



RECEP TAYYIP  
ERDOGAN  
ÜNİVERSİTESİ

# Rize İlahiyat Dergisi

## Rize Theology Journal

SAYI: 24 YIL: 2023  
e-ISSN 2980-0331

# Rize İlahiyat Dergisi

e-ISSN: 2980-0331



**SAYI: 24**

**Ekim 2023**

**ISSUE: 24**

**October 2023**

**Yayıncı**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Kapsam**

Dini Araştırmalar

**Periyot**

Rize İlahiyat Dergisi yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

**Yayın Dili**

Türkçe, İngilizce, Arapça

**Dergi Politikası**

Rize İlahiyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Rize İlahiyat Dergisi İSNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Rize İlahiyat Dergisi'nin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

**Derginin Eski Adı**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Yayımlanan Sayılar: 1 (2012) – 22 (2022)  
Önceki e-ISSN: 2147-2823

**İletişim**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE  
✉️ rid\_rteilahiyat • ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr  
+90 464 214 1120

**Publisher**

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

**Scope**

Religious Studies

**Period**

Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October).

**Publish Language**

Turkish, English, Arabic

**Journal Policy**

Rize Theology Journal uses the model of double-blind peer review that has the duty of at least two reviewers.

Identities of reviewers are hidden and not published.

Rize Theology Journal adopts the ISNAD Citation System.

Authors have the copyright to their work.

Legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of the Rize Theology Journal are covered by Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

**Previous Title**

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdoğan University  
Range of Publication: 1 (2012) – 22 (2022)  
Former e-ISSN: 2147-2823

**Contact**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Zihni Derin Yerleşkesi – Fener Mahallesi 53100 RİZE / TÜRKİYE  
ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr • rid\_rteilahiyat ✉️  
+90 464 214 1120

### Sahibi | Owner

Prof. Dr. Şevket TOPAL

<https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

sevket.topal@erdogan.edu.tr

### Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

### Baş Editör | Editor-in-chief

Prof. Dr. Süleyman TURAN

<https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

suleyman.turan@erdogan.edu.tr

### Editörler | Editors

Dr. Öğr. Üyesi Zahide KESKİN

<https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

zahide.keskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ersin.celik@erdogan.edu.tr

### Sekreteryaya | Secretary

Arş. Gör. Fatmanur KESKİN

<https://orcid.org/0000-0002-1194-0247>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

fatmanur.keskin@erdogan.edu.tr

### Dil Editörleri | Language Editors

#### İngilizce | English

Doç. Dr. Emine Enise YAKAR

<https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT

<https://orcid.org/0000-0002-0675-6154>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

huseyintalha.firat@erdogan.edu.tr

#### Arapça | Arabic

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

### İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

### Etik Editörü | Ethics Editor

Arş. Gör. Esra TUYSUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

### Sosyal Medya Editörü | Social Media

Editor Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye

seyma.turan@erdogan.edu.tr

## Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Abdullah AYGÜN

<https://orcid.org/0000-0002-9952-0414>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
abdullah.aygun@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Emine BATTAL

<https://orcid.org/0000-0001-6699-4237>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
emine.battal@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER

<https://orcid.org/0000-0003-1054-4055>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN

<https://orcid.org/0000-0001-6905-8671>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
enver.sahin@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ

<https://orcid.org/0000-0002-1295-9281>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
fatih.gumus@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ

<https://orcid.org/0000-0002-0473-0815>

Istanbul University, Istanbul, Türkiye  
hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ

<https://orcid.org/0000-0003-3459-0419>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hanefi SULUOĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-1195-9343>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
mhanefti.suluoglu@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ

<https://orcid.org/0000-0002-6191-8072>

Istanbul University, Istanbul, Türkiye  
nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Büşra ÇETİN

<https://orcid.org/0000-0002-3246-8201>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
busra.cetin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

<https://orcid.org/0000-0002-4535-4043>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma TURAN

<https://orcid.org/0000-0001-9398-5053>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
seyma.turan@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3964-2583>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1091-3164>

Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye  
zehrabetul.dindaroglu@erdogan.edu.tr

## Mizanpaj Editörleri | Layout Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

<https://orcid.org/0000-0002-2681-0584>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
huseyincihat.sahin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ

<https://orcid.org/0000-0002-5855-9734>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
ahmetfaruk.dikici@erdogan.edu.tr

## Ön İnceleme ve Son Okuma | Preview and Final Reading

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI

<https://orcid.org/0000-0002-1495-744X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

<https://orcid.org/0000-0002-6698-786X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Nisanur ÖLMEZ

<https://orcid.org/0000-0002-5929-685X>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
nisanur.olmez@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN

<https://orcid.org/0000-0002-5139-2492>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
rumeysa.taskin@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Ömer DURSUN

<https://orcid.org/0000-0001-5850-0452>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
omer.dursun@erdogan.edu.tr

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN

<https://orcid.org/0000-0002-4137-2690>

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
sibel.dicaslan@erdogan.edu.tr

## Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-0994-6313>  
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye  
ahmetishak.demir@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-2091-614X>  
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

<https://orcid.org/0000-0002-2421-5300>  
Ege University, İzmir, Türkiye  
bekirzakir@gmail.com

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

<https://orcid.org/0000-0002-5672-9226>  
Hitit University, Çorum, Türkiye  
yakupcostu@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Muhammed AYDIN

Qatar University, Doha, Qatar  
muhammedaydin@qu.edu.qa

Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-8766-1183>  
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>  
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Türkiye  
mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN

<https://orcid.org/0000-0002-1190-4908>  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye  
haticedogan@nevsehir.edu.tr

Prof. Dr. Latif TOKAT

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>  
Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye  
latif.tokat@asbu.edu.tr

Prof. Dr. İhsan ARSLAN

<https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>  
Ondokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye  
ihsan.arслан@omu.edu.tr

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

International Islamic University Malaysia,  
Kuala Lumpur, Malaysia  
mumtazalie@iiium.edu.my

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>  
Abant İzzet Baysal University, Bolu, Türkiye  
iskenderoglumuammer@gmail.com

Dr. Amanullah De SONDY

University College Cork, Cork, Ireland  
amanullah.desondy@ucc.ie

Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN

<https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>  
Marmara University, İstanbul, Türkiye  
humeyrakaragozoglu@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

<https://orcid.org/0000-0002-3748-8033>  
İbn Haldun University, İstanbul, Türkiye  
tuba.baydar@ihu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>  
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize Türkiye  
ersin.celik@erdogan.edu.tr

## Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Rize İlahiyat Dergisi, 2017 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.  
Rize Theology Journal has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2017.





İçindekiler

Sayı: 24 - Ekim 2023

Table of Contents

Issue: 24 - October 2023

## Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-16** Ali TEKROYUN  
**Siyer Çalışmalarında Paradigma – Anlama ve Anlamlandırma İlişkisi: Hz. Peygamber’in Zehirlenmesi Hadisesi Rivayetleri** | *The Relation of Paradigm – Understanding and Interpreting in Sirah Studies: the Poisoning Narrations of the Prophet Muhammad*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1329438>
- 17-27** Hızır HACIKELEŞOĞLU  
**Exploring the Associations among Fear of Covid-19, Religious Coping, and Mental Health Outcomes** | *Covid-19 Korkusu, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1342115>
- 29-41** Tuğrul NİYAZİBEYOĞLU - Nurdan YAĞLI SOYKAN  
**İş Hayatında Başarı ve Maneviyat Üzerine Nitel Bir Araştırma** | *A Qualitative Research on Success and Spirituality in Business Life*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1251402>
- 43-54** Talha FORTACI  
**Michael Servetus’u Bir Ariusçu Olarak Tanımlamanın İmkânı Üzerine** | *On the Possibility of Identifying Michael Servetus as an Arian*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1263415>
- 55-66** Nadir KARAKUŞ  
**Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Mühendisi: Bahâeddin Karakuş** | *The Engineer of Saladin: Baha al-Din Karakush*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1298605>
- 67-79** Osman Nuri DEMİR  
**İmanın Doğası ve İnsanın Tabiatı: İnsanda İmanın İmkânı** | *The Nature of Faith and the Nature of Human: The Possibility of Faith in Human*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1335187>
- 81-101** Ziya ERDİNÇ  
**Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim: Şemseddîn en-Niksârî’nin Entelektüel Kişiliği** | *An Unknown Scholar with Famous Works: The Intellectual Personality of Shams al-Dîn al-Niksârî*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1326070>

- 103-116** Mustafa KESKİN  
**Hakîm es-Semerkindî'nin Hâricîler'e Yönelik Eleştirileri** / *Hakîm al-Samarqandî's Criticisms of the Kharijites*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1338378>
- 117-128** Ahmet KAPLAN  
**Tarih Anlayışının Modern Dönemdeki Arap Dili Çalışmalarına Etkisi** / *The Impact of Historical Perspective on Contemporary Arabic Language Studies*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1263843>
- 129-142** Ebrar AYYILDIZ  
**Nizâr Kabbânî'nin 'Hubz, Haşîş ve Kamer' Adlı Şiirindeki Semboller** / *Symbols in Nizâr Qabbânî's Poem 'Khubz, Hashish wa Qamar'*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1316836>
- 143-159** Recep Emin GÜL  
**Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (ö. 259/873) Basralı Râvilere Yönelik 'Kaderî' İthamının Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi** / *Evaluation of Abu Ishaq al-Juzjani's (d. 259/873) 'Qadari' Accusation Against Basra Narrators in the Context of Sectarian Fanaticism*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1308689>
- 161-176** Sema KORUCU GÜVEN  
**Siyasî ve İtikadî Bir Tartışma Olarak Tevhid Konusunun Kütüb-i Sitte'deki Yansımaları** / *The Reflections of Tawhid as a Political and Religious Debate in al-Kutub al-Sitta*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1252620>
- 177-190** Recep BİLGİN  
**Buhârî'nin Şaḥîḥ'inde Ahmed b. Hanbel'den Hadis Rivayet Etmemesinin Gereçekleri Üzerine Bir Tahlil** / *An Analysis on the Reasons Why al-Bukhârî didn't Narrate Hadith from Ahmad b. Hanbal in his al-Jâmi' al-Şaḥîḥ*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1301430>
- 191-207** Hasan ERYILMAZ  
**Cuma Günü Ölmenin Faziletine İlişkin Rivayetlerin Tahlili** / *Analysis of Rumors Regarding the Virtue of Dying on Friday*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1326748>
- 209-227** Ömer Mehmet ULUSOY  
**Sırât-ı müstakim ve Sebîlü'r-reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kıraate Yaklaşım** / *Approach to Qur'anic History and Qiraat in Sırât-ı müstakim and Sebîlü'r-reşâd Journals*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1331091>
- 229-244** Hanefi ŞOLA  
**İmâm Mâtürîdî'nin Ribâyla İlgili Ayetlere Yaklaşımı** / *Imâm Mâturîdî's Approach to the Verses about Riba*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1335474>
- 245-257** Muhammet KARAOSMAN  
**Mâide 44, 45 ve 47. Âyetlerin Güncel Siyaset Dili ile Anlaşılması Sorunu** / *The Problem of Understanding Surah Maidah Verses 44, 45 and 47 in the Language of Current Politics*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1330986>
- 257-271** Hızır YAĞCI  
**Hz. Peygamber'in Münafıkları Mescitten Kovduğuna Yönelik Bir Rivâyetin İsnad ve Metin Tahlili** / *The Isnad and Textual Analysis of a Narration that Hz. Muhammed Expelled the Hypocrites from the Mosque*  
<https://doi.org/10.32950/rid.1343012>

## Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

**275-280**

Muharrem ATABAY

*Din Eğitimini Yeniden Düşünmek, Bayramali Nazıroğlu (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 144 sayfa, ISBN: 9786258301885 | Rethinking Religious Education, Bayramali Nazıroğlu (İstanbul: İlahiyat Publishing, 2022), 144 pages, ISBN: 9786258301885*

<https://doi.org/10.32950/rid.1265056>

**281-285**

Şükran ÇEVİK DEMİR

*Psikoloji ve Psikoterapide Din, Zuhul Ağilkaya Şahin (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 295 sayfa, ISBN: 9789758646883 | Religion in Psychology and Psychotherapy, by Zuhul Ağilkaya Şahin (İstanbul: Çamlıca Publishing, 2020), 295 pages, ISBN: 9789758646883*

<https://doi.org/10.32950/rid.1296650>

**287-290**

Büşra TAŞKIN

*Akıl ve Sezgi 'Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi İkiliği: İmam Rabbani Örneği', Mehmet Atalay (İstanbul: İz Yayınları, 2017) 511 sayfa, ISBN: 9789753557054 | Reason and Intuition 'Mind-Intuition Duality in Psychology and Religion: The Example of Imam Rabbani', Mehmet Atalay (İstanbul: İz Publishing, 2017), 511 pages, ISBN: 9789753557054*

<https://doi.org/10.32950/rid.1330646>







## Editörden...

Saygıdeğer okurlarımız;

İlahiyatla ilgili tüm alanlarda nitelikli ve özgün çalışmalarını sizlerle buluşturmaya devam eden Rize İlahiyat Dergisi olarak 24. sayımızı sizlere sunmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayımızda, alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı 18 araştırma makalesi ve 3 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz. Dergimizin, uluslararası indekslerde taranma hedefi doğrultusunda attığı adımların meyvelerini almaya başladığını ve siz değerli yazarlarımızın gösterdiği teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek isteriz. Bu süreçte 24. sayımızın sizlere ulaşması için gece gündüz demeden özveriyle çalışan dergi ekibimize, makaleleri bilimsel açıdan büyük bir titizlikle inceleyen hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz değerli okurlarımıza yürekte teşekkürler.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 24. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken, yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

## From the Editor...

Dear readers;

As Rize Theology Journal, which continues to bring you qualified and original studies in all fields related to theology, we are pleased to present you our 24th issue. In this issue, there are 18 research articles and 3 book reviews prepared by competent researchers in their fields. We hope that each of these studies will fill a gap in the field and shed light on new studies. We would like to emphasize that the steps taken by our journal in line with the goal of being scanned in international indexes have started to bear fruit and the kindness shown by our esteemed authors motivates us. In this process, we would like to sincerely thank to our editorial team who works devotedly day and night for our 24th issue to reach you, and our referees who examine the articles with great scientific care, and you, our valued readers, who follow our journal.

While we hope that our 24th issue, which contains valuable articles, will contribute to the world of science, we are waiting for new articles from our authors in both Turkish and foreign languages for our new issue.

See you in our next issue...

**Prof. Dr. Süleyman TURAN**

**Baş Editör | Editor in Chief**

20 Ekim | October 2023






*Araştırma Makaleleri*  
*Research Articles*



# Siyer Çalışmalarında Paradigma – Anlama ve Anlamlandırma İlişkisi: Hz. Peygamber'in Zehirlenmesi Hadisesi Rivayetleri

Ali TEKKOYUN |  <https://orcid.org/0000-0001-7073-8105>

Dr. | Yazar | [ali.tekkoyun@deu.edu.tr](mailto:ali.tekkoyun@deu.edu.tr)

Dokuz Eylül Üniversitesi |  <https://ror.org/00dbd8b73>

İslam Tarihi ve Sanatları | İzmir, Türkiye

## Öz

Bu çalışma, Hz. Peygamber'i zehirleme teşebbüsü rivayetlerini, mucize – peygamberlik ilişkisi (anlama ve anlamlandırma) bağlamında Kur'an'ın ortaya koyduğu peygamber tasavvurunu (paradigma) esas alarak değerlendirmektedir. Makale, Siyer malzemesinin anlaşılması ve anlamlandırılmasında, hâkim paradigmanın belirleyici unsur olduğu iddiasını taşımaktadır. Bu çerçevede Kur'an'ın peygamber tasavvuru paradigmayı ifade ederken; Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesine dair rivayetler, anlama ve anlamlandırma konusunun örneği olarak seçilmiştir. Siyer disiplininin temel kaynağı olması bakımından Kur'an, aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatına dair anlatımların tahkik ve tashihiinde ana merci hükmündedir. Bu haliyle Kur'an'ın ilkelerine uymayan her türlü Siyer malzemesi, tenkide ve izaha muhtaçtır. Buradan hareketle Kur'an'ın teklif ettiği peygamber tasavvuru, Hz. Peygamber'in doğru anlaşılması noktasında mihenk taşı olmalıdır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'i betimleyen ifadelerine bakıldığında, mucizeden beri ve beşer-resul profiline dayalı bir peygamber tasavvuru ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Hz. Peygamber'in şahsında tanımladığı bu ilke, Siyer malzemesine yaklaşımımızın sınırlarını belirlemektedir. Siyer malzemesine yaklaşımın temelini böylece belirledikten sonra, paradigma – anlama ve anlamlandırma ilişkisini Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi rivayetleri örneğinde ele almak mümkündür. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Hayber Fethi (7/629) sonrası Zeyneb bint el-Hâris adındaki bir Yahudi kadın tarafından suikasta maruz kalmıştır. İntikam amacıyla Zeyneb, Hz. Peygamber ve ashabına koyun etinden hazırlanmış zehirli bir yemek ikram etmiş; ancak Hz. Peygamber, yemekteki zehri fark ederek, suikasttan kurtulmuştur. Rivayetlerde yer alan Hz. Peygamber'in etteki zehri nasıl fark ettiği hususu, bir taraftan Hz. Peygamber'in beşerî kabiliyetleri ile izah bulurken; diğer taraftan onun mucize göstermesi şeklinde yorumlanmaktadır. Hem klasik dönem kaynaklarda hem de çağdaş çalışmalarda izlerine rastlanan bu iki ayrı yaklaşım, Siyer rivayetlerinin anlaşılması ve anlamlandırılmasında ortaya çıkan farklılıkların, esas alınan paradigmaya bağlı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira olayın tarihsel süreçte anlaşılması ve anlamlandırılmasında görülen ayrımlar, aslında farklı paradigmaların yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz bu makalede, paradigma değişiminin yansımalarını göstermekten ziyade, zehirlenme hadisesinin erken dönem kaynaklarda nasıl ele alındığını, dönemin paradigması bağlamında ele alacağız. Bu çerçevede, Vâkıfî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî'nin eserlerinde yer verdiği konuyla ilgili rivayetleri değerlendireceğiz. Nitekim bu eserlerdeki rivayetlerin, Hz. Peygamber dönemine en yakın yazılı metinler olmaları bakımından, dönemin paradigmasını yansıtmaya en uygun anlatımlar olduğunu varsaymak durumundayız. Dolayısıyla bu çalışma, Siyer disiplininin temel kaynağı olan Kur'an'ın vazettiği peygamber tasavvurunu esas alarak, mezkûr konuya dair erken dönem Siyer kaynaklarındaki rivayetleri, mukayeseli bir şekilde tahkik etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada metin kritiği yöntemi kullanılacaktır. Metin kritiği yöntemi sayesinde, rivayetler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilerek, olayın gerçekte nasıl vuku bulduğu sorusuna cevap aranacaktır. Böylece, ilk yazılı kaynaklarda yer alan zehirlenme hadisesine dair anlatımların, Hz. Peygamber'e mucizevi özellikler atfetmedine dair bulguların gösterme imkânı elde edilecektir.

## Anahtar Kelimeler

Hz. Peygamber, Kur'an'ın Peygamber Tasavvuru, Mucize, Zehirli Et/Koyun, Zeyneb bint el-Hâris.

## Atıf Bilgisi

Tekkoyun, Ali. "Siyer Çalışmalarında Paradigma – Anlama ve Anlamlandırma İlişkisi: Hz. Peygamber'in Zehirlenmesi Hadisesi Rivayetleri". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 1-16. <https://doi.org/10.32950/rid.1329438>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 18.07.2023	Kabul Tarihi: 15.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# The Relation of Paradigm – Understanding and Interpreting in Sirah Studies: the Poisoning Narrations of the Prophet Muhammad

Ali **TEKKOYUN** |  <https://orcid.org/0000-0001-7073-8105>

PhD. | Author | [ali.tekkoyun@deu.edu.tr](mailto:ali.tekkoyun@deu.edu.tr)

Dokuz Eylul University |  <https://ror.org/00dbd8b73>

Islamic History and Arts | İzmir, Türkiye

## Abstract

This paper deals with the poisoning narrations of the Prophet Muhammad within the context of miracle – prophethood relationship (understanding and interpreting) based on the Quran's prophethood concept (paradigm). The paper claims that the dominant paradigm is the determining instrument for the understanding and interpreting of the Sirah material. Thus, while the Quran's prophethood concept expresses the paradigm, the poisoning narrations of the Prophet are a case study for the subject of understanding and interpreting.

As the main source of the Sirah discipline, the Quran is also the main authority for the verification and correction of narratives about the Prophet's life. As such, any Sirah material that contradict with the principles of the Qur'an is in need of criticism and explanation. From this perspective, the Qur'an's concept of prophethood should be a touchstone for the correct understanding of the Prophet. The expressions of the Qur'an describing the prophethood of Muhammad reveal an imagination of prophet based on the profile of a human-prophet, free from miracles. Therefore, this principle, which the Qur'an defines in the person of the Prophet, determines the limits of our approach to the Sirah material.

After determining the basis of the approach to the Sirah material, it is possible to deal with the paradigm – understanding and interpreting relationship in the example of the poisoning narrations of the Prophet. As known, after the Conquest of Khaybar (7/629), the Prophet was subject of an assassination by a Jewish woman named Zainab bint al-Harith. She offered the Prophet and his companions a poisonous meal prepared from mutton; however, the Prophet escaped the assassination by noticing the poison in the food. On the matter of how the Prophet noticed the poison, while some explain by his human abilities; others interpret it as his miracle. These two approaches, traces of which can be seen in both classical and modern works, are remarkable in terms of showing the differences in the understanding and interpreting of the Sirah narrations depend on the underlying paradigm. Because the divergences seen in the understanding and interpretation of the incident in the historical process actually appear as a reflection of different paradigms.

In this article, rather than showing the reflections of the paradigm shift, we will discuss how the poisoning incident was handled in the early sources in the context of the dominant paradigm. In this context, we will evaluate the narrations included in the works of Waqidi, Ibn Hisham, Ibn Sa'd and Tabari. Indeed, we have to assume that the narrations in these works are the most appropriate narrations to reflect the paradigm of the period, as they are the closest written texts to the period of the Prophet. Therefore, this paper aims to criticize the poisoning narrations in the early Sirah sources comparatively based on the prophethood concept of the Quran, as the main source of Sirah. In this direction, text criticism method will be used in the paper. By using this method, the similarities and differences between the narrations will be determined and the answer to the question of how the incident actually happened will be sought. Thus, it will be possible to show findings that the narratives about the poisoning incident in the first written sources do not attribute miraculous properties to the Prophet.

## Keywords

The Prophet Muhammad, Qur'an's Concept of Prophethood, Miracle, Poisoned Meat/Sheep, Zainab bint al-Harith.

## Citation

Tekkoyun, Ali. "The Relation of Paradigm – Understanding and Interpreting in Sirah Studies: the Poisoning Narrations of the Prophet Muhammad". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 1-16. <https://doi.org/10.32950/rid.1329438>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 18.07.2023	Date of Acceptance: 15.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Siyer ilmi, bir taraftan Hz. Peygamber’i merkeze alarak onun döneminde yaşanan olayları tarih ilminin temel ilkeleri çerçevesinde aktarırken; diğer taraftan ve aynı zamanda Hz. Peygamber’i tanıma ve tanıtmaya yolculuğu bir rol-model sunma gayesi taşır. Bu iki yönlü amaç doğrultusunda Siyer, Hz. Peygamber’in doğrudan yahut dolaylı müdahil olduğu her bir olayı, tarihî değeri olup olmadığına bakmaksızın, şifahi ve/veya yazılı bir şekilde kayda almıştır. Zira asıl olan, ne ve nasıl yaşandığını yanında, yaşanan bir hadise karşısında Hz. Peygamber’in sergilediği tavrıdır. Siyer’in bu yaklaşımını, inananlar için Hz. Peygamber’in örnek alınması gerektiğini öğüt veren Kur’ani ilkenin bir tezahürü şeklinde değerlendirmek mümkündür.<sup>1</sup> Hz. Peygamber’in örnekliliği, yine Kur’an’ın Hz. Peygamber özelinde vurguladığı peygamber tasavvuru ile birlikte okunduğunda anlam kazanır. Nihayetinde Kur’an, Hz. Peygamber’i tanıma ve anlamada temel kaynaktır.

Kur’an’ın Siyer için temel kaynak olması, Siyer malzemesinin tenkidi noktasında sınırları belirlemesi anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle, Siyer malzemesinin tasvir ettiği Hz. Peygamber, Kur’an’ın vazettiği peygamber tasavvuruna uygun düşmelidir. Konumuz çerçevesinde peygamber tasavvuru kavramından kastımız, Kur’an’ın Hz. Peygamber ile önceki nebileri kıyas noktası olan mucize bağlamında beşerilik vasfıdır. Zira Kur’an, önceki peygamberlerin üzerinden getirdiği örneklerle farklı peygamber tasavvurlarına işaret etmektedir. Bu yüzden Hz. Muhammed’in peygamberliğinin keyfiyetine dair “beşer-resul” ve “mucizevi/insanüstü” merkezli tartışmalar, Kur’an’ın değindiği ayrışmanın yansımaları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda biz, öncelikle Siyer disiplininin temel kaynağı olması bakımından Kur’an’ın, Hz. Peygamber’in şahsında nasıl bir peygamber tasavvuru çizdiğini göstermek durumundayız.

Siyer malzemesinin Kur’an’ın ortaya koyduğu peygamber tasavvuruna uyması gerekliliği, insan ürünü anlatımların haricî müdahalelere açık olmasından kaynaklıdır. Birer birey olmakla tarihi anlatan (müverrih) ve aktaranların (ravi) yüklendikleri dinî, siyasi, kabilevi, mali ve hatta psikolojik ve sosyolojik yönleri haiz hasletler, onların anlam dünyasını doğrudan etkileyebilmektedir. Bu yönüyle rivayetler, kaçınılmaz bir şekilde bireysel anlama ve anlamlandırma sürecinden geçerek aktarılmaktadır. Böylece her aktarım, aynı zamanda rivayetten hâsıl olan anlamın yeniden yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle, Hz. Peygamber’in hayatına dair anlatımların, sadece tarihî bir hadiseyi nakletmekle kalmadığını, aynı zamanda anlatan ve aktaranların her birinin, rivayetleri kendi anladığı ve anlamlandırdığı şekilde naklettiğini söylemek mümkündür. Neticede, yazılı kayıt altına alınarak sabitlenen rivayet, tüm bu süreçlerden geçmiş halde bize kaynaklık teşkil etmektedir. Dolayısıyla yazılı metinlerin muhatapları, rivayetin eriştiği bu son halinden tezahür eden bir peygamber tasavvuruyla karşılaşmaktadır. Ancak, kanaatimizce, rivayetlerin aksettirdiği peygamber tasavvuru, Kur’an peygamber tasavvuruna uyduğu ölçüde sahih kabul edilmelidir. Zira Sönmez Kutlu’nun da vurguladığı gibi, “Tarihsel-beşerî bir kişilik olarak Allah’ın elçisi olmuş Hz. Muhammed ile sonradan üretilen menkabevî, mucizevî ve efsanevî Hz. Muhammed’i birbirinden ayırabilmenin temel ilkelerini Allah’ın kitabından hareketle ortaya koyabiliriz. Bu bağlamda Kur’an’a aykırı her çeşit bilgi, belge ve tasavvur geçersizdir.”<sup>2</sup>

Siyer malzemesine yönelik bu yaklaşımın yanında, Hz. Peygamber’in hayatını konu edinen, sahih yahut mevzû her türlü rivayeti, dönemin zihin dünyasının yansıtıldığı bir veriler bütünü olarak kabul etmemiz gerekir.<sup>3</sup> Çünkü her bir rivayet, farklı bir anlama ve anlamlandırmanın tezahürüdür ve bu tezahür, toplumsal şartların şekillendirdiği düşüncelerin sonucunda vücut bulmaktadır. Böylece Siyer malzemesini, yok saymak yahut değersiz kılmak yerine, varlık bulduğu zaman ve mekân bağlamında değerlendirme imkânı elde edebiliriz.

Bu çalışmanın temel iddiası, zaman ve mekâna göre değişen *paradigmaların*, tarihî bir olayın yahut olaya dair rivayetlerin farklı şekilde *anlaşılması ve anlamlandırılması*nda belirleyici olduğudur. Öyle ki, paradigmanın, sadece anlama ve anlamlandırma üzerinde değil, metinlerde dahi değişime neden olacak kadar güçlü bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür.<sup>4</sup> Bu

<sup>1</sup> el-Ahzâb, 33/21.

<sup>2</sup> Sönmez Kutlu, “Hz. Peygamber’i Anlamada Tarihsel Muhammed ile Menkabevî Muhammed’i Birbirinden Ayırmanın Önemi”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007*, ed. Mahfuz Söylemez (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, Aralık 2007), 36.

<sup>3</sup> Sahih olanlar bir yana, mevzû haberlerin dahi, dönemin siyasi, sosyal ve dinî şartları hakkında tarihî bilgi değeri taşıdığı konusunda bk. Şaban Öz, *Hz. Peygamber’in Sîretiyile İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, (İstanbul: Neva Yayınları, 2016).

<sup>4</sup> Değişen hâkim paradigma – anlama ve anlamlandırma ilişkisi üzerine Doktorant Sultan İbiş ile birlikte hazırlama gayretinde olduğumuz çalışmamız, zehirleme hadisesi rivayetlerindeki değişimin tarihsel sürecini ele alacaktır. Dolayısıyla bu makale, zehirleme hadisesini erken dönem Siyer kaynakları üzerinden Kur’an’ın peygamber tasavvuru çerçevesinde değerlendirdiği için, değişen hâkim paradigma – anlama ve anlamlandırma ilişkisini konu edinecek çalışmamızın mütemmim bir cüzü olarak görülmelidir.



iddiamızı temellendirmek adına, Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi rivayetleri örnek konu olarak seçilmiştir. Buna göre çalışmamız, mucize tartışmalarının gölgesinde kalan Hz. Peygamber'in zehirlenmesi rivayetlerini (anlama ve anlamlandırma), Kur'an'ın peygamber tasavvuru (paradigma) bağlamında ele almaktadır. Bu çerçevede biz, ilk olarak *mucize - peygamber* ilişkisi özelinde Kur'an'ın peygamber tasavvurunu ortaya koyacağız. Müteakiben, erken dönem yazılı Siyer kaynaklarında yer alan Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi rivayetlerini eleştirel bir yaklaşımla ele alacağız. Günümüze ulaşan ilk yazılı kaynaklar olmaları bakımından Vâkıdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî'nin eserlerini referans almamızın uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira mezkûr eserlere değin şifahi kültür ile gelen rivayetler, artık sabitlenmiş metinler haline dönüştüğü için, maddi birer unsur olarak tenkide tâbi tutulma zemini bulmuşlardır. Bu yönüyle ilgili rivayetleri, birbirileriyle mukayeseli bir şekilde kritik ederek, rivayetlerin ne söylediğini/anlattığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu doğrultuda, rivayetleri metin kritiği yöntemi ile değerlendireceğiz. Böylece, mezkûr olaya dair anlatımlardaki müşterek noktaları belirleyerek, Kur'an'ın peygamber tasavvurundan sonra, bir başka sabite daha elde edeceğiz. Son olarak rivayetlerin anlatımlarından elde edilen veriler ışığında ve Kur'an'ın peygamber tasavvuru (paradigma) bağlamında olayın mucize ile ilişkilendirilmesinin (anlama ve anlamlandırma) imkânını tartışarak çalışmamızı sonuçlandıracağız.

### 1. Mucize Bağlamında Kur'an'ın Peygamber Tasavvuru

Hz. Peygamber'in doğru ve hakkıyla anlaşılmasında temel kaynak, kuşkusuz Kur'an'dır. Bu nedenle Kur'an'ın çizdiği peygamber tasavvuru, Hz. Peygamber'i anlamada hareket noktamız olmalıdır. Nitekim Kur'an, Hz. Peygamber'in şahsında ortaya koyduğu peygamber tasavvurunu, iki temel üzerine bina etmektedir. İlki önceki peygamberlerin mucizeleri üzerinden getirilen örneklerle, insanların ve toplumların zihninde yerleşik mucize-peygamber ilişkisine dayalı anlayışı nesheden bir yaklaşımdır. Kur'an'ın yine Hz. Peygamber özelinde peygamber tasavvuruna yönelik vurgu yaptığı ikinci unsur ise “resul-beşer” profilidir.

Kur'an'ın tedricen nüzulü sırasında ilk muhatapları olan Mekke toplumunun zihninde yerleşik bir peygamber tasavvuru olduğu, Kur'an'ın inkârcı ve müşriklerin iddialarına cevap niteliğinde sunulan peygamber portresinden anlaşılmaktadır. Cahiliye toplumunun “cin, şeytan gibi metafizik varlıklarla büyücü, şair ve kâhin algıları”nın yansıması olarak bir peygamber, mucize göstermeli ve beşer-üstü bir varlık olmalıdır.<sup>5</sup> Nitekim şu ayetler, Cahiliye toplumunun bir peygamberden beklentilerini göstermektedir:

“Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız.”<sup>6</sup>

İnkârcıların bu söz ve taleplerine Kur'an'ın vermiş olduğu cevaplar, sahih peygamber tasavvurunun sınırlarını çizerek yanlış peygamber tasavvurunu tashih etmektedir.<sup>7</sup> Bu bağlamda Kur'an, inkârcıların mucize taleplerine karşılık peygamberlerin ancak Rablerinin izniyle mucize getirebileceklerini vurgulamıştır.<sup>8</sup> Nitekim ayette belirtildiği üzere, önceki kavimlerin mucizeleri yalanlamış olmalarından dolayı mucize gönderilmeyeceği ifadesi, önceki peygamberlere mucizelerin verildiğini işaret etmektedir.<sup>9</sup> Bu ayrımı, Mehmet S. Aydın, insanlığın ulaştığı zihni tekâmül ile açıklayarak, mucize kavramını “din alanında empirik doğrulama” ile ifade eder.<sup>10</sup> Aydın, inanç gibi soyut bir durumun keyfiyetini henüz idrak edemeyen insanlığın erken dönemlerinde, mucizenin somut bir işlev gördüğünü savunur. İnsanlığın İslam ile kemale erdiğini düşündüğü için olsa gerek Aydın, artık Kur'an'ın “empirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatı”nı uygun bulmadığını, çünkü bu durumda asıl önemli olan ‘gayba iman’ esasının zarar gördüğünü belirtmektedir. Ona göre;

<sup>5</sup> Ramazan Yıldırım, Kur'an'da Hz. Peygamber'in beşerî kimliğine yapılan vurguların, Cahiliye toplumundaki mevcut algılara cevap niteliği taşıdığını savunmaktadır. Bk. Ramazan Yıldırım, “Yanlış Peygamber Algısının Sebepleri”, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*, (Gaziantep: 2015), 266. Ayrıca bk. Osman Kaya, “Yanlış Peygamber Algısının Tezâhürleri”, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*, (Gaziantep: 2015); 288. Hasan Yenibaş, “Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebvî Şahsiyeti”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/3, 74.

<sup>6</sup> el-İsrâ 17/90-93. Kur'an Yolu (Erişim 28 Mayıs 2023).

<sup>7</sup> Şahin Güven, “Hz. Peygamber'in Doğru Anlaşılmasının Önemi”, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*, (Gaziantep: 2015), 270; Muhammet Aydın, “Kur'an'da Peygamber Tasavvuru”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2019), 39; Yenibaş, “Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebvî Şahsiyeti”, 73.

<sup>8</sup> Müşriklerin mucize talepleri ve onlara verilen cevaplar hakkındaki bazı örnekler için bk. el-Ankebût 29/50-51; el-En'âm 6/ 35, 57-58. Ayrıca bk. Aydın, “Kur'an'da Peygamber Tasavvuru”, 43; Fadıl Aygün, “Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*, (Gaziantep: 2015), 58, 69.

<sup>9</sup> İsrâ 17/59.

<sup>10</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 137. Vurgular, yazarın kendisine aittir.

“Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bu tür doğrulamalarla desteklenmeye gidilmeyişi, tabiat-üstü doğrulamının İslam'da itibar görmeyişinin bir işareti sayılabilir. Başka bir deyişle, evrende olup bitenleri Yaratıcı Kudret'in varlığına 'işaret' (âyet) sayan Kur'ân, mantıkçı pozitivistin istediği mânâda bir doğrulamayı gereksiz ve bir bakıma da 'ilkel' (çok eski devirlere ait) bir talep saymaktadır.”<sup>11</sup>

Müşriklerin hissî/kevni mucize beklentilerine karşı Kur'an'ın gösterdiği bu tavır, aynı zamanda Hz. Muhammed'in nübüvvetini önceki gelenekten ayıran en önemli hususlardandır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ayırıcı bir hususiyeti olarak kendisine peygamberliğini ispat bağlamında hissî mucize verilmemiş olması zikredilir.<sup>12</sup> Buna karşılık Kur'an, Hz. Peygamber'in tek mucizesi olarak vurgulanmaktadır.<sup>13</sup> Hz. Peygamber de önceki nebilere tebliğlerinde yardımcı olacak mucizelerin verildiğini bildirmiş, kendisine verilen mucizenin ise ilâhî vahiy olduğunu, bu sebeple kıyamet günü kendisine uyanların çok olacağını umduğunu ifade etmiştir.<sup>14</sup> “Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır.” ayeti, Hz. Peygamber'in bu sözlerini tasdik etmektedir.<sup>15</sup> Ahmet Akbulut ise hissî mucize rivayetlerinin “ahad” yolla geldiğini hatırlatarak; bu türden haberleri kıstas almanın doğru olmadığını belirtir.<sup>16</sup> O, mucizenin şartlarından biri olan inkârcılara meydan okuma ilkesi bağlamında mucize haberlerinde zikredilen hususların mucize olarak kabul edilemeyeceğini savunur: “Doğrusu mu'cizenin tanımına sadece Kur'an uymaktadır. Hz. Peygamberin, peygamberliğine delil olarak Kur'an yetmektedir.”<sup>17</sup>

Peygamber tasavvuruyla ilgili Kur'an'ın ikinci odak noktası, Hz. Peygamber'in “beşer-resul” çizgisinde tanımlanmasıdır. Hz. Peygamber'den mucize getirmesini talep eden inkârcı ve müşrikler, aynı zamanda onun bir beşer olması hususunu inkârlarına delil olarak öne sürmüşlerdir.<sup>18</sup> Buna karşılık Kur'an, Hz. Peygamber'e, “Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer-peygamberim.” demesini salık vermiş; böylece hedeflediği peygamber tasavvurunu net bir şekilde tamamlamıştır.<sup>19</sup> Ayrıca Kur'an'ın iki farklı yerinde zikredilen, “De ki: 'Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor.”<sup>20</sup> ayeti, Hz. Peygamber'in en temel özelliği olan beşerîlik ve vahiy almayı vurgulamaktadır. Bu ayet ile nübüvvetin mahiyeti ve ontolojik yapısını oluşturan iki temel unsur, yani Hz. Peygamber'e mucize verilmemesi ve Hz. Peygamber'in “beşer-resul” vasfı, öz bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>21</sup>

Hz. Peygamber'in beşerî yönünü ele alan ayetlere bir bütün olarak bakıldığında Kur'an'ın, “insanüstü bir peygamber telakkisi”ni reddettiği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Buna göre Kur'an, “bizden biri, bir beşer olarak, kendi toplumunu bir ferdi olarak, tarih içinde konuşulan ve menkabevî yönü bulunmayan,” “menkabevî değil tarihsel” bir peygamber portresi çizmektedir.<sup>23</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in inananlar için en güzel örnek olduğu temsiliyle birlikte düşünüldüğünde, Kur'an'ın serdettiği bu tasavvurun daha anlamlı hale geleceği aşikârdır. Böylece, Kur'an'ın önceki peygamberlerden farklı şekilde Hz. Peygamber'in nübüvveti üzerinden sunduğu “beşer-resul” tasavvurunu ana hatlarıyla vermiş bulunmaktayız. Anlaşıldığı üzere Kur'an, hâlihazırda mucizeler gösteren bir beşer-üstü peygamber telakkisine sahip Cahiliye Araplarının peygamber tasavvurunu dönüştürmeye çalışmıştır. Kur'an'ın gerek Hz. Peygamber'in beşerî yönüne vurgu yapan ayetleri, gerekse de inkârcı ve müşriklerin mucize taleplerine rağmen bizzat Kur'an'ın yeterli olduğunu ısrarla belirtmesi, yaratılmaya çalışılan peygamber tasavvurunu ortaya koymaktadır.<sup>24</sup>

<sup>11</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 137.

<sup>12</sup> Aygün, “Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, 67. Tüm bunlara rağmen, Hz. Peygamber'e hissî/kevni mucizelerin verilir verilmemesi hususunda farklı görüşler mevcuttur. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Dağıtım, Nisan 1992), 25-27. Galip Türcan, “Kelamda Nübüvvetin İspatı-Nübüvvet Geleneği Bağlamında”, *Dini Araştırmalar* 9/25, (Haziran 2006), 224. Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri olduğu iddia edilen bazı rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Bebek, “Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 128-146.

<sup>13</sup> Aygün, “Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, 67, 85.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhîh*, (Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 2002), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 1, i'tisâm, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u ş-şâhîh*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), “İman”, 239.

<sup>15</sup> el-Ankebût 29/51.

<sup>16</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 28. Ayrıca bk. Bebek, “Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 148.

<sup>17</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 28.

<sup>18</sup> Aygün, “Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, 57.

<sup>19</sup> el-İsrâ 17/93.

<sup>20</sup> el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

<sup>21</sup> Aygün, “Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, 56.

<sup>22</sup> Güven, “Hz. Peygamber'in Doğru Anlaşılmasının Önemi”, 270; Aydın, “Kur'an'da Peygamber Tasavvuru”, 41; Aygün, “Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti”, 58. Hz. Peygamber'in beşerî yönünü vurgulayan bazı ayetler için bk. el-Âl-i İmrân 3/144; el-A'raf 7/188; el-Yûnus 10/49; el-En'am 6/50; el-Fussilet 41/6; el-Ahkâf 46/9; el-Kehf, 18/110; en-Nahl, 16/43-44; el-Enbiyâ 21/34.

<sup>23</sup> Kutlu, “Hz. Peygamber'i Anlamada Tarihsel Muhammed ile Menkabevî Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi”, 36.

<sup>24</sup> Hz. Peygamber'e bakışın dönüşümü hakkında değerlendirmeler için bk. Hayri Kırbaoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye”, *V. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 129-139.

Biz de bu bağlamda Hz. Peygamber'i, Kur'an'ın ısrarla vurguladığı bu tasavvur ışığında anlamak gerektiği kanaatindeyiz. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesine dair erken dönem kaynaklarda yer alan rivayetleri, mucize merkezli tartışmalar odağında değerlendireceğiz.

## 2. Hz. Peygamber'in Zehirlenmesi Hadisesi

Siyer anlatımlarında yer alan bir konu özelinde kimi zaman rivayetlerden, kimi zaman da rivayetlere getirilen yorumlardan kaynaklı ihtilafli görüş ve yaklaşımlara rastlandığını söylemek izahtan varestedir. Bu durumun bir benzeri, Hz. Peygamber'in zehirlenme hadisesinde de karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş Siyer çalışmalarında dahi olayın mucize ile ilişkisi noktasında ele alınış biçiminde görülen farklılıklar, bir taraftan meselenin halen güncelliğini koruduğunu gösterirken; diğer taraftan geçmişten gelen muhtelif görüşlerin günümüze yansımalarına işaret etmektedir. Biz, bu ayrışmanın peygamber tasavvurundaki değişimle doğrudan alakalı olduğu düşüncesindeyiz. Dolayısıyla bu bölümde biz, yukarıda çerçevesini çizdiğimiz Kur'an'ın peygamber tasavvuru bağlamında, Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi rivayetlerini mucizeyle ilişkisi olup olmadığı yönünden değerlendireceğiz. Buna göre mezkûr hadiseyi, ilk olarak erken dönem kaynaklara dayanarak aktaracağız. Böylece, Hz. Peygamber dönemine en yakın zaman diliminde, rivayetlerin olayı nasıl tasvir ettiğini tespit etmiş olacağız. Aynı zamanda anlatımları kritik ederek, olayın cereyan ediş şeklini, mucize tartışmaları etrafında anlamaya çalışacağız. Bu çerçevede, olayın bir bütün halinde yer aldığı elimizdeki ilk yazılı kaynak Vâkıdî'den başlayarak İbn Sa'd, İbn Hişâm ve Taberî rivayetlerini, mukayeseli bir şekilde vereceğiz. Burada rivayetlerdeki benzerliklerden dolayı tekrara düşmemek adına, sadece farklılıkları belirteceğimizi ifade etmemiz gerekir. Ayrıca, olayın bütünü içerisinde önemsiz sayılabilecek detaylara değinmeyeceğiz.

### 2.1. Erken Dönem Siyer Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber'in Zehirlenmesi

Hz. Peygamber'i zehirlenme teşebbüsü hadisesine dair anlatımlara geçmeden önce, yüzleşmek zorunda kaldığımız bir zorluktan söz etmemiz elzemdir. Bu zorluk, Hz. Peygamber'in bizzat yaşadığı dönemde, Kur'an'ın teklif ettiği tasavvurun, dönemin canlı tanıkları ve ilk muhatapları olan sahabe nezdindeki karşılığı ve bunun tespiti imkândır. Karşılaşılan problemin temel sebebi, Hz. Peygamber'in hayatına dair bize ulaşan yazılı kayıtların en erken h. II. yüzyılla tarihlendirilmesidir. Yani elimizdeki rivayetler, Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra toplanmış olduğundan, peygamber-sahabe ilişkisinin özgün değil, dönüşmüş şeklini yansıtmaktadır.<sup>25</sup> Dolayısıyla aradan geçen zaman diliminde, "gerçekte ne olduğu" ile "anlatım" arasında bir değişimin yaşanıp yaşanmadığını bilme ihtimalimiz, oldukça sınırlıdır. Tabii olarak vahyin ve Hz. Peygamber'in risâlet görevinin devam ettiği bir ortamda henüz şekillenen *ham* bir algının, Kur'an'ın tasavvuruna uygun biçimde dönüşmesi beklenir. Çünkü onlar, Kur'an'ın nüzulüyle beraber Hz. Peygamber'in konumunu bizzat yaşayarak idrak etmekteydiler.<sup>26</sup> Buna rağmen, Kur'an tarafından vazedilen *mucize göstermeyen beşer-resul* profilinin, sahabe tarafından dahi tam olarak benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Zira sahabenin tamamının aynı idrak ve ferasete sahip olmadığı aşikârdır.<sup>27</sup> Nitekim Müslümanlardan bazı kimselerin de Hz. Peygamber'i beşer-üstü görme ve göstermeye yönelik bir tutum içerisine girdikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mehmet Sait Hatipoğlu'nun ifade ettiği üzere, Hz. Peygamber'in, "Ben, Abdullah oğlu Muhammed'im, Allah'ın kulu ve Peygamberiyim. Beni Allah'ın bana verdiği konumun üstüne çıkarmanızı sevmiyorum" sözlerinden, henüz hayattayken kendisini beşer-üstü göstermeye yönelik bazı durumların yaşandığı anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Hz. Peygamber'in uyarısına maruz kalacak derecede onu yüceltmeye hevesli bazı sahabenin, onu vefatından sonra bu tavrı devam ettirmediklerini düşünmek, pek makul değildir. Dolayısıyla biz, konuyla ilgili rivayetleri ele alırken, sahabenin Hz. Peygamber'e yönelik bu tutumunu ve bunun bir sonucu olarak şifahi rivayetlerin yazılı metne dönüşme sürecine değin çeşitli nedenlerle değişim ve dönüşüme uğradığı ihtimalini göz ardı etmeksizin değerlendirmek durumundayız.

Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre, Hz. Peygamber'i zehirlenme teşebbüsü, Müslümanların zaferiyle sonuçlanan Hayber Gazvesi (7/629) akabinde gerçekleşmiştir. Biz burada öncelikle olayın tamamını, Vâkıdî'nin anlatımıyla sunarak, genel bir çerçeve vermek istiyoruz. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, hadiseyi Vâkıdî'den hareketle sunma gerekçemiz, olayın bir bütün olarak yazılı halde ilk kez Vâkıdî tarafından nakledilmesidir.<sup>29</sup> Bu nedenle konuya dair değerlendirmelerimizi ve diğer

<sup>25</sup> Mehmet Ekvuran, "Farklı Peygamber Tasavvurlarının Sebepleri", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014 Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*, (Gaziantep: 2015), 172.

<sup>26</sup> Bünyamin Erul, "Sahâbenin Sünnet Anlayışı", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 13.

<sup>27</sup> Erul, "Sahâbe'nin Sünnet Anlayışı", 13-46; Sami Şahin, "Sünneti Anlama ve Yorumlamada Sahâbilerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 269-286.

<sup>28</sup> Mehmet Sait Hatipoğlu, "Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar* 1/2 (1986), 6.

<sup>29</sup> Kronolojik olarak olayın öncelikle İbn İshâk'tan aktarılması beklenebilir, ancak elimize ulaşmış haliyle İbn İshâk'ın *es-Sîre*'sinde, Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi yer almadığından ötürü, böyle zaruri bir tercih söz konusudur.

rivayetlerin mukayesesini, Vâkidî anlatımı esas alarak yapacağız.

Vâkidî anlatımına göre Hz. Peygamber ve Müslümanlar, savaş akabinde bir süre daha Hayber’de kalmışlardı. Bu sırada Zeyneb bint el-Hârîs adındaki bir Yahudi kadın, Hz. Peygamber’in koyun etinin hangi kısmını daha çok sevdiği konusunda araştırma yapmış; ayrıca Yahudilere danışarak en etkili zehrin ne olduğunu soruşturmuştu. Yahudilerin, ani ölüme sebebiyet veren “Lâbutî” zehrini tavsiye etmesi üzerine Zeyneb, koyun etinden hazırladığı yemeği zehirlemişti.<sup>30</sup> Hz. Peygamber but kısımlarını sevdiği için, bu bölgelere özellikle daha fazla zehir koymuştu. Hz. Peygamber, akşam namazını kılıp konakladığı yere gelince, bir kadının beklediğini görmüştü. Hz. Peygamber, niçin geldiğini sorunca Zeyneb, kendisine bir hediye sunmak istediğini belirtmişti; çünkü Hz. Peygamber sadaka kabul etmiyordu. Yemeği alan Hz. Peygamber, ashabını toplayarak sofraya oturmuştu.<sup>31</sup>

Olayın anlatımında giriş sadedinden olan bu bölüm, diğer kaynaklarda da benzer şekilde ifade edilmektedir. Nitekim şu ana kadar zikredilen hususlar, oldukça sıradan bir hadise olarak nakledilmektedir. Rivayette zikredilen, Zeyneb’in Yahudilere danışması ve Lâbutî zehrini kullanması, Hz. Peygamber’in akşam namazını kılması, Hz. Peygamber’in sadaka kabul etmediği gibi detaylar, sadece, Vâkidî’nin bu rivayetini aktaran İbn Sa’d’ın anlatımında görülmektedir.<sup>32</sup> İbn Hişâm ve Taberî’de bu detaylara değinilmemektedir.<sup>33</sup> Ancak bütün rivayetlerde olayın kurgusu, neredeyse bire bir örtüşmektedir.

Anlatımın devamında cereyan edecek olaylar, *mucize* yorumlarının varlık bulduğu noktalar olması itibarıyla önem kazanmaktadır. Bu nedenle ilgili kısımlarda kullanılan ifadeleri özellikle belirtmek durumundayız. Hz. Peygamber ve ashabının yemeğe başlamasından sonrasını Vâkidî, şöyle nakletmektedir:

“Resulullah bunu eline aldı, Bişr b. el-Berâ da bir kemik aldı. Resulullah ondan bir ısırık aldı, Bişr de ısırıldı. Resulullah lokmasını yutunca, Bişr de lokmasını yedi. Ve Resulullah hemen şöyle dedi: ‘Ellerinizekilerinizi bırakın, bu but bana zehirli olduğunu haber veriyor (تخبرني).’ Bişr b. el-Berâ da ‘Allah’a yemin olsun ki, ya Resulullah, bunu yediğim lokmamdan anladım. Senin yemeğini mahvedeceğim endişesi, lokmayı ağızımdan atmama engel oldu. Elindekini zehirli olduğunu anladığımda, kendi canımı senin canına tercih etmedim. Ve sadece, butta öldürücü bir şey (zehir) olmamasını diledim.’ Bişr’in rengi, henüz yerinden ayrılmadan taylesân gibi oldu.”<sup>34</sup>

Anlaşıldığı üzere Vâkidî anlatımında, Hz. Peygamber’in lokmayı ısırıldığı ve yuttuğu söylenmektedir. Ancak İbn Hişâm ve Taberî, Hz. Peygamber’in lokmayı ağızına aldığı, ancak çiğnedikten sonra yutmayıp onu çıkardığını (لَفَطَهَا) belirtmektedirler.<sup>35</sup> İbn Sa’d’da ise Vâkidî yoluyla gelen rivayetlerde Hz. Peygamber’in bir lokma yediği ifade edilirken; diğer tariklerden gelen rivayetlerde lokmayı yuttuğuna dair bir bilgi yer almamaktadır.<sup>36</sup>

Öte yandan, Hz. Peygamber’in, kendisine sunulan etin zehirli olduğunu anlaması noktasında Vâkidî, “bana haber veriyor (تخبرني)” ifadesini kullanırken; İbn Hişâm ve Taberî de aynı şekilde “bana haber veriyor (يُخْبِرُنِي)” lafzıyla izah etmektedirler.<sup>37</sup> Konuyla ilgili muhtelif rivayetleri nakleden İbn Sa’d’ın anlatımında ise Hz. Peygamber’in zehri fark etmesi, farklı şekillerde karşılık bulmaktadır. Buna göre iki rivayette “bana haber veriyor (اخبرتنى/تخبرني)” ve yine iki rivayette “bana gösteriyor (تعلمنى/علم)” ifadesi kullanılmaktadır.<sup>38</sup> Ancak, Vâkidî tarikiyle gelen başka bir anlatımda koyun konuşturulmakta ve koyun eti, “ben zehirliyim!” diyerek Hz. Peygamber’i uyarmaktadır.<sup>39</sup>

Vâkidî’ye göre Bişr, aldığı ilk ısırıkta etin zehirli olduğunu anlamasına rağmen, Hz. Peygamber’in iştahını kaçırmamak için lokmasını yutmuştur. Bişr’in bu tutumu, İbn Sa’d’ın yalnızca Vâkidî kanalıyla naklettiği bir rivayette anlatılmakta; bir başka rivayette ise detay verilmeksizin, sadece Bişr’in vefat ettiği söylenmektedir.<sup>40</sup> İbn Hişâm ve Taberî’deki rivayetlere bakıldığında, Bişr’in lokmayı yuttuğu ve bu yüzden vefat ettiği belirtilmekte; ancak Hz. Peygamber’i tiksindirmemek için ölümü göze aldığına

<sup>30</sup> Rivayetlerde, Zeyneb tarafından Hz. Peygamber’e sunulan yemeğin, koyun ya da keçi eti olduğu gibi farklılıklar söz konusudur. Ancak, olayın bütününi etkilemeyecek bir detay olması bakımından, biz bunun üzerinde durmayı gereksiz gördüğümüzü belirtmek isteriz.

<sup>31</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî el-Esemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Meğazî*, thk. Marsden Jones (London: 1965), 677-678.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/180.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 3/287; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî el-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Beyrût: Dârü't-Turâs, 1387/1967), 3/15.

<sup>34</sup> Vâkidî, *Meğazî*, 678.

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>36</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/178, 179, 180.

<sup>37</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>38</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/178, 179, 180.

<sup>39</sup> Rivayette koyun etinin dile gelmesi “قالت: انا مسمومة” şeklinde ifade edilmektedir. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/179.

<sup>40</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/179, 180.

dair herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır.<sup>41</sup> Ayrıca, Vâkîdî rivayetine göre yemekten sadece Hz. Peygamber ve Bişr'in yediği anlaşılmaktadır. Fakat diğer kaynaklarda ashabdan bazı kimselerin de yemekten yediğine dair rivayetler yer almaktadır.<sup>42</sup>

Rivayetlerden Bişr'in zehirden hemen etkilendiği anlaşılmalı birlikte, ne zaman vefat ettiği hakkında muhtelif tarihler dile getirilmektedir. Vâkîdî rivayetine devamında, Bişr'in bir yıl boyunca zehrin etkisiyle acı çektiği, yerinden kımıldayamaz hale geldiği ve nihayet zehirden dolayı vefat ettiği söylenmektedir.<sup>43</sup> Yine bir başka rivayete göre, Bişr zehrin tesiriyle hemen orada vefat etmiştir.<sup>44</sup> Vâkîdî ayrıca, Hz. Peygamber'in bu olaydan sonra üç yıl daha yaşadığını söylemektedir.<sup>45</sup> Bişr'in vefatı konusunda İbn Sa'd, Vâkîdî'ye dayandırdığı bir rivayette, onunla aynı süreleri paylaşır.<sup>46</sup> İbn Hişâm ve Taberî ise Bişr'in yediği zehirli lokmadan öldüğünü dile getirirler.<sup>47</sup> Bu noktada, İbn Sa'd'ın Vâkîdî'den naklettiği ancak Vâkîdî'nin yer vermediği bir ifadeye değinmek gerekir. Bişr'in zehirli etten dolayı hemen orada öldüğünü söyledikten sonra İbn Sa'd, "Dediler ki" şeklinde başlayarak, "Bu etten bir köpeğe verdiler, o hemen öldü" rivayetini aktarmaktadır.<sup>48</sup> Anlaşıldığı kadarıyla bu ifade, Bişr'in vefat gerekçesini tasdik etmeye yönelik bir eylemdir; etin zehirli olduğu şüphesinden etin zehirli olduğu gerçeğini gösteren somut bir kanıt.

Anlatımına devam eden Vâkîdî, Hz. Peygamber'in Zeyneb'i çağırtarak sorgulamasını nakleder. Buna göre Hz. Peygamber, "Koyunun budunu zehirlemişsin," deyince Zeyneb, "Bunu sana kim haber verdi (من اخبرك)?" diye sorar. Hz. Peygamber de "Butlar" şeklinde cevap verir. Daha sonra Hz. Peygamber, Zeyneb'e niçin böyle bir işe giriştiğini sorunca, kadın "Babamı, amcamı ve kocamı öldürdün; sen kavmimin olanı aldın. Ben de (kendi kendime) dedim ki, gerçekten nebi ise koyun benim yaptığım şeyi ona haber verecektir (ستخبره); bir melik ise ondan kurtuluruz." der.<sup>49</sup>

Kadının sorgulanması hususuyla ilgili Vâkîdî anlatımında, üç önemli vurgudan bahsetmek mümkündür. İlki, Zeyneb'in Hz. Peygamber'e etin zehirli olduğunu *kimin haber verdiği* sorusudur. İkinci nokta, Zeyneb'in bu eylemi intikam amacıyla gerçekleştirdiğidir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in nübüvvetini test etmeye yönelik Zeyneb'in bir niyet ortaya koymasıdır. Bu üç hususu, diğer rivayetlerle karşılaştırdığımızda İbn Hişâm ve Taberî'nin Vâkîdî'den ayırdığı görülürken, İbn Sa'd'da yer alan farklı rivayetler, her bir hususu muhtevirdir.

İlk olarak Vâkîdî'de geçen Zeyneb'in sorusuna karşılık Hz. Peygamber'in "koyun haber verdi" cevabı, İbn Hişâm ve Taberî'de yer almamaktadır.<sup>50</sup> İbn Sa'd ise naklettiği Vâkîdî rivayeti haricinde, konuya dair herhangi bir şey belirtmemektedir.<sup>51</sup> Zehirleme teşebbüsünün sebebi hakkında Vâkîdî, Zeyneb'in Hayber'de öldürülen babası, amcası ve kocasının yanında kavmine yapılanların intikamını almayı amaçladığını söylemektedir. Fakat İbn Hişâm ve Taberî'deki rivayetlerde Zeyneb'in yakınlarından bahsedilmez; sadece kavminin başına gelenler nedeniyle intikam almak için böyle bir işe koyulduğu zikredilir.<sup>52</sup> İbn Sa'd ise aynı ifadeyi sadece Vâkîdî'den aktardığı rivayette kullanır. Onun diğer rivayetleri İbn Hişâm ve Taberî anlatımıyla uyumludur.<sup>53</sup> Son olarak Zeyneb'in eylemi gerçekleştirme amacını dile getirirken, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmeye dair ifadesi, özede Zeyneb'in, genelde Yahudilerin peygamber tasavvurunu resmetmesi bakımından kayda değerdir. Zira Zeyneb'in ifadesindeki peygamber ve melik ayrımı ile beşer-üstü ve beşer karakteristiği haiz iki farklı statünün temsil edildiği görülmektedir. Zeyneb'in kullandığı bu ifade, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî anlatımlarında mana olarak müşterektir. Her ikisinde de Zeyneb'in "eğer gerçek peygamberse, ona haber verilir (سيخبر)" dediği kaydedilmiştir.<sup>54</sup> Bu noktada, İbn Sa'd'ın yer verdiği bir rivayete dikkat çekmemiz gerekir. Rivayete göre Hz. Peygamber, zehir hadisesinin ortaya çıkmasını müteakip, sadece Zeyneb'i değil, Yahudileri sorguya çekmiştir. Onlara niçin böyle bir işe giriştikleri sorulunca onlar, "Eğer yalancıysan senden kurtulmuş olurduk. Eğer, gerçek peygambersen zehir sana zarar vermez," demişlerdi.<sup>55</sup> Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, gerek Zeyneb'in gerekse

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/109; 2/179; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Diyet", 6.

<sup>43</sup> Vâkîdî, *Meğazî*, 678.

<sup>44</sup> Vâkîdî, *Meğazî*, 678.

<sup>45</sup> Vâkîdî, *Meğazî*, 678.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>47</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>49</sup> Vâkîdî, *Meğazî*, 678.

<sup>50</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>52</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre* 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/178-179.

<sup>54</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/28; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>55</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/109.

Yahudilerin vurgusu, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sahih olup olmadığını anlamak üzerine kuruludur.

Zeyneb'in işlediği suça karşılık verilen hüküm hakkında ihtilaf olduğunu belirten Vâkıdî, onun kimilerine göre öldürüldüğüne; kimilerine göre ise Hz. Peygamber tarafından affedildiğine dair rivayetler bulunduğunu nakleder.<sup>56</sup> Vâkıdî'nin vermediği bu ihtilaf rivayetleri, İbn Sa'd, isnad zinciriyle birlikte aktarmaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca İbn Sa'd'da "sahih olan budur" ifadesiyle yer alan bir rivayete göre, Zeyneb'in vefat eden Bişr'in yakınlarına teslim edildiği ve kısas yoluyla öldürüldüğü söylenmektedir.<sup>58</sup> Yine İbn Sa'd'da "bizce sahih olan budur" şerhi düşülerek verilen diğer bir rivayette, Hz. Peygamber'in Zeyneb'i öldürdüğü aktarılmaktadır.<sup>59</sup> Buna karşılık kadının akıbetiyle ilgili İbn Hişâm ve Taberî'de herhangi bir bilgiye rastlanmaz.<sup>60</sup>

Vâkıdî rivayetinin devamında zehirli yemeğe üç sahabinin daha dokunduğu söylenir. Rivayete göre Hz. Peygamber, onlara hacamat yaptırmalarını tavsiye ettiği gibi, kendisi de sırtının üst tarafından kan aldırıştır ve bu işlemi Ebû Hind yapmıştır.<sup>61</sup> Vâkıdî'nin verdiği bu detay, İbn Hişâm ve Taberî'de yer almaz. İbn Sa'd rivayetlerinde Hz. Peygamber'in zehirlenme sonrası kan aldırıldığı söylenmekle birlikte, hacamat işlemi yapan kişinin ismi sadece Vâkıdî tarikiyle gelen rivayette zikredilir.<sup>62</sup> Öte yandan İbn Hişâm ve Taberî, Hz. Peygamber'in hacamat yaptırdığına dahi değinmezler.<sup>63</sup>

Rivayetin konuyla ilgili son bölümünde Vâkıdî, Bişr'in annesinin Hz. Peygamber'i vefat hastalığı sırasındaki ziyaretinden bahseder. Rivayete göre Hz. Peygamber'i hummaya tutulmuş bir şekilde gören Ümmü Bişr, şaşkınlığını gizleyememişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yaşadığı durumun sebebini şöyle izah etmişti: "Bu humma, oğlunla Hayber'de yediğim yemektedir. O, bana hâlâ, kalp damarlarımın yırtıldığı zamana kadar acı vermeye devam ediyor." Hz. Peygamber'in bu izahını müteakip, Hz. Peygamber'in şehit olarak vefat ettiği söylenmektedir.<sup>64</sup>

Ümmü Bişr'in Hz. Peygamber ile görüşmesi, diğer üç kaynakta da yer almaktadır. Buradaki anlatımlara bakıldığında, Hz. Peygamber'in Hayber'de yediği yemekten dolayı hâlâ acı çektiği belirtilmektedir. Ayrıca bu kaynaklar, Hz. Peygamber'in şehit olarak vefat ettiği hususunda ittifak ederler.<sup>65</sup> Öyle ki, İbn Sa'd'da zehirlenme hadisesi rivayetleri arasına eklenmekle birlikte, hadiseden bağımsız Hz. Peygamber'in şehit olarak vefat ettiğini vurgulayan başka bir rivayet bulunur.<sup>66</sup>

Hz. Peygamber'i zehirlenme teşebbüsü hadisesine dair Vâkıdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî'de yer alan rivayetleri böylece mukayeseli olarak vermiş bulunmaktayız. Görüldüğü üzere, olayın bir bütün halinde sunulduğu ilk yazılı kayıt Vâkıdî rivayeti, diğerlerine nispetle daha uzun ve detaylıca gelmektedir. Buna karşılık birbirine oldukça benzeyen İbn Hişâm ve Taberî'deki rivayetler, daha kısa ve öz bir anlatıma sahiptirler. İbn Sa'd'ın Vâkıdî kanalıyla aldığı rivayet haricinde naklettikleri ise daha ziyade, Zeyneb'in akıbeti gibi, hakkında ihtilaf olan konulara değinmektedir.

## 2.2. Hz. Peygamber'in Zehirlenmesi Hadisesi Rivayetlerinin Kritiği

Olaya dair erken döneme ait dört kaynakta aktarılan rivayetlere genel çerçevede bakıldığında, hadisenin zamanı, yeri, ne şekilde gerçekleştiği, amacı ve faili ile mefullerinin büyük ölçüde benzeştiği görülmektedir. Buna göre Zeyneb bint el-Hâris adındaki Yahudi bir kadın, Hayber Gazvesi (h. 7) sonrası, savaşta kaybettiği yakınlarının intikamını almak için Hz. Peygamber'i zehirlenmeye teşebbüs etmiştir. Bu ifade, farklı rivayet kurgularında dahi ortak tema olarak verilmektedir. Bununla birlikte, olay bütünü içerisinde anlamayı ve anlamlandırmayı çok fazla etkilemeyen nüanslar da bulunmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber'in ağzına aldığı lokmayı yutup yutmaması, Bişr'in ne zaman vefat ettiği ve olayın faili Zeyneb'in akıbeti gibi farklılıklar, bu minvalde zikredilebilir.

İlgili rivayetleri muhteva açısından böylece değerlendirdikten sonra, asıl cevap aramız gereken soruya, yani metinlerin bize ne söylediğini sorgulamaya, sıra gelmektedir. Rivayetler, gerçekte ne olduğunu bize ne derece aktarmaktadır? Bu sorunun cevabına ulaşmak için verili metinler üzerinden bir vaka çözümlemesi yapmaya gayret edeceğiz. Böylece metinde Hz.

<sup>56</sup> Zeyneb'in akıbetiyle ilgili muhtelif rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Serkan Çelikan, "Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'an Dışı Vahiyle İlgisi", *Dergiabant* 8/2 (Kasım 2020), 412-413.

<sup>57</sup> Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/179.

<sup>58</sup> Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/102.

<sup>60</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/287. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Diyet", 6.

<sup>61</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 678.

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>63</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>64</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 679.

<sup>65</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; İbn Sa'd, *et-Tabakât*; 2/181; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>66</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/179, 181.

Peygamber'in zehirlenip zehirlenmediğine dair gizli yahut açık bilgileri gösterme imkânına kavuşabiliriz. Elde edilen bilgiler ile ulaşıcağımız sonuç, mucize yorumları çerçevesindeki tartışmalara yön verecektir.

İlk olarak, rivayetlerdeki anlatımlar ile olayın baştan sona cereyan eden aşamaları arasında tabii bir kronolojik farklılığın bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Şöyle ki, rivayetler tarihin herhangi bir döneminde olmuş ve bitmiş bir hadisenin anlatımını, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında, anlama ve anlamlandırma süreçleri neticesinde, olayın bütünüdür görerek ve bilerek, muhataplarına geçmişin bilgisini çeşitli amaçlarla aktarmayı gaye edinerek vermektedirler. Ancak hadisenin birinci dereceden muhatapları, yaşadıklarını, sebep-sonuç ilişkisinden bağımsız, anbean tecrübe etmektedirler. Örnek olayımızda bu durumun yansımaları, Hz. Peygamber'e ikram edilen etin zehirli olduğuna dair bilgide kendisini göstermektedir. Daha açık ifadesiyle rivayetler bize etin zehirli olduğu bilgisini anlatımın başında vermektedirler. Dolayısıyla biz, etin zehirli olduğu bilinciyle, sonraki gelişmeleri rivayetlerden takip etmekteyiz. Zihnimize oluşan/oluşturulan bu bilinç, bizim anlatımın devamında gerçekleşmek üzere olan her bir olayı yorumlamamızı doğrudan etkilemektedir. Oysaki anlatımlardan çıkaracağımız bulgular ile hikâyeyi yeniden kurguladığımızda, yani olayın birinci dereceden muhataplarının sahip oldukları ve esasında sahip olmadıkları bilgileri göz önünde bulundurarak anlatımı yeniden sunduğumuzda, zihnimiz olayı o anda yaşıyormuşçasına canlandırıcaktır. İşte bu yeni kurgu, olayın gerçekte nasıl vuku bulduğunu anlamamıza en yakın sonucu verecektir. Zira bu şekilde olay özelinde bilinç düzeyimiz, olayın doğrudan muhataplarının seviyesine eşitlenecektir.

Rivayetler ışığında olayın bilinç düzeyinde yeniden kurgusu, herhangi bir kadının Hz. Peygamber'e yemek ikramıyla başlamalıdır. Zira Hz. Peygamber, o ana kadar kadının kim olduğuna dair bir fikre sahip değildir. Hz. Peygamber, kadının Hayber Gazvesinde yakınlarını kaybetmiş Zeyneb bint el-Hâris olduğunu öğrenmesine rağmen, kendisine sunulan yemekten herhangi bir şüphe duymamaktadır.<sup>67</sup> Bu durumu Hz. Peygamber'in, yanında hazır bulunan ashabını sofraya davet etmesinden ve hep birlikte yemeğe başlamalarından anlamaktayız.<sup>68</sup> Hz. Peygamber ile Bîşr, yemekten birer parça alıp ağızlarına götürmüşler, lokmalarını çiğnemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, tam bu esnada ağızdaki lokmayı çıkartmış ve ashabını yemekten el çekmelerini söyleyerek uyarmıştır. Ne var ki Bîşr, etin tadındaki farklılığı anlamasına rağmen ağızdaki lokmayı, Hz. Peygamber'i tiksindirmemek için çıkarmamış ve yutmuştur.<sup>69</sup> Hz. Peygamber, uyarısının gerekçesini, *koyunun zehirli olduğunu kendisine haber vermesi/göstermesi* ile izah etmiştir.<sup>70</sup> Bunun üzerine Bîşr, eti ağızına aldığı ilk anda zehirli olduğunu anladığını söyleyerek, Hz. Peygamber'in izahını tasdik etmiştir.<sup>71</sup> Bu durumu, şöyle ifade etmek de mümkündür: Hz. Peygamber'in *koyunun haber vermesi/göstermesi* ile anladığı etin zehirli olmasını, Bîşr de henüz ilk lokmasında etin tadındaki farklılıktan yahut ağızında bıraktığı tesirden anlamıştır. Bîşr, Hz. Peygamber'i tiksindirmemek adına lokmasını yuttuğu için zehre daha fazla maruz kalmış ve nitelik zehir hemen etkisini göstermiştir.<sup>72</sup> Muhtelif rivayetlere göre, ister Bîşr'in hemen orada vefat ettiğini, isterse bir sene boyunca yatalak kaldıktan sonra vefat etmesini esas alalım; Bîşr'in o an yaşadığı acının sebebinden kimsenin emin olamadığı anlaşılmaktadır. Bunu tespit etmek için, et bir köpeğe yedirilmiş; köpek de hemen ölünce Bîşr'in zehirden dolayı acı çektiği yahut vefat ettiği ortaya çıkmıştır.<sup>73</sup>

Bîşr'in eti yedikten sonraki hâli ve köpeğin ölmesi ile etin zehirli olduğu anlaşılınca Hz. Peygamber, yemeği ikram eden Zeyneb'i çağırarak onu sorgulamıştır. Hz. Peygamber, neden eti zehirlediğini sorunca Zeyneb, bunu kimin haber verdiğini sormuştur. Hz. Peygamber ise bunu kendisine Allah'ın yahut Cebrail'in haber verdiğini söylemek yerine, koyunun haber verdiğini belirtmiştir. Akabinde niçin böyle bir işe kalkıştığı sorulunca Zeyneb, ilk olarak kavmine yapılanları hatırlatmıştır. Ardından Zeyneb, yaptığı işin gayesini izah için, şayet o bir peygamber ise etin zehirli olduğunun haber verileceğini, fakat sıradan bir melik ise bunu anlamayıp öleceğini ve ondan kurtulacaklarını söylemiştir. Zeyneb'in sorgusu sonrası kendisine uygulanan hüküm hakkında muhtelif rivayetler söz konusudur. Bîşr'in ölümüne sebebiyet veren böyle bir eylemin failinin akıbetine dair birbirine tezat rivayetlerin bulunması, rivayetlerin odağının farklı noktalarda olduğuna işaret etmektedir.

Burada rivayetler bağlamında yeniden kurgulayarak sunduğumuz hadisenin ne kadar sürdüğüne dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, hadisenin Hayber Gazvesi sonrasında, Hz. Peygamber ve Müslümanların henüz Hayber'deyken cereyan ettiğini;

<sup>67</sup> Çelikan da rivayetlerde zikredilen bu duruma dikkat çekerek Hz. Peygamber'in yemeği sorgulamadan kabul etmesini "anlaşılması zor bir husus" olarak değerlendirmektedir. Bk. Çelikan, "Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi", 414-415.

<sup>68</sup> Rivayetlerde Hz. Peygamber ile birlikte Bîşr b. Berâ'nın yemeğe başladıkları ismen zikredilmekte; ayrıca üç sahabinin de yemeğe dokundukları söylenmektedir. İlgili rivayetler için bk. Vâkıdî, *Meğazî*, 678; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/179, 180.

<sup>69</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 678; İbn Sa'd, 2/180.

<sup>70</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 678; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/178, 179, 180. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/15.

<sup>71</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 678; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>72</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>73</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

yemeğin akşam vakti bizzat Zeyneb tarafından ikram edildiğini rivayetlerde görmekteyiz.<sup>74</sup> Bununla birlikte, rivayetlerde aktarılan yemeğin yenmesi ve Zeyneb'in sorgulanması aşamalarını düşündüğümüzde, olayın birkaç saatlik bir süreci kapsadığını iddia etmek yanlış olmayacaktır. Fakat kaynaklar, olayın tamamını görme imkânına sahip oldukları için, konuyla ilişkili diğer rivayetleri, Hz. Peygamber'i zehirleme teşebbüsü konusuna dâhil ederek sunmaktadırlar. Bunun neticesinde, olayın gerçekleşmesinden takriben üç yıl sonra vuku bulan Ümmü Bişr'in Hz. Peygamber'i ziyaret etmesini de ilgili rivayetlere iliştiirmişlerdir. Zehirleme hadisenin uzak sonuçları bağlamında değerlendirilebileceğimiz bu görüşmeyle ilgili rivayetler, bize Hz. Peygamber'in zehirlendiğini ve bu nedenle şehit olarak vefat ettiğini açıkça söylemektedir.<sup>75</sup> Hatta öyle ki İbn Sa'd, İbn Abdullah'tan gelen "Resûlullah'ın şehit olarak öldüğüne dokuz kez yemin etmem, bana bir kere yemin etmemden daha sevimli gelir. Çünkü Allah onu peygamber olarak seçti ve şehit kıldı."<sup>76</sup> rivayetini de Hz. Peygamber'in zehirlenmesi başlığı altına konumlandırmıştır. Oysaki rivayetin mahiyetine bakıldığında, zehirleme hadisesi ile doğrudan ilişkisini kurmayı sağlayacak herhangi bir bağlam yoktur.

Hadiseyi böylece yeniden kurguladıktan sonra, rivayetlerde Hz. Peygamber'in zehirlendiğine delalet eden bulguları sıralayabiliriz. İlk olarak hem Hz. Peygamber'in hem de Bişr'in eti ağzına almalarından sonra, muhtemelen etin tadında farklılık hissettikleri anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Hz. Peygamber'in ağzından lokmayı çıkarması, çıkardıktan sonra ağzını temizlemesi; Bişr'in ise Hz. Peygamber'i tiksindirmemek için lokmayı çıkarmayıp yutmasına rağmen, Hz. Peygamber'in uyarısından sonra etin zehirli olduğunu anladığını beyan etmesi bu minvalde değerlendirilebilir. İkinci bulgu, eti yutmasıyla Bişr'in, hemen orada zehirden etkilenmesidir. Bu durum, aynı zamanda zehrin etki gücünü gösteren bir bulgudur. Nitekim etin köpeğe yedirilmesi sonucu, köpeğin ölmesi de bir diğer emaredir. Hz. Peygamber'in lokmasını yutmaması, muhtemelen zehrin Bişr'de yaptığı etkiyi Hz. Peygamber'de aynı derecede göstermesine engel olmuştur.

Bir diğer bulgu olarak, Hz. Peygamber'in hacamat yaptırmasını ve ete el sürenlere de hacamat tavsiye etmesini sayabiliriz. Böylece Hz. Peygamber, zehrin tesirini azaltmayı amaç edinmiş olmalıdır.<sup>78</sup> Dördüncü ise Hz. Peygamber'in bizzat zehirlendiğini dile getirmesidir. Nitekim Hz. Peygamber, ölüm hastalığı zamanında Ümmü Bişr'e, olaydan üç sene sonra, Hayber'de Bişr ile yedikleri yemeği hatırlatarak, zehrin tesirini hâlâ kalp damarlarında hissettiğini ifade etmektedir.<sup>79</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu acıyı, üç yıl boyunca yaşadığını varsaymak yanlış olmayacaktır. Bunun yanında, Enes b. Mâlik'in "Bu bir lokma zehirli etin tesirini Resûlullah'ın küçük dilinde tanır dururdum" sözleri de Hz. Peygamber'in zehirlendiğine delil olarak gösterilebilir.<sup>80</sup>

Hz. Peygamber'in zehirlendiğine delalet eden beşinci ve son bulgu, onun şehit olarak vefat ettiğine dair rivayetlerdir.<sup>81</sup> Buna göre, Hz. Peygamber'in Ümmü Bişr ile görüşmesi anlatımının sonunda verilen "Resûlullah şehit olarak vefat etmiştir" ifadesini yukarıda zikretmiştik. Bunun yanında, "Müslümanlar, kendisine peygamberlik ikram edilmesine ilaveten Resûlullah'ın şehit olarak vefat ettiğini düşünüyorlardı" şeklinde gelen rivayetler de bulunmaktadır.<sup>82</sup> Sonuç itibarıyla rivayetlerden çıkarılan bu bulgular, Bişr'in ölümüne neden olan zehirli yemeği, çiğneyen ancak yutmayan Hz. Peygamber'in, Bişr kadar olmasa da zehirlendiğine işaret etmektedir.

### 3. Hz. Peygamber'in Zehirlenmesi Hadisesinin Mucize ile İlişkisi

Rivayetlerdeki doğrudan ve dolaylı bilgiler, bize Hz. Peygamber'in zehirlendiğini açıkça göstermesine rağmen, burada sorulması gereken soru, mezkûr hadise boyunca Hz. Peygamber'in mucizesinin ne olduğudur. Gerek tarihî süreçte telif edilen eserler,

<sup>74</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 677; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180.

<sup>75</sup> Vâkıdî, *Meğazî*, 679; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Ebû Dâvûd, "Diyet", 6.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/179.

<sup>77</sup> Arslan, hadiseyi Hz. Peygamber'in beşerî kabiliyetleri ile izah eder. O, Hz. Peygamber'in gençliğinde çobanlık yapmasını vurgulayarak, bu tecrübeyle onun koyun etinin tadındaki farklılığı anladığını belirtir. İhsan Arslan, *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak-1: Beşer, Gayb ve Mucize Bağlamında* (İstanbul: Okur Akademisi, 2018), 146. Şimşir de Hz. Peygamber'in zehri fark etmesini vahiy ile açıklayanlara itiraz ederek, bu tür yaklaşımları Hz. Peygamber'in kişisel kabiliyetlerinin üstünü örttüğü ve böylece onun hayatını bir koruma zırhı içinde takdim ettiği gerekçesi ile eleştirmektedir. Bk. Mehmet Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, Eylül 2018), 74-75.

<sup>78</sup> Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 421.

<sup>79</sup> Şimşir, Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanlarında hastalığının etkisiyle zehirlenme hadisesinden bahsetmesine rağmen, iki olay arasında kesin bir ilişki kurmak için yeterli sebep yahut delil olmadığını savunur. Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*, 76.

<sup>80</sup> Buhari, "Hibe", 28; Ebu Davud, "Diyet", 6; Müslim, "Selâm", 45.

<sup>81</sup> İnan, Hz. Peygamber'in vefat sürecini işlediği çalışmasında, onun vefatı ile zehirlenme olayı arasındaki ilişkiyi, İbn Sa'd'dan naklettiği rivayet çerçevesinde değerlendirir. İnan, zehirlenme hadisesi ile vefat zamanı arasında geçen dört yıllık süreyi dikkate alarak, iki olay arasında doğrudan bağ kurulmasına temkinli yaklaşarak, konuyu uzmanlara havale etmektedir. Bk. Mehmet Ali İnan, *Hz. Peygamber'in Son Üç Ayı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 143-146. Benzer bir görüş, Şimşir tarafından da dile getirilmektedir. Bk. Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*, 76.

<sup>82</sup> Taberî, *Târîh*, 3/16.



gerekse çağdaş çalışmalar incelendiğinde, Hz. Peygamber’in mucize gösterdiğine dair yorumların dayanağı, *koyunun haber vermesi* ifadesidir. Bu bağlamda, örneğin Ya’kûbî (ö. 292/905’ten sonra), Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi klasik dönem âlimleri, *koyunun haber vermesi* ifadesini, *koyunun dile gelmesi/konuşması* şeklinde yorumlayarak, hadiseyi mucize ile ilişkilendirmişlerdir.<sup>83</sup> Benzer şekilde çağdaş çalışmalarda Hz. Peygamber’in hadise özelinde mucize gösterdiğini savunanlar, yine *koyunun konuşması* üzerinden iddialarını temellendirmektedirler.<sup>84</sup> Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki, mucizevi yorumların dayanağı, yukarıda rivayetlerin tahlilini yaparken vurguladığımız üzere, Hz. Peygamber’in zehri fark ettiğine işaret eden “koyun bana haber veriyor (اخبرتنى/تخبرنى) / gösteriyor (تعلمنى/علم)” şeklinde gelen sözleridir.

Bu noktada, odağımızı rivayetlerde geçen *haber verme/gösterme* ifadelerine çevirmemiz gerekmektedir. Zira erken dönem kaynaklarda yer alan rivayetler, koyunun zehirli olduğunu Hz. Peygamber’e bildirmesini, “dile gelmek, konuşmak, söylemek” gibi fiillerle değil; “haber vermek, göstermek” anlamına gelen kelimelerle ifade etmektedirler. “أخبر” fiili için sözlükte “نَبَأَ” karşılığı verilmektedir.<sup>85</sup> “أخبر” fiilinin eş anlamlısı olarak kullanılan “نَبَأَ” fiilinin türemişi “أنبأ” ise müfessirlere göre “hüccetler” yani “deliller” anlamına gelmektedir.<sup>86</sup> Öte yandan rivayetlerde kullanılan bir başka ifade “علم”, “mezid fiilinin sülasi ismi olan “علم”, “alâmet (علامة)” anlamındadır.” Yine “أعلمه”, “kendinde bir alamet ortaya koydu,” anlamına gelmektedir.<sup>87</sup> Aynı zamanda “علم” fiili, “فَعَى” yani “anladı, kavradı” anlamlarına gelmektedir.<sup>88</sup>

*Lisânü'l-Arab*'da verilen anlamlar ile rivayetlerde gösterdiğimiz somut bulgular birlikte değerlendirildiğinde, “koyunun haber vermesi/göstermesi” ifadesini *delalet/işaret etme* olarak okumak mümkündür.<sup>89</sup> Zira Hz. Peygamber, “koyun zehirli olduğunu bana haber veriyor/gösteriyor” sözünü, eti çiğnedikten sonra söylemektedir. Nitekim Bîşr de lokmayı çiğnedikten ve yuttuktan sonra, Hz. Peygamber’in ikazını müteakiben, etin zehirli olduğunu beyan etmektedir. Gerek Hz. Peygamber’in gerekse Bîşr’in ifadelerinden anlaşılan odur ki, etin tadındaki farklılık yahut zehrin onların dillerinde gösterdiği tesir ile etteki zehri hissetmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in “koyun haber veriyor/gösteriyor” ifadesi, etin fizikî yapısında (tadında) meydana gelen değişimin, zehirli olduğuna delalet etmesi anlamındadır. Bu haliyle olay, tamamen Hz. Peygamber’in beşerî kabiliyetleri çerçevesinde cereyan etmektedir.<sup>90</sup>

Pekâlâ, “koyunun haber vermesi/göstermesi” ifadesini, “koyunun dile gelmesi” şeklinde Hz. Peygamber’in bir mucizesi kabul etmek mümkün müdür? Bu soruya geçmeden önce, mucizenin temel karakteristiğine temas etmek faydalı olacaktır. Mucize, en genel çerçevesi itibarıyla; Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dinî önemi haiz, olağanüstü bir olaydır.<sup>91</sup> Halil İbrahim Bulut ise bu özellikleri “kanıt olarak gösterilen harikulade olayın karışıklığa sebebiyet vermemesi için bizzat iddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda meydana gelmesi, ya doğrudan yahut dolaylı biçimde ilâhî bir fiil olması, olağan üstü bir şekilde zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehdidî ile birlikte vuku bulması, peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımaması ve nübüvvet iddiasının ardından gerçekleşmesi gibi hususlar” şeklinde sayar.<sup>92</sup> Ayrıca Bulut, iki temel unsurun mucizenin özellikleri arasında öne çıktığını belirtir: “Birincisi ilâhî fiil olması ve sadece peygamberlerin elinde zuhur etmesidir... İkincisi de mucizenin peygamberlik iddiasının ve meydan okumanın arkasından zuhur etmesidir.”<sup>93</sup>

Bir olayın mucize kabul edilmesi için gerekli özellikleri göz önünde bulundurarak zehirlenme hadisesini Hz. Peygamber’in bir mucizesi bağlamında irdelediğimizde, birtakım sorunlarla karşılaşmak kaçınılmazdır. Örneğin Hz. Peygamber’in mucize yoluyla

<sup>83</sup> Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru's-sadr, 1415-1995), 2/56-57; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/374; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa* (Ammân: Dâru'l-Feyhâ, 1407/1986), 1/607-608. Mezkûr âlimlerin Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesini mucize ile ilişkilendirmelerine dair yorumları, hâkim paradigma – anlama ve anlamlandırma ilişkisine dair müstakbel çalışmamızda inceleneceği için detaylara burada yer vermeyeceğimizi belirtmek isteriz.

<sup>84</sup> Ramazân el-Bûtî, *Fikhu's-Siyre* (Suriye: Dar'ul-fikr, 1411/1991), 365; Ahmet Almaz, *Hazreti Muhammed Nasıl Zehirlendi? İslam Peygamberi Öldürüldü Mü?* (İstanbul: Nokta Kitap, 2007), 105, 110-114; Hilal Kara - Abdullah Kara, *Efendimiz'e (s.a.s) Yapılan Suikastler*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 297.

<sup>85</sup> Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdr, 1414/1993), 4/227.

<sup>86</sup> İbn Manzûr, müfessirlerin verdiği anlama örnek için Kasas Suresinin 66. ayetine işaret etmektedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/162.

<sup>87</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/420.

<sup>88</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/417.

<sup>89</sup> Çelikan, “ihbâr” kelimesine vurgu yaparak benzer bir iddiaya işaret etmektedir. Bk. Çelikan, “Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi”, 414.

<sup>90</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 421-422; Arslan, *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak-1: Beşer, Çayb ve Mucize Bağlamında*, 146; Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*, 74-75.

<sup>91</sup> Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize* (Ankara, Elis Yayınları, 2006), 177.

<sup>92</sup> Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 2020), 30/349.

<sup>93</sup> Bulut, “Mucize”, 30/349.

öğrendiği zehri, Bişr, eti yedikten sonra anlamaktadır. O halde bir beşer olarak Bişr'in etin tadından anladığı zehri, Hz. Peygamber'in mucize yoluyla anlaması, mucize kavramının ontolojisine aykırıdır. Çünkü mucize, Mâturidî'ye göre, “peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay” şeklinde tanımlanır.<sup>94</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre ise mucize, “Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten âciz bırakan olağan üstü hadisedir.”<sup>95</sup> Bu durumda “koyunun haber vermesi”ni mucize kabul ettiğimiz takdirde, Bişr'in de mucize gösterdiğini söylemek mecburiyetinde kalacağız.

Yine, Hz. Peygamber'in Zeyneb'i sorgulaması esnasında, kadının “Bunu sana *kim* haber verdi?” sorusuna karşılık Hz. Peygamber'in “koyun haber verdi” cevabı üzerinde durmamız gerekir. Hatta bunu, Zeyneb'in “peygamber isen sana koyunun zehirli olduğu haber verilecektir; melik isen senden kurtuluruz” ifadesi ile birlikte okumak, Yahudi Zeyneb ile Hz. Peygamber'in anlayış farkını gösterecektir. Zeyneb'in hem sorusunda hem de peygamber ve melik ayrımında vurguladığı husus, beşer-üstü bir peygamber telakkisine işaret etmektedir. Zeyneb'in “ne” yerine “kim” lafzını kullanması, peygamber – melik ayrımı bağlamında düşünüldüğünde, onun peygamber tasavvurunun bir yansıması olarak okunabilir. Oysaki Zeyneb'in bu beklentisine cevaben Hz. Peygamber, fizikî âlemde somut karşılığı olan “koyunun haber verdiği”ni söyleyerek, beşerî kabiliyetleri neticesinde zehri anladığını ifade etmektedir. Bu haliyle hadise, mucizenin temel özelliklerinden kabul edilen bir olağanüstülük barındırmadığı gibi; Hz. Peygamber de ilahi bir fiile yahut beşer-üstü bir kaynağa işaret etmemektedir. Zira Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı, Allah'ın ayetlerinin yansımasıdır.<sup>96</sup>

Bir diğer problem, doğası itibarıyla bir meydan okuma olan mucizenin peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımaması noktasında karşımıza çıkmaktadır.<sup>97</sup> Rivayete göre, Bişr'in yediği yemekten ötürü acı çekmesi yahut vefat etmesi üzerine, bunun sebebinden emin olmak için, et köpeğe yedirilmektedir. Bir bakıma etin gerçekten zehirli olup olmadığı, köpek üzerinden test edilmektedir. Bu durumda, Hz. Peygamber'in mucize göstermesi de esasında teste tâbi tutulmuş olmaktadır. Zira “koyunun haber vermesi,” Bişr'in ve dolayısıyla köpeğin zehirden etkilenmesinden önce gerçekleşmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in olay neticesinde tahkikat başlatmasını ve başta Zeyneb olmak üzere, Yahudilerden bazı kimseleri sorgulamasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.<sup>98</sup> Zira etin zehirli olduğu bildirildiyse, Hz. Peygamber'in tahkikat yapmasının gereği olmamalıdır.

Karşılaşacağımız bir başka problem ise mucizenin amacı noktasındadır. Şayet Hz. Peygamber'in bu olayda mucize gösterdiği kabul edilirse, mucizenin ne işe yaradığı sorusuna cevap aranması gerekir. Hâlbuki Bişr, Hz. Peygamber'e zehirli olduğu haber verilen etten ötürü vefat etmiş; bizzat Hz. Peygamber ise maruz kaldığı zehrin acısını üç yıl boyunca bedeninde hissetmiş, neticede bu zehirden dolayı vefat etmiştir. Ancak, mucizenin anlaşılabilmesi için muhataplarına açıkça zuhur etmesi beklenmektedir. Nitekim mucizenin özellikleri arasında, “kanıt olarak gösterilen hârikulâde olayın karışıklığa sebebiyet vermemesi için bizzat iddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda meydana gelmesi” gerekir.<sup>99</sup> Bu durumda, etin dile gelerek zehirli olduğunu söylemesi karşısında Hz. Peygamber'in zehre maruz kalmaması beklenir. Ne var ki, gerek zehirlenme hadisesi ile ilgili, gerekse Hz. Peygamber'in vefat hastalığı hakkındaki rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, bizzat Hz. Peygamber zehirlendiğini belirtmektedir.<sup>100</sup> Nitekim, bu amaçla onun hacamat yaptırması ve tedavi olması, rivayetlerde yer almıştır.<sup>101</sup> Yine Hz. Peygamber'in zehre maruz kaldığı, yakınındaki kimseler tarafından da müşahade edilmektedir.<sup>102</sup> Öte yandan Hz. Peygamber'in vefatının zehirlenmeyle ilişkilendirilmek suretiyle, onun şehit olarak vefat ettiği rivayetleri de aynı bağlamda okunmalıdır.<sup>103</sup> Zira mucizenin doğası gereği amacı, olay özelinde, Hz. Peygamber'in ağzına alıp çiğnediği etin zehirli olduğunu anlamak ve söylemek değil, zehre maruz kalmamak olmalıdır.

<sup>94</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî es-Semerkandî, *et-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Halîf (İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısıriyye), 176.

<sup>95</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ıadl*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1953), 15/200.

<sup>96</sup> el-İsrâ 17/59; el-Ankebût 29/50-51.

<sup>97</sup> Bulut, “Mucize”, 30/349.

<sup>98</sup> Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*, 75.

<sup>99</sup> Bulut, “Mucize”, 30/349.

<sup>100</sup> Hz. Peygamber'in Ümmü Bişr ile görüşmesi sırasında söylediği sözlerin benzerini, Hz. Aişe'ye de söylediği kaydedilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber “Ey Aişe! Ben Hayber'de yediğim (zehirli) yemeğin elemi hep hissediyorum. İşte şimdi kalp damarımın kesildiğini hissettiğim anlar geldi.” demiştir. Bk. Buhârî, “Meğazi”, 83.

<sup>101</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/179.

<sup>102</sup> Örneğin, Enes b. Mâlik'in “Bu bir lokma zehirli etin tesirini Resûlullah'ın küçük dilinde tanırdurdum,” dediği aktarılmaktadır. Buhârî, Hibe, 28; Ebû Dâvûd, “Diyet”, 6; Müslim, Selâm, 45.

<sup>103</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/179; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/180-181; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/297; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/287; Taberî, *Târîh*, 3/16.

## Sonuç

Hız. Peygamber'in Hayber Fethi sonrası Zeyneb bint el-Hâris adındaki Yahudi bir kadın tarafından zehirlenme teşebbüsüne dair erken dönem yazılı Siyer kaynaklarında yer alan rivayetlerin kritiği, iki temel üzerine bina edilmelidir. İlki, Kur'an'ın Hız. Peygamber özelinde sunduğu peygamber tasavvurudur. Siyer ilminin temel kaynağının Kur'an olduğu kabulü, Kur'an'ın koyduğu ilkeler çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu yönüyle ilahi kaynaklı Kur'an ile insan ürünü Siyer malzemesi arasındaki ilişki, bağlayıcılık esasına dayanmalıdır. Bu bağlamda Siyer anlatımlarından yansıyan peygamber tasavvuru, Kur'an'ın ortaya koyduğu peygamber tasavvuruna uygun olmak zorundadır. Kur'an, önceki peygamberlere mucize verildiğini belirtirken, Hız. Peygamber'e vahiy dışında mucize verilmediğini açıkça beyan etmektedir. Ayrıca, inananlar için örnek sunduğu Hız. Peygamber'in beşer-resul çizgisinde tanımlayarak, mucizevi ve olağanüstü peygamber telakkisini tashih etmektedir. Dolayısıyla Siyer malzemesinin anlatımlarında aranması gereken Hız. Peygamber profilinin, Kur'an'ın teklif ettiği tasavvurla uyumlu olması gerekir. Buna göre Hız. Peygamber'in mucize göstermemesi, olağanüstülükten ziyade beşerî bir kişiliğe sahip olması, Siyer malzemesinin kritiğinde temel dayanak noktasını teşkil etmelidir.

Rivayetlerin kritiğinin ikinci dayanak noktası, anlatımların hem mukayeseli ve hem de bir bütün olarak tutarlı olmasıdır. Siyer'in Kur'an'dan sonraki temel kaynakları olan erken dönem yazılı kayıtların en erken hicri ikinci asra tarihlendirilmeleri yanında insan ürünü olmaları, belirli bir ölçüde tenkide açık hale gelmelerine zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle, Hız. Peygamber'e dair bir anlatımın sıhhatini, farklı kaynaklarla sağlamak elzemdir. Ayrıca anlatımın kendi içinde tutarlı olması elzemdir. Tarih ilminin bu temel tenkit yöntemlerinin yanında, rivayetlerin anlaşılması ve anlamlandırılması için kritiğe tâbi tutulmaları gerekir. İşte bu noktada, anlatımın Kur'an'ın peygamber tasavvuruna uygun olması beklenir.

Hız. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi hakkında Vâkîdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî'de geçen rivayetlerin bahsettiğimiz iki dayanak noktası çerçevesinde kritiği, olayın doğru anlaşılması ve anlamlandırılmasına zemin hazırlamıştır. Buna göre rivayetler incelendiğinde, anlatımların bize herhangi bir olağanüstülük sunmadığı görülmektedir. Zira rivayetlerde zikredilen hususlardan elde ettiğimiz bulgular, Hız. Peygamber'in zehirlendiğini ve bu nedenle şehit olarak vefat ettiğini açıkça göstermektedir.

Rivayetlere göre Hız. Peygamber'in zehirlendiği tespit edildikten sonra, hadisenin mucize ile ilişkisi sorgulanmalıdır. Yine rivayetler çerçevesinde anlatımlara baktığımızda, hadisenin mucize ile ilişkilendirilmesi, Hız. Peygamber'in etteki zehri fark etmesi noktasında rivayetlerde karşılık bulan *koyunun haber vermesi* (تخبرني) / *göstermesi* (تعلمني) ifadesine dayanmaktadır. Hadise özelinde Hız. Peygamber'e mucize atfetmek için bu ifade, *koyunun konuşması* şeklinde bir anlama ve anlamlandırmaya hamledilmiştir. Kaldı ki, mucizenin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, olayın mucizenin şartlarını taşımadığı tespit edilmiştir. Oysaki *haber verme* (خبر) / *gösterme* (علم) ifadelerinin sözlükte *delalet etme* anlamına geldiği görülmektedir. Zira rivayetler dikkatle takip edildiğinde, Hız. Peygamber'in zehri fark etmesi beşerî kabiliyetleri ile gerçekleşmektedir. Bu haliyle Hız. Peygamber, tıpkı Bişr b. Berâ gibi, etin fiziksel özelliğindeki değişikliği fark etmiş ve bunu "etin tadı koyunun zehirli olduğuna delalet ediyor" mealinde ifade etmiştir. Nitekim bu yaklaşım, Kur'an'ın peygamber tasavvuruna daha uygun düşmektedir.


Sonuç olarak, Hız. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi özelinde değerlendirdiğimiz erken döneme ait yazılı rivayetler, Siyer malzemesinin anlaşılması ve anlamlandırılması noktasında paradigmanın önemi ve etkisine işaret etmektedir. Toplumun düşünce biçimini şekillendiren unsurlar, aynı zamanda toplumun inanç ve yaşam şeklini de belirlemektedir. Zehirlenme hadisesi örneğinde göstermeye çalıştığımız üzere, Kur'an'ın peygamber tasavvurunu merkeze aldığımızda, rivayetlerin anlatımları bağlamında Hız. Peygamber'in mucize ortaya koyduğunu söyleme imkânı yoktur. Ancak, bir başka çalışmanın konusu olan paradigma değişiminin anlama ve anlamlandırmaya etkisi, aynı rivayetlerin mucizevi anlatıma bürünmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla biz, her türlü Siyer malzemesini değerlendirirken, sadece tarihsel değil, aynı zamanda toplumsal bağlamı da dikkate alarak, rivayetlerin doğru anlaşılması ve anlamlandırılması için sabiteler belirlemek durumundayız.

## Kaynakça | References

- Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1953.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Dağıtım, 1992.
- Almaz, Ahmet. *Hazreti Muhammed Nasıl Zehirlendi? İslam Peygamberi Öldürüldü Mü?*. İstanbul: Nokta Kitap, 2007.
- Arslan, İhsan. *H. Peygamber'i Doğru Anlamak-1: Beşer, Ğayb ve Mucize Bağlamında*. 2. Baskı, İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2021.
- Aydın, Muhammet. "Kur'an'da Peygamber Tasavvuru". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2019), 35-60.
- Ayğın, Fadil. "Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti". *H. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. 51-89. Gaziantep: 2015.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Baskı, 2016.
- Bebek, Adil. "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-şâhih*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/34-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Bûtî, Ramazân. *Fıkhü's-Siyre*. Suriye: Dar'ul-fıkr, 10. Basım, 1411/1991.
- Çelikan, Serkan. "Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'an Dışı Vahiyle İlgisi". *Dergiabant* 8/2 (Kasım 2020). 401-421. DOI: 10.33931/abuifd.753951
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Erul, Bünyamin. "Sahâbenin Sünnet Anlayışı". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul. 13-46. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Evkuran, Mehmet. "Farklı Peygamber Tasavvurlarının Sebepleri". *H. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. 169-176. Gaziantep: 2015.
- Güven, Şahin. "Hz. Peygamber'in Doğru Anlaşılmasının Önemi". *H. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. 269-271. Gaziantep: 2015.
- Hatipoğlu, Mehmet Sait. "Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri". *İslâmî Araştırmalar* 1/2 (1986), 5-11.
- Işık, Aydın. *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdr, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l- Hancı, 1421/2001.
- İnan, Mehmet Ali. *H. Peygamber'in Son Üç Ayı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*. Ammân: Dâru'l-Feyhâ, 1407/1986.
- Kara, Hilal – Kara, Abdullah. *Efendimiz'e (s.a.s) Yapılan Suikastler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Kaya, Osman. "Yanlış Peygamber Algısının Tezahürleri". *H. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. 287-290. Gaziantep: 2015.
- Kırbaçoğlu, Hayri. "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye". *V. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*. 129-139. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kur'an Yolu. Erişim 28 Mayıs 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>
- Kutlu, Sönmez. "Hz. Peygamber'i Anlamada Tarihsel Muhammed ile Menkabevî Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi". *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007*, Ed. Mahfuz Söylemez. 33-45. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Halîf. İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısriyye.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-şâhih*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.
- Öz, Şaban. *H. Peygamber'in Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*. İstanbul: Neva Yayınları, 2016.

- Şahin, Sami. “Sünneti Anlama ve Yorumlamada Sahabîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2008), 269-286.
- Şimşir, Mehmet. *Hız Peygamber Döneminde Suikastler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, Eylül 2019.
- et-Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Türçan, Galip. “Kelamda Nübüvvetin İspatı-Nübüvvet Geleneği Bağlamında”. *Dini Araştırmalar* 9/25 (Haziran 2006), 217-236.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Meğazî*. thk. Marsden Jones. London: Oxford University Press, 1385/1965.
- el-Ya‘kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘küb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya‘kübî. *Târîhu'l-Ya‘kübî*. Beyrut: Dâru's-sadr, 1415-1995.
- Yenibaş, Hasan. “Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebvî Şahsiyeti”. *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (Eylül 2003), 65-76.
- Yıldırım, Ramazan. “Yanlı Peygamber Algısının Sebepleri”. *Hız Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. 265-267. Gaziantep: 2015.

# Exploring the Associations among Fear of Covid-19, Religious Coping, and Mental Health Outcomes

Hızır HACIKELEŞOĞLU |  <https://orcid.org/0000-0001-7831-0090>

Faculty Member, PhD. | Author | [hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr](mailto:hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr)

Ordu University |  <https://ror.org/04r0hn449>

Psychology of Religion | Ordu, Türkiye

## Abstract

It is known that some measures are applied at the individual and social level during the pandemic process, which is called a global trauma. Although these measures work to protect individuals from physical diseases, they are known to cause some mental health problems. Religion, as one of the coping tools used by people in the fight against psycho-social problems that emerged during the pandemic period, draws attention as a mechanism that people show more interest in, especially in times of crisis. In this aspect, religious coping comes to the fore as an important defense tool that people often resort to in the process of coping with stressful situations. In the Covid-19 process, the functional power of religion on people's mental health becomes even more important. As a matter of fact, the limited possibilities of combating the epidemic draws attention as an effective factor in turning to religion. When we look at the studies around "religious coping", it is seen that there are studies with mostly European-American centered participants/sample groups. In this context, it can be stated that there is a need for studies on different ethnic and religious groups during the pandemic process. As a matter of fact, religious coping can reveal different effects in individuals who follow different religions.

This study aims to examine the associations between fear of Covid-19, religious coping, and mental health by using a data set coming from 402 participants who are 18 and older (%55.7 women; %44.3 man). After measuring fear of Covid-19, religious coping, depression, stress, and anxiety levels of the participants, we conducted Pearson correlation and regression analyses. As expected, significant relationships were found between the main variables of the study. The findings have indicated that (a) fear of Covid-19 is positively associated with negative religious coping, (b) fear of Covid-19 is entirely unrelated to positive religious coping, (c) positive religious coping is inversely associated with depression, stress, and anxiety, (d) negative religious coping is positively associated with depression, stress, and anxiety, and (e) positive religious coping buffers the deleterious effects of depression, stress, and anxiety.

## Keywords

Covid-19, Religious Coping, Anxiety, Depression, Stress

## Citation

Hacikeleşoğlu, Hızır. "Hacikeleşoğlu, Hızır. "Exploring the Associations among Fear of Covid-19, Religious Coping, and Mental Health Outcomes". Rize Theology Journal 24 (October 2023), 95-108". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 17-27. <https://doi.org/10.32950/rid.1342115>

## Publication Information


Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 12.08.2023	Date of Acceptance: 10.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Dizinlenme Bilgisi



# Covid-19 Korkusu, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Değişkenleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

Hızır HACIKELEŞOĞLU |  <https://orcid.org/0000-0001-7831-0090>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr](mailto:hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr)

Ordu Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/04r0hn449>

Din Psikolojisi | Ordu, Türkiye

## Öz

Küresel bir travma olan pandemi ile mücadele kapsamında bireysel ve toplumsal düzlemde zorunlu olarak bazı tedbirlere müracaat edildiği bilinmektedir. Bu tedbirler her ne kadar bireyleri hastalığa yakalanmaktan korusa da en iyi ihtimalle bazı ruh sağlığı problemlerine sebebiyet vermiştir. Pandemi döneminde ortaya çıkan psiko-sosyal problemler ile mücadelede insanların kullandıkları başa çıkma araçlarından biri olarak din, özellikle kriz zamanlarında insanların daha fazla ilgi gösterdiği bir mekanizma olarak dikkat çekmektedir. Dini başa çıkma bu yönüyle insanların, stresli durumlarla mücadele sürecinde sıklıkla başvurdukları önemli bir savunma aracı olarak ön plana çıkmaktadır. Covid-19 sürecinde ise dinin insanların ruh sağlığı üzerindeki fonksiyonel gücü daha da önemli hale gelmiştir. Nitekim salgınla mücadele imkanlarının sınırlılığı dine yönelişte etkili bir faktör olarak dikkat çekmektedir. "Dini başa çıkma" etrafında yapılan çalışmalara bakıldığında daha çok Avrupa-Amerika merkezli katılımcıların/örneklem gruplarının yoğunlukta olduğu çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda pandemi sürecinde farklı etnik ve dini gruplar üzerinde yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir. Nitekim dini başa çıkma, farklı dinlere müntesip bireylerde farklı etkiler ortaya çıkarabilmektedir.

Bu araştırma Covid-19 korkusu, dini başa çıkma ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Araştırmanın katılımcıları kendi istekleriyle anketi dolduran 18 yaş üzeri 402 bireyden (%55,7 kadın; %44,3 erkek) oluşmaktadır. Katılımcıların Covid-19 korkusu, dini başa çıkma ve depresyon, stres, anksiyete puanları ölçülerek korelasyon ve regresyon analizleri yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre Covid-19 korkusu ile olumsuz dini başa çıkma arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki vardır. Covid-19 korkusu ile olumsuz dini başa çıkma arasındaki ilişki ise anlamlılık düzeyinde değildir. Depresyon, stres ve kaygı ile olumlu dini başa çıkma arasında negatif yönlü; olumsuz dini başa çıkma ile pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmaktadır. Ayrıca olumlu dini başa çıkmanın depresyon, stres ve kaygı düzeyleri üzerinde yordayıcı bir güç barındırdığı görülmektedir.

## Anahtar Kelimeler

Covid-19, Dini Başa Çıkma, Anksiyete, Depresyon, Stres

## Atıf Bilgisi

Hacikeleşoğlu, Hızır. "Covid-19 Korkusu, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 17-27. <https://doi.org/10.32950/rid.1342115>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 12.08.2023	Kabul Tarihi: 10.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Abstracting and Indexes



## Introduction

Covid-19 had a thorough influence on human life, rather than being a problem that has effects on particular domains or crowds. That being said, the pandemic has caused various changes in all life domains. Indeed, it is expected that such changes will keep happening after the pandemic (Shahbenzadeh et al., 2021; Üstün & Özçiftçi, 2020). Moreover, the pandemic not only threatens public health, but it also restricts economic activities as well as education, politics, and socialization because of quarantine regulations. In this regard, the Covid-19 pandemic is an important period of time that leads people and societies to re-evaluate themselves and their living conditions from a psycho-social point of view.

There are certain mandatory precautions taken at both individual and social levels against Covid-19 which is a blatant trauma for humanity. Even though these safety measures help people protect themselves from the illness, they cause some mental health issues too (Pfefferbaum & North, 2020; Yao vd., 2020; Kumar & Nayar, 2021). The existing research demonstrates that the pandemic is associated with higher levels of depression, stress, and anxiety (Galea vd., 2020; Huang & Zhao, 2020; De Quervain vd., 2020; Sorokin vd., 2020), causes obsessive-compulsive disorders (Darvishi vd., 2020; Kılınç vd., 2022), and increased some psychological problems like loneliness (Hoffart vd., 2020; Holmes vd., 2020), hopelessness (Mert vd., 2021; Pretorius, 2021), death anxiety (Özgüç vd., 2021), poor sleep quality (Huang & Zhao, 2020; Yıldırım, Kızılgeçit, vd., 2021). A research conducted on 1026 participants living in Turkey reported that one-fourth of respondents have anxiety symptoms while one-third of them have moderate level of hopelessness (Erdoğan vd., 2020). Another study conducted on 52,730 participants living in China also indicates that almost one-third of the respondents had psychological distress during the pandemic (Qiu vd., 2020).

Individuals build their mindset by using numerous factors, which might stem from divine and secular teachings, throughout their life. Their attitudes and behaviors toward any life-related problems can vary based on those principles (Ayten, 2012: 40). Dealing with problems within life is a matter of coping which refers to “*constantly changing cognitive and behavioral efforts to manage specific external and internal demands that are appraised as taxing or exceeding the resources of the person*” (Lazarus & Folkman, 1984). In this regard, researchers address various coping strategies from different perspectives (Lazarus, 1986); however, there is a prominent and highly used one among coping resources, which is religion. Pargament (1997) acknowledges religion as a very functional source when dealing with life strains and major life events. Previous research addresses that Covid-19 pandemic is a process in which people have problems in both physical and mental health, experience hardships when finding solutions against the diseases, look for a helping hand, and feel hopeless. Such challenges and related consequences have made religion an important coping mechanism for human beings (Kalgi, 2021; Gürsu & Bayındır, 2021).

Religious coping becomes a very effective strategy against major life challenges when individuals do not have enough personal and social sources (Pargament vd., 2005). During the quarantine period, psychological factors like social isolation, desperation, and feeling needy make people rely on religion (Ağilkaya Şahin, 2017; Karaca, 2015). In terms of the pursuit of meaning and intellectual satisfaction, inhibition and helplessness, guiltiness and sinfulness, fear of death and desire for immortality, religion becomes the most prominent reference for people in difficult times. Thereby, quarantine times can be considered as a period in which people might develop positive coping strategies via applying to religious insights and directions.

Research examined the association between mental health and coping has reported that religion has a positive effect on coping. On one hand, studies address the associations between religiosity, anxiety, stress, and depression (Ellison vd., 2009; Koenig, 2009; Shiah vd., 2015). On the other hand, the literature indicates the salutary aspect of religion on the related mental health outcomes (Ağilkaya Şahin, 2021; Pirutinsky vd., 2020; Mahamid & Bdier, 2021; Yıldırım vd., 2021). Recent studies have broadened such inquiries focusing on the role of religiosity against Covid-19 related health issues.

Religiosity may serve as an immune system while coping with stressful live events. Religious individuals may have comprehensive copings strategies supported by religious resources. Therefore, researchers underscore that religious coping might be an important mechanism against deleterious life situations in case of losing needed personal and social resources (Pargament vd., 2013). For instance, worship, prayer, recitation of Quran, and religious and spiritual counselling have been associated with lower stress, anxiety, and fear in the pandemic period (Ağilkaya Şahin, 2018; Kaplan vd., 2020). Scholars examining the consequences of Covid-19 on mental health reported that there are associations between the pursuit of meaning and higher positive religious coping, and lower negative religious coping (Yıldırım, Kızılgeçit, vd., 2021). Furthermore, Thomas and Barbato (2020) have found that there is a negative association between positive religious coping and the likelihood of psychological health issues among Muslim and Christian participants during the pandemic period. Also, there is a broadening research body reporting similar results with regard to the salutary effect of religious coping against Covid-19 related health



problems (Bentzen, 2021; Kadiroğlu vd., 2021; Kalgı, 2021; Prazeres vd., 2021).

A burgeoning literature explores the influence of Covid-19 pandemic on health outcomes within the context of religious coping, which can serve both positive and negative (Kaplan vd., 2020; Kızılgeçit & Çinici, 2020; Kandemir, 2020; Gashi, 2020; Angin, 2021; Yıldırım, Kızılgeçit, vd., 2021; Gürsu & Bayındır, 2021; Okan & Ören, 2021; Kalgı, 2021; Doğan & Karaca, 2021; Sami, 2021; Çetin & Güzelöğlü, 2022; Turan vd., 2022). Scholars consider important focusing on people who highly affected by the Covid-19 and their responses regarding the challenges that they have to deal with. They have underlined the need for examining the broad consequences of Covid-19 on health outcomes among different racial/ethnic and religious groups. Accordingly, previous studies suggest that religious coping and related strategies might vary depends on the affiliation or denomination (Pargament vd., 2005). That being said, this line of inquiry still needs more attention and investigation by considering the variations among the participants. In this study, data was collected during the epidemic. The evaluation of the data obtained was carried out during the last period of the epidemic. At this point, it is important for a certain amount of time to pass over a social problem that concerns all humanity in order to make more accurate evaluations. In this regard, this study aims to explore the associations between the fear of Covid-19 and mental health outcomes and related role of religiosity within the framework of religious coping.

Based on the theoretical and empirical framework, this study will test the following hypotheses:

H<sub>1</sub>: There is a negative relationship between fear of Covid-19 and positive religious coping.

H<sub>2</sub>: There is a positive relationship between fear of Covid-19 and negative religious coping.

H<sub>3</sub>: There is a negative relationship between positive religious coping and mental health outcomes.

H<sub>4</sub>: There is a positive relationship between negative religious coping and mental health outcomes.

H<sub>5</sub>: Positive religious coping will be significant predictor on mental health outcomes.

## Method

### *Participants and Process of Collecting Data*

Data came from 402 participants who are 18 or older living in different parts of Turkey via using a random probability sampling. I invited the participants to join the research via social media platforms. After reviewing information about the research and granting informed consent form, participants filled out a survey consisting of demographics items and three scales. I collected the data between September 15<sup>th</sup> and November 27<sup>th</sup> in 2021 and did not give any reimbursement to the participants for their contribution to the research.

## Measures

### *Fear of Covid-19 Scale*

I measured fear of Covid-19 via a 7-items scale (e.g. I have a fear of losing my life because of Covid-19) developed by Bakioğlu and his colleagues (2020). The response categories range from 1 = strongly disagree to 5 = strongly agree. The higher score from the scale the higher level of fear of Covid-19. The Cronbach Alpha value of the scale is .84.

### *Depression, Anxiety, and Stress Scale (DASS)*

I gauged the levels of depression, anxiety, and stress via a 21-items scale adapted from English (Lovibond & Lovibond, 1995) to Turkish by Sariçam (2018). The scale has three subdimensions to measure depression, anxiety, and stress. The response categories range from 0 = never to 3 = always. The Cronbach alpha values are respectively .87 for depression, .85 for anxiety, and .80 for stress. The psychometric properties indicate that the scale is a valid and reliable instrument for the measurement of depression, anxiety, and stress.

### *Religious Coping Scale*

I measured religious coping styles via a 10-item scale developed by Ekşi and Sayın (2016). The scale has two subdimensions, which are positive religious coping and negative religious coping. The response categories range from 1 = never to 4 always. The Cronbach alpha values for both positive and negative religious coping are .79, which indicates that the scale is a valid and reliable instrument for gauging religious coping.

## Procedure

I conducted descriptive statistics to identify Skewness and Kurtosis values in the data set and checked if the dependent variables

had normal distributions (Joanes & Gill, 1998; Morgan vd., 2011). The values should be between -2 and +2 for each dependent variable (Tabachnick & Fidell, 2013). The findings approved that the variables had normal distribution. Afterwards, I ran Pearson Correlation Coefficient and Ordinary Least Squares (OLS) analyses to find out the associations among fear of Covid-19, religious coping, depression, anxiety, and stress. Thereby, I tested the study hypotheses.

## Ethics

Ethical approval for the research granted by the Scientific Research and Publication Ethics Committee at Gümüşhane University, Turkey on June 6<sup>th</sup>, 2021 (Approval No: 2021-4).

## Findings

Table 1 indicates the descriptive statistics of the variables used in this study. The average score of depression was 1.94 with a standard deviation of .54. In addition, participants had 1.83 mean on anxiety with a standard deviation of .62. Also, on average, they scored 1.59 with a standard deviation of .53. These scores demonstrated that the participants had high depression, anxiety, and stress levels above the average. The participants also scored 2.31 on fear of Covid-19 with a standard deviation of .84, which is a below the average. Furthermore, the average score of positive religious coping was 3.47 with a standard deviation of .47, meaning a rather higher level of salutary religious coping strategy. On the other hand, the participants scored 2.39 on negative religious coping, which is below the average too. In term of socio-demographics, this study had 224 women (55.7%) and 178 men (44.3%). Regarding age categories, 300 participants were in 18-30 (74.6%), 64 participants were in 31-40 (15.9%), 38 participants were 41 and over (9.5%). In addition, most of the participants were college or graduate students (76.1%), were living in rural areas (51.2%), had middle level household income (87.6%), never had Covid-19 (63.9%), and had no beloved ones dies because of Covid-19.

**Table 1.** Descriptive Statistics (n=402)

	Range (n)	Mean (%)	SD	Skewness	Kurtosis	$\alpha$
<i>Dependent Variables</i>						
Depression	0-3	1.94	.54	.880	.464	.87
Anxiety	0-3	1.83	.62	1.225	1.905	.85
Stress	0-3	1.59	.53	.532	.371	.80
<i>Focal Independent Variables</i>						
Fear of Covid-19	1-5	2.31	.84	.239	-.693	.84
Positive Religious Coping	1-4	3.47	.47	-1.317	2.548	.79
Negative Religious Coping	1-4	2.39	.68	.321	-.213	.79
<i>Socio-demographics</i>						
Gender						
Male	(178)	(44.3)				
Female	(224)	(55.7)				
Age						
18-30 years	(300)	(74.6)				
31-40 years	(64)	(15.9)				
41+ years	(38)	(9.5)				
Education level						
Elementary and middle school graduate	(9)	(2.2)				
High school graduate	(28)	(7.0)				
College students or graduate	(306)	(76.1)				
Post-graduate	(59)	(14.7)				
Income level						
Low	(27)	(6.7)				
Medium	(352)	(87.6)				
High	(23)	(5.7)				
Residence Type						

Village	(79)	(19.7)
County	(117)	(29.1)
City centrum	(206)	(51.2)
History of Covid-19		
Yes	(105)	(26.1)
No	(297)	(73.9)

Table 2 demonstrates zero-order Pearson correlation coefficients among the independent and dependent variables.

**Table. 2** Zero-Order Correlation Matrix

Variables	Fear of Covid-19	Positive Religious	Negative Religious	Depression	Anxiety	Stress
Fear of Covid-19	-	-,05	,76**	,24**	,34**	,27**
Positive religious cop		-	,07	-,14**	-,12*	-,10*
Negative religious cop			-	,25**	,34**	,27**
Depression				-	,66**	,72**
Anxiety					-	,71**
Stress						-

n= 402; \*p < .05, \*\*p < .001.

According to the findings, there was not a negative relationship between fear of Covid-19 and positive religious coping, by which  $H_1$  was not supported. However, there was a positive relationship between fear of Covid-19 and negative religious coping ( $p < .001$ ), which supported  $H_2$ . In addition, fear of Covid-19 was positively linked with depression, anxiety, and stress ( $p < .001$ ). Also, positive religious coping was inversely related with depression, anxiety, and stress ( $p < .001$ ). Furthermore, negative religious coping was positively correlated with depression, anxiety, and stress ( $p < .001$ ). These findings respectively supported  $H_3$  and  $H_4$ . Correlations were also positive among depression, anxiety, and stress ( $p < .001$ ).

Table 3 indicates ordinary linear regression results testing the main effect of positive religious coping on the focal independent variables.

**Table 3.** Ordinary Linear Regression Results by Positive Religious Coping (n= 402)

Dependent Variables	( $\beta$ )		t	R <sup>2</sup>	F	p
Fear of Covid-19	.005	(.089)	7.543	.000	.010	.921
Depression	-.145	(.066)	-2.930	.021	8.587	.004
Anxiety	-.126	(.056)	-2.538	.016	6.444	.012
Stress	-.109	(.057)	-2.185	.012	4.774	.029

**The Focal Independent Variable:** Positive Religious Coping

**Note:** Unstandardized coefficients are reported with robust standard errors in parentheses.

As seen above, there is not a significant association between positive religious coping and fear of Covid-19 ( $p > .001$ ). However, positive religious coping is inversely associated with depression ( $p < .001$ ), anxiety ( $p < .001$ ), and stress ( $p < .001$ ). That being said, first, for each unit increase in positive religious coping, participants' depression is expected to decrease by .145 units. Second, for one unit increase in positive religious coping, participants' anxiety is anticipated to diminish by .126 units. Third, for every unit increase in positive religious coping, participants' stress is expected to be reduced by .109 units. Additionally, participants' positive religious coping respectively explains 2% of the variance in respondents' depression, 1% of the variance in respondents' anxiety, and 1% of the variance in respondents' stress. Taken together, these findings supported  $H_5$ .

## Discussion

Events, wars, or disasters happening in different parts of the earth might possess comprehensive causes, effects, and consequences for humanity. Covid-19 has caused such a wide-range influence on the world population. This pandemic led to the illness and the death of many people with its different variations and created a detrimental trauma in both personal and social lives around the world. This global epidemic directed individuals to find needed resources in coping with such a stressful incident. During this chaotic time period, many people resorted to religions which provide significant resources and motivations in times of despair and helplessness (Pollner, 1989; Wikström, 1987). Accordingly, this study has augmented the literature in terms of the association of religion with stressful life events and mental health outcomes.

The literature has shown that individuals who stayed in their houses during the pandemic worshipped and prayed for themselves, their families, and all humanity. Additionally, this quarantine period allowed people have opportunity to consider the value of their religious mindsets, beliefs, and rituals; to make self-evaluations, to strengthen their faith, to care themselves, and to appreciate human rights and social responsibilities (Turan vd., 2022). Kalgı (2021) found that individuals who had Covid-19 were affected mentally and dealt with some problems such as anxiety, isolated, loneliness, and burnout. He also emphasized that individuals turned to religion, had more worship, and used their religious faith to make needed attributions while coping with psychological problems caused by the pandemic. Similarly, research indicated that positive religious coping was inversely associated with fear of Covid-19 and related problems (Counted vd., 2022; Kaplan vd., 2020; Thomas & Barbato, 2020; Yıldırım, Kızılgöçit, vd., 2021). In this study, findings revealed that fear of Covid-19 was not correlated with positive religious coping while was positively associated with negative religious coping. Similarly, a study conducted by Ayten and Sağır (2014) shows that negative coping is a more effective variable in depressive tendencies than positive coping. In the study conducted by Korkmaz et al.,(2023) it was determined that negative religious coping positively affected anxiety. This might be related to direct or indirect effects of some other factors. Also, the perceived religiousness may matter in the functionality of coping mechanisms. For instance, Gürsu & Bayındır (2021) highlighted that individuals may consider themselves religious even though they do not perform religious practices regularly. On the other hand, Ayten (2012) pointed out that religious coping process involves a range of resources against the deleterious effects of stressful life events. However, he underscored the importance of understanding how individuals utilize religious coping means, their duration of use, their underlying purpose, their learning sources, and the context in which they deploy them. These are important research avenues for future studies that will pursue more comprehensive inquiries on the related associations.

In this study, there was not a relationship between fear of Covid-19 and positive religious coping. However, it might be assumed that there would be relationships between religious coping and the mental health problems that may stem from fear of Covid-19. Alyami and colleagues reported fear of Covid-19 was positively associated with higher levels of depression and anxiety. Furthermore, the recent literature addressed that religion was closely related to mental health and related issues. Even though the association between religiousness and mental health was multifaceted, religiousness is positively related with the factors that improve mental health (Lewin & Chatters, 1998; Koenig, 2009). Similarly, this study augmented the literature on the same way and indicated that positive religious coping was inversely associated with depression, anxiety, and stress whereas negative religious coping was positively linked with these mental health outcomes.

A broad research body investigated the associations among various religious coping strategies, fear of Covid-19, and related mental health issues. By a research conducted on 400 adults, Mahamid and Bdier (2021) reported that positive religious coping was negatively associated with depressive symptoms and stress. Another study found that there were significant relationships among negative religious coping and depression, anxiety, and stress while positive religious coping was significantly correlated with depression and stress. Furthermore, Yıldırım and colleagues (2021) documented that fear of Covid-19 and negative religious coping have adverse effects on mental health as well as positive religious coping diminish depression and stress. Similarly, Pirutinsky and colleagues (2020) suggested that positive religious coping, intrinsic religiosity, and trust in God were associated with decreasing stress levels. Moreover, meta-analytic research investigated 49 studies analyzing the association between religious coping and psychological adjustment to stress and documented that positive and negative religious coping were respectively associated with positive and negative psychological adjustment (Ano & Vasconcelles, 2005). A research focused on patients reported that patients who were diagnosed with depression and anxiety most likely used negative religious coping strategies and positive religious coping was less likely associated with depression (Zarrouq vd., 2021). Additionally, Asgari Ghoncheh (2021) found that both fear of Covid-19 and religious coping mediated the associations between religiousness and depression and anxiety (Asgari Ghoncheh vd., 2021). Last, a study conducted by Counted and colleagues demonstrated that religious involvement was an important mediator between the association hope and psychological well-being during Covid-19 epidemic. Namely, even if the participants showed low level of hope, they indicated high level of psychological well-being by

the mediating effect of religious involvement (Counted vd., 2022).

There might be several fundamental factors affecting individuals' mental health. While these factors would stem from past experiences, they sometimes would be related to situational matters. As one of these substantial factors, religion serves as an important motivation source encompassing all life domains. Also, it might provide various functions via many frameworks that are related to every moment in life. Therefore, religion and religious coping might be considered as important predictors of mental health outcomes. Indeed, this study reported that positive religious coping was inversely associated with depression, anxiety, and stress and augmented the existing literature in terms of the flourishing role of religion on mental health. Similarly, previous research documented that there were significant relationships between religiousness and mental health outcomes. For instance, a meta-analytic study examined 80 research focusing on the associations among depressive symptoms, depressive disorders, religious affiliation, and religious attendance found that participants who have high level of religious motivation indicated lower levels of depressive symptoms and disorders (McCullough & Larson, 1999). Furthermore, several studies exhibited that religion and spirituality are important predictors of coping with stress (Graham vd., 2001; Chen & Koenig, 2006), low anxiety (Koenig vd., 1993), and diminishing levels of depression, stress, and anxiety stemmed from Covid-19 epidemic (Pirutinsky vd., 2020; Asgari Ghoncheh vd., 2021; Mert vd., 2021; Yıldırım, Arslan, vd., 2021; Zarrouq vd., 2021). Taken together, the findings of this study were both consistent with the existing studies and contributed to them.

## **Conclusion**

This study examined the association among fear of Covid-19, positive religious coping, and mental health outcomes via data coming from a representative sample of Turkish adults. As expected, there were important associations among the focal variables of the the research. Accordingly, fear of Covid-19 was positively associated with negative religious coping as well as positive religious coping was inversely associated with depression, anxiety, and stress. However, negative religious coping was positively correlated with depression, anxiety, and stress. Future studies might focus on the association between fear of Covid-19 and religiousness or religious coping within the context of psychological resiliency, hope, optimism, and gratitude.

## **Limitations of Research**

However, this study also has some limitations. First, the study sample consisted of young adults. Researchers might focus on elderly population who are among the high-risk group of Covid-19 and reach much detailed information regarding the related associations. Second, the study findings resulted from cross-sectional data set. Therefore, we could not make causal references on the related associations. Researchers also might explore these associations via longitudinal or panel data. Last, in terms of measuring fear of Covid-19, this study had the advantage of being conducted during the epidemic. Nonetheless, it had a disadvantage in measuring the psycho-social influence of the pandemic on the participants too. Thereby, studies might focus on the post-Covid-19 effects and explore related consequences in this vein.

## Kaynakça | References

- Abu-Raiya Hisham., Ayten Ali., Tekke Mustafa., Agbaria Qutaiba. (2019). On the links between positive religious coping, satisfaction with life and depressive symptoms among a multinational sample of Muslims. *International Journal of Psychology: Journal International De Psychologie*, 54 (5), 678-686.
- Ağılkaya Şahin, Z. (2017). Manevi bakım ve danışmanlık. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- Ağılkaya Şahin, Z. (2018). Din ve psikoloji arasındaki uçurum gerçekten ne kadar derin? *Psikoterapilerdeki dini izler. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(3), 1607-1632.
- Ağılkaya Şahin, Z. (2020). Psikoloji ve psikoterapide din. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Alyami, M., Henning, M., Krägeloh, C. U., & Alyami, H. (2021). Psychometric Evaluation of the Arabic Version of the Fear of Covid-19 Scale. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 19(6), 2219-2232. <https://doi.org/10.1007/s11469-020-00316-x>
- Angin, Y. (2021). Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25(1), 331-345. <https://doi.org/10.18505/cuid.884399>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Asgari Ghoncheh, K., Liu, C.-H., Lin, C.-Y., Saffari, M., Griffiths, M. D., & Pakpour, A. H. (2021). Fear of Covid-19 and religious coping mediate the associations between religiosity and distress among older adults. *Health Promotion Perspectives*, 11(3), 316-322. <https://doi.org/10.34172/hpp.2021.40>
- Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İz Yayıncılık.
- Ayten, A., Sağır, Zeynep. (2014). Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 5-18.
- Bakioğlu, F., Korkmaz, O., & Ercan, H. (2020). Fear of Covid-19 and Positivity: Mediating Role of Intolerance of Uncertainty, Depression, Anxiety, and Stress. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 1-14. <https://doi.org/10.1007/s11469-020-00331-y>
- Bentzen, J. S. (2021). In crisis, we pray: Religiosity and the Covid-19 pandemic. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 192, 541-583. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2021.10.014>
- Chen, Y. Y., & Koenig, H. G. (2006). Traumatic Stress and Religion: Is there a Relationship? A Review of Empirical Findings. *Journal of Religion and Health*, 45(3), 371-381. <https://doi.org/10.1007/s10943-006-9040-y>
- Counted, V., Pargament, K. I., Bechara, A. O., Joynt, S., & Cowden, R. G. (2022). Hope and well-being in vulnerable contexts during the Covid-19 pandemic: Does religious coping matter? *The Journal of Positive Psychology*, 17(1), 70-81. <https://doi.org/10.1080/17439760.2020.1832247>
- Çetin, Ç., & Güzeloğlu, T. (2022). Covid-19 Pandemi Döneminde Dini Başa Çıkma Tarzları İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 217-237.
- Darvishi, E., Golestan, S., Demehri, F., & Jamalnia, S. (2020). A Cross-Sectional Study on Cognitive Errors and Obsessive-Compulsive Disorders among Young People During the Outbreak of Coronavirus Disease 2019. *Activitas Nervosa Superior*, 62(4), 137-142. <https://doi.org/10.1007/s41470-020-00077-x>
- De Quervain, D. de, Aerni, A., Amini, E., Bentz, D., Coynel, D., Gerhards, C., Fehlmann, B., Freytag, V., Papassotiropoulos, A., Schickentanz, N., Schlitt, T., Zimmer, A., & Zuber, P. (2020). *The Swiss Corona Stress Study*. OSF Preprints. <https://doi.org/10.31219/osf.io/jqw6a>
- Doğan, M., & Karaca, F. (2021). Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 55, 327-351. <https://doi.org/10.29288/ilted.885721>
- Ekşi, H., & Sayın, M. (2016). *The adaptation of Religious Coping Scale into Turkish language: A study of bilingual equivalence, validity and reliability*.
- Ellison, C. G., Burdette, A. M., & Hill, T. D. (2009). Blessed assurance: Religion, anxiety, and tranquility among US adults. *Social Science Research*, 38(3), 656-667. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2009.02.002>
- Erdoğan, Y., Koçoğlu, F., & Sevim, C. (2020). Covid-19 pandemisi sürecinde anksiyete ile umutsuzluk düzeylerinin psikososyal ve demografik değişkenlere göre incelenmesi. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 23, 24-37.
- Galea, S., Merchant, R. M., & Lurie, N. (2020). The Mental Health Consequences of Covid-19 and Physical Distancing: The Need for Prevention and Early Intervention. *JAMA Internal Medicine*, 180(6), 817-818. <https://doi.org/10.1001/jamainternmed.2020.1562>
- Gashi, F. (2020). Kosova Toplumunda Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık &#220;zerine Bir Araştırma. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 7(2), 227-262.
- Graham, S., Furr, S., Flowers, C., & Burke, M. T. (2001). Research and Theory Religion and Spirituality in Coping With Stress. *Counseling and Values*, 46(1), 2-13. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2001.tb00202.x>
- Gürsu, O., & Bayındır, S. (2021). Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat. *Turkish Academic Research Review*, 6(1), 181-220. <https://doi.org/10.30622/tarr.873732>


- Hoffart, A., Johnson, S. U., & Ebrahimi, O. V. (2020). *Loneliness and social distancing during the Covid-19 pandemic: Risk factors and associations with psychopathology*. PsyArXiv. <https://doi.org/10.31234/osf.io/j9e4q>
- Holm, N. G. (2018). *Din Psikolojisine Giriş* (A. Bahadır, Çev.; 3. Baskı). İnsan Yayınları.
- Holmes, E. A., O'Connor, R. C., Perry, V. H., Tracey, I., Wessely, S., Arseneault, L., Ballard, C., Christensen, H., Cohen Silver, R., Everall, I., Ford, T., John, A., Kabir, T., King, K., Madan, I., Michie, S., Przybylski, A. K., Shafran, R., Sweeney, A., ... Bullmore, E. (2020). Multidisciplinary research priorities for the Covid-19 pandemic: A call for action for mental health science. *The Lancet Psychiatry*, 7(6), 547-560. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30168-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30168-1)
- Huang, Y., & Zhao, N. (2020). *Generalized anxiety disorder, depressive symptoms and sleep quality during Covid-19 epidemic in China: A web-based cross-sectional survey* (s. 2020.02.19.20025395). medRxiv. <https://doi.org/10.1101/2020.02.19.20025395>
- Joanes, D. N., & Gill, C. A. (1998). Comparing Measures of Sample Skewness and Kurtosis. *Journal of the Royal Statistical Society*, 47(1), 183-189.
- Kadiroğlu, T., Gündücü Tüfekci, F., & Kara, A. (2021). Determining the Religious Coping Styles of Adolescents in Turkey During Covid-19. *Journal of Religion and Health*, 60(5), 3406-3417. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01410-7>
- Kalgı, M. E. (2021). Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 131-150.
- Kandemir, F. (2020). Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Tokat İlmîyat Dergisi*, 8(1), 99-129. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3876200>
- Kaplan, H., Sevinç, K., & İşbilen, N. (2020). Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma. *Turkish Studies*, 15(4), 579-598.
- Kılınç, M., Arslan, G., Çakar, F. S., & Yıldırım, M. (2022). Psychological maltreatment, coping flexibility, and death obsession during the Covid-19 pandemic: A multi-mediation analysis. *Current Psychology*. <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02576-9>
- Kızılgöçer, M., & Çinici, M. (2020). Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 54, 45-65. <https://doi.org/10.29288/ilted.774693>
- Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *Canadian Journal of Psychiatry. Revue Canadienne De Psychiatrie*, 54(5), 283-291. <https://doi.org/10.1177/070674370905400502>
- Koenig, H. G., George, L. K., Blazer, D. G., Pritchett, J. T., & et al. (1993). The relationship between religion and anxiety in a sample of community-dwelling older adults. *Journal of Geriatric Psychiatry*, 26(1), 65-93.
- Korkmaz, S., Akyürek, Ronahi., Karaçalı, Mesture. (2023). Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (2), 737-766.
- Kumar, A., & Nayar, K. R. (2021). Covid-19 and its mental health consequences. *Journal of Mental Health*, 30(1), 1-2. <https://doi.org/10.1080/09638237.2020.1757052>
- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal, and Coping*. Springer.
- Lazarus, R. (1986). Coping strategies. In *Illness Behavior* (pp. 303-308). Springer, Boston, MA.
- Lewin, J. S., & Chatters, L. M. (1998). Research on Religion and Mental Health: An Overview of Empirical Findings and Theoretical Issues. İçinde H. G. Koenig (Ed.), *Religion and Mental Health*. Elsevier.
- Lovibond, P. F., & Lovibond, S. H. (1995). The structure of negative emotional states: Comparison of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) with the Beck Depression and Anxiety Inventories. *Behaviour Research and Therapy*, 33(3), 335-343. [https://doi.org/10.1016/0005-7967\(94\)00075-u](https://doi.org/10.1016/0005-7967(94)00075-u)
- McCullough, M. E., & Larson, D. B. (1999). Religion and depression: A review of the literature. *Twin Research and Human Genetics*, 2(2), 126-136. <https://doi.org/10.1375/twin.2.2.126>
- Mert, S., Peker Karatoprak, A., Demirhan, Y., Baydemir, C., Çetinarslan, B., Cantürk, Z., Selek, A., Aydın, L., Sözen, M., & Gezer, E. (2021). Covid-19, Anxiety, and Hopelessness: Quality of Life Among Healthcare Workers in Turkey. *Evaluation & the Health Professions*, 01632787211067530. <https://doi.org/10.1177/01632787211067530>
- Morgan, G. A., Leech, N. L., Gloeckner, G. W., & Barrett, K. C. (2011). *Ibm Spss for Introductory Statistics Use and Interpretation*. Routledge.
- Okan, N., & Ören, A. (2021). Covid-19 Sürecinde Yaşanılan Olumsuz Duygularda Dini Başa Çıkma'nın Rolü. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 56, 359-380. <https://doi.org/10.29288/ilted.973524>
- Özgüç, S., Kaplan Serin, E., & Tanrıverdi, D. (2021). Death Anxiety Associated With Coronavirus (Covid-19) Disease: A Systematic Review and Meta-Analysis. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 00302228211050503. <https://doi.org/10.1177/00302228211050503>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, K. I., Falb, M. D., Ano, G. G., & Wachholtz, A. B. (2013). *The religious dimension of coping: Advances in theory, research, and practice*.

- Peteet, J. R. (2020). Covid-19 Anxiety. *Journal of Religion and Health*, 59(5), 2203-2204. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01041-4>
- Pfefferbaum, B., & North, C. S. (2020). Mental Health and the Covid-19 Pandemic. *New England Journal of Medicine*, 383(6), 510-512. <https://doi.org/10.1056/NEJMp2008017>
- Pirutinsky, S., Cherniak, A. D., & Rosmarin, D. H. (2020). Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews. *Journal of Religion and Health*, 59(5), 2288-2301. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01070-z>
- Pollner, M. (1989). Divine relations, social relations, and well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 30, 92-104.
- Prazeres, F., Passos, L., Simões, J. A., Simões, P., Martins, C., & Teixeira, A. (2021). Covid-19-Related Fear and Anxiety: Spiritual-Religious Coping in Healthcare Workers in Portugal. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(1), 220. <https://doi.org/10.3390/ijerph18010220>
- Pretorius, T. (2021). Depression among health care students in the time of Covid-19: The mediating role of resilience in the hopelessness-depression relationship. *South African Journal of Psychology*, 51(2), 269-278. <https://doi.org/10.1177/0081246321994452>
- Qiu, J., Shen, B., Zhao, M., Wang, Z., Xie, B., & Xu, Y. (2020). A nationwide survey of psychological distress among Chinese people in the Covid-19 epidemic: Implications and policy recommendations. *General Psychiatry*, 33(2), e100213. <https://doi.org/10.1136/gpsych-2020-100213>
- Sami, S. (2021). Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dini Başa Çıkma. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 55, 421-444.
- Sarıçam, H. (2018). The Psychometric Properties of Turkish Version of Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in Community and Clinical Samples. *Journal of Cognitive-Behavioral Psychotherapy and Research*, 7(1), 19-30.
- Shanbehzadeh, S., Tavahomi, M., Zanjari, N., Ebrahimi-Takamjani, I., & Amiri-Arimi, S. (2021). Physical and mental health complications post- Covid-19: Scoping review. *Journal of psychosomatic research*, 147, 110525.
- Shiah, Y.-J., Chang, F., Chiang, S.-K., Lin, I.-M., & Tam, W.-C. C. (2015). Religion and Health: Anxiety, Religiosity, Meaning of Life and Mental Health. *Journal of Religion and Health*, 54(1), 35-45. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9781-3>
- Sorokin, M. Y., Kasyanov, E. D., Rukavishnikov, G. V., Makarevich, O. V., Neznanov, N. G., Lutova, N. B., & Mazo, G. E. (2020). Structure of anxiety associated with the Covid-19 pandemic in the Russian-speaking sample: Results from on-line survey (s. 2020.04.28.20074302). medRxiv. <https://doi.org/10.1101/2020.04.28.20074302>
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2013). *Using Multivariate Statistics (Sixth Edition)*. Pearson.
- Thomas, J., & Barbato, M. (2020). Positive Religious Coping and Mental Health among Christians and Muslims in Response to the Covid-19 Pandemic. *Religions*, 11(10), 498. <https://doi.org/10.3390/rel11100498>
- Turan, Y., Bostan, S., & Baynal, F. (2022). The Effect Of Covid-19 Pandemic On Religion. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 319-338. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.995556>
- Üstün, Ç., & Özçiftçi, S. (2020). Covid-19 pandemisinin sosyal yaşam ve etik düzlem üzerine etkileri: Bir değerlendirme çalışması. *Anatolian Clinic the Journal of Medical Sciences*, 25(Special Issue on Covid-19), 142-153.
- WHO. (2020). *Director-General's opening remarks at the media briefing on Covid-19—11 March 2020*. WHO. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-Covid-19---11-march-2020>
- WHO. (2022). WHO Coronavirus (Covid-19) Dashboard. <https://covid19.who.int/>.
- Wikström, O. (1987). Attribution, roles and religion: A theoretical analysis of Sundén's role theory of religion and the attributional approach to religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 390-400.
- Yao, H., Chen, J.-H., & Xu, Y.-F. (2020). Patients with mental health disorders in the Covid-19 epidemic. *The Lancet Psychiatry*, 7(4), e21-e21. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30090-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30090-0)
- Yıldırım, M., Arslan, G., & Alkahtani, A. M. (2021). Do fear of Covid-19 and religious coping predict depression, anxiety, and stress among the Arab population during health crisis? *Death Studies*, 1-7. <https://doi.org/10.1080/07481187.2021.1882617>
- Yıldırım, M., Kızılgöçüt, M., Seçer, İ., Karabulut, F., Angın, Y., Dağcı, A., Vural, M. E., Bayram, N. N., & Çinici, M. (2021). Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey. *Journal of Religion and Health*, 60(4), 2371-2385. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7>
- Zarrouq, B., Abbas, N., Hilaly, J. E., Asri, A. E., Abbouyi, S., Omari, M., Malki, H., Bouazza, S., Moutawakkil, S. G., Halim, K., & Ragala, M. E. (2021). An investigation of the association between religious coping, fatigue, anxiety and depressive symptoms during the Covid-19 pandemic in Morocco: A web-based cross-sectional survey. *BMC Psychiatry*, 21(1), 264.





# İş Hayatında Başarı ve Maneviyat Üzerine Nitel Bir Araştırma

**Tuğrul NİYAZİBEYOĞLU** |  <https://orcid.org/0000-0002-1112-4485>

Dr. | Sorumlu Yazar | [niyazibeyoglu78@gmail.com](mailto:niyazibeyoglu78@gmail.com)

Milli Eğitim Bakanlığı | **ROR**: <https://ror.org/00jga9g46>

Felsefe ve Din Bilimleri | Ankara, Türkiye

**Nurdan YAĞLI SOYKAN** |  <https://orcid.org/000-0002-1482-8250>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [nurdanyagli@hotmail.com](mailto:nurdanyagli@hotmail.com)

Çankırı Karatekin Üniversitesi | **ROR**: <https://ror.org/011y7xt38>

Felsefe ve Din Bilimleri | Çankırı, Türkiye

## Öz

Bu çalışmanın amacı iş hayatında iş insanlarının maneviyat algılarını, maneviyatın iş yaşamındaki başarıları üzerindeki etkisini ve iş insanlarının hem çalışanları hem de müşterileri ile olan ilişkilerinde maneviyatın rolünü tespit etmektir. Araştırmada nitel çalışma yöntemlerinden olan fenomenolojik desen kullanılmış ve araştırmanın amaçları doğrultusunda gerekli verilere ulaşmak için yarı yapılandırılmış sorular hazırlanarak, katılımcılara yöneltilmiştir. Araştırmanın evrenini Ankara ilinde bulunan iş insanları oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise mobilya, enerji, eğitim ve inşaat iş kollarında bulunan 5'i kadın ve 5'i erkek olmak üzere toplam 10 iş insanı oluşturmaktadır. Eğitim durumu bakımından çalışmaya katılan iş insanlarından 2'si ortaokul, 5'i lise ve 3'ü üniversite mezunudur. Katılımcılarla ikili görüşmeler yapılarak, onların günlük faaliyetleri, iş yerinde aldıkları kararlar, çalışanları ve müşterileri ile olan ilişkileri ve iş yaşamlarındaki başarıları üzerinde maneviyatın rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma kapsamında şu sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır: İş hayatında maneviyat ne anlama geliyor? İş yaşamında edinilen başarılar üzerinde maneviyatın rolü nedir? Çalışanları ve müşterilerine bakış açılarında maneviyatın yeri neresidir? Yapılan ikili görüşmeler 30 dakika ve 1 saat arasında sürmüştür. Katılımcılara, görüşme öncesi görüşmenin kayıt altına alınacağı ve isimlerinin gizli tutulacağı bildirilmiştir. Katılımcılarla gerçekleştirilen iki görüşmenin kayıtları deşifre edilmiş ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırma verileri öncelikle kodlanmış daha sonra ise temalar tespit edilmiştir. Son olarak da verilerin tanımlanması ve yorumlanması yapılmıştır. Bu verilerle iş yaşamında yakalanan başarıların üzerinde maneviyatın etkisi anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu araştırmanın bulguları, maneviyatın iş yaşamında ulaşılan başarılar üzerinde önemli rol oynadığını vurgulamaktadır. İş insanlarının maneviyatı, Allah ile kurulan bağ olarak tanımladıklarına ulaşılmıştır. İş insanlarının ulaştıkları başarılarını hayatlarında diğer insanlara yardım etmeye yani zekât vermeye, her türlü koşullarda dua etmelerine ve aşkın olana teslim olmalarına bağladıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların düzenli olarak zekât verdiklerinde, Allah'ın işlerini bereketlendireceğine ve ellerindeki malları koruyacağına dair inançlarının olduğuna varılmıştır. Ayrıca ettikleri duaların kendilerini iş hayatında başarılı kıldığına ve ellerinden gelenin en iyisini yaptıktan sonra aşkın olana teslim olmalarının kendilerini her şartta koruyacağına dair inanca sahip oldukları gözlemlenmiştir. Çalışmada namaz ibadetinin de fert ruhunda huzura vesile olduğu ve sosyal açıdan da olumlu davranışlar sergilemede etkili olduğuna ulaşılmıştır. İş insanlarının müşterilerine ve çalışanlarına olan tutum, davranışlarında maneviyatın önemli rol oynadığı saptanmıştır. Araştırmanın bulguları din psikolojisinde özellikle tecrübeden yoksun gençlere yönelik gerçekleştirilecek manevi güçlenme/bakım programlarının içerikleri hazırlanırken yardımcı olabilir. Gençlerin en çok ihtiyaç duyduğu ve de eksik olan yanları tecrübedir. İş insanlarının başarılarında önemli rol oynayan manevi unsurlar manevi bakım/güçlenme programlarının içerisinde dikkate alınrsa, gerçekleştirilecek olan program daha faydalı olabilir. Ayrıca örgütsel maneviyat kapsamında gerçekleştirilecek çalışmalarda da özellikle de yöneticilere yönelik manevi güçlenme/bakım programlarında araştırmanın bulguları yararlı olabilir. Araştırma bulgularının dikkate alınarak gerçekleştirilecek manevi bakım/güçlenme programı ile iş yaşamında başarı üzerinde manevi unsurların önemi yöneticilerle paylaşılabilir. Ayrıca manevi unsurların hem çalışanlarla hem de müşterilerle olan ilişkilerde önemi vurgulanarak, iş yaşamında sosyal ilişkilerin güçlendirilmesine katkısı sağlanabilir.

## Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Maneviyat, Başarı, Değerler, İş yaşamı, İş insanları.

## Atıf Bilgisi

Niyazibeyoğlu, Tuğrul- Yağlı Soykan, Nurdan. "İş Hayatında Başarı ve Maneviyat Üzerine Nitel Bir Araştırma". Rize İlahiyat Dergisi 24 (Ekim 2023), 29-41. <https://doi.org/10.32950/rid.1251402>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 14.02.2023	Kabul Tarihi: 01.06.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Etik Kurul İzni	Etik onay, Çankırı Karatekin Üniversitesi Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 25.10.2022 tarihli ve e814fe62a89b4a78 başvuru kodludur.		
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (TN) %50, yazar (NYS) %50.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




## Dizinlenme Bilgisi




# A Qualitative Research on Success and Spirituality in Business Life

**Tuğrul NİYAZİBEYOĞLU** |  <https://orcid.org/0000-0002-1112-4485>

Dr. | Corresponding Author | [niyazibeyoglu78@gmail.com](mailto:niyazibeyoglu78@gmail.com)

Ministry of National Education |  <https://ror.org/00jga9g46>

Philosophy and Religious Studies | Ankara, Türkiye

**Nurdan Yağlı SOYKAN** |  <https://orcid.org/000-0002-1482-8250>

Asst. Prof. Dr. | Author | [nurdanyagli@hotmail.com](mailto:nurdanyagli@hotmail.com)

Çankırı Karatekin University |  <https://ror.org/011y7xt38>

Philosophy and Religious Studies | Çankırı, Türkiye

## Abstract

The aim of this study is to determine the perception of spirituality of business people in business life, the effect of spirituality on their success in business life and the role of spirituality in the relations of business people with both their employees and customers. In the research, phenomenological design, which is one of the qualitative study methods, was used and semi-structured questions were prepared and directed to the participants in order to reach the necessary data in line with the purposes of the research. The population of the research consists of business people in Ankara. The sample of the study consists of 10 business people, 5 women and 5 men, in the furniture, energy, education and construction business lines. In terms of educational status, 2 of the business people participating in the study are secondary school graduates, 5 are high school graduates and 3 are university graduates. By making one on one interviews with the participants, the role of spirituality on their daily activities, the decisions they make at work, their relations with their employees and customers, and their success in business life was tried to be determined. Within the scope of the research, answers were sought to the following questions: What does spirituality mean in business life? What is the role of spirituality on success in business life? What is the place of spirituality in the perspectives of their employees and customers? The one on one interviews lasted between 30 minutes and 1 hour. Before the interview, the participants were informed that the interview would be recorded and their names would be kept confidential. The recordings of the two interviews with the participants were subscribed and subjected to content analysis. The research data were first coded and then the themes were determined. Finally, the data were defined and interpreted. With these data, the effect of spirituality on success in business life has been tried to be understood. The findings of this research emphasize that spirituality plays an important role in success in business life. It has been reached that business people define spirituality as the bond established with God. It has been determined that business people attribute their success to helping other people in their lives, that is, to giving zakat, to praying under all kinds of conditions, and to surrendering to the transcendent. It was concluded that the participants believed that when they gave zakat regularly, Allah would bless their work and protect their possessions. It has also been observed that they have the belief that their prayers make them successful in business life and that surrendering to the transcendent after doing their best will protect them under all circumstances. In the study, it has been found that prayer worship is also a means of peace in the individual soul and is effective in exhibiting positive behaviors in social terms. It has been determined that spirituality plays an important role in the attitudes and behaviors of business people towards their customers and employees. The findings of the study can be helpful when preparing the contents of spiritual empowerment/care programs to be carried out especially for young people who lack experience in the psychology of religion. What young people lack is experience. If the spiritual elements that play an important role in the success of business people are taken into account in spiritual care/empowerment programs, the program to be realized may be more beneficial. In addition, the findings of the research may be useful in studies to be carried out within the scope of organizational spirituality, especially in spiritual empowerment/care programs for managers. The importance of spiritual elements on success in business life can be shared with the managers with the spiritual care / empowerment program to be carried out by taking into account the research findings. In addition, by emphasizing the importance of spiritual elements in relations with both employees and customers, it can contribute to the strengthening of social relations in business life.

## Keywords

Psychology of Religion, Spirituality, Success, Values, Business Life, Business People.

## Citation

Niyazibeyoğlu, Tuğrul- Yağlı Soykan, Nurdan. "A Qualitative Research on Success and Spirituality in Business Life". Rize Theology Journal 24 (October 2023), 29-41. <https://doi.org/10.32950/rid.1251402>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 14.02.2023	Date of Acceptance: 01.06.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Ethics Committee Approval	Ethical Approval: Granted by Çankırı Karatekin University Ethics Committee, dated 27.12.2017 and the application code is e814fe62a89b4a78.		
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (TN) %50 , author (NYS) %50.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Maneviyatın içerisinde, “anlam arayışı”, “kendini aşma”, “kutsal arama” ve “kutsalla bütünleşme” bulunmaktadır. Maneviyatta duyguların hakim olduğu bireysel deneyimler olmakla birlikte manevi unsurların işlevleri önemlidir.<sup>1</sup> Maneviyat, bireyin deneyimlerindeki çeşitli aşkın yön ve anlam bulma çabası; insanın günlük olarak inancını yaşayış tarzı ve dünyada bulunma nedenini anlamlandırma şeklinde ifade edilebilir.<sup>2</sup> Özdoğan’a göre maneviyat, hayatta mutluluğun kaynağı, insanın kendini bilmesinin rehberi, özgürlüğün besini ve bütün insanların özünde bulunan cevherdir. Bireyin bu cevherle buluşması için ise kendisine; “Ben kimim?”, “Hayatta neden varım?”, “Yaratılma maksadım nedir?” ve “Dünyadaki tüm bireylere nasıl faydalı olabilirim?” gibi soruları yöneltmesi gerekir.<sup>3</sup>

Maneviyat, “insanın kendisi (self), çevresi (environment, others, nature) ve kutsal/aşkın varlık (sacred/transcendental) ile maddi olmayan bütün ilişkilerdir.<sup>4</sup> Maneviyat, inancı, gönlü ve de soyut olanı içinde barındırır. İnancın, iman ve de kutsalın bireye verdiği güç kaynağıdır.<sup>5</sup> Aşkın boyutunda eksiksiz farkındalık olarak ifade edilen maneviyat, bireyin kemal noktasında olma, aşkın bir gücü tasavvur etme ve değerler doğrultusunda olabilme gayretidir. Ontolojik olarak insanın kendisine konum belirlemesi ve varlığına ilişkin anlam verme mücadelesidir. Maneviyat üç tür anlamı içermektedir; 1- Geniş ve dar kapsamda algılanan “Yaradan eksenli”, 2- Doğa ile olan bağına atıfta bulunan “Dünya eksenli”, 3- Şahsın başarısını ve kapasitesini belirleyen “İnsan eksenli”.<sup>6</sup> Maneviyat kavramının içerisinde değerlerin çizdiği yolda bir yaşam sürmek de vardır. Maneviyatı benimseyen insanlar, yaşamlarında değerlere yer verdikleri gibi onları özümseyebilirler. Maneviyat, bireyin yaşamını etkin kıldığı gibi değişik imkanlar da sağlayabilir.<sup>7</sup>

Dindarlık, bireyin kendisine özgü dini niteliklerinin bütünü olarak açıklanabilen dini hassasiyet, dini irade dolayısıyla imana bağlı olarak ortaya çıkan ve büyüyen bir kişilik şeklidir.<sup>8</sup> Kapsamlı inanç ve uygulama türlerini içeren ve çok boyutlu bir kavram olan dindarlığın olgunluk düzeyinde Allah’a yönelmek, O’nun varlığına gittikçe artan bir şekilde katılmak ve her şeyin ötesinde Yaradan’da var olmak söz konusudur.<sup>9</sup> Maneviyat ve dinle ilgili açıklamalarda maneviyatın dini içerdiği veya birbirini bütünleyen kavramlar oldukları ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Maneviyat, din ve kültürün sınırları ötesinde tanımlanabilir. Maneviyatı biçimlendiren hayatın amacı, anlam arayışı, öz-aşkınlık ve diğer insanlarla olan iletişim boyutudur.<sup>11</sup> Din ise kurumsaldır ve dini ibadetlerin gerçekleştirildiği yerler vardır. Dinlerin maneviyat ile bağları olsa da dinlerin yaşam içerisinde kurumsal varlıkları vardır. Her dinin kendine özgü inanç ve ibadet özellikleri vardır ancak maneviyat yani aşkın olan ise merkezidir.<sup>12</sup>

Başarı, kişiden kişiye değişim gösteren göreceli kavramdır çünkü her bireyin yaşamında arzuladığı nihai bir amaç vardır. Ayrıca birinin başarı olarak değerlendirdiği sonuç, diğerine göre başarı olarak düşünülemez. Dolayısıyla mutlak bir başarı tanımı yapmak zordur. Genel anlamda başarı, her insanın elindeki işi sona erdirmeye veya zirveye taşıma olarak değerlendirilebilir. İş adamının çokça para kazanması, bir sporcunun rakiplerini geride bırakması, siyasetçinin iktidara gelmesi, bir akademisyenin unvanları alması, başarı kavramı içerisinde düşünülebilir.<sup>13</sup>

Genelde başarı önde olmak ve diğerlerini geride bırakmak olarak değerlendirilir. Sağlıklı olanı ise önde olma güdüsü ile değil de, işini daha iyi yapabilme isteği üzerine olanıdır. Bu şekilde bir düşünme tarzı insanı, diğerleri ile kendini kıyaslamaktan korur. Dolayısıyla kıyaslanmanın getireceği her türlü olumsuzluklardan da birey korunmuş olur.<sup>14</sup> İnsanın işinde elinden gelenin en

<sup>1</sup> Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2012), 125.

<sup>2</sup> Erol Göka, *Psikoloji Varoluş Maneviyat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 21.

<sup>3</sup> Öznur Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat* (Ankara: Özdenöze, 2. Basım, 2010), 9.

<sup>4</sup> Abdullah Dağcı, *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

<sup>5</sup> Gülüşan Göcen, “Şükür maneviyatın neresinde?”, *Maneviyat Psikolojisi*, ed. Mustafa Atak (İstanbul: Elit Kültür, 2016), 167.

<sup>6</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 45-46.

<sup>7</sup> Kemal Sayar, “Psikiyatri ve Kutsal”, *Maneviyat Psikolojisi II*, ed. Mustafa Atak (İstanbul: Elit Kültür, 2017), 10.

<sup>8</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 137-140.

<sup>9</sup> Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 93.

<sup>10</sup> Halil İbrahim Özasma, *Eşler Arası İletişim ve Maneviyat* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 72.

<sup>11</sup> Cheryl Delgado, "A discussion of the concept of spirituality." *Nursing science quarterly* 18/2 (2005), 157.

<sup>12</sup> William R. Miller - Carl E. Thoresen. "Spirituality, religion, and health: An emerging research field." *American psychologist* 58/1 (2003): 24.

<sup>13</sup> Faruk Beşer, *Başarının Manevi Sebepleri* (İstanbul: Nun Yayınları, 2011), 16.

<sup>14</sup> Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 17. Basım, 2015), 164.

iyisi yaparak, hayatta kendisinin en iyi haline ulaşabileceğini bilmesi huzur verir ve bu huzurun gerçek adı da başarıdır.<sup>15</sup> Elinden gelenin en iyisini yapan insan, sürece odaklandığından işlerin nasıl sonuçlanacağına dair endişe duymaz. İnsanlar, koşullu birbirilerini kabul ederlerse, bireylerin kendilerini kabullenmeleri de gösterecekleri başarılarla bağlı olabilir. Kendilerini başarı ile kabul eden bireyler ise yaşamda gösterdikleri başarı ile tatmin olamaz ve her başarıdan sonra başka başarıların peşinden koşarak ömürlerini tüketirler.<sup>16</sup>

Yapılan literatür taramasında iş hayatında başarı ve maneviyat üzerine bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat bu araştırma ile dolaylı olarak da olsa çalışmalar literatürde yer almaktadır. İşyeri maneviyatı ile ilgili daha önce gerçekleştirilen araştırmalar örgütsel maneviyat ile örgütsel bağlılık, çalışanlar arasında güven, stresle başa çıkma, iş tatmini, yapılan işte anlam, çalışanların performansı ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkilere odaklanmıştır. Bu bağlamda gerçekleştirilen bir araştırmada örgütsel maneviyat ve örgütsel bağlılık arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>17</sup> Bir başka işyeri maneviyatının iş memnuniyeti üzerine yapılan araştırmada ise; iş hayatında maneviyatın, yapılan işte anlamı, değerlere uyum sağlamada, istikrarı ve duygusal bağımlılığı olumlu olarak etkilediği saptanmıştır.<sup>18</sup> Bazı çalışmalar da örgütsel maneviyat ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya yoğunlaşmıştır. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmalarda işyeri maneviyatı ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğuna ulaşılmıştır.<sup>19</sup> Örgütsel maneviyat eksenli araştırmalarının odak noktalarından biri de stresle başa çıkmadır. Bu konuya dair çalışmalarda stresle başa çıkmanın örgütsel maneviyat ile pozitif yönde ilişkisinin olduğu saptanmıştır.<sup>20</sup> İşyeri maneviyatı üzerinde çalışma yapan araştırmacıların odak noktalarından biri de işyeri maneviyatının çalışanların performansı üzerindeki etkileridir. Bu bağlamda gerçekleştirilen çalışmalarda işyeri maneviyatının çalışanların performanslarını artırdığı tespit edilmiştir.<sup>21</sup> Çok az sayıda çalışma ise örgütsel maneviyatın sosyal ağlar üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Aralarındaki ilişkiyi ortaya koymaya yönelik araştırmalarda örgütsel maneviyat ve sosyal ağlar arasında olumlu bir ilişkinin olduğu saptanmıştır.<sup>22</sup>

Literatürde işyeri maneviyatı üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda işyeri maneviyatının, çalışanların performansı ve iş tatmini, stresle başa çıkma, sosyal ağlar, işte anlam bulma, pozitif dayanıklılık, örgütsel bağlılık, çalışanlar arasında güven, lider-üye etkileşimi üzerine olan etkileri araştırılmıştır. Ancak maneviyatın iş yaşamında yakalanan başarılar üzerinde etkisini konu edinen bir çalışma gerçekleştirilmemiştir. Çeşitli sektörlerde çalışan iş insanlarını çalışmaya dahil ederek, nitel yaklaşımlardan faydalanarak onların maneviyat alguları ve iş yaşamlarında başarıları üzerinde maneviyatın etkisi anlaşılabilir. Elde edilen bulgular da hem diğer iş insanları ile hem de okullarda öğrenciler ile paylaşılabilir. Bu araştırmanın konusu iş hayatında başarı ve maneviyattır. Çalışmanın temel hedefi ise; iş insanlarının maneviyat algularını, iş yaşamlarındaki başarılarında ve hem çalışanları hem de müşterileri ile olan ilişkilerinde maneviyatın rolünü tespit etmektir. Bu araştırmada nitel yöntemlerden biri olan fenomenoloji deseni kullanılmıştır.

### Örgütsel Maneviyat Kavramı

Örgütsel maneviyat, çalışanların iş süreci aracılığı ile aşkınlık deneyimlerini destekleyen ve diğerleri ile bütünlük duygularını sağlamayı kolaylaştıran kültürün içerisindeki organize değerler çerçevesidir.<sup>23</sup> Örgütsel maneviyat kavramının tanımının çalışanların deneyimlerine göre açıklanan bir araştırmada çalışanlar bu kavramı şu şekilde ifade etmişlerdir; anlam ve amaç, yönetim, kalp ve ruh, canlılık, fazilet, insanlık duyguları, vicdan etkisi ve otoritesi, bütünlük, birlikte çalışma ruhu, gülme,

<sup>15</sup> Doğan Cüceloğlu, *Geliştiren Anne-Baba* (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2016), 49.

<sup>16</sup> Engin Geçtan, *Hayat* (İstanbul, Metis Yayınları, 14. Basım, 2016), 81.

<sup>17</sup> Halil İbrahim Aksakal, *İlköğretim Okullarında Örgütsel Sinisizm ve Örgütsel Maneviyatın Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Rolü* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020);

<sup>18</sup> Tuğba Bekiş, *İş Yeri Maneviyatının İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013).

<sup>19</sup> Hilal Kavuklu, *İşyerinde Maneviyat ve Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Demet Çakıroğlu, *Algılanan Örgütsel Maneviyatın Psikolojik Sözleşmeye Etkisi: Sağlık Çalışanları Üzerine Bir Çalışma* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

<sup>20</sup> İpek Nazlı, *Örgütsel Maneviyat ve Psikolojik Sermayenin Duygusal Emek ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ali Zağlı, *Psikolojik Sermayenin Çalışanın Stresle Başa Çıkma, İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılığına Etkisi: Muğla Büyükşehir Belediyesi Örneği* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>21</sup> Nuri Avcı, "İşyeri Maneviyatı ile Çalışan Performansı Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme." *About e-JMN* 3. 3(2019): 213-225; Mesut Karaman, *Psikolojik Sermaye ve Maneviyat Algısının Algılanan Performansa Etkisi: Sağlık Çalışanlarında Bir Uygulama* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>22</sup> Mehmet Ali Yarım, *Sosyal Ağ Analizi ile Okullarda, Örgütsel Moral Değerleri ve Doğal Liderlik Profillerinin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021); Zülbiye Kaçay, *İşyeri Yılmazlığının Yordayıcıları: Örgütsel Güven, Lider-Üye Etkileşimi ve İşyeri Maneviyatı (Spor Genel Müdürlüğü Örneği)* (Sakarya: Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

<sup>23</sup> Robert A. Giacalone - L. Jurkiewicz Carole, "The science of workplace spirituality." *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Routledge, 2010. 19-42.

eğlenme, güven, birliktelik, saygı, dürüstlük, merhamet, hassasiyet, karakter, risk alma, ruhun hediyeleri, politik reform, özgürlük, gücün tekrardan dağılımı, yaratıcılık, işbirliği, güçlenme, gerçek, niyet, sezgi ve enerjidir.<sup>24</sup>

Bütünlük, dürüstlük ve alçakgönüllülük gibi manevi değerler ve başkalarına saygılı ve adil davranmak, önemsemek ve ilgi göstermek, duyarlı bir şekilde dinlemek, başkalarını takdir etmek ve kişisel düşünmeye zaman ayırmak gibi manevi uygulamaların tümü, kuruluşlar için ölçülebilir olumlu etkilerle bağlantılıdır. Dahası bunlar, liderlerin hem meslektaşları hem de astları tarafından daha etkili olarak değerlendirilmesine vesile olurlar ve performansın artmasına yol açarlar. Ayrıca işyerindeki manevi değerlerin, çalışan memnuniyeti ve motivasyonu, daha fazla üretkenlik, daha fazla sürdürülebilirlik üzerinde olumlu yansımaları vardır.<sup>25</sup> Bu nedenle örgütsel maneviyat için önerilen kavram, liderin ve diğer üyelerinki de dahil olmak üzere işyeri ve bireysel maneviyattan oluşan değerlerinin, uygulamalarının ve söyleminin sonucu olan bir örgütsel kimliktir. Örgütsel maneviyat, çevre, örgüt kültürü ve bilgi yönetiminden etkilenir ve imaj, misyon, vizyon ve belirtilen örgütsel değerlerde görülebilen değer ve sosyal fayda üretir.<sup>26</sup>

Örgütsel maneviyat, örgütün kültürüyle ilgili olan "örgüt kültürü" ve örgütün stratejisiyle ilgili olan "örgütsel strateji" gibi yönlerle aynı gramer anlamını paylaşır. Bununla birlikte, kültür bir etkinlik (buralarda işleri yapma biçimimiz) ve strateji bir süreç (buralarda karar verme veya planlama biçimimiz) iken, maneviyat çok daha soyut bir niteliktir ve diğer kavramlarla pek uyumlu değildir. Örgütsel maneviyat ne bir aktivite (burada ruhsal olarak hareket etme şeklimiz) ne de bir süreçtir (buralarda ruhsallaştırma şeklimiz). En iyi ihtimalle örgütsel maneviyat, bir inançtır; en azından gerçeklik ve aşkınlık duygusudur; işgücünü oluşturan bireylerin sergileyebileceği bir niteliktir. Örgütsel maneviyat, rasyonelitenin üzerinde yükselen ve bireyin çalışma yaşamına ve çalışma ortamına/organizasyonuna dahil edilebilecek ve edilmesi gereken, benliğin veya egonun ötesinde bir güç olduğunu savunan aşkın bir inanç sistemi ile ilgilidir.<sup>27</sup>

En temel ve bireysel düzeyde, işyeri maneviyatı, kişinin kendi manevi ideallerinin ve değerlerinin iş ortamına dahil edilmesi olarak görülebilir. İşyeri maneviyatının bu kavramsallaştırması, "kişisel maneviyatın" basit bir uygulamasını yansıtır. Bir bireyin işyerine getirdiği kişisel manevi değerlerin toplamı ve bu değerlerin hem etik olarak ilgili hem de etik olarak ilgisiz çalışan etkileşimlerini ve sonuçlarını nasıl etkilediğidir. Sonuç olarak, işyeri maneviyatına ilişkin bu görüş, kişinin kişisel manevi değerlerinin, işle ilgili olayların yorumlanması ve bunlara verilen tepkilerin yanı sıra çalışan davranışı üzerinde bir etkiye sahip olduğunu varsayar.<sup>28</sup>

### Örgütsel Maneviyatın Boyutları

Örgütsel maneviyatın üç boyutu vardır. Bireysel, toplumsal ve kurumsal olmak üzere anlamlı iş, topluluk duygusu ve örgütsel değerler ile uyumdur. Anlamlı iş boyutunda birey, yaptığı işi sever ve işi ile motive olur ayrıca yaptığı iş çalışana anlam ve amaç verir. Topluluk duygusu boyutunda ise iş arkadaşları ile iletişim halinde olarak çalışanlar birbirilerini desteklerler. Örgütsel değerler ile uyum boyutunda da kurumun amaçlarına bağlı hissedilir ve kurum misyonu, değerleri ile özdeşim kurulur. Bu boyutta kurum, çalışanlarını önemser.<sup>29</sup>

İnanç, çalışanların anlamlı iş algılarını etkiler. Yani inançla çalışmak, yaptıkları işin çalışanlar için bir anlamı ve amacı olduğunu hissettirir. Böylece çalışanlar, severek ilgi ile çalışır. İnanç, çalışanların iç dünyalarını etkiler. İnançla çalışma, işçilerin iç dünyalarının büyümesini sağlar ve insanlar, manevi değerlerini güçlendirdiklerini hissederler. Anlamlı çalışma, çalışanların performansını etkiler. Çalışanlar, işin içeriğini zenginleştirerek, yaptıkları işi severek yaparlar. Severek çalışmanın da iş performansı üzerinde olumlu yansımaları olur. Çalışanların iç dünyaları, iş performansını etkiler. İnsanların iç dünyaları, işlerini daha iyi yapmalarını sağladığı gibi daha iyi performans sergilemelerine de katkıda bulunur.<sup>30</sup>

Topluluk duygusunun tanımında dört unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi üyeliktir. Üyelik, ait olma veya kişisel ilişkiyi paylaşma duygusudur. İkinci unsur ise etkidir. Katkı duygusu veya gruba katkı sağlayabilme duygusudur. Üçüncü unsur da ihtiyaçların doyurulması ve entegrasyonu olan güçlendirmedir. Bu üyelerin ihtiyaçları gruptaki üyeliklerinin aracılığı ile aldıkları kaynaklardan karşılanır. Son unsur ise üyelerin paylaştığı duygusal bağ, sadakat ve inançtır. Topluluk duygusu, üyelerin

<sup>24</sup> Val M. Kinjerski - J. Skrypnik Berna, "Defining spirit at work: Finding common ground." *Journal of Organizational Change Management* 17/1 (2004): 26-42.

<sup>25</sup> Reave Laura, "Spiritual values and practices related to leadership effectiveness." *The leadership quarterly* 16/5 (2005): 655-687.

<sup>26</sup> Raysa Geaquinto Rocha - Paulo Gonçalves Pinheiro, "Organizational spirituality: Concept and perspectives." *Journal of Business Ethics* 171/2 (2021): 241-252.

<sup>27</sup> Reva Berman Brown, "Organizational spirituality: The sceptic's version." *Organization* 10/2 (2003): 393-400.

<sup>28</sup> Robert W. Kolodinsky vd. "Workplace values and outcomes: Exploring personal, organizational, and interactive workplace spirituality." *Journal of business ethics* 81 (2008), 466.

<sup>29</sup> John Milliman vd. "Workplace spirituality and employee work attitudes: An exploratory empirical assessment." *Journal of organizational change management* 16/4 (2003): 426-447.

<sup>30</sup> Habibollah Javanmard, "The impact of spirituality on work performance." *Indian Journal of Science and Technology* 5/1 (2012), 1966.

sahip oldukları bir aidiyet duygusu, üyelerin birbirleri ve grup için önemli olduğu duygusu ve üyelerin ihtiyaçlarının birlikte olma taahhütleriyle karşılanacağına dair paylaşılan bir inançtır.<sup>31</sup>

Örgütsel değerlerle uyum, çalışanın örgütle olan ilişkisine dahil olduğunda, bunun değer ilişkisini fark ettiğinde ve/veya kimliğini örgütle ilişkiden aldığıda gelişir. Örneğin, çalışanlar, örgütün kendilerine adil, saygılı ve destekleyici bir şekilde davrandığını hissederseniz duygusal olarak bağlı olma eğilimindedirler. Devam bağlılığı, çalışanın örgütteki yatırımlarını kaybetmeye hazır olduğunun farkına vardığında ve/veya örgütte kalmaktan başka alternatifi olmadığını algıladığında gelişir. Normatif bağlılık, insanlar sosyalleşme yoluyla örgütün normlarını içselleştirdiklerinde, onlara karşılık verme ve/veya psikolojik bir sözleşmenin şartlarını kabul etme ihtiyacını hissettiren faydalar aldıklarında gelişir.<sup>32</sup> Çalışanın değerleri ile örgütün manevi değerleri arasında güçlü bir uyum olduğunda, daha olumlu sonuçları olur. Özellikle de örgütün değerlerini benimseyen, kucaklayan çalışanlar daha fazla örgüte bağlılık hissediler ve daha olumlu davranışlar sergilerler. Şeffaflık, bağlantı, gerçeklik, kişisel gelişim ve büyüme, hizmet ve paylaşım, anlam ve amaç gibi manevi değerleri benimseyen örgütlerle çalışmak, çalışanların örgütle özdeşleşmelerine olumlu katkı sağlar.<sup>33</sup>

### Yöntem

Bu çalışma, iş insanlarının maneviyat algılarını, maneviyatın iş yaşamında edinilen başarılar ve sosyal ilişkiler üzerindeki rollerini ortaya koymak için tasarlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni kullanılmıştır. Fenomenoloji deseni, farkında olunan fakat yeterince bilinmeyen detaylara yönelmektir. Çeşitli olgulara aşinalık olsa bile bu aşinalık olguları anlamak için yeterli değildir. Fenomenoloji yöntemi olguların daha iyi anlaşılması için ideal araştırma ortamını sağlar.<sup>34</sup> Araştırmanın amaçları doğrultusunda gerekli verilere ulaşmak için yarı yapılandırılmış sorular hazırlanarak, katılımcılara yöneltilmiştir. Araştırmanın evrenini Ankara ilinde bulunan iş insanları oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise farklı iş kollarında bulunan 10 iş insanı oluşturmaktadır. Katılımcılarla ikili görüşmeler yapılarak, onların günlük faaliyetleri, iş yerinde aldıkları kararlar ve iş yaşamlarındaki başarıları üzerinde maneviyatın rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma kapsamında şu sorulara yanıtlar aranmaya çalışılmıştır: İş hayatında maneviyat ne anlama geliyor? İş yaşamında edinilen başarılar üzerinde maneviyatın rolü nedir? Çalışanları ve müşterilerine bakış açılarında maneviyatın yeri neresidir? Yapılan ikili görüşmeler 30 dakika ve 1 saat arasında sürmüştür. Katılımcılara, görüşme öncesi görüşmenin kayıt altına alınacağı ve isimlerinin gizli tutulacağı bildirilmiştir.

Araştırmanın örneklemini oluşturan 5 kadın ve 5 erkekte oluşan katılımcılara ait sosyo-demografik özellikler tablo 1'de sunulmuştur.

**Tablo 1 Katılımcıların sosyo-demografik özellikleri**

Sosyo-demografik özellikler	Erkek(N)	Kadın(N)	Toplam (N)
Cinsiyet	5	5	10
Eğitim durumu	Eğitimsiz		
	İlkokul		
	2		2
	2	3	5
	1	2	3
Medeni durum	Evli		
	5	5	10
	Evli değil		
Faaliyet gösterilen sektör	Mobilya		
	2	1	3
	Enerji		
	2	2	4
	Eğitim		
		2	2
	İnşaat		
	1		1

<sup>31</sup> David W. McMillian - David M. Chavis, "Sense of community: A definition and theory." *Journal of community psychology* 14/1 (1986), 9.

<sup>32</sup> Arménio Rego - Miguel Pina e Cunha, "Workplace spirituality and organizational commitment: an empirical study." *Journal of organizational change management* 21/1 (2008), 59.

<sup>33</sup> Kolodinsky vd., "Workplace values and outcomes: Exploring personal, organizational, and interactive workplace spirituality.", 467.

<sup>34</sup> Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2018), 69.

## Verilerin Analizi

Katılımcılarla gerçekleştirilen iki görüşmelerin kayıtları deşifre edilmiş ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırmalarda içerik analizinin nihai hedefi; elde edilen bulguları açıklayabilecek kavramlara ve bağlantılara erişmektir.<sup>35</sup> Araştırma verileri öncelikle kodlanmış daha sonra ise temalar tespit edilmiştir. Son olarak da verilerin tanımlanması ve yorumlanması yapılmıştır.

## Bulgular ve Tartışma

Araştırma neticesinde elde edilen bulgulara göre katılımcıların maneviyatı, Yaradan ile kurulan bağ olarak tanımladıklarına ulaşılmış ve iş dünyasında başarıda manevi unsurlardan dua, tevekkül, zekat ve namazın önemli roller oynadığı tespit edilmiştir. İş hayatında başarı üzerinde doğruluk değerinin de önemli olduğu saptanmış ve iş insanlarının hem çalışanları hem de müşterileri ile olan ilişkilerinde maneviyatın belirleyici olduğuna ulaşılmıştır.

## Yaradan İle Kurulan Bağ Olarak Maneviyat

Katılımcılarla gerçekleştirilen ikili görüşmelerde, maneviyatı Yaradan ile kurulan bağ olarak tanımladıkları tespit edilmiştir. Aşağıda katılımcıların maneviyat tanımlarına yer verilmiştir.

"Maneviyat, insan ruhunun en saf halidir ve Allah inancının en saf şeklidir ve de Allah'a bağlılığı tarifeden samimi tarafı da bulunmaktadır." (K1), "Maneviyat, Allah ile olan ilişkim ve de O'na olan yakınlığımdır. Ruh dünyamda Allah ile birlikteliğin adıdır." (K2), "İnsanın Yaradan ile arasındaki mesafesi ve bireyin nereden geldiğini, niçin yaratıldığını sorgulamasıdır." (K3), "Allah ile kul arasındaki inanç ve imandır." (K4), "İnsanı ayakta tutan, insanları inançları doğrultusunda güçlü kılan ve yaşam boyunca besleyen kaynaktır." (K7), "Maneviyat, dini gereğince yaşayarak ahiret hayatında karşılığını görmektir." (K8), "Maneviyat, Allah'ın emir ve yasaklarının tümüdür." (K9), "Ahiret hayatı için dünyada gereken hazırlıkları yaparak heybeyi olabildiğince doldurmaktır." (K10).

Özdoğan'a göre<sup>36</sup> maneviyat, bireyin Yaradıcısı olan bağıdır ve bu bağ da kutsaldır. Bu şekilde bir bağ kuran insan, yaşamda daha güçlü olur. Ayrıca maneviyat, bireyin kendisini tanımaya yönelik; "Ben kimim?", "Bu dünya hayatında varlığımın sebebi nedir?", "Yaratılma amacım nedir?", "Ben bu yeryüzünde nasıl faydalı olabilirim?" sorularının cevaplarının bünyesinde barındırır. Araştırmada katılımcıların maneviyat tanımları ile Özdoğan'ın maneviyat tanımının örtüştüğü tespit edilmiştir. Maneviyat kavramını Allah ile kurulan bağ, ahiret hayatına hazırlık gibi açıklamaları göstermektedir ki katılımcılar maneviyatı dinden bağımsız düşünmemektedirler. Düzgüner tarafından gerçekleştirilen çalışmada katılımcılar maneviyatı; "Tanrı'ya / Yüce Güce İnanç", "Tanrı/Yüce Güçle Kurulan İlişki", "Dinin/Amacın Gereği Olan Yaşantı", "Duygu/İç Dünya", "Ahlak ve Diğerkamlik", "Huzur/Zihnen ve Vicdanen Rahatlık" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>37</sup> Bu maneviyat tanımına yönelik bulgular ile iş insanlarının maneviyat algılarının benzerlik gösterdiği söylenebilir.

## Başarı Unsuru Olarak Zekat

Katılımcıların, gerçekleştirilen ikili görüşmelerde iş yaşamlarında başarılarını çoğunlukla düzenli vermiş oldukları zekatlara bağladıklarına ulaşılmıştır. Ayrıca böylesine bir dini ibadetin kendilerini tatmin ve mutlu ettiğini katılımcılar ifade etmişlerdir. Katılımcıların zekat ve başarı üzerine değindikleri ifadeler aşağıda yer verilmiştir.

"İş yaşamında çeşitli sigortalar yaptırılır. Ancak en büyük sigorta ise Allah'a yaptırılır. Zekat ödemeyi her zaman severek yaptım ve Allah da benim evimi, işimi bereketlendirdi." (K1), "Zekatı önceden ödüyorum. 'Zekatı ödenmiş bir malı, Allah muhafaza etmez mi?' diye düşünüyorum." (K2), "Ben verdim, Allah da bana çokça verdi. Paramın bereketlendiğini gördüm ve iyi niyetimin karşılığını fazlasıyla gördüm." (K6), "Zekat, bir şükür vesilesidir ve insanın ticaretini arındırır. Zekat vermediğimde işlerim her zaman sıkıntıya girdi. Zekat verdiğimde ise iş hayatın düzeldi." (K4), "Bizim büyümemiz demek, zekat kurumunun büyümesi demektir. Bizim büyümemiz fakirin gözetilmesi demektir diye işlerimize odaklanıyoruz." (K6), "İş hayatımda yoksullara yardım ettiğimden dolayı Allah'ın yardımını her zaman gördüm. Bayram arefesinde çalışanlarıma verecek param yoktu. Kredi çekmeye bankaya gitmiştim. Sıranın bana yaklaştığı zamanda hesabıma ummadığım yerden yüklü miktarda ödeme yapıldı." (K8), "Zekat verdiğim zamanlar işlerim hep düzgün ilerledi ve kazancım eksilmekten ziyade devamlı arttı." (K9),

Beşer'e göre<sup>38</sup> insanın başarılı olabilmesi için vermeyi alışkanlık haline getirmesi ve gösterişten uzak durarak, ihtiyaçlı insanlara her şartta yardımcı olması gerekir. Zekat, bir toplumda dengeyi sağlayan en önemli unsurdur. Zekatı veren kişi, Yaradan'ın emri gereğince muhtaç insanlara yardım yaptığının bilincindedir. Zekatı alan da bunun farkında olduğundan verene karşı kendini borçlu hissetmez. Böylesine bir yardımlaşma sosyal yapıya zarar vermediği için de alan ve veren arasındaki ilişkiyi güçlendirir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

<sup>36</sup> Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, 9,10.

<sup>37</sup> Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkamlıkla İlişkisi (Kan Bağı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 204.

<sup>38</sup> Beşer, *Başarının Manevi Sebepleri*, 163.

<sup>39</sup> Murat Aydın, "Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekat Müessesesi ve Gini Katsayısı." *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (2016): 55-72.



Bireyin kendini aşan bir hedefe kendini adanması önemlidir. Yardıma muhtaç insanlara ulaşmayı kendine görev bilenler, yardım etmenin mutluluğunu yaşarlar. Yaşamlarında maneviyata yer açan insanların maddiyatla mutlu olamadıkları bilinir. Yardım etmek, yardım edildenden daha çok yardım edene huzur verir ve iyi hissetmesini sağlar.<sup>40</sup> Esas itibarıyla insanların, zekat vererek mutlu, huzurlu ve de başarılı olabildikleri ifade edilebilir.<sup>41</sup> İnsanoğlu yaratıldığından itibaren fitratının gereği olarak inanmış ve inancını da ibadetleri ile yaşamaya çalışmıştır. Araştırma kapsamında katılımcıların zekat ibadetleri de inançlarının fiile çevrilmesi olarak düşünülebilir. Yardım etme davranışının altında iki motivasyonel anlayış vardır. Birincisi “diğergam yardım” yani sağ elin verdiğiinden sol elin haberdar olmamasıdır. İkincisi ise “bencil yardım etme” yani kaz gelecek yerden tavuğun esirgenmemesidir.<sup>42</sup> Araştırmada katılımcıların zekat verme motivasyonlarının herhangi bir karşılık vermeden yani “diğergam yardım” şeklinde olduğu belirtilebilir. Kara tarafından gerçekleştirilen nitel bir araştırmada, yardım etmenin bireylere huzur, güven, güç, kontrol duygusu, empati ve motivasyon sağladığı tespit edilmiştir.<sup>43</sup> Ulaşılan bu verilerin çalışmanın bulgularını desteklediği ifade edilebilir.

### Başarı Unsuru Olarak Tevekkül

Maneviyat ve başarı bağlamında iş insanlarının başarılarını tevekkül değerine de bağladıkları tespit edilmiştir. İş insanları ellerinden geleni sonuna kadar yaptıklarını ve gerisini Yaradan’a bıraktıklarını belirtmişlerdir. Dahası Yaradan’a olan tevekkülleri ile çoğu zaman pes ettikleri yerden daha çabuk kalktıklarını ve bu inancın kendilerini zor zamanlarda motive ettiğini ifade etmişlerdir. Gerçekleştirilen ikili görüşmelerden elde edilen katılımcıların kendi ifadelerine aşağıda yer verilmiştir;

“Bir işin peşinden koşuyoruz olmuyor ancak alamayacağımızı düşündüğümüz işler bizlere nasip oluyor.” (K2), “Kendime güvendiğim zaman en küçük borçlarımı bile bazen ödeyemez hale geliyorum ancak Allah’a güvendiğim zaman borç ne kadar büyük olursa olsun defalarca kolayca borçları ödediğime şahit oldum.” (K4), “Geldiğim noktayı hayal dahi edemezdim. En büyük hayalim bir devlet memuru olmaktı. Rızık ile insan arasında bir perde var. Ne kadar zeki olursan ol, Allah o perdeyi kaldırmadığı sürece, sen onun farkına varamıyorsun.” (K1), “Elimden geleni yaptım ve çabalarımın neticesinde Rabbime teslim oldum. Teslimiyetimin neticesinde hayal dahi edemediğim başarılarla karşılaştım. Kişisel olarak yaptıklarım beni sadece belli noktaya getirebilirdi ve Allah’ın yardımı ile beklentilerimin ötesini gördüm.” (K7), “İş hayatında bittim dediğim zamanlar oldu. Bu zor zamanlarda Allah’ın beni ummadığım şekilde desteklediğine birçok defalar şahit oldum. Önemli olan Yaradan’a teslim olabilmektir.” (K8), “Maaşlı işime son verildiği zaman, canım sıkıldı ancak yaşadığımda bir hayrın olduğuna inancım tamdı. Yaradan’a teslim olarak iş hayatına girdim ve şimdi iki tane şubesi olan mağazam var.” (K9).

Tevekkül, sonsuz bir güç tarafından desteklendiğini bilmektir. Tevekkül etmek, eylemsizliğe razı olmak demek değildir. Aşkın olana duyulan güvenle, insanın elinden geleni yaparak sağlam duruş sergilemesidir.<sup>44</sup> Aşkın olana hissedilen güvenle insan, umudunu artırır, geleceği daha olumlu değerlendirir, belirsizlik korkularını daha kolay aşabilir ve psikolojik sağlamlılığını artırır.<sup>45</sup> Dahası tevekkül, insanlar için baş etme aracıdır. Her türlü çözüm yollarını denediği halde değiştiremedikleri karşısında insanın sorunlarını Yaradan’a havale etmesi bireyi huzurlu kılar. Yeryüzündeki bütün dinlerde tevekkül değerinin önemi, insana kaygı ve endişelerinin üstesinden gelmede katkı sunmasından gelmektedir. Tevekkül eden birey, karşılaştıkları sorunlara karşı daha güçlü hale gelir.<sup>46</sup>

Zorluklar karşısında Kur’an’da Yaradan insanoğluna nasıl bir tutum sergilemesini şu şekilde belirtmiştir: “Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah’a tevekkül et. Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”<sup>47</sup> Böylesine bir tutum sergileyen birey, olaylar karşısında kendini kolay kolay salıvermez, yaptıklarının akıbetinden kaygılanmaz, pasif tutumdan uzak durur ve hangi netice ile karşılaşarsa karşılaşsın, kendisi için sonuçların en iyisini olduğu bilincini taşır.<sup>48</sup> Dini başa çıkma etkinliklerinden biri olan tevekkül ile katılımcıların maddi ve manevi olarak huzur buldukları, psikolojik sağlamlıklarını artırdıkları, iş hayatının getirdiği belirsizlik karşısında hissettikleri korku ve kaygıyı azalttıkları söylenebilir. Ayrıca tevekkülün onların başa çıkma kabiliyetlerini geliştirdiği, iç huzurlarını artırdığı ve tevekkülün sağladığı psikolojik rahatlamının onları edilgen kılmadığı bilakis motivasyonlarını artırdığı belirtilebilir. Araştırmanın bulguları ile Şahin tarafından tevekkül eğiliminin psikolojik sonuçları üzerine gerçekleştirilen araştırma sonuçlarının örtüştüğü belirtilebilir. Şahin’in araştırmasında da katılımcıların, tevekkül ederek daha da rahatladıklarını ve huzurlu hissettiklerini, psikolojik dayanıklılık düzeylerinin yükseldiğini ve olayların

<sup>40</sup> Acar Baltaş, *Hayatın Hakkını Vermek* (İstanbul, Doğan Kitap, 2020), 188.

<sup>41</sup> Hüseyin Certel, "İslami ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri." *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 149-156.

<sup>42</sup> Gülüşan Göcen, "Empati ve din." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012): 273-277.

<sup>43</sup> Elif Kara, "Pandemi süreci ve yardım etme davranışı: Nitel bir çalışma (Aksaray ili polis memurları örneği)." *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* (2023).

<sup>44</sup> Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi* (İstanbul, Kapı Yayınları, 2016), 43.

<sup>45</sup> Hüseyin Peker, *Allah’ın Boyasıyla Boyanmak* (İstanbul, Timaş Yayınları, 2013), 75.

<sup>46</sup> Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul, Timaş Yayınları, 2009), 142.

<sup>47</sup> Al-i İmran 2/159.

<sup>48</sup> Zuhâl Ağılkaya-Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din* (İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2020), 212.

neticelerini daha kolay kabullendiklerine ulaşılmıştır.<sup>49</sup>

### Başarı Unsuru Olarak Dua

Katılımcılar, gerçekleştirilen görüşmelerde iş yaşamlarındaki başarılarında en büyük etkenin dua olduğunu vurgulamışlardır. İkili görüşmelerde katılımcıların duaya ilişkin kendi cümlelerine aşağıda yer verilmiştir;

"20 yıldır bu sektörün içindeyim ve her gün iş yerimi ezberimde olan Bereket Duası ile açarım. Duanın iş yerini bereketli kıldığına inanıyorum." (K1), "Şimdiye kadar yaşamımda ihtiyaç sahiplerini gözetip ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştım. İş yaşamında zorlu engellerin üstesinden bu insanların benim için ettikleri dualar yardımı ile aştığımı düşünüyorum." (K3), "Bankaya ödemem gereken yüklü miktarda borcum vardı. 'Allah'ım yardım et, ne olur bu borcumu ödeyebileyim' şeklinde Rabbime dua ettim. O gün bankaya olan borcumun miktarı kadar iş yapabilmeyi Rabbim nasip etti." (K4), "Başarımı annemin dualarına borçlu olduğumu düşünüyorum. Her zaman bana dua ederdi. Dahası annemin benden razı oluşunun da beni başarılı kıldığına inanıyorum." (K8), "Annem ve babam benden razıydı. Özellikle annem çok dua ederdi. Annem 4 yıl önce vefat etti. İşlerimin iyi oluşunu hala onun dualarına bağlıyorum. İşimde başarılarımın üzerinde en büyük rolün annemin dualarının bereketi olduğunu düşünüyorum. Zaman zaman iş hayatında sert rüzgarlar esse de annemin duaları vesilesiyle yıkılmadığıma inanıyorum. Annemin zikirmatiği vardı sürekli zikrederdi ve vefat edince zikirmatikler bana kaldı. Ben de onun sistemini belli sayıda devam ettirmeye çalışıyorum." (K10).

Kur'an-ı Kerim'de; "Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin ki?"<sup>50</sup>, "Bana dua edin duanızı kabul edeyim"<sup>51</sup>, "Rabbimize yalvararak, sessiz ve derinden dua edin"<sup>52</sup> ayetlerinde duanın önemi bildirilmiştir. Dua, Yaradan ile kurulan en samimi ilişkinin adıdır. Aşkın olan ile kurulan bu bağ sayesinde birey, yalnız olmadığının farkındadır. Dua esnasında birey, Yaradan tarafından muhatap alındığının bilinciyle duygularını dile getirir. Dahası dua sürecinde, insanoğlu Yaradan'a güven duyar, teslim olur ve yardım göreceği konusunda tereddüt yaşamaz.<sup>53</sup> Din psikolojisi alanında duaya dair hem teorik hem de empirik birçok çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalarda; zor zamanlarda duanın stres, kaygı ve üzüntü gibi duyguları hafiflettiği tespit edilmiştir.<sup>54</sup> Doğan'ın araştırmasına göre de katılımcılar büyük oranda ettikleri duanın karşılıksız kalmayacağına inanmakta, Allah'a kendilerini çok daha yakın hissetmekte ve dualarının kabul edilmeme durumunda bile kendileri için birçok hikmetler olduğuna inanmaktadır.<sup>55</sup> Dua ibadetinin, günlük yaşamın sıkıntıları, hayal kırıklıkları, başarısızlıklar ve çaresizlikler karşısında katılımcıları daha enerjik, umutlu ve yaşam mücadelesinde onları daha azimli kıldığı belirtilebilir. Doğan'ın 271 ile gerçekleştirdiği çalışmada başarmak için % 69.7 oranında katılımcıların duaya sık sık başvurdukları tespit edilmiştir.<sup>56</sup> Araştırmada yer alan katılımcıların iş yaşamlarında başarıları üzerinde duanın önemli katkısı olduğu düşünülebilir. Karşılı'nın gençler üzerine gerçekleştirdiği çalışmada duanın bireylerin kaygılarını azalttığı ve stresle başa çıkmada etkili olduğuna ulaşılmıştır.<sup>57</sup> İş insanlarının da dua ile rahatladıkları ve problemlerinin üstesinden gelmede yardımcı olduğunu belirtmeleri Karşılı'nın araştırma sonuçları ile bu araştırmanın bulgularının paralellik gösterdiği düşüncesini desteklemektedir.

### Başarı Unsuru Olarak Namaz

Manevi unsurlardan namaz ibadetinin de iş yaşamında elde edilen başarı üzerinde etkisini katılımcılar dile getirmişlerdir. Görüşmede katılımcıların kendi ifadeleri şu şekildedir;

"Namaz kılmaya başladığımda yaşamımda maddi ve manevi her şey yerine oturdu. Düzenli namaz ibadeti ile hem evimde hem de işimde huzuru buldum. Gökten para yağmıyor ancak zor anlarımızda ummadığımız şekilde para kazanarak yollarımız açıldı." (K9), "Her gün beş vakit Allah'ın huzuruna çıkılınca aslında insan bir hiç olduğunu hatırlıyor. Günde beş defa kendinizi sıfırlıyorsunuz." (K10), "Üç arkadaş olarak iş yerimizi açtığımızda, iş yerinde bütün vakit namazlarını birlikte kılma kararı aldık ve tam 30 yıldır bu iş yerinde cemaat halinde namazlarımızı kıyoruz. Bu birlikte namaz kılmamızın bereketini defalarca gördük. İşlerimiz iyi gitmediğinde ve bunaldığımız zamanlarda, ummadığımız şekilde Rabbimin yardımına şahit olduk." (K2).

Düzenli namaz kılanlar ve düzenli kılmayanlar arasındaki farklılıkları tespit etmek için gerçekleştirilen çalışmada düzenli namaz kılanların affedici, mütevazı ve ruh sağlığı devamlılığına, tinsel deneyimlerine sahip olduklarına ulaşılmıştır.<sup>58</sup> Bireyin

<sup>49</sup> Meryem Şahin, *Dini bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

<sup>50</sup> Furkan 25/77.

<sup>51</sup> Mü'min 40/60.

<sup>52</sup> A'raf 7/55.

<sup>53</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2016), 123-124.

<sup>54</sup> Lee A Kirkpatrick, "An attachment-theory approach psychology of religion." *The international journal for the psychology of religion* 2/1 (1992): 3-28.

<sup>55</sup> Mebrure Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

<sup>56</sup> Mebrure Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

<sup>57</sup> Necmi Karşılı, "Gençlerde Sınava Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi." *Dergiabant* 7/13 (2019): 190-219.

<sup>58</sup> Hülya Gök, "Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki." *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1: 134-160.

ibadetini düzenli olarak yerine getirmesi neticesinde duygu ve düşüncelerinde olumlu yansımaların olması doğaldır. Bu olumlu yansımaların bireyin tutum ve davranışlarına aksederek onun şahsiyetini pozitif yönde etkiler.<sup>59</sup> Araştırmada katılımcıların namaz ibadeti ile hem aile yaşamında hem de iş yerinde huzur buldukları belirtilebilir. Ayrıca namaz ibadetinin iş insanlarının çalışanlarına ve de müşterilerine olan tutum ve davranışlarında belirleyici olduğu söylenebilir. İbadetlerin hem fert ruhunda hem de sosyal yaşamda yansımaları vardır. Çalışmada namaz ibadetinin fert ruhunda huzura vesile olduğu ve sosyal açıdan da olumlu davranışlar sergilemede etkili olduğu ifade edilebilir. Kımtar'ın namaz ve psikolojik iyi oluş üzerine gerçekleştirdiği araştırma da bu çalışmanın bulgularını desteklediği ifade edilebilir. Kımtar'ın araştırmasında düzenli namaz kılmanın insanların psikolojik iyi oluş düzeylerini arttırdığı tespit edilmiştir.<sup>60</sup>

### Maneviyat ve Sosyal İlişkiler

Araştırmada katılımcılar, iş yaşamlarındaki başarılarının temelinde dürüstlük değerinin olduğunu belirtmişlerdir. Dürüstlük değeri ile iş hayatında ilişkilerin sağlıklı yürüdüğünü ve dürüstlük olmadan hiçbir işin gerçekleşmeyeceğini dile getirmişlerdir. İkil görüşmelerde katılımcıların dürüstlük konusunda ifadelerine aşağıda yer verilmiştir;

“Üzerimize aldığımız işleri en iyi şekilde yapmaya çalışıyoruz. Piyasada bizler için; ‘o firma işi üstlendiyse en güzel şekilde teslim eder’ algısı vardır. Bu algı da bizleri başarılı kılıyor. Önemli olan insanların sizlere güvenebilmesidir.” (K2), “İş hayatımda her zaman sözümde durmaya çalıştım ve bu sayede başarılı olduğumu düşünüyorum. İş çevremde, ‘O söz veriyse yerine mutlaka getirir’ cümlesiyle anılırım.” (K4), “En önemli mesele güvenilir olmaktır. Benim iş yerimin duvarlarında yazılı olmayan ancak hem çalışanların hem de müşterilerimin bildiği bir şey vardır. O da bizimle iş yapan kimsenin mağdur edilmeyeceği gerçeğidir.” (K1), “İş yaşamında öncelikle değerlendirdiğim nokta karşı tarafın dürüstlüğüdür. Dürüstlük varsa ancak iş konuşabilirim.” (K3), “Aldığımız işlerde müşteriye ne söz veriysem hakkıyla yerine getirmeye çalışıyorum. Hangi malzemede anlaşırsak onu kullanıyorum.” (K8), “Dürüst davrandığınızda bazen müşteri kaybedeceğinizi düşünürsünüz ancak uzun vadede doğruluk ile işlerimizin bereketlendiğine defalarca şahit oldum.” (K9), “İnsan, iş yaşamında şark kurnazlığına başvurursa, kesinlikle bunun bereketini göremez. Elde edilen kazanç bir şekilde bireyin elinden çıkar. Dolayısıyla verilen söz ne ise hatta zarar bile edilse yerine getirilmelidir.” (K10).

Rollo May, araştırmalarında bireylerin dürüst davranışlar sergilediğinde, dürüstlüğün onarıcı gücünü bireylerde gözlemlediğini belirtmiştir.<sup>61</sup> Ayrıca manevi ilerlemenin önündeki en büyük engellerden biri de insanın hem kendine hem de çevresine dürüst olmayışıdır. Dürüstlükten uzak olmak, bireyin bilişsel sistemini bozar ve insan, kendisine verilenleri amacı doğrultusunda kullanamaz.<sup>62</sup> Dahası insanın kendisi olan ilişkisinde yalan hakimse, hem fiziksel hem de psikolojik sağlığında çeşitli problemler yaşar.<sup>63</sup> Yaşamlarında doğruluğu ilke edinen bireyler, çalışmalarında ve ilişkilerinde huzurlu oldukları gibi tereddüt içinde de yaşamazlar. Fakat birey dürüst değilse, kendine bile güven konusunda problem yaşar. Yalanlarının başkaları tarafından tespit edilme endişesi içinde yaşar.<sup>64</sup> 18 farklı kurumdan toplamda 212 çalışanla yapılan bir çalışmada, iş yerindeki en önemli değer olarak dürüstlüğün olduğu tespit edilmiştir.<sup>65</sup> Manevi değerlerden biri olan dürüstlüğün katılımcıların iş hayatlarındaki başarılarına ve iş ilişkilerinin sağlıklı işleyişine katkı sunduğu söylenebilir.

Katılımcılarla yapılan görüşmede hem müşterileri hem de çalışanları ile olan ilişkilerinde özen gösterilmesi ve bireysel haklara hürmet edilmesi anlayışı hakimdi. Bu hakim düşünce katılımcıların ifadelerinde şu şekilde yer almıştır;

“Kul hakkına elimden geldiğince riayet etmeye çalışıyorum. İş görüşmelerine gelenlerin bile zamanını aldığım için onları gideceklere yere kadar bırakmıyorum ve zarf içerisinde yarım günlük ücreti hediye olarak onlara takdim ediyorum.” (K1), “Asla insanlarla emir kipi ile konuşmuyorum ve vicdanımın sesine göre hareket ediyorum. Her zaman onların bir insan olduğunu aklımda tutarak, şerefli bir varlık olarak yaklaşıyorum.” (K2), “Çalışanları nesne olarak görmüyorum. Onlara ücret ödemem onlardan fazlasıyla yararlanmam anlamına gelmez. Onların haklarına özen gösteriyorum. Bu yaklaşımdan dolayı Allah'ın bizlere zorluk çıkarmayan hatta işlerimizi kolaylaştıran müşteriler gönderdiğini düşünüyorum.” (K7), “Çalışanlarının haklarına riayet ediyorum. Hesap yaparken onların bana hakları geçmesin diye dikkatli olmaya çalışıyorum.” (K8), “Hem müşterilerimizle hem de çalışanlarımızda ilişkilerimizi belirleyen haram ve helallerdir.” (K9), “Çalışanlarla ve müşterilerle olan ilişkimde kalp kırmamaya özen gösteriyorum. ‘Allah razı olsun’ ifadesi benim için çok önemlidir. İlişkilerimi düzenleyen de bu cümledir.” (K10).

<sup>59</sup> Hüseyin Certel, "İslamî ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri.", 150.

<sup>60</sup> Nurten Kımtar, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme." *Ekev Akademi Dergisi* 68 (2016): 299-332.

<sup>61</sup> Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul, Okyanus Yayınları, 2017), 76.

<sup>62</sup> Alexis Carrel, *Başarının Sırları*, çev. Özcan Ünlü (İstanbul, Hayat Yayınları, 2006), 69.

<sup>63</sup> Geçtan, *Hayat*, 94.

<sup>64</sup> Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul, Timaş Yayınları, 2011), 89.

<sup>65</sup> Meral Arık Toprak, "Çalışanların Bakışı Açısından Verimlilik, Temel Değerler, Başarı Faktörleri, Bir Alan Araştırması." *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 4(2005), 75-85.

Yaradan ile kurulan bağ, insanın kendine verdiği değeri etkilediği gibi diğer insanlarla ve çevresi ile olan ilişkilerini de etkilemektedir.<sup>66</sup> Maneviyat, bütün evreni bir hedef bağlamında bir araya toplayan hayat tarzıdır. Evrende her bireyin, her yaşantının kendine has bir özelliği vardır ve her bireye ait yeteneklere, davranışlara tarafsız olarak bakılması manevi özgürlüğü ortaya çıkarır. Bu özgürlük atmosferinde bireyler, daha sağlıklı olarak kendilerini gerçekleştirirler.<sup>67</sup> İş insanlarının manevi değerlere verdikleri önemin hem çalışanları hem de müşterileri olan ilişkilerini büyük oranda etkilediği söylenebilir. Literatürde işyeri maneviyatı üzerine gerçekleştirilen çalışma bulguları şu şekilde özetlenebilir; a) Maneviyat, çalışanların psikolojik iyi oluşlarını ve hayat kalitesini artırıyor, b) Maneviyat, çalışanlara amaç ve anlam duygusu sağlıyor, c) Maneviyat, karşılıklı bağlılık ve toplum duygusunu sağlıyor.<sup>68</sup>

## Sonuç

Bu araştırmada iş dünyasında yakalanan başarı üzerinde; dua, tevekkül, zekat, namaz ve sevgi yönelimli Tanrı algısı gibi manevi unsurların önemli roller oynadıklarına ulaşılmıştır. İş yaşamındaki başarının üzerinde maneviyatın etkisinin araştırıldığı bu çalışmada iş insanlarının maneviyatı, Yaradan ile kurulan bağ olarak tanımladıkları tespit edilmiştir. Bu araştırmada; maneviyatın iş hayatında iş insanlarının başarıya ulaşmalarında ve iş yaşamının getirdiği zorlukların, stresin üstesinden gelmede başlıca faktör olarak tanımlandığı saptanmıştır. İş hayatında başarılarına maneviyatın katkısına verdikleri cevaplar incelendiğinde zekat vermenin, dua etmenin ve tevekkül etmenin öne çıktığı görülmüştür. Yardıma muhtaç insanları dikkate aldıklarında yani düzenli olarak zekat verdiklerinde daha çok kazandıklarını ve ellerindeki malın korunduğunu belirtmişlerdir. İş insanlarının yaşamlarındaki başarılarıyla, düzenli olarak zekat vermeyi ilişkilendirdikleri tespit edilmiştir. İş insanları kendilerine ait iş yerlerini her sabah dua ile açtıklarını ve böylece iş yaşamlarının bereketlendiğini ifade etmişlerdir. Dahası dua yardımı ile en zor meselelerin üzerinden ummadıkları şekilde üstesinden geldiklerini vurgulamışlardır. İş insanları, iş hayatında ellerinden gelenlerin en iyisini yaptıktan sonra Yaradan'a teslim olduklarını ve bu teslimiyetin her türlü şartta kendilerini koruduğunu ve de başarılı kıldığını belirtmişlerdir.

Araştırma kapsamında gerçekleştirilen ikili görüşmelerden elden edilen verilere göre iş hayatında manevi değerlerden doğruluğun iş yaşamında çok önemli bir konumda yer aldığı ulaşılmıştır. Doğruluk değeri ile insanların iş yaşamında başarılı olabileceği ve ayakta kalabileceği vurgulanmıştır. Dürüstlük değerinin işleri daha da verimli kıldığı belirtilmiştir. Beşer' e göre<sup>69</sup> de başarılı insanların en önemli özelliği güvenilir olmalarıdır. Ona göre dürüstlük değeri ile insanın elde ettikleri arasında işlerinin bereketlenmesi de vardır. Küçük ve orta boy işletmelerin başarı ve başarısızlık nedenleri üzerine gerçekleştirilen bir araştırmada, başarı faktörleri arasında dürüstlük değerinin olduğu saptanmıştır.<sup>70</sup> Maneviyatın iş insanlarının hem çalışanları hem de müşterileri olan ilişkilerinde önemli rol oynadığına ulaşılmıştır. Maneviyatın insanların davranışları üzerinde belirleyici olduğu söylenebilir. Araştırma sonuçlarının daha genellenebilir olması için daha fazla katılımcı ile farklı sektörlerde çalışmalar gerçekleştirilebilir.

Araştırmanın bulguları din psikolojisinde özellikle tecrübeden yoksun gençlere yönelik gerçekleştirilecek manevi güçlenme/bakım programlarının içerikleri hazırlanırken yardımcı olabilir. Gençlerin en çok ihtiyaç duyduğu ve de eksik olan yanları tecrübedir. İş insanlarının başarılarında önemli rol oynayan manevi unsurlar manevi bakım/güçlenme programlarının içerisinde dikkate alınırsa, gerçekleştirilecek olan program daha faydalı olabilir. Araştırmanın bulguları hem liseli hem de üniversiteli gençlere katkı sağlayabilir. Katılımcıların ifade ettikleri manevi unsurlar onların psikolojilerini olumlu olarak etkilediği gibi bu unsurların sosyal işlevlerinin de olduğu belirtilebilir. Katılımcıların iş yaşamlarında ulaştıkları başarıları üzerinde önemli rolleri olan zekat, dua, tevekkül ve namaz gibi ibadetlerin onların diğer insanlara karşı sorumluluk duygularını artırdığı söylenebilir. İş yaşamında yakalanan başarı üzerinde önemli rolleri olan zekat, dua, tevekkül ve namaz gibi ibadetlerin hem fertlerin duygu, düşünce dünyalarını olumlu olarak etkilediği hem de sosyal hayatta olumlu davranışlar sergilemelerine vesile olduğu görülmektedir.

Örgütsel maneviyat kapsamında gerçekleştirilecek çalışmalarda özellikle de yöneticilere yönelik manevi güçlenme/bakım programlarında araştırmanın bulguları yararlı olabilir. Araştırma bulgularının dikkate alınarak gerçekleştirilecek manevi bakım/güçlenme programı ile iş yaşamında başarı üzerinde manevi unsurların önemi yöneticilerle paylaşılabilir. Ayrıca manevi unsurların hem çalışanlarla hem de müşterilerle olan ilişkilerde önemi vurgulanarak, iş yaşamında sosyal ilişkilerin güçlendirilmesine katkısı sağlanabilir.

<sup>66</sup> Fadila Grine vd., "Islamic spirituality and entrepreneurship: A case study of women entrepreneurs in Malaysia." *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015): 41-56.

<sup>67</sup> Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk* (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014), 56.

<sup>68</sup> Fahri Karakas, "Spirituality and performance in organizations: A literature review." *Journal of business ethics* 94 (2010): 89-106.

<sup>69</sup> Beşer, *Başarının Manevi Sebepleri*, 39.

<sup>70</sup> Ayşehan Akıncı, "Küçük ve Orta Boy İşletmelerin Başarı ve Başarısızlık Nedenleri Üzerine Bir Araştırma." *Öneri Dergisi* 5/17 (2002): 121-125.

## Kaynakça | References

- Ağlıkaya-Şahin, Zuhul. *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2020.
- Akıncı, Ayşehan. "Küçük ve Orta Boy İşletmelerin Başarı ve Başarısızlık Nedenleri Üzerine Bir Araştırma". *Öneri Dergisi* 5/17 (2002): 121-125.
- Aksakal, Halil İbrahim. *İlköğretim Okullarında Örgütsel Sinizm ve Örgütsel Maneviyatın Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Rolü*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arık Toprak, Meral. "Çalışanların Bakışı Açısından Verimlilik, Temel Değerler, Başarı Faktörleri, Bir Alan Araştırması". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 4(2005), 75-85.
- Avcı, Nuri. "İşyeri Maneviyatı ile Çalışan Performansı Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *About e-JMN* 3. 3(2019): 213-225.
- Aydın, Murat. "Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekat Müessesesi ve Gini Katsayısı". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (2016): 55-72.
- Baltaş, Acar. *Hayatın Hakkını Vermek*. İstanbul, Doğan Kitap, 2020.
- Bekiş, Tuğba. *İş Yeri Maneviyatının İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Beşer, Faruk. *Başarının Manevi Sebepleri*. İstanbul: Nun Yayınları, 2011.
- Brown, Reva Berman. "Organizational spirituality: The sceptic's version." *Organization* 10/2 (2003): 393-400.
- Carrel, Alexis. *Başarının Sırları*. çev. Özcan Ünlü. İstanbul, Hayat Yayınları, 2006.
- Certel, Hüseyin. "İslamî ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 149-156.
- Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.
- Cüceloğlu, Doğan. *Geliştiren Anne-Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Çakıroğlu, Demet. *Algılanan Örgütsel Maneviyatın Psikolojik Sözleşmeye Etkisi: Sağlık Çalışanları Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkiliğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Delgado, Cheryl. "A discussion of the concept of spirituality." *Nursing science quarterly* 18/2 (2005): 157-162.
- Doğan, Mebrure. "Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri". Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Düzgüner, Sevede. *Maneviyat Algısı ve Diğer Kamılıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Geçtan, Engin. *Hayat*. İstanbul: Metis Yayınları, 14. Basım, 2016.
- Giacalone, Robert A. - Carole L. Jurkiewicz. "The science of workplace spirituality." *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Routledge, 2010. 19-42.
- Göcen, Gülüşan. "Empati ve din". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012): 273-277.
- Göcen, Gülüşan. "Şükür maneviyatın neresinde?". *Maneviyat psikolojisi*. ed. Mustafa Atak. 167-191. İstanbul: Elit Kültür, 2016.
- Gök Hülya. "Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1: 134-160.
- Göka, Erol. *Psikoloji Varoluş Maneviyat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Grine, Fadila vd. "Islamic spirituality and entrepreneurship: A case study of women entrepreneurs in Malaysia." *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015): 41-56.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Javanmard, Habibollah. "The impact of spirituality on work performance." *Indian Journal of Science and Technology* 5/1 (2012): 1961-1966.
- Kaçay, Zülbiye. *İşyeri Yılmazlığının Yordayıcıları: Örgütsel Güven, Lider-Üye Etkileşimi ve İşyeri Maneviyatı (Spor Genel Müdürlüğü Örneği)*. Sakarya: Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Kara, Elif. "Pandemi süreci ve yardım etme davranışı: Nitel bir çalışma (Aksaray ili polis memurları örneği)". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* (2023).
- Karakas, Fahri. "Spirituality and performance in organizations: A literature review". *Journal of business ethics* 94 (2010): 89-106.
- Karaman, Mesut. *Psikolojik Sermaye ve Maneviyat Algısının Algılanan Performansa Etkisi: Sağlık Çalışanlarında Bir Uygulama*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karslı, Necmi. "Gençlerde Sinav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi". *Dergiabant* 7/13 (2019): 190-219.
- Kavuklu, Hilal. *İşyerinde Maneviyat ve Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

- Kimter, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 68 (2016): 299-332.
- Kinjerski, Val M. - Berna J. Skrypnik. "Defining spirit at work: Finding common ground". *Journal of Organizational Change Management* 17/1 (2004): 26-42.
- Kirkpatrick, Lee A. "An attachment-theory approach psychology of religion". *The international journal for the psychology of religion* 2/1 (1992): 3-28.
- Kolodinsky, Robert W. vd. "Workplace values and outcomes: Exploring personal, organizational, and interactive workplace spirituality". *Journal of business ethics* 81 (2008): 465-480.
- Köse, Ali-Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Laura, Reave. "Spiritual values and practices related to leadership effectiveness". *The leadership quarterly* 16/5 (2005): 655-687.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Kerem Işık. İstanbul, Okyanus Yayınları, 2017.
- McMillan, David W. - David M. Chavis. "Sense of community: A definition and theory". *Journal of community psychology* 14/1 (1986): 6-23.
- Miller, William R. - Carl E. Thoresen. "Spirituality, religion, and health: An emerging research field". *American psychologist* 58/1 (2003): 24.
- Milliman, John vd. "Workplace spirituality and employee work attitudes: An exploratory empirical assessment." *Journal of organizational change management* 16/4 (2003): 426-447.
- Nazlı, İpek. *Örgütsel Maneviyat ve Psikolojik Sermayenin Duygusal Emek ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özasma, Halil İbrahim. *Eşler Arası İletişim ve Maneviyat*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze, 2. Basım, 2010.
- Peker, Hüseyin. *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak*. İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2016.
- Rego, Arménio - Miguel Pina e Cunha. "Workplace spirituality and organizational commitment: an empirical study." *Journal of organizational change management* 21/1 (2008): 53-75.
- Rocha, Raysa Geaquinto - Paulo Gonçalves Pinheiro. "Organizational spirituality: Concept and perspectives". *Journal of Business Ethics* 171/2 (2021): 241-252.
- Sayar, Kemal. "Psikiyatri ve Kutsal". *Maneviyat Psikolojisi* II. ed. Mustafa Atak. 9-25. İstanbul: Elit Kültür, 2017.
- Sayar, Kemal. *Sufi Psikolojisi*. İstanbul, Kapı Yayınları, 2016.
- Şahin, Meryem. *Dini bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 17. Basım, 2015.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul, Timaş Yayınları, 2011.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.
- Yarım, Mehmet Ali. *Sosyal Ağ Analizi ile Okullarda, Örgütsel Moral Değerleri ve Doğal Liderlik Profillerinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2018.
- Zağlı, Ali. *Psikolojik Sermayenin Çalışanın Stresle Başa Çıkma, İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılığına Etkisi: Muğla Büyükşehir Belediyesi Örneği*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.



# Michael Servetus' u Bir Ariusçu Olarak Tanımlamanın İmkânı Üzerine

Talha FORTACI | <https://orcid.org/0000-0002-6539-9302>

Arş. Gör. Dr. | Yazar | [talhaforta@gmail.com](mailto:talhaforta@gmail.com)

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/037vfvf096>

Dinler Tarihi | Karaman, Türkiye

## Öz

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin kurucusu kabul edilen İspanyol hekim Michael Servetus Hristiyan teolojisine yönelik aykırı görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Birçok eserinde teslis eleştirisi yapan Servetus, Hristiyanlığın teslis yanlısı ana akım teolojik çizgisinden ayrıldığı gerekçesiyle önce "sapkın" ilan edilmiş, ardından da 1553 yılında Calvin'in yönlendirmeleri neticesinde Cenevre şehir merkezinde yakılarak öldürülmüştür. Servetus'un görüşlerine yakından bakıldığında onun teslis karşıtı düşüncelerini Kitab-ı Mukaddes'e dayandırdığı görülmektedir. Bununla birlikte iddialarını ispatlamak için yer yer antik Yunan filozoflarına, erken dönem kilise babalarına, Yahudi ve İslam literatürüne referans yaptığı dikkatleri çekmiştir. Hristiyanlık tarihinde, tevhit ilkesine halel getirdiği düşüncesiyle teslis öğretisini reddeden teologlar ve gruplar her zaman var olmuştur. Antikçağ ve Geç Antikçağ özelinde bakılırsa, Ebionitler, Dinamik Monarşyanistler veya Ariusçular bu bakımdan örnek gösterilebilir. 16. yüzyılda yaşamış İspanyol hekim ve teolog Michael Servetus da bu bağlamda önem taşıyan bir isimdir. Michael Servetus (1509-1553), Hristiyanlığın en temel dogması teslisi reddeden bir Hristiyan'dır. Hristiyanlık tarihine bakıldığında teslis anlayışını benimsememiş tek Hristiyan o değildir fakat onu önemli kılan husus hem tıp alanında önemli çalışmaları ve katkıları olan biri olması hem de sahip olduğu teolojik görüşlerle ilgili ciddi eserlerin günümüze ulaşmış olmasıdır. Hristiyan dünyada Servetus'un teslis karşıtı fikirlerini Arius ile kökleştiren yaklaşımlar daima var olmuştur. Bilindiği gibi Arius, IV. yüzyılda yaşamıştır ve onun Tanrı-Mesih ilişkisini açıklarken öne sürdüğü düşünceler o zamanlar büyük tartışmalara yol açmıştır. Ne var ki, Servetus'u Arius'un bir takipçisi olarak kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Arius'un teolojik görüşleri incelendiğinde Servetus ile aralarında çok bariz farkların olduğu görülmektedir. Bu makalenin cevaplamak istediği en önemli soru Servetus'un bir Ariusçu olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğidir. Arius'un görüşleriyle Servetus'un görüşlerinin uyuşup uyuşmadığı, aralarında hangi ölçüde paralellik olduğu veyahut ne ölçüde farklılıklardan bahsedilebileceği soruları da ayrıca önemlidir. İlgili soruların cevabını bulmak için öncelikle Arius ve Servetus'un yaptıkları kristolojik açıklamaların muhtevalarına hâkim olmak durumundayız. Dolayısıyla bu makale, Arius ve Servetus'un görüşlerini mukayese ederek aralarında bir bağlantı olup olmadığını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Gerek ülkemiz gerekse batı literatürü tarandığında konuyla ilgili müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Bu vesileyle makale, literatürdeki boşluğa bir katkı çabası taşımaktadır.

## Anahtar Kelimeler

Michael Servetus, Arius, Teslis, Hristiyanlık, Kristoloji.

## Atıf Bilgisi

Fortacı, Talha. "Michael Servetus'u Bir Ariusçu Olarak Tanımlamanın İmkânı Üzerine". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 43-54. <https://doi.org/10.32950/rid.1263415>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 10.03.2023	Kabul Tarihi: 20.06.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof.Dr. Muhammet Tarakçı danışmanlığında tamamlanan "Tevhitçi Bir Hristiyan Olarak Michael Servetus ve Hristiyanlık Anlayışı" başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




## Dizinlenme Bilgisi





# On the Possibility of Identifying Michael Servetus as an Arian

Talha FORTACI |  <https://orcid.org/0000-0002-6539-9302>

Research Assistant Dr. | Author | [talhaforta@gmail.com](mailto:talhaforta@gmail.com)

Karamanoğlu Mehmetbey University |  <https://ror.org/037vfv096>

History of Religions | Karaman, Türkiye

## Abstract

The Spanish physician Michael Servetus, who is considered as the founder of Unitarian Universalist Association, stood out in the history of Christianity with his anti-trinitarian opinions. Servetus, who criticised the Trinity in many of his works, was first declared a "heretic" on the grounds that he departed from the mainstream theological line of Christianity, which was pro-Trinitarian, and then burned to death in the city centre of Geneva in 1553 as a result of Calvin's directives. A closer look at Servetus' views reveals that he based his anti-trinitarian views on the Bible. However, it is remarkable that he sometimes refers to ancient Greek philosophers, sometimes to early church fathers, sometimes to Jewish and sometimes to Islamic literature in order to substantiate his claims. The idea of the Trinity has consistently been denied by some theologians and some groups throughout the history of Christianity on the grounds that it violates the monotheistic tenet. The Ebionites, Dynamic Monarchians, or Arians are instances in the context of Early and Late Antiquity. In this sense, Michael Servetus, a Spanish physician and theologian, is equally significant. Christian Michael Servetus (1509–1553) denied the Trinity as a central tenet of Christianity. He is not the only Christian in history to reject the doctrine of the Trinity, but what distinguishes him as significant is that he made significant contributions to the field of medicine and that serious writings about his theological beliefs have persisted to the present day. In the Christian world, there have always been approaches that root Servetus' anti-trinitarian ideas in Arius. As is known, Arius lived in the IVth century and his ideas on the relationship between God and Christ caused great controversy at the time. However, it does not seem possible to accept Servetus as a follower of Arius. As a matter of fact, when Arius' theological views are examined, it is seen that there are very obvious differences between him and Servetus. Whether Servetus may be classified as an Arian is the most crucial point that this article aims to solve. It is also crucial to consider whether or whether Arius and Servetus' perspectives are in agreement, as well as how similar or unlike they are. We must first understand the content of Arius' and Servetus' christological explanations in order to uncover the solutions to the pertinent problems. In order to determine whether there is a relationship between Arius' and Servetus' viewpoints, this essay compares them. It has been noted that neither western literature nor our country's literature has conducted a separate investigation of the topic. The paper makes an effort to fill this vacuum in the literature on this particular occasion.

## Keywords

Michael Servetus, Arius, Holy Trinity, Christianity, Christology.

## Citation

Fortaci, Talha. "On the Possibility of Identifying Michael Servetus as an Arian". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 43-54. <https://doi.org/10.32950/rid.1263415>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 10.03.2023	Date of Acceptance: 20.06.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study is based on the doctoral thesis titled "Michael Servetus as a Unitarian Christian and his Understanding of Christianity," completed under the supervision of Prof. Dr. Muhammet Tarakçı at Uludağ University Institute of Social Sciences.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş\*

Aslen Libya'lı bir din adamı olan Arius'un (ö.336) tüm görüşleri tam olarak bilinmese de kendi döneminde hâkim olan kristolojik anlayıştan farklı bir yorumu benimsediği nettir. Arius'un, kristolojik bağlamda İsa ile Baba Tanrı ilişkisi açıklanırken her ikisinin de aynı eşitlikte ilah olduğu kabulüne ve İsa'nın Baba ile aynı özden olduğunun söylenmesine sesli tepki gösterdiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Arius'un bakış açısında Tanrı tek ve ezeliydi. Tanrı'nın doğrulmamış yegâne varlık olması ve onun haricinde hiçbir varlığın bu özelliğe sahip olmaması temel kabullerdi. Basit manevi bir gerçeklik olarak Tanrı'nın özünün bölünmesi ya da yayılması söz konusu değildi. Yaratılmış herşey Tanrı'nın özünden değil, O'nun iradesiyle yoktan yaratılmıştı. Oğul dâhil tüm mevcudat yoktan var edilmişti zira Tanrı'nın özünün bölünmesi mümkün değildi. Tanrı'nın Baba oluşu ezelden değil, Oğul'u yarattıktan sonra mevzu bahisti. Şayet ezelden Baba olsaması söz konusu olsaydı o durumda Oğul'un da ezeli olması gibi bir durum ortaya çıkacaktı. Oysa ezellilik yalnızca Tanrı'ya has bir özelliktir.<sup>2</sup> Arius'un bu düşüncelerinden anlaşılan en açık husus, Baba Tanrı'nın ezelliliği ve eşsizliği, Oğul'un ise ezeli olmadığı ve Baba ile aynı eşitlikte olmadığı kabulüdür.

Hristiyanlık tarihinde, tevhit ilkesine halel getirdiği düşüncesiyle teslis öğretisini reddeden teologlar ve gruplar her zaman var olmuştur. Antikçağ ve Geç Antikçağ özelinde bakılırsa, Ebionitler, Dinamik Monarşyanistler veya Ariuşçular bu bakımdan örnek gösterilebilir.<sup>3</sup> 16. yüzyılda yaşamış İspanyol hekim ve teolog Michael Servetus da bu bağlamda önem taşıyan bir isimdir.<sup>4</sup> Michael Servetus (1509-1553), Hristiyanlığın en temel dogması teslisi reddeden bir Hristiyan'dır. Hristiyanlık tarihine bakıldığında teslis anlayışını benimsememiş tek Hristiyan o değildir fakat onu önemli kılan husus hem tıp alanında önemli çalışmaları ve katkıları olan biri olması hem de sahip olduğu teolojik görüşlerle ilgili ciddi eserlerin günümüze ulaşmış olmasıdır. Zira o da teslis öğretisini reddetmiş ve bu nedenle Reformasyon sürecinin önemli aktörlerinden olan John Calvin'in (1509-1564) yönlendirmeleri neticesinde öldürülmüştür. Nitekim Servetus'un görüşleri günümüzde Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nce sürdürülmektedir ki, Servetus bu hareketin kurucusu olarak görülmektedir.<sup>5</sup> Servetus, çok genç yaşlarında Kutsal Kitab'ı incelemeye başlamış ve geleneksel teslis anlayışı, çocuk vaftizi ve asli günah doktrini gibi inanç konularını ilgilendiren meselelerin Kutsal Kitab'a dayanmadığını ve bu kavramların yanlış yorumlandığını düşünmüştür. Çoğunluk tarafından benimsenen teslis öğretisinin hatalı olduğunu savunan Servetus, gerçekte "bir" Tanrı'nın olduğunu<sup>6</sup> ve hali hazırdaki dinî anlayışın ve öteki teolojik kabullerin yeniden inşa edilmesini önermiştir.<sup>7</sup>

Michael Servetus, geleneksel teslis doktrininin politeizme eşdeğer olduğu kanaatindeydi. Bununla birlikte, o, geleneksel teslis doktriniyi kabul etmemesine rağmen kendisinin yorumladığı başka bir Hristiyanlık anlayışını kabul etmiştir. Kullandığı terminoloji teslisçi bir açılıma tekabül etse de teslisin unsurlarına yüklediği anlam gelenekten çok farklıdır. Örneğin o, Oğul İsa Mesih ile ilgili olarak "Baba"dan bağımsız olarak tanrısallık barındıran bir varlık olmadığına vurgu yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Oğulun ebedi Kelamın (Logos) ebedi olmayan "Beşer İsa" ile birliğinden bahsetmektedir ve o, Mesih'in bu doğasını

\* Michael Servetus'un bir Arius takipçisi olduğuna yönelik iddiaların varlığı ancak bu yaklaşımların doğru olmadığı meselesine "Tevhitçi Bir Hristiyan Olarak Michael Servetus ve Hristiyanlık Anlayışı" isimli doktora tezimizde çok kısa da olsa değinmiştik. Bununla birlikte, konunun müstakil bir araştırma olarak ele alınacak önemi haiz olmasından dolayı bu makale çalışması ortaya çıkmıştır.

<sup>1</sup> Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *AÜİFD* 44/2 (2003), 201.

<sup>2</sup> Bilal Baş, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüşçülük* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016), 86-87.

<sup>3</sup> Bu gruplarla ilgili detaylı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir; Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 187-206; Bilal Baş, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüşçülük* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016); S. G. F. Brandon, "Ebionites", *A Dictionary of Comparative Religion*, ed. S. G. F. Brandon (New York: Scribner, 1970); Zafer Duygu, "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşyanist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji Ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (13 Nisan 2018), 329-343.

<sup>4</sup> Michael Servetus'un hayatı ve eserleriyle alakalı malumat bu çalışmanın kapsamını çok genişleteceğinden burada o bahislere girilmeyecektir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. William Hamilton Drummond, *The Life of Michael Servetus* (London: John Chapman Press, 1848); Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus* (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2022).

<sup>5</sup> Üniteryanizm, geleneksel teslis anlayışını reddeden ve tek şahsiyeti olan 'monoteist' tanrı anlayışı üzerine şekillenmiş bir dinî düşüncedir. Üniteryan hareketin kabullerine bakıldığında, aklın rolünü daima ön planda tutmayı ve özgür düşünebilmeyi benimsediği görülmektedir. Üniteryan hareketin günümüzdeki temsilcileri Üniteryan Evrenselci Cemiyeti adı altında bir araya gelmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents* (Boston: Beacon Press, 1945); İsmail Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994); Talha Fortacı, "Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hristiyanlığındaki Yeri" (Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu, Ankara: ASBÜ Yayınları, 2023), 571-770.

<sup>6</sup> Michael Servetus, *RC*, çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007), 106.

<sup>7</sup> Talha Fortacı, "The Trinity in the Theology of Michael Servetus", *Oksident* 4/2 (2022), 179.

“karışım” (Tanrı-beşer kombinasyonu) olarak nitelendirmektedir.<sup>8</sup> Onun terminolojisinde “şahıslar”dan bahsetmenin imkanı yoktur. Servetus teslisin unsurları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’u tanrısalılıkta içkin olan “şahıslar” ya da “varlıklar/özler” olarak değil, Tanrının eylem/tezahür biçimleri olarak anlamak taraftarıdır.

Batı literatürü incelendiğinde, özellikle geleneksel teslis öğretisini benimsemiş Hristiyan yazarların Servetus’u, “kendi döneminin Arius’u” şeklinde niteledikleri gözlenmektedir.<sup>9</sup> Örneğin, 16. yüzyılda Tiziano Vecelli isimli bir sanatçı tarafından teslise dair bir tablo yapılmıştır. Bu tablo hakkında yazılan bir eleştiri metninde eserde iki unsurun ön plana çıktığı ifade edilmektedir. Söz konusu temsillerin ilkinde, Baba ve Oğul eş tözel olarak betimlenmektedir. İkincisinde ise Ariusçu düşüncelere karşı geleneği savunduğu düşünülen Verona’lı St. Peter’in<sup>10</sup> teslise olan imanını tasdik edişine ve Ariusçularla olan mücadelesine atıf vardır. Bu itibarla C.S. Harbison, Michael Servetus’u “modern Ariusçuluk” tabir ettiği bir akımın temsilcisi gibi sunmakta ve onu “dönemin Arius’u” tabir etmektedir.<sup>11</sup> Buna benzer şekilde, ünlü reformculardan Oecolampadius da Servetus’u Arius’un bir takipçisi addeden ilk yazar olarak tanımlanmaktadır. Yine o süreçte bu isimler arasına Basel vaizi Oswald Myconius ve Zürih’li reformcu Heinrich Bullinger de dahildir.<sup>12</sup> Michael Servetus’u ve onun günümüzdeki takipçileri olan Üniteryanları Arius’un müritleri olarak tanımlayan daha pek çok örneğe referans verilebilir ama listeyi uzatmaya ihtiyaç yoktur.

Bu makalenin cevaplamak istediği en önemli soru ise Servetus’un bir Ariusçu olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğidir. Arius’un görüşleriyle Servetus’un görüşlerinin uyuşup uyuşmadığı, aralarında hangi ölçüde paralellik olduğu veyahut ne ölçüde farklılıklardan bahsedilebileceği soruları da ayrıca önemlidir. İlgili soruların cevabını bulmak için öncelikle Arius ve Servetus’un yaptıkları kristolojik açıklamaların muhtevalarına hâkim olmak durumundayız. Dolayısıyla bu makale, Arius ve Servetus’un görüşlerini mukayese ederek aralarında bir bağlantı olup olmadığını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Gerek ülkemiz gerekse batı literatürü tarandığında konuyla ilgili müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu makale, literatürdeki boşluğa bir katkı çabası taşımaktadır.

## 1. Arius ve Kristolojisi

Arius ile ilgili yazan tüm akademisyenlerin işaret ettiği en önemli problem, Arius’a dair bugün elimimizdeki metinlerin büyük çoğunluğunun onun düşmanları tarafından kaleme alınmış olmasıdır.<sup>13</sup> *Thalia* adlı eserinin yalnızca bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır. Bu durum, Arius’un düşüncesini incelemek için tatmin edici olmayan bir temel sunsa da yeni belge niteliğinde keşifler yapılan dek muhtemelen sahip olabileceğimiz tek avantaj yorumlama tekniğinin ve edebi tenkidin incelikleridir. Bununla birlikte, Arius hakkında tarihsel olarak bazı net bilgilere de sahibiz. Örneğin, Hristiyanlık aslında ilk dönemlerinden itibaren pek çok farklı inanç akımınca temsil edilmiştir. Bir zaman sonra teslis düşüncesi nispeten sivrilmiş ve hatta en sonunda da Roma yönetiminin desteğiyle ana akım görüşe dönüşmüştür. Ariusçuluk ise bu süreçte teslisçi yorum karşısındaki en güçlü alternatif olarak dikkat çekmiştir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, Arius’un kim olduğu, kristolojisi ve sahip olduğu Hristiyanlık anlayışı ise başlı başına bir tez konusudur ve hali hazırda bununla ilgili müstakil çalışmalar vardır.<sup>14</sup> Bizim bu başlıkta Arius’un teolojisini bir bütün olarak ele alma niyetimiz yoktur ancak Servetus’la ilgili kendi argümanlarımızı ortaya koymak için bazı temel hususlara işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Arius teolojisine göre, Mesih ya derece itibariyle Baba Tanrı karşısında daha düşük statüyü haiz ikinci bir ilahtı ya da ilah değilse bile diğer dünyevî varlıklardan şu veya bu ölçüde daha üstün bir beşerdi. Arius ve onun takipçileri, Tanrı’nın Kelamı (Logos) addettikleri Mesih’in dünya yaratılmadan önce var olduğu düşüncesini taşımışlardır. Fakat onlara göre, Mesih’in sonsuzluğun başlangıcından sonra (Tanrı tarafından) yaratılmış olması, bir zamanlar Mesih’in hiç olmadığı bir zaman diliminin varlığını kabul etmeyi de mücbir kılmaktadır.<sup>15</sup> Bu açılardan bakıldığında Arius düşüncesinin geleneksel teslis anlayışından farklı olduğu fakat mutlak bir tek tanrıcılığı yansıtmadığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca, Arius’un Katolik Kilise’nin benimsediği manada

<sup>8</sup> Michael Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, çev. Earl Morse Wilbur (Londra: Cambridge: Harvard University Press, 1932), 211; Michael Servetus, *Restoration of Christianity*, çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007), 363.

<sup>9</sup> E. Calvin Beisner, *God in Three Persons* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 1978), 17-18; Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Protestant Reformation* (U.S.A.: Happer Perennial, 1968), 314; Alfonso Maria de’ Liguori, *The History of Heresies and Their Refutation*, çev. John T. Mullock (Dublin: James Duffy, 1857), 350-351.

<sup>10</sup> Hristiyanlık ve özellikle teslis hakkındaki görüşlerinden dolayı 1250’de İtalya’da engizisyon mahkemesi tarafından öldürülen ve engizisyon şehidi olarak bilinen kişidir. Bk. W. A. Hinnebusch, *The Dominicans, A Short History* (Ireland: Dominican Publications., 1985), 42.

<sup>11</sup> Craig S. Harbison, “Counter-Reformation Iconography in Titian’s Gloria”, *The Art Bulletin* 49/3 (1967), 244-246.

<sup>12</sup> Peter Hughes, “The Face of God: The Christology of Michael Servetus”, *JUOH* 40 (2017 2016), 26-27.

<sup>13</sup> Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (U.S.A.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002), 95.

<sup>14</sup> Arius ile ilgili bağımsız bazı çalışmalara örnek olarak bkz. Baş, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüşçülük*, 2016; Christopher Stead, “Arius on God’s ‘Many Words’”, *The Journal of Theological Studies* 36/1 (1985), 153-157; Haugaard William P., “Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ”, *Church History* 29/3 (1960), 251-263.

<sup>15</sup> Athanasius, “Four Discourses against the Arians”, <https://www.newadvent.org/fathers/28161.htm> (02 Kasım 2022), 1.4.1.

olmamakla beraber teslisi kabul ettiği fakat daha farklı olarak hiyerarşik bir teslis anlayışına sahip olduğu aktarılmaktadır.<sup>16</sup> Daha açık bir ifadeyle, Arius ile geleneksel teslis öğretisi arasındaki en büyük fark Oğul'un Baba ile birlikte aynı özden olup olmadığı ile ilgilidir. Hâkim teslis anlayışında Oğul Baba ile aynı özendir ancak Arius'a göre Oğul'un Baba ile aynı özden olması söz konusu olamaz.<sup>17</sup>

Arius'un teslis taraftarlarından ayrıldığı noktalar şu şekilde özetlenebilir: İsa Mesih dahil olmak üzere hiç kimse Tanrı'yı göremez ve kavrayamaz. İsa Mesih, Tanrı'nın mahiyeti hakkında bir bilgiye sahip değildir. Ancak o diğer mahlukattan merite olarak üstte olduğu için diğerlerine nazaran daha çok şey kavrar. Bölünme ve paylaşma gibi hususlar Tanrı'nın özü için söz konusu değildir. İsa Mesih yaratılmadan önce Tanrı "Baba" değildi. İsa Mesih bir zaman diliminde var oldu ve İsa Mesih'in varlık bulmadığı bir zaman dilimi vardı. Ezeli olan yalnızca Tanrı'dır. İsa ezeli değildir. Tanrı'nın irade etmesi suretiyle İsa Mesih yaratılmıştır. Her ne kadar Mesih de "tanrı" diye niteleniyorsa da ona atfedilen bu özellik kendisine verilmiş bir unvandan ibarettir. Mesih'e atfedilen "Tanrı Oğlu" gibi unvanlara gelince, Mesih bu gibi yücelik belirten sıfatları kendi üstün erdemiyile kesp etmiştir. İsa Mesih, mahluktur ancak diğer tüm mahlukattan üstündür. Bir beşer olması hasebiyle İsa değişim ve hataya konu olabilir. Kutsal Ruh da derece itibarıyla İsa Mesih'ten aşağıdadır. Mecazen de olsa Kutsal Ruh'un Tanrılığından bahsedilemez.<sup>18</sup>

## 2. Servetus Bir Ariuşçu Muydu?

Teslis karşıtı kimselerin ya da biraz farklı kristolojik pozisyonları savunanların Ariuşçu ilan edilmeleri Hristiyanlıkta âdettendir. Yani Servetus'un Ariuşçulukla itham edilmesi, çok büyük bir ihtimalle, bu sebebe de dayanmaktadır. Bu doğrultuda, Servetus'u bir Ariuşçu olarak tanımlayabilmek için öncelikle bazı soruların cevabı aranmalıdır; Servetus gerçekten Arius'un görüşlerini mi benimsemiştir? Eserlerinde Arius ve düşüncesine dair olumlu referanslar veyahut onun kristolojisini tasdik eden ipuçları var mıdır? Servetus'un teslis anlayışı ile Arius'un öğretileri arasında nasıl bir bağ vardır? Bu aşamada konuyu daha açık ifade edebilmek adına Servetus'un geleneksel teslis öğretilerine karşı yaklaşımını netleştirmek önemlidir.

Servetus, teslisçi teolojide var olan Tanrı'da üç cevher veya hipostaz (hypostases) olduğu anlayışının gerçekte tabiat olarak da üç eşit Tanrı olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Teslis yanlılarının tözel olarak üç ayrı ve farklı şey kabul ettiklerini ve bu unsurların her birinin (ya da ifade ettikleri gibi hipostazların) ilah olduğu konusunda kesin kanaate sahip olduklarını belirtir. Ona göre bu durum, kati surette birbirine hem eşit ve hem de farklı üç Tanrı'nın ortaya çıkmasını doğurur. Servetus'un düşüncesine göre mahiyet ve sayı bakımından birbirinden farklı olan bu hipostazlar şayet ayrı ayrı Tanrı'nın birer yüklemi olarak da kabul edilecekse neticede onların sayısı kadar da Tanrı'nın ortaya çıkması söz koonusu olacaktır. Zira ne kadar yüklem varsa bir o kadar da özne olmak zorundadır. Teslis taraftarlarına göre bu anlayış her ne kadar bir 'tek Tanrı' düşüncesi anlamına gelse de esasen vakıa üç Tanrı'lı bir durumun ifadesidir.<sup>19</sup> Onun değerlendirmesine göre normal zekaya sahip her birey, insanların ibadet için yönlendirildiği "üç ayrı şey" olduğunu zaten görecektir. Bununla birlikte, teslis taraftarları birbirinden bağımsız olarak Tanrı olan bu üç uknumun nasıl "tek" Tanrı yaptığını tatmin eder bir biçimde izah edememekte veya öğretmemektedir. Servetus bu durumu "insanın aklında çözülemeyen bir şaşkınlık ve açıklanamayan bir karışıklık" olarak tanımlamakta ve aynı zamanda eş özlü üç ilahın olduğunu söylemenin küfürlerin en büyüğü ve Tanrı'ya karşı büyük bir saygısızlık olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup> Burada önemle belirtilmesi gereken husus şudur: Servetus 16. Yüzyılda yaşamış bir isimdir ve tam olarak karşı olduğu husus müesses teslis doktrinidir. Ancak Arius'un yaşadığı dönem dikkate alındığında tam manasıyla teşekkül etmiş bir teslis doktrininden bahsedilemez. Bununla birlikte, ilâhî özün bölünmesi konusunda Servetus ve Arius'un benzer bir pozisyonda olduklarını söylemek bile mümkündür. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Arius'un geleneksel manada olmasa da kendisinin tanımladığı hiyerarşik bir teslis anlayışını benimseyip benimsemediği konusu tam net değildir. Bu durumun net olmayışı ve Servetus'un da kesin bir geleneksel teslis öğretisi karşıtı olduğu hususları birlikte düşünüldüğünde, onun bir Ariuşçu olarak değerlendirilemeyeceğine yönelik bir kabul yanlış olmayacaktır.

Servetus teslis formülasyonunu reddetmekte ve burada konuyla ilgili kendi mantıksal izahını yapmaktadır. Fakat Servetus'un teslisin Hristiyanlıkta olmadığı veyahut olmaması gerektiğine dair savının en önemli ispat kaynağı Kitab-ı Mukaddes'tir. Teslis karşıtı görüşlerini temellendirirken yaptığı açıklamaların büyük çoğunluğu Kutsal Kitap referanslarına dayanmaktadır. Servetus'un kendi ifadelerine göre, Kutsal Kitap Baba'dan, Oğul'dan ve Kutsal Ruh'tan bahsetmektedir fakat metinden hareketle

<sup>16</sup> Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", 202.

<sup>17</sup> Baş, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ariuşçülük*, 2016, 90.

<sup>18</sup> Servet Doğan, *Ariuşçu Hristiyanlık* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 43-44.

<sup>19</sup> Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 150.

<sup>20</sup> Allwoerden Heinrich Von - Mosheim Johann Lorenz Von, *Historia Michaelis Serveti* (Helmstad: Stanno Buchholtziano, 1728), 131. Servetus'un Cenevre'deki duruşmasından önceki bir konuşması.

mevcut haliyle var olan kurumsal teslis doktrinini temellendirebilecek açık bir ifadenin varlığından söz etmenin imkanı yoktur. Dolayısıyla teslis inancı, ne mantıkla ne de Kutsal Kitap'la bağdaştırılabilir bir doktrindir.<sup>21</sup>

Servetus, daha ilk eserinde (De Trinitatis Erroribus Libri Septem 1531) İsa Mesih'in bir hipostaz olmadığını, bir beşer olduğunu ve bunun hem ilk dönem kilise Babaları tarafından hem de Kutsal Yazılar tarafından net bir biçimde izah edildiğini yazmaktadır.<sup>22</sup> Onun düşüncesine göre, diğer dini geleneklere mensup bireylerin Hristiyan olmalarının önündeki en büyük engel de teslis anlayışıdır. İsa ve Kutsal Ruh gibi isimler Tanrı'nın farklı yönlerini bize göstermek için kullanılan terimlerdir. Ki zaten Tanrı, her biri farklı bir mesaj ifade etsin diye Kutsal Kitap'ta farklı isimlerle kendini bize tanıtmaktadır. Ayrıca, teslis doktrinini izah etmek için Yunan Felsefesinden devşirilmiş hypostasis (şahıs) ya da ousia (öz) gibi kavramların hiçbiri Kutsal Kitap'ta yer almamaktadır. Kutsal Kitap'ta geçen Baba, Oğul ve Kutsal Ruh gibi kavramlar Tanrı'nın çeşitli eylemlerine veya tezahürlerine referans yapmaktadır.<sup>23</sup> Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, Servetus'a göre Oğul bir beşerdir. Kutsal Ruh da kendi içerisinde tanrısallık barındıran bir varlık değil, bilakis Tanrı'nın görevlendirdiği bir "Kul"dur.<sup>24</sup>

Servetus'un teslis hakkındaki açıklamalarının detayına inildiğinde en dikkat çekici noktalardan biri onun İsa Mesih ve Kutsal Ruh'u Tanrı'nın birer tezahürü olarak yorumlamasıdır. Yani Servetus'a göre İsa Mesih ve Kutsal Ruh ayrı birer Tanrı değil "Baba" tabir edilen Tanrı'nın birer tezahür biçimi veyahut enkarnasyonlarıdır.<sup>25</sup> Bu yorum önemlidir zira Servetus'u Modalist Monarşiyenist akımın görüşlerine yaklaştırmaktadır. Modalist Monarşiyenist akım miladi ikinci yüzyılda ortaya çıkmış, Tanrı'nın mutlak egemenliğine vurgu yapan ve Tanrı'nın birliği düşüncesini temel alan bir yaklaşım olarak bilinmektedir. Bu akımın temsilcileri "bir" olarak kabul ettikleri Tanrı'nın eşzamanlı, bağımsız, ardışık üç başka formda veya görünümde tecelli ettiğini ancak hakikatte tek bir şahsiyet olduğunu düşünmektedir.<sup>26</sup> Buradan bakıldığında Servetus'un kristolojik bakış açısı ile Modalist Monarşiyenist akımın konuyla ilgili izahları arasında büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Ancak Arius'un hiçbir zaman söz konusu kristolojiye benzeyen veyahut bunu andıran yorumları olmamıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere Arius "benzer öz" anlayışını benimsemektedir. Dolayısıyla Servetus ve Arius arasında bu perspektiften bir paralellik kurmak zordur. Servetus'u Modalist Monarşiyenizm'e yaklaştıran bir açıklaması şu şekildedir;

*Temel ilahî mod benzersizdir ve diğerlerinin temelidir. Bu, sadece İsa Mesih'in bedeninde ve ruhunda mündemiç olan sınırsız ilahî biçimdir. Söz konusu biçim iki yönlüdür ve bu temelde iki "şahıs"tan bile bahsetmek mümkündür. Bunlar Tanrı'nın Kelam içerisindeki görünüş biçimi ve Ruh'un içerisindeki iletişim biçimidir; yani bedensel mod ve ruhsal modlardır.<sup>27</sup>*

Esasen Servetus'un kristolojisini tek bir çatı altında sınıflandırmak zordur. O bazen yaptığı yorumlarla Modalist Monarşiyenist akıma yaklaşırken bazen de Dinamik Monarşiyenizm'in görüşlerine benzer açıklamalarda bulunmuştur. Hristiyanlık tarihinde ilk defa ne zaman ortaya çıktıkları tam olarak bilinemese de tıpkı Modalist Monarşiyenizm'de olduğu gibi Dinamik Monarşiyenizm için de miladi ikinci yüzyıla referans verilmektedir. Adaptasyonizm olarak da isimlendirilen Dinamik Monarşiyenizm'in en önemli kabulü "Mutlak Egemen" Tanrı ile İsa Mesih arasında her bakımdan ayrılık olduğudur. Yani bu akımın temsilcilerine göre İsa Mesih hiçbir şekilde "Mutlak Tanrı"nın cisimleşmiş şekli olamaz. Ne İsa Mesih ne de Kutsal Ruh Tanrı'nın birer tezahürü veyahut da enkarnasyonudur.<sup>28</sup> Servetus, İsa Mesih'in bir hipostaz değil onun mucizevi bir biçimde doğan gerçek bir Oğul olduğunu ve Kutsal Ruh'un da ayrı bir Tanrı olarak tesis edilmesinin büyük bir hata olduğunu ifade ederken Dinamik Monarşiyenizm'e çok benzer bir konumda yer almaktadır.<sup>29</sup> Bununla birlikte Servetus ve Arius arasında bu konuda da bir söylem birliği veyahut benzerliğinden bahsetmenin imkânı yoktur. Nitekim hem Servetus<sup>30</sup> hem de Dinamik Monarşiyenizm'e göre İsa Mesih'in varlığı

<sup>21</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 38,49-50,58; Servetus, *Restoration of Christianity*, 5-11; S.C. Mitchell, "A Stricture on Schaff's Account of Servetus", *The American Journal of Theology* 1/2 (1897), 452-453; María Tausiet, "Magus versus Falsarius: A Duel of Insults between Calvin and Servetus", *Reformation & Renaissance Review* 10/1 (2008), 76-77; Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 197.

<sup>22</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 3.

<sup>23</sup> Martin I. Klauber, "Servetus, Michael (1511-53)", *The Dictionary of Historical Theology*, ed. Trevor A. Hart (Milton Keynes: Paternoster Press, 2000), 521; Udo Thiel, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Daniel Garber - Michael Ayers (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1/872; Roland Bainton, *Hunted Heretic* (Boston: Beacon Press, 1953), 8-9; Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 197.

<sup>24</sup> Bazı araştırmacılar Servetus'un esasen teslis doktrinini reddetmediğini, onun yalnızca Yunan Felsefesinden Hristiyanlığa geçmiş terimlere karşı olduğunu ve özellikle İznik Konsili'nde alınan kararlara tepki gösterdiğini düşünmektedir. Bu tarz çıkarımların doğrudan Servetus'un kaynakları incelenerek yapılmış yorumlar olduğu şüpheldir. Bunun yanında, Servetus'un pozisyonunu nitelendiren en doğru kavramın 'teslis karşıtı' olmadığı fakat onun aslında 'geleneksel doktrin karşıtı' olarak betimlenebileceğini ifade eden yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bk. George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: West Minster, 1962), 57-58. Hughes, "The Face of God: The Christology of Michael Servetus", 23-24; Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 196.

<sup>25</sup> Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 196-201.

<sup>26</sup> Zafer Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk* (İstanbul: Divan Yayınları, 2017), 220-221.

<sup>27</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 180-181; Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 145.

<sup>28</sup> Konuyla ilgili detaylı okuma için bk. Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 223-230.

<sup>29</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 3-4.

<sup>30</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 170.

Meryem'den doğumuyla başlamaktadır. Oysa Ariuşçu düşüncede İsa Mesih yaratılan ilk varlıktır ve hatta dünya İsa Mesih vasıtasıyla yaratılmıştır.<sup>31</sup> Görüldüğü üzere Dinamik Monarşiyenizm ile Ariuşçu düşünce arasında önemli bir ayrım bulunmaktadır ve bu bakımdan Servetus'u bir Ariuşçu olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı yerlerden biri de burasıdır.

Servetus'u bir Ariuşçu olarak nitelendirmenin zor olduğuna ilişkin bir başka argüman, kendisinin bizzat bir Ariuşçu olduğunu reddetmesi ve hatta Ariuşçu düşünceleri ciddi şekilde eleştirmesidir. O bu aşamada, Ariuş'un Oğul ve Baba hakkındaki açıklamalarını "aptalca" bir yaklaşım olarak tanımlamakta; ayrıca onun Mesih'in yüceliğini hiç takdir etmediğini ve Tanrı ile beşer arasında yeni bir varlık ortaya çıkardığını iddia etmektedir.<sup>32</sup> Burada tartışma konusu olan esas nokta, Kutsal Kitap'ta geçen "Baba benden büyüktür" ifadesidir.<sup>33</sup> Servetus, Ariuş'un bu ifadeyi yanlış yorumlayarak Tanrılıkta bir ayrım meydana getirdiğini düşünmektedir. Oysa İsa Mesih'in bu sözleri Baba ile ayrı özlere sahip olduğu şeklinde bir çıkarıma izin vermemektedir.<sup>34</sup> Servetus'un ifadelerine bakıldığında onun "Bir ouisia" düşüncesine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle Ariuşçulardan ayrılmaktadır; çünkü onlar cevher birliği değil benzerliği düşüncesini taşımaktadırlar.<sup>35</sup> Servetus, burada geleneksel teslis anlayışına yaklaşmaktadır; zira onlar da ouisiada birlik düşüncesindedir. Ancak bu defa da onlardan hypostas is düşüncesi yönünden ayrılmaktadır; nitekim o şahsiyet farklılığını da reddetmektedir.

Servetus'un Ariuş ve taraftarları hakkındaki en önemli eleştirilerinden biri, zamanın dini otoritelerine karşı kahramanca bir duruş sergilemekten ziyade sahip oldukları yanlış teolojik düşüncelerden dolayı mevcut geleneksel teslis doktrinin ortaya çıkmasında başat rolü oynadıkları şeklindedir. Servetus, ayrıca, Ariuş ve taraftarlarınca savunulan düşünceleri "şeytan tarafından icat edilen söylemler" diye nitelemekte, bu düşüncelerin insanların zihin dünyalarında gerçek Mesih'in şahsiyetine ilişkin birtakım tereddütler oluşturarak âdeta hakikate engel teşkil ettiğini ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Bu değerlendirmelerden anlaşılabilir, Servetus'a göre, ömrünü yanlışlığını ispat etmekle geçirdiği geleneksel teslis doktrininin ortaya çıkmasındaki en temel etken Ariuş ve düşünceleridir. Bu aşamada ifade etmek gerekir ki Servetus'un Ariuş ve taraftarları hakkındaki bu düşüncelerini haklı bir eleştiri olarak değerlendirmek zordur ve Servetus'un Ariuşçu düşünceye yönelttiği kristolojik eleştirilerinde ne derece haklı olduğu tartışılmalıdır. Şöyle ki, Servetus yukarıda da ifade edildiği üzere hali hazırda teslis doktrininin Ariuşçular yüzünden ortaya çıktığı gibi bir anlayışa sahiptir.<sup>37</sup> Oysa geleneksel teslis anlayışı Hristiyanlık tarihine bakıldığında miladi II. asırda varlığı bilinen bir olgudur. Daha sonra I. İznik Konsili'yle (325) başlayan süreç ve akabinde toplanan diğer konsillerle birlikte bugünkü kurumsal doktrin ortaya çıkmıştır. Hal böyleyken Servetus'un Ariuşçuları suçlamasının sebebi merak edilebilir. Servetus'un buradaki en önemli savı şudur: İznik Konsili Ariuşçu düşüncelere karşı toplanmıştır ve dolayısıyla orada alınan tüm kararlar Ariuşçu yaklaşıma bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla I. İznik Konsili ile başlayan hatalar silsilesi ve günümüze kadar gelen bu "hatalı" doktrin Ariuşçular yüzünden şekillenmiştir.<sup>38</sup> Servetus'un burada konuya duygusal bir biçimde yaklaştığı ve tarihsel gerçekleri iskaladığı söylenebilir. Zira I. İznik Konsilinde alınan kararların sanki daha önce olmayan kabuller olduğu ve sadece orada Ariuş'a bir tepki olarak ortaya çıktıkları gibi bir durumun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Hem Ariuş'un temsil ettiği gelenek hem de teslis taraftarlarının sahip oldukları yaklaşımlar I. İznik Konsilinden önce de var olan olgulardır. Bu bakımdan IV. Yüzyılda yaşamış ve Oğul'un Baba ile aynı özden olamayacağını savunmuş Ariuş'u bununla ilintilendirmek doğru olmayacaktır. Ayrıca Ariuş'un otoriteye başkaldırması da bilinen bir vakiadır ve Servetus'un bu eleştirisi de haklı bir zemine dayanmamaktadır. Burada konunun daha iyi anlaşılması bakımından Servetus'un Kelam (Logos) ve Oğul hakkındaki kabullerinin detaylandırılması önem arz etmektedir.

### 3. Kelam'ın Ezeliliği

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Servetus Kutsal Kitap'ta geçen Oğul ve Kutsal Ruh kavramlarını teslisin birer unsuru olarak kabul etmemekle birlikte bunlara dair kendine has bazı teolojik yorumlar yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Oğul, Kitab-ı Mukaddes'te geçen bir kavram da olsa Servetus'un teolojik düşüncesinde bağımsız olarak değerlendirilmektedir. Servetus'a göre, İsa Mesih gerçek manada Tanrı'nın oğludur fakat bu oğulluk enkarnasyondan sonra gerçekleşen bir durumdur. Yani, enkarnasyondan önce yalnızca Kelam'ın varlığından bahsedilebilir. Enkarnasyonun öncesinde Oğul diye bir unsurun varlığından

<sup>31</sup> Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 233.

<sup>32</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 22.

<sup>33</sup> Yuhanna 14: 28.

<sup>34</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 22.

<sup>35</sup> Servet Doğan, *Ariuşçü Hristiyanlık*, 33-44.

<sup>36</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 30-31.

<sup>37</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 30-31.

<sup>38</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 30-31.

bahsedilemez. Enkarnasyondan sonra ise Kelam kendi varlığını nihayete erdirmiş ve Tanrı Oğlu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>39</sup> Dolayısıyla, Servetus burada Dinamik Monarşyanist akıma özgü bir görüşü savunmuş olmaktadır. Peter Hughes, Servetus'un zihnindeki Oğul'u "Tanrı'nın ezeli yönünün ebedi olmayan bir aşaması" olarak tanımlar.<sup>40</sup> Geline bu noktada, Servetus'un teslis karşısı görüşleriyle buradaki açıklamalarının bir paradoks meydana getirdiği akla gelebilir. Ancak, Servetus'un düşüncesinde bir doktrin olarak teslis ve bu teslisin bir unsuru olarak oğul ile kendisinin Tanrı-beşer kombinasyonu olarak "karışım" şeklinde isimlendirdiği oğul çok farklı şeylerdir. Onun düşüncesinde oğul, Tanrı'dan bağımsız bir varlığı olan ayrı Tanrı değil, bizzat Tanrı'nın kendisinden bir ilahlilik bahşederek insanlığın acılarını dindirmek üzere görevlendirdiği kendi kelimadır.<sup>41</sup>

Servetus'un Arius'un "[Kelam'ın] olmadığı bir zaman vardı" şeklindeki ünlü iddiasını kabul edip etmediği merak edilebilir. Esasen yukarıda buna kısmen de olsa işaret edilmişti ancak biraz daha detaylandırmak gerekir. Kendi döneminde Servetus'a en ciddi eleştirileri getiren ünlü reformcu John Calvin, onun bu konuda ne söylediği konusunda çok emin olmadığını ifade eder. Calvin'e göre Servetus "Bazen Kelam'ın ezeli olduğunu ima etmiş, bazen de dünyanın yaratılışında var olmaya başladığını söylemiş"<sup>42</sup> olsa da esasen Servetus'un zihni bu hususta oldukça berraktır. Yuhanna İncili'nde yer alan "Başlangıçta Söz vardı"<sup>43</sup> ifadesinin bir yansıması olan bu tartışmada Servetus'un Kelam'ın ezeli olduğunu düşünen tarafta olduğu anlaşılmaktadır. Zira "Mesih'in ilahi akılda temsil edilen ilk şey" olduğu kanaatindedir.<sup>44</sup> Yaratılıştan önce ve ezelden beri var olan "ideal düşünce"den kasıt aslında Kelam'dır (Logos).

Kelam'ın ilahi akılda temsil edilen ilk şey olduğu anlayışı üzerinde düşünüldüğünde, bunun Mesih'ten önce bir zamanın olması gerektiği anlamına mı geldiği yoksa Tanrı'nın ezellilikten itibaren onu aklında tuttuğu için Kelam'ın da mı ezeli olduğu soruları akla gelebilir. Servetus'un burada da Kelam'ın ezeli olduğunu ima ettiğini söylemek mümkündür.<sup>45</sup> Bunun en önemli sebebi, onun Kelam'ı Tanrı'dan bağımsız ayrı bir varlık olarak tasavvur etmiyor oluşudur. Burada Kelam'ın sonsuzluğun değil zamanla mukayyet olan evrenin oluşumuyla ilişkilendirildiği görülmektedir zira "Tanrı her şeye onun aracılığıyla üfledi ve kendi ruhunu onun vasıtasıyla doldurdu" derken tam da bunu kastetmektedir.<sup>46</sup> Bununla birlikte, Hughes gibi bazı araştırmacılar Kelam'ın ezelliliği konusunda Servetus'un muğlak bir tavır sergilediği ve konuyu net bir şekilde ortaya koymaktan ziyade etrafında dolaştığı kanaatindedir.<sup>47</sup> Servetus'un bu konu özelinde de Ariusçu düşünceden net bir biçimde ayrıldığını söylemek mümkündür. Çünkü Ariusçu yaklaşıma göre Kelam'ın ezelliliğinden bahsetmek zordur.

Geleneksel Hristiyanlık anlayışında Oğul Baba ile aynı doğaya sahiptir; dolayısıyla tanrılık bakımından aralarında bir fark yoktur. Bu durum 325 yılında İznik'te toplanan ekümenik konsille kabul edilmiştir.<sup>48</sup> Esasında bu konsilin en temel tartışma konularından biri, Oğul'un ezeli olmadığını ve Baba ile aynı derecede bir ilah olamayacağını iddia eden Arius'un görüşleridir ve zaten konsil kararları uyarınca Arius aforoz edilmiştir. Servetus'un "Oğul" kavramına dair düşünceleri hem Arius'un görüşlerinden hem de geleneksel Hristiyanlığın İznik Konsili'nde belirlenen anlayışından oldukça farklıdır. Hatta onun görüşlerini bu bakımdan özellikle Arius'un düşüncelerinden çok ayrı bir yere koymak gerekir. Zira Arius Oğul'un ezelliliğini reddederken Servetus Kelam'ın enkarnasyonundan sonra onun da ezeli olduğunu düşünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Servetus'un tanımını yaptığı Oğul hem geleneksel teslis anlayışında var olan Baba ile aynı özden ve onunla her bakımdan eşit Oğul ile Arius'un tarif ettiği Baba ile aynı özü taşımayan ve ondan daha alt derecede yer alan Oğul'dan tamamen farklıdır. Servetus'un Oğul'a yüklediği anlam söz konusu iki cephenin de ortasında konumlanabilecek bir yaklaşıma tekabül eder.<sup>49</sup> Arius ve Servetus'un aynı konu hakkında aynı Kutsal Kitap ifadelerini kullanıp farklı anlayışları benimsiyor olmaları normal karşılanabilir nitekim iki farklı bakış açısı söz konusudur. Şaşırtıcı bir biçimde Servetus da bu duruma dikkat çekmiş ve oğul ile ilgili söz konusu düşüncelerini temellendirirken Arius ve taraftarlarıyla aynı Kutsal Kitap pasajlarını kullandığını fakat onların

<sup>39</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 123-125,144. Servetus'un kristolojisinin Miladi 3. yüzyılda yaşamış Samsatlı Pavlus'un düşüncelerine yakın olduğu değerlendirilmeleri yapılmaktadır. Bk. Mark Mattison, "Michael Servetus: Fountainhead of Anti-Trinitarianism", *A Journal from the Radical Reformation A Testimony to Biblical Unitarianism* 1/1 (1992 1991), 34-35; Bainton, *Hunted Heretic*, 43.

<sup>40</sup> Hughes, "The Face of God: The Christology of Michael Servetus", 29.

<sup>41</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 211; Servetus, *Restoration of Christianity*, 363.

<sup>42</sup> Hughes, "The Face of God: The Christology of Michael Servetus", 28.

<sup>43</sup> Yuhanna 1: 1-5; "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi."

<sup>44</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 67-68.

<sup>45</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 70.

<sup>46</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 232.

<sup>47</sup> Hughes, "The Face of God: The Christology of Michael Servetus", 28-29.

<sup>48</sup> Karen Kilby, "Trinity", *The Dictionary of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 518.

<sup>49</sup> Servetus, *Restoration of Christianity*, 296-299.

yaptığı gibi bu metinleri kendi “sapkınlık”larını maskeleyerek için değil hakikati ortaya çıkarmak için kullandığını söylemiştir.<sup>50</sup> Yukarıdaki düşüncelerinden anlaşıldığı üzere Servetus, Kelam’ın ezeli olup olmadığı konusunda Arius kadar net değildir. Onun eleştirilerinin odak noktası geleneksel teslis doktrinin resmi bir dogma olarak tesis edilmişidir. Servetus böyle kurumsal bir dogmanın ortaya çıkmış olmasını kabul etmemektedir. Onun düşüncesine göre bu durum, Hristiyan olmayan diğer tüm milletlerin birer Hristiyan olmalarının önündeki en büyük engeldir.<sup>51</sup>

#### 4. Kutsal Ruh ve Asli Günah

Servetus’u Arius’un görüşlerinden ayıran en önemli farklardan bir diğeri de Kutsal Ruh konusundaki düşünceleridir. Arius’un Kutsal Ruh’u Oğul tarafından yaratılmış yüce bir varlık olarak gördüğü ve derece olarak da Oğul’dan aşağı fakat diğer yaratılmışlardan üst bir konumda olduğu şeklinde bir anlayışı kabul ettiği aktarılmaktadır.<sup>52</sup> Kutsal Ruh’un Oğul tarafından yaratılmış bir varlık olarak değerlendirilmesi Servetus açısından mümkün olmayan bir düşüncedir. Servetus için Kutsal Ruh teslisin bir unsuru değil Tanrı’nın tezahür/eylem biçimlerinden biridir. Bu açıdan bakıldığında, onun görüşleri daha çok Tanrı’nın “tek” oluşunu savunarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde ifadelendirilen teslis uknumlarını bir Tanrı’nın farklı zamanlarda ve şartlarda ortaya çıkan görünüşleri olarak ifade eden Modalist Monarşianizm’e yaklaşılmaktadır.<sup>53</sup>

Kutsal Ruh’un teslisin diğer iki unsuruyla birlikte eş Tanrı olduğu resmi bir öğreti olması bakımından 381’de İstanbul’da toplanan ikinci ekümenik konsilde kabul edilmiştir. Yani, geleneksel teslis anlayışında Kutsal Ruh, Baba ve Oğul ile birlikte eş kutsallıkta bir Tanrı’dır ve tersinin tahayyül edilmesi Hristiyanlık inancını kabul etmemek anlamına gelir.<sup>54</sup> Servetus ise ne Arius’un benimsediği gibi Oğul tarafından yaratılan ne de gelenekte var olan Baba ve Oğul’la eşit Kutsal Ruh anlayışını kabul etmektedir. Servetus’a göre Kutsal Ruh’un kendi başına bağımsız varlığa sahip ilahi bir şahıs ya da varlık olması söz konusu değildir zira onun dini anlayışında teslis gibi üç uknumlu bir dogma da yoktur.<sup>55</sup> Servetus’un teolojik perspektifinde Kutsal Ruh, gelenekte var olduğu üzere Baba ile Oğul arasında veyahut onlardan neşet ettiği farz edilen herhangi bir metafiziksel ilişki ya da Tanrı’nın özü dâhilinde ‘içkin bir hareket’ de değildir; o yalnızca bir yönüyle kainata, başka bir yönüyle de insan ruhuna uyum sağlayan basit bir ilahî mod/biçimdir.<sup>56</sup>

Servetus’un teolojisinde Kutsal Ruh, Tanrı’nın insanoğluna bahşettiği bir armağandan ibarettir. Ancak bu armağan farklı zamanlarda ve farklı alanlarda tecelli etmektedir. Örneğin bu tecelli alanlarından biri Kutsal metinlerdir. Onun bilgi temelli kurtuluş düşüncesinde yegâne bilgi kaynağı Kutsal Ruh’tur. Bazı Protestan liderler (Luther) gibi Servetus da Kutsal Ruh’u Kutsal metinlerin ilham edicisi/yazarı olarak görür.<sup>57</sup> Bu açıdan bakıldığında Kutsal Ruh yalnızca tanrısal bilginin iletimi değil anlaşılması açısından da yegane mercedir. Buradan hareketle, Servetus bakışı açısından göre bilginin iletimi ve anlaşılması bakımından dünyanın temel epistemolojik anahtarı Kutsal Ruh’tur denilebilir.<sup>58</sup>

Asli günah konusuna gelince, Arius’un bu konudaki düşünceleri ne yazık ki bilinmemektedir. Bununla birlikte, Hristiyanlığın en temel inanç esaslarından biri olan bu dogmanın Servetus tarafından reddedildiği anlaşılmaktadır. Servetus, geleneksel Hristiyanlığın kabul ettiği şekliyle bir asli günah doktrinine sahip değildir. Servetus’un anlayışında Adem’den insanlığa tevârüs eden bir günahtan bahsetmenin imkanı yoktur. Ona göre bir bebek suçsuz/günahsız olarak doğmakta ve iyi ile kötü arasındaki ayrımı kavrayamamaktadır. Dolayısıyla o kimsenin lanetlenmiş olmasından da bahsedilemez. Tanrı’nın merhameti kötülerin günahlarını bile karşılıksız affeden bir konumda iken Tanrı’nın daha önceden herhangi bir kötü fiiliyatta bulunmamış olanları bu şekilde sebepsiz bir biçimde damgalaması kabul edilebilir değildir. Bir kimsenin lanetlenmesi için söz konusu günahı özgür iradesiyle işlemiş olması gerekir ve ancak özgür iradesiyle günah işlemeyi tercih etmiş bir kişi sorumlu tutulabilir. Bu bakımdan, kişilere bireysel sorumluluk yükleyecek hiçbir asli günah kavramı Servetus’un teolojik kabulleri arasında yoktur.<sup>59</sup>

<sup>50</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 21-22.

<sup>51</sup> Bainton, *Hunted Heretic*, 434.

<sup>52</sup> Baş, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, 2016, 89-90.

<sup>53</sup> David Christie Murray, *A History of Heresy*. (Oxford: Oxford University Press, 1989), 50.

<sup>54</sup> Mahmut Aydın, *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 319; Ömer Faruk Harman, “Rûhulkudüs”, *DİA* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/216-217; Jacques Waardenburg, “Teslis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/548.

<sup>55</sup> Christine Schulte am Hülse, “The Holy Spirit in the Theological Work of Michael Servetus”, *Church History and Religious Culture* 101/2-3 (2021), 218-219.

<sup>56</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 131-135; Talha Fortacı, *Teslis Karşısı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 228.

<sup>57</sup> Servetus, *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*, 254.

<sup>58</sup> Talha Fortacı, *Teslis Karşısı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 232.

<sup>59</sup> Michael Servetus, *Treatise Concerning The Supernatural Regeneration and The Kingdom of The Antichrist*, çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar (Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Pr, 2008), 3-4,11-13.; Talha Fortacı, *Teslis Karşısı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 178-179.



## Sonuç

Servetus'un bir Ariusçu olamayacağına dair farklı argümanlar üzerinde durmak mümkündür. Bunlardan ilki, İsa Mesih ve Kutsal Ruh'u ayrı birer Tanrı değil "Baba" tabir edilen Tanrı'nın birer tezahür biçimi veyahut enkarnasyonları olarak yorumlayarak Modalist Monarşiyalizm'e yaklaşmasıdır. İkincisi ise İsa Mesih'in varlığını Meryem'den doğumu ile birlikte başlatarak Dinamik Monarşiyalizm'e benzemesidir. Bunlar her iki akımın da Ariusçu düşünceden ayrıldığı önemli noktalar. Servetus'un kendi eserlerinde Arius ve taraftarlarına karşı ciddi eleştiriler yapmış olması ve hatta kendi düşünceleri karşısında en büyük rakip olarak Arius'un öğretilerine yer vermiş olmasını da ayrı bir argüman olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu perspektiften bakınca, Servetus'un Arius'un bir müridi olduğuna dair iddiaların temel bir ön yargıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Hristiyanlık tarihinde çoğu zaman görüldüğü üzere, ana akımdan ayrılmış pek çok kişi veyahut grubun heretik ilan edildiği ve Arius'un bir takipçisi olmakla yaftalandığı bir vakıadır. Servetus'un bir Arius taraftarı olduğunu dillendiren kesimlerin de aynı anlayışla hareket ettiği açıktır ve onun tek bir eserini dahi okudukları şüphelidir. Tüm bunlar ışığında söylenebilir ki, Servetus'un bir Arius taraftarı olması şöyle dursun aralarında uzlaştırılması mümkün konuları bulmak en iyi ihtimalde dahi zayıftır. Dolayısıyla, Servetus'un görüşleri Ariusçu öğretileri yansıtmaktan ziyade çok daha radikal ve marjinal bir Hristiyanlık anlayışı olarak yorumlanabilir. Ayrıca, Hristiyanlık tarihi boyunca sıra dışı kristolojik görüşlere sahip pek çok ruhbanın/düşünürün Arius'un takipçisi olmakla suçlandıkları, bu sırada aslında amaçlananın Arius ile bu marjinal yazarlar arasında bir gelenek ilişkisi kurmaktan ziyade bu isimlerin adına (Arius üzerinden) kara çalmak olduğu bir vakıadır.

## Kaynakça | References

- Athanasius. "Four Discourses against the Arians". <https://www.newadvent.org/fathers/28161.htm>. 02 Kasım 2022
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Bainton, Roland. *Hunted Heretic*. Boston: Beacon Press, 1953.
- Baş, Bilal. *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüşçülük*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016.
- Beisner, E. Calvin. *God in Three Persons*. Wheaton: Tyndale House Publishers, 1978.
- Brandon, S. G. F. "Ebionites". *A Dictionary of Comparative Religion*. ed. S. G. F. Brandon. 253. New York: Scribner, 1970. <http://archive.org/details/dictionaryofcomp00bran>
- Doğan, Servet. *Aryüşçü Hristiyanlık*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Drummond, William Hamilton. *The Life of Michael Servetus*. London: John Chapman Press, 1848.
- Duygu, Zafer. "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşiyenist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji Ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (13 Nisan 2018), 329-343. <https://doi.org/10.30794/pausbed.414973>
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk*. İstanbul: Divan Yayınları, 2017.
- Fortacı, Talha. "The Trinity in the Theology of Michael Servetus". *Oksident* 4/2 (2022), 173-206.
- Fortacı, Talha. *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2022.
- Fortacı, Talha. "Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hristiyanlığındaki Yeri". 571-770. Ankara: ASBÜ Yayınları, 2023.
- Harbison, Craig S. "Counter-Reformation Iconography in Titian's Gloria". *The Art Bulletin* 49/3 (1967), 244-246.
- Harman, Ömer Faruk. "Rûhulkudüs". *DİA*. 35/216-217. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Heinrich Von, Allwoerden - Johann Lorenz Von, Mosheim. *Historia Michaelis Serveti*. Helmstad: Stanno Buchholtziano, 1728.
- Hillerbrand, Hans J. (ed.). *The Protestant Reformation*. U.S.A.: Happer Perennial, 1968.
- Hughes, Peter. "The Face of God: The Christology of Michael Servetus". *JUUH* 40 (2017 2016), 16-53.
- Kaçar, Turhan. "Ebioniteler' den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 187-206.
- Kaçar, Turhan. "Ebioniteler' den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları". *AÜİFD* 44/2 (2003), 187-206.
- Kilby, Karen. "Trinity". *The Dictionary of Christian Theology*. 518-520. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Klauber, Martin I. "Servetus, Michael (1511-53)". *The Dictionary of Historical Theology*. ed. Trevor A. Hart. 520-522. Milton Keynes: Paternoster Press, 2000.
- Liguori, Alfonso Maria de'. *The History of Heresies and Their Refutation*. çev. John T. Mullock. Dublin: James Duffy, 1857.
- Mattison, Mark. "Michael Servetus: Fountainhead of Anti-Trinitarianism". *A Journal from the Radical Reformation A Testimony to Biblical Unitarianism* 1/1 (1992 1991), 27-43.
- Mitchell, S.C. "A Stricture on Schaff's Account of Servetus". *The American Journal of Theology* 1/2 (1897), 450-459.
- Murray, David Christie. *A History of Heresy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Schulte am Hülse, Christine. "The Holy Spirit in the Theological Work of Michael Servetus". *Church History and Religious Culture* 101/2-3 (2021), 214-233.
- Servetus, Michael. RC. çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007.
- Servetus, Michael. *Restoration of Christianity*. çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007.
- Servetus, Michael. *The Two Treatises of Servetus on The Trinity*. çev. Earl Morse Wilbur. Londra: Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- Servetus, Michael. *Treatise Concerning The Supernatural Regeneration and The Kingdom of The Antichrist*. çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar. Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Pr, 2008.
- Stead, Christopher. "Arius on God's 'Many Words'". *The Journal of Theological Studies* 36/1 (1985), 153-157.
- Tausiet, María. "Magus versus Falsarius: A Duel of Insults between Calvin and Servetus". *Reformation & Renaissance Review* 10/1 (2008), 59-87.
- Thiel, Udo. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. ed. Daniel Garber - Michael Ayers. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- W. A. Hinnebush. *The Dominicans, A Short History*. Ireland: Dominican Publications., 1985.
- Waardenburg, Jacques. "Teslîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Wilbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*. II Cilt. Boston: Beacon Press, 1945.
- William P., Haugaard. "Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ". *Church History* 29/3 (1960), 251-263.

Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Philadelphia: West Minster, 1962.

Williams, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. U.S.A.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.

Yılmaz, İsmail. *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.

# Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mühendisi: Bahâeddin Karakuş

Nadir KARAKUŞ | <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

Doç. Dr. | Yazar | [nadirkarakus@hitit.edu.tr](mailto:nadirkarakus@hitit.edu.tr)

Hitit Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/01x8m3269](https://ror.org/01x8m3269)

İslam Tarihi | Çorum, Türkiye

## Öz

Selâhaddîn-i Eyyûbî dönemi, Haçlı seferlerinin tüm hızıyla sürdüğü, 1187'de Hitit Savaşı'nda Frankların büyük bir hezimet yaşadığı ve hemen ardından da Kudüs'ün seksen sekiz yıl aradan sonra tekrar Müslümanların eline geçtiği bir zamandır. Bu başarının ardından başlayan Üçüncü Haçlı Seferi, Selâhaddîn'i oldukça zor durumda bırakmış, Akkâ müdafaası ve sonrasında büyük savaşların verilmesi ile devam etmiştir. Selâhaddîn'in bu başarılarında onun mühendisi olarak tarih sayfalarında kendisinden bahsedilen Bahâeddin Karakuş isimli bir Türk, yaptığı faaliyetlerle göz doldurmuştur. 1169 yılından itibaren Şif Fâtımî idaresinin sona erdirilmesi sürecinde etkin rol oynayan Karakuş, 1171 yılından sonra da Selâhaddîn'in Mısır'da tek adam olmasının yolunu açan kimselerden birisi olmuştur. Bundan sonra mühendis kişiliği ile ön plana çıkan Karakuş, Kahire-Fustat arasında surlarla koruma altına almış, Haçlı saldırılarına karşı da Selâhaddîn'in en büyük destekçisi olmuştur. Bu faaliyetler için küçük ehlamların taşlarından yararlanmış, Eyyûbîlerin Kahire'deki merkezleri ve sarayları olan Kal'atü'l-Cebel'i de inşa etmiştir. Buraya su sağlayan Karakuş, ayrıca yaptırdığı kemerli köprüler, havuzlar, çeşmeler ve atların bağlandığı ahırlarla kendisini göstermiştir. Kaytân Camii gibi dini yapılar yanında ribatlar gibi sosyal mekânlar inşa etmiştir. Karakuş, bir başka mühendislik birikimini, oldukça uzun süren Akkâ muhasarası esnasında göstermiştir. Haçlılardan geri alınan şehrin surlarını güçlendiren Bahâeddin, Haçlıların burasını muhasara etmesiyle de hem bir kumandan hem de bir mühendis olarak önemli başarılarla imza atmıştır. Şehrin etrafını hendeklerle koruma altına alan Karakuş, aynı zamanda Haçlıların surlara yaklaşmaması için de önlemler almıştır. Yaptığı mancınıklarla Haçlılara taarruz eden Karakuş, Frank taarruzlarına da karşı çıkmıştır. Ayrıca ok ve mancınık atışları yanında yakıcı bir malzeme olan naft atışları ile de Haçlıları bunalıma sokmuştur. Bu konuda yeni karışımlarla naftin daha yakıcı bir savaş malzemesi olmasını sağlayan Karakuş, Akkâ müdafaasının kahramanlarından birisi olmuştur. İngiltere Kralı Richard'ın maiyetinde olan kronik yazarı Ambroise'nin dahi dikkatini çeken bu büyük mühendis, Üçüncü Haçlı Seferi'nin en önemli simgelerinden birisi olmuştur. Buna rağmen batılı kaynaklar ondan çok az bahsetmiş, daha çok muhasara esnasındaki askerî faaliyetlere yer ayırmışlardır. Böyle bir ismin ve yaptıklarının bilinmesi, çalışmamıza farklı bir anlam yükleyeceği gibi Haçlı seferleri esnasındaki mücadelelerin teknik boyutuna kapı aralayacağını düşünüyoruz. Karakuş hakkında onun ölümünden sonra kaleme alınan bir eser ise İslâm dünyasında bir darb-ı meselin yayılmasına yol açmıştır. Bahâeddin Karakuş'un Mısır'daki başarılı faaliyetleri ve bıraktığı eserleri kıskanan bir çağdaşı, onun hükümlerini kafa karıştırıcı olarak bulmuş, haksız olarak kötümüş. Aslen Kıptî bir mühtedi olan İbn Memmâtî, (*el-Faşûş fi Ahkâmi Karakuş: Karakuş'un Hükümlerindeki Zaafırlar*) ismi ile kaleme aldığı bu eserde haksız olarak Karakuş'u suçlamış ve onu kskandığını göstermiştir. Durum ne olursa olsun Selâhaddîn'in mühendisinin yaptığı eserler ve Haçlı saldırılarına karşı etkin mücadelesi, onu ölümsüz kılmış, adını hafızalara kazınmasına neden olmuştur.

## Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, Karakuş, Mühendislik, İmar, Savaş

## Atf Bilgisi

Karakuş, Nadir. "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mühendisi: Bahâeddin Karakuş". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 55-66. <https://doi.org/10.32950/rid.1298605>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 17.05.2023	Kabul Tarihi: 11.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# The Engineer of Saladin: Baha al-Din Karakush

**Nadir KARAKUŞ** |  <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

Assoc. Prof. | Author | [nadirkarakus@hitit.edu.tr](mailto:nadirkarakus@hitit.edu.tr)

Hitit University |  <https://ror.org/01x8m3269>

Islamic History | Çorum, Türkiye

## Abstract

The Saladin period was a period when the Crusades continued at full speed, the Franks suffered a great defeat at the Battle of Hattin in 1187, and Jerusalem was again in the hands of the Muslims after eighty-eight years. The Third Crusade, which started after this success, left Saladin in a very difficult situation and continued with the defence of Acre and then the great wars. In these achievements of Saladin, a Turk named Baha al-Din Karakush, who is mentioned in the pages of history as his engineer, made a strong impression with his activities. Karakush, who played an active role in the process of ending the Shiite Fatimid rule since 1169, was one of the people who paved the way for Saladin to be the only man in Egypt after 1171. After that, Karakush, who came to the fore with his engineer personality, protected the area between Cairo and Fustat with walls, and became the biggest supporter of Saladin against the Crusader attacks. He used the stones of small ehrsams for these activities and built Kal'at al-Jabal, the centers and palaces of the Ayyubids in Cairo. Karakush, which supplies water here, also showed itself with the arched bridges, pools, fountains and stables where horses were tied. Besides religious buildings such as the Kaytan Mosque, he built social spaces such as ribats. Karakush demonstrated another engineering experience during the long siege of Acre. Bahâeddin, who strengthened the walls of the city, which was taken back from the Crusaders, achieved important successes both as a commander and an engineer with the siege of this place by the Crusaders. Karakush, who protected the city with ditches, also took measures to prevent the Crusaders from approaching the walls. Karakush, who attacked the Crusaders with his catapults, also opposed the Frank attacks. In addition to arrow and catapult shots, the Crusaders were overwhelmed with naphtha shots, which is a burning material. Karakush, who enabled naphtha to be a more burning war material with new mixtures in this regard, became one of the symbolic names of Acre defence. This great engineer, who even attracted the attention of the chronicler Ambroise, who was in the court of King Richard of England, became one of the most important symbols of the Third Crusade. Despite this, western sources talked about him very little and mostly devoted to military activities during the siege. We think that knowing such a name and his activities will add a different meaning to our work and will open the door to the technical dimension of the struggles during the Crusades. A work about Karakush, which was written after his death, led to the spread of a parable in the Islamic world. A contemporary of Baha al-Din Karakush, who was jealous of his successful activities in Egypt and the works he left, found his rulings confusing and unjustly denounced him. Originally a Coptic convert, Ibn Memmati wrongly accused Karakush of and showed that he was jealous of Karakush in his work titled (*al-Fashush fi Ahkami Karakush: The Weaknesses in the Rulings of Karakush*). Whatever the case, the works of Saladin's engineer and his active struggle against the Crusader attacks made him immortal and caused his name to be engraved in the memories.

## Keywords

History of Islam, Karakush, Engineering, Reconstruction, War

## Citation

Karakuş, Nadir. "The Engineer of Saladin: Baha al-Din Karakush". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 55-66. <https://doi.org/10.32950/rid.1298605>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 17.05.2023	Date of Acceptance: 11.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

İnsanların her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya dayalı imar faaliyetleri, el aletleri, silahlar ile diğer malzemeler, tarihte hep yetenekli mühendisler tarafından en iyi ve düşük maliyetlerle tasarlanmış ve yapılmıştır. Bundan dolayı da sömürü tarihinin demiryolu inşaat mühendisi Amerikalı Arthur Mellen Wellington (ö. 1895), mühendisliği, en beceriksiz birinin iki dolara kötü olarak yaptığını, bir dolara daha mükemmel yapma sanatı olarak tarif etmiştir.<sup>1</sup> Tarihte de Roma, Pers ve Bizans'ın büyük orduları, mühendisler eşliğinde seferler yaparak zaferler kazanmışlardır. Bu süreçte, mühendisler tarafından sağlam şehirler kurulmuş ve korunaklı başşehirler inşâ edilmiştir. Hazarlar, İdil/Volga Nehri'nin kenarına kurdukları Saksın şehrinin, yapılacak sağlam surlarla tecavüzlerden korunması için 833 yılında, Bizans İmparatoru Theophilos'tan (829-842) mühendisler istemişlerdir.<sup>2</sup>

Asr-ı Saadet olarak bildiğimiz dönemde de mühendisler, Allah Resûlü ve beraberindekilere önemli destek sunmuşlardır. Hz. Muhammed, 5/627'de Ahzâb Savaşı öncesinde İran asıllı sahâbî; bir nevi mühendisi Selmân-ı Fârisî'nin önerisine uyararak Medine'nin etrafına hendekler kazdırıp müşriklerin muhasarasını bertaraf etmiştir.<sup>3</sup> Yine aynı sahâbî, 7/628'de yapılan Hayber Gazvesi esnasında da mancınık kullanılmasında etkin olmuş ve buradaki Yahudilerin itaat altına alınmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca bu mancınık, 8/630 senesinde yapılan Tâif muhasarası esnasında da kullanılmış, yine bu vesileyle Selmân'dan övgüyle söz edilmiştir.<sup>4</sup>

Haçlı seferlerinde ise savaşlara yön veren ve zaferlerin kazanılmasına yardımcı olanlar yine mühendisler olmuştur. 1099'da Haçlıların Kudüs'ü muhasara ettikleri esnada Kutsal Şehir'in ele geçirilmesinde, iki Frank mühendisin etkin çabası görülmüştür. William ve Primo Embriaco adlı Cenevizli iki kardeş mühendis, Yafa sahillerine 6 filoluk gemileri ile yanaşmışlardır. Bu sırada Haçlıların Kudüs'ü muhasara etmekte olduklarını ve yetersiz kaldıklarını öğrenip, gemilerinin ahşap kısımlarını sökerek Kudüs önlerine getirmişlerdir. Bu kerestelerle de mühendislik bilgilerini gösterip kuşatma kuleleri inşâ etmişlerdir. Ardından da Kudüs şehri, Haziran 1099'da Cenevizli mühendislerin de çabasıyla Fâtımîlerden alınmıştır.<sup>5</sup>

Haçlı seferlerinin, mühendislikle ilgili oldukça zengin bir geçmişi olduğunu görüyoruz. 1097'den 1291'e kadar neredeyse kesintisiz devam eden seferler boyunca, harp sanatı ve savaş malzemeleri ile ilgili çalışmalar yapılmış, hatta bu konuda eserler dahi kaleme alınmıştır. Musullu seyyah Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî el-Herevî (ö. 1215), Eyyübîlerin Halep kolu hükümdarı olan Selâhaddîn'in oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gazî (1186-1216) için bir eser kaleme almıştır. İşrâkî felsefe akımının kurucusu olan Sühreverdî el-Maktûl'den (ö. 1191) Artuklu dönemi hekim ve filozoflarından Fahreddin Mardînî'ye (ö. 1198) kadar pek çok âlimi himaye etmesiyle tanınan Zâhir Gazî, bu zat için Halep dışında bir medrese kurmuştur. Alî el-Herevî, "el-Medresetü'l-Hereviyye" olarak bilinen bu meşhur medresede,<sup>6</sup> harp sanatına dair müstakil bir eser kaleme alarak bu kitabı Melik Zâhir'e takdim etmiştir. Alî el-Herevî, "et-Tezikiretü'l-Hereviyye fi'l-Hiyeli'l-Harbiyye" adlı eserinde, savaşlarda muzaffer olmak için alınacak tedbirlerden bahsettiği gibi harp aletleri hakkında malumatlar verip muharebe taktiklerini ve bunlara karşı alınacak önlemleri, Halep Eyyübî hükümdarı Melik Zâhir'in dikkatlerine sunmuştur.<sup>7</sup>

Harp sanatı ve özellikle mancınıklar konusunda fikir beyân eden bir başka kişi de İslâm kaynaklarında ismine rastlayamadığımız Murdâ (?) et-Tarsûsî adlı şahıstır. Sadece Haçlı kaynaklarının kendisinden bahsettiği et-Tarsûsî, bir İran silahı olan mancınığı resmederek bununla ilgili aldığı notları, Selâhaddîn-i Eyyübî'ye (1171-1193) takdim etmiştir. et-Tarsûsî, aynı zamanda bu muhasara silahının Arap versiyonunu da ortaya koyarak insan gücüyle çalışan numunesini tasarlamayı başarmıştır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> A. M. Wellington, *Economic Theory of the Location of Railways* (New York: Wiley, 2018), 28-29. Onun meşhur sözünün orijinal şekli "An Engineer, can do for a dollar what any fool can do for two" ibaresiyle zikredilmiştir.

<sup>2</sup> Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 180-181.

<sup>3</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/465; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 2/224; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/60-63; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/487.

<sup>4</sup> Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/927; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1/367; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/209.

<sup>5</sup> William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia University Press, 1943), 1/315; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 1/218; John H. Pryor, "Naval History, 1096-1099", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 864-868.

<sup>6</sup> İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatire fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/37.

<sup>7</sup> İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/4202; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 3/115; Nuaymî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, nşr. Ca'fer el-Hasenî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd- Dîniyye, 1988), 1/342-344; İbrâhim es-Sâmerrâî, "Kitâbü't-Tezkiretü'l-Hereviyye fi'l-Hiyeli'l-Harbiyye li-Alî b. Ebî Bekr el-Herevî", *Âlemü'l-Kütüb* 15/1 (Riyad 1414/1994), 78-83.

<sup>8</sup> David Nicolle, "Siege Warfare", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 1107-1110.

Bizim kendisinden bahsedeceğimiz Bahâeddin Karakuş ise mühendisliği, savaşta ve barışta pratik olarak uygulamış, Dımaşk ve Mısır'da edindiği mühendislik tecrübelerini, özellikle tarihin bilinen en uzun muhasaralarından birisi olan Akkâ Savaşı (1198-1191) esnasında başarı ile kullanmıştır. Onun hakkında ve Selâhaddîn'e verdiği teknik destek konusunda, bir makalenin veya tezin yapılmamış olması da konumuzu orijinal hale getirmiştir. Özellikle İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard (1189-1199) ile 1190-1192'de bu sefere katılan Normandiyalı Ambroise (ö. ?) gibi dönem kroniklerinin de kendisinden kısa da olsa övgüyle bahsetmeleri,<sup>9</sup> onun mühendislik bilgisinin Haçlılar tarafından da takdir edildiğini ortaya koymuştur. Diğer yandan bu makale, Bahâeddin Karakuş'un şahsında, Mısır ve Akkâ'daki imar faaliyetleri ile savaş mühendisliği konusunda 12. yüzyıl sonlarında Müslümanların birikimlerini de ortaya koymayı hedef edinmiştir. Çalışmamızın bir başka amacı da "Karakûşî Hükümler" olarak bilinen ve Selâhaddîn'in mühendisine isnad edilen meşhur darb-ı meselin, gerçek mahiyetini vuzuha kavuşturmadır. Makalemizin temel problemi ise batılı kaynakların Karakuş'tan çok az bahsetmeleri olmuştur. Bundan dolayı da makalemiz daha çok klasik İslâm kaynaklarına müracaat edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 1. Hayatı

Bahâeddin Karakuş (ö. 1201), Orta Asya'daki ismi zikredilmeyen köyünden kaçarak Dımaşk'a gelen bir kişi olarak karşımıza çıkar.<sup>10</sup> Bunun yanında kaynaklarımızın Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin mühendisi için sık sık "er-Rûmî" künyesini de kullanmaları,<sup>11</sup> Bahâeddin'in Anadolu'dan Dımaşk'a gelmiş bir kişi olduğu ihtimalini de akıllara getirir. Onun tam ismi ise ana kaynaklarımızda Ebû Saîd Karakuş b. Abdullah olarak verilir ve Bahâeddin'in künyesi olduğu zikredilir.<sup>12</sup> İslâm kaynaklarında Bahâeddin'in Türk olduğu açıkça vurgulanmasına rağmen, bir Haçlı kaynağı onu ısrarla Ermeni hadım olarak kaydeder.<sup>13</sup> Libyalı tarihçi ve siyasetçi Ali Muhammed es-Sallâbî, "Karakuş" kelimesinin Türklerde kartala verilen bir isim olduğunu ve bundan dolayı heybet ve cesaret sahibi kimselere bu adın verildiğini zikrederek Bahâeddin'in Orta Asya kökenine katkı sağlar.<sup>14</sup>

Mısırlı devlet adamı ve tarihçi Nüveyrî'nin (ö. 1333), onun 1201'de seksen sekiz yaşında vefat ettiğine dair rivayetini esas alacak olursak Bahâeddin, 1113 yılında doğmuş olmalıdır.<sup>15</sup>

Kaynaklarımızdan onun Dımaşk'a ne zaman geldiğine dair bir bilgi elde edinemememize rağmen Bahâüddin Karakuş'un, Suriye'nin kalbi ve dünyanın süsü olarak sayılan bu şehre,<sup>16</sup> 1154'ten sonra geldiğini kolayca tahmin edebiliriz. Bu tarihte Nüreddin Mahmud Zengî'nin (1146-1174) Dımaşk'ı Börilerden veya bir diğer ismiyle Tuğteginlilerden (1104-1154) aldığını düşünürsek, Selâhaddîn'in mühendisi, bu yeni süreçte, şehre gelerek efendisi Selâhaddîn'in de amcası olan Esedüddin Şirkûh b. Şâdî'nin (ö. 1169) hizmetine girmiş olmalıdır.<sup>17</sup>

Bahâeddin Karakuş, Dımaşk'ta Nüreddin Zengî'nin muzaffer kumandanı Esedüddin Şirkûh'un dikkatini çekerek onun Memlükü olmuş ve yetenekleri sayesinde kısa sürede Şirkûh'un meşhur "el-Esediyye" birliklerinde yükselmeyi bilmiştir.<sup>18</sup> Bahâeddin, Şirkûh'un pek çok zaferinde ona eşlik eden "el-Esediyye" birliklerine zamanla kumandan olmuş ve 1168 yılı sonlarında Mısır'a yapılan üçüncü ve son seferde Şirkûh'un yanında bu efsane birlikte yer almıştır.<sup>19</sup>

Bahâeddin Karakuş'un Şirkûh'un değil de Selâhaddîn'in yeğeni Takıyyüddin Ömer'in (ö. 1191) Memlükü olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>20</sup>

<sup>9</sup> Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, ed. Austin P. Evans (New York: Columbia University Press, 1941), 212, 221.

<sup>10</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12/278.

<sup>11</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Sinaâtî'l-İnşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/399; 15/235; İbn Tağrıberdî, *en-Nüccûnu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 4/39; 13/231.

<sup>12</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadr, 1900-1904), 4/91; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169.

<sup>13</sup> David Nicolle, Christa Hook, *The Third Crusade 1191: Richard the Lionheart, Saladin and the battle for Jerusalem* (UK, Oxford: Osprey Publishing, 2005), 33.

<sup>14</sup> Ali Muhammed es-Sallâbî, *Eyyûbi Devleti Selahaddin Eyyûbi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, çev. Şerafettin Aslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 403.

<sup>15</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 29/30.

<sup>16</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Çarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 1/24; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/464-467.

<sup>17</sup> Dımaşk'ın Nüreddin Zengî'nin 1154 yılında ele geçirilmesi ile ilgili olarak bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 9/419; İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekîyye*, thk. Abdülkadir Ahmed (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisîyye, 1382/1963), 106-107; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/250; Abdurrahman Azzam, *Saladin* (London: Longman Publishing, 2009), 40.

<sup>18</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/91; 7/325; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/48-50; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/344.

<sup>19</sup> Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rîfeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/238; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 3/161; İbn Vâsil, *Müferrücu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 3/48; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 22/35; Ebü Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 4/427.

<sup>20</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/371; Makrîzî, *es-Sülûk*, 171, 205; Ramazan Şeşen, "Salâhaddîn Eyyûbî Devrinde Libya'da Türkler ve Karakuş Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (1982), 169-198.

Ancak bazı kaynaklar Bahâeddin Karakuş ile Takıyyüddin Ömer'in Memlükü olan Şerâfeddin Karakuş'u birbirine karıştırırlar. Nitekim *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili madde yazarı da aynı yanlışlığı içine düşmüştür.<sup>21</sup> Öte yandan onun isminin sonunda gördüğümüz “el-Esedî” künyesi de kendisinin Şirkûh'un bir Memlükü olduğunu net olarak ortaya koyar.<sup>22</sup> Bazı kaynaklar ise onu, “hadım köle” anlamına gelen “et-Tavâşî” kelimesi ile tanıtır.<sup>23</sup> Onunla ilgili zikredilen “Atabeg” unvanı ise 1193 sonrası Selâhaddîn'in torunu el-Melikül-Mansûr'a<sup>24</sup> atabeg tayin edilmesi ile ilgilidir.<sup>25</sup>

## 2. Mısır'daki Hizmetleri

Bahâeddin Karakuş, efendisi Esedüddin Şirkûh'un 1169'da ölümü üzerine,<sup>26</sup> Fakîh Ziyâeddin İsâ el-Hakkârî (ö. 1190) ile birlikte Selâhaddîn'in başkumandan olmasında ve son Fâtımî Halifesi el-Âdid-Lidîñillâh (1160-1171) tarafından vezirlik makamına getirilmesinde önemli rol oynamıştır. Yine bu süreçte Selâhaddîn'in dayısı Şihâbüddin Mahmud el-Harîmî de Karakuş ve Fakîh İsâ ile birlikte hareket etmiştir.<sup>27</sup> Selâhaddîn konusunda yaptığı başarılı çalışmalarla tanınan Ramazan Şeşen, Bahâeddin'in bu sırada oynadığı rol ile ilgili olarak “başarılı siyâsî manevralar” ibaresini kullanmıştır.<sup>28</sup> Bir başka Haçlı seferleri tarihçisi, Bahâeddin'in Selâhaddîn'in vezir olmasındaki etkin rolünden bahsettikten sonra onu, ağırbaşlı ancak şiddet taraflısı bir Kafkas hadım olarak tanıtmıştır.<sup>29</sup> Müslüman kaynakları ise onu, bundan sonra Selâhaddîn'in kurduğu meşhur “es-Salâhiyye” birliklerinin bir emiri olarak anmıştır.<sup>30</sup> Böylece Bahâeddin, Şirkûh'un seçme birliğinden yeni efendisi Selâhaddîn'in yeni oluşturulmaya başlayan ordusuna geçmiştir.

Selâhaddîn, 1169'da son Fâtımî halifesi el-Âdid-Lidîñillâh'ın veziri olunca, kendisine muhalif gruplara yönelerek onları etkisiz hale getirmiştir. Haçlılar ile irtibata geçerek onlardan yardım istemeye çalışan Fâtımî sarayının etkili ismi Mü'temen'in faaliyetlerinden haberdar olunca, onu ortadan kaldırmanın bir fırsatını gözetmeye başlamıştır. Nihayet onun sarayından ayrılarak gezintiye çıktığını öğrenince, kendisini yakalatıp başını kestirmiştir. Saraydan bir daha kendisine hıyanette bulunulmaması için Fâtımîlerin görevlilerini azlederek buranın sorumluluğuna kendi sadık adamı Bahâeddin Karakuş'u getirmiştir.<sup>31</sup> Selâhaddîn, Fâtımî sarayına hâkim olmuştur ama Mü'temen'in kendisine sadık zencî askerlerinin isyanını önleyememiştir. Sonunda askerleri ile zencîlerin ayaklanmasını bastırmak için onlarla savaşmış, “el-Mansûra” adlı mahallelerini yaktırarak ailelerini ve mallarını zarara uğratmıştır. Bu aşamada sonra da asî askerler, kolayca imhâ edilmiştir.<sup>32</sup> Bahâeddin'in bu olaydan sonra Mü'temen'in yerine üstâdüddâr/üstâddârlığa<sup>33</sup> getirildiği bildirilmiştir.<sup>34</sup>

1171'de Mısır'da büyük değişim yaşanmaya başlamıştır. Selâhaddîn, Mısır'a hâkim olup muhalif güçleri bertaraf ettikçe, Halife el-Âdid'in da gücü zayıflamıştır. Bundan sonra Selâhaddîn, Fâtımî sarayına kendi adamı Bahâeddin Karakuş'u yerleştirerek, onu sarayın tek adamı yapmıştır.<sup>35</sup> Bahâeddin'in, el-Âdid'in ölümünden sonraki ilk görevlerinden birinin saraydaki hazineleri,

<sup>21</sup> Bahattin Kök, “Karakuş, Bahâeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/441.

<sup>22</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/399; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/312; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/173; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 2/200; İbn Vâsıl, *Müferrüçü'l-Kurûb*, 1/202; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn*, 2/447.

<sup>23</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/399, 421; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/307, 312, 322; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/244-245; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 1/225; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 4/39. Tavâşî kelimesi için ayrıca bk. İsmail Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 318-319, 342-343, 348, 354.

<sup>24</sup> Selâhaddîn'in 1193'ten sonra Mısır'a yaklaşık beş yıl kadar hükmeden oğlu el-Melikül-Aziz'in (1193-1198) oğludur. Bk. İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Keşf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*, thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû (Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.), 1/12; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/432.

<sup>25</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/258; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/409; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 15/235;

<sup>26</sup> Kutbüddin Yunîni, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 2/313-314; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/343.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve Divânü Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 5/331.

<sup>28</sup> Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 53.

<sup>29</sup> Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 286.

<sup>30</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 6/44.

<sup>31</sup> Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/307; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 286.

<sup>32</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/278.

<sup>33</sup> Bazı Müslüman devletlerde, sarayın ve sultan emlakının idaresinden sorumlu görevli kişiye bu unvan verilmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 18/84; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 8/22; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*, 338.

<sup>34</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/482.

<sup>35</sup> Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/48; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/33; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 146.



Selâhaddîn'e teslim etmek olduğunu görürüz.<sup>36</sup>

Bundan sonraki bilgiler, Bahâeddin'in mühendislik faaliyetleri ile ilgili zengin anlatımlarla doludur. Selâhaddîn-i Eyyûbî, 1177'de Kahire ve çevresinde bir arazi ölçümü yaptırarak kumandanları ve askerleri için iktâları belirlemiştir. Bu arazi ölçümü ve iktâların taksimi işinde de yine mühendisi Bahâeddin Karakuş'u görevlendirmiştir. Bu konuyu daha da önemli hale getiren ise Selâhaddîn'in mühendisinin, kendi iktâsını fakirlere tahsis etmesi olmuştur.<sup>37</sup>

Selâhaddîn'in ehramlara olan ilgisi ise Firavunların hazineleri ile ilgili değil de daha çok buranın meşhur taşlarına olmuştur. Selâhaddîn'in mühendisi olan Bahâeddin Karakuş, Sultan'ın emri ile Cîze'deki bir takım küçük ehramların taşlarını imar işlerinde kullanmıştır.<sup>38</sup> Kudüs Haçlıları yanında Sicilya ve Bizans tehdidinin de olduğu bu kritik dönemde, küçük ehramlardan alınan bu taşlarla da Cîze büyük duvarı ile seddin inşası tamamlanmıştır.<sup>39</sup> Ayrıca bu taşlarla kemerli köprüler yapılarak Nil üzerindeki seyrişer kolaylaştırılmıştır.<sup>40</sup> Selâhaddîn'den sonra da oğullarından Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Aziz (1193-1198) de Cîze'deki ehramlara ilgi göstermiş, 1197'de küçük piramidi yıktırmak için neticesiz bir teşebbüste bulunmuştur.<sup>41</sup>

Mühendis Karakuş'un Mısır için en büyük hizmetlerinden birisi, Haçlı tehdidi altında olan Kahire-Mısır (Fustât) hattına yaptığı geniş surlar olmuştur. Kahire'nin çevresine bir korunaklı kale inşa edilmesini ve Fustat'ı içine alacak şekilde surların genişletilmesini isteyen Selâhaddîn-i Eyyûbî, 1174'te inşaatın yürütülmesiyle mühendisi Karakuş'u bir kez daha görevlendirmiştir.<sup>42</sup> Karakuş, bu suru, Amr b. Âs önderliğindeki ilk İslâm ordularının Mısır fethi sırasında<sup>43</sup> elde ettikleri ganimetleri bölüştükleri yere kadar uzatmıştır.<sup>44</sup>

Bu süreçte, Kahire'deki Eyyûbî hükümet merkezi olarak da görev yapan "Kal'atu'l-Cebel" de yine Selâhaddîn'in mühendisi Bahâeddin tarafından 1174'te yapılmıştır.<sup>45</sup> Bu önemli hükümet merkezi ve saray, Mukaddam Tepesi üzerine bina edilmiştir. Buradan İbn Tolun Camii yanına giden bir kişi, üç çarşısı olan Kahire'nin meşhur Züveyle Kapısı'nı görme imkânı bulabilmiştir.<sup>46</sup>

Bahâeddin, Eyyûbîlerden (1171-1250) Memlûklere (1250-1517) kadar uzun bir süre hükümdarlara yönetim merkezi ve saray olarak hizmet verecek olan bu binayı yaparken Selâhaddîn'in önerilerini de dikkate almıştır.<sup>47</sup> Ayrıca Selâhaddîn'in mühendisi Bahâeddin Karakuş'un Kal'atu'l-Cebel'e su temini için inşa ettiği "Bi'ru Yûsuf" da bu arada anılması gereken eserler arasında yer almıştır.<sup>48</sup> Yine Mısır kaynaklarında onun yaptırdığı su kuyuları ve havuzların, kendisinin hayırla anılmasına vesile olduğundan bahsedilmiştir.<sup>49</sup> Mühendis Karakuş, "Hânnü's-Sebil" isminde, atların bağlanması ve yemlenmesi için ferah bir mekân da bina etmiştir.<sup>50</sup> Ölümünden bir yıl önce 1200 tarihinde inşa ettiği Kaytân Camii ise Kahire'nin dışında yer alan doğu halicinin yanında, mü'minlerin dua ve niyazlarına ev sahipliği yapmıştır.<sup>51</sup> Bir Haçlı tarihçisi de bu faaliyetleri dolayısıyla Bahâeddin'i saraylar, köprüler ve surlar yapmış "büyük bir mühendis" olarak değerlendirmiştir.<sup>52</sup>

### 3. Mısır Nâipliği

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Mısır dışında, Suriye veya el-Cezîre'ye bir sefere çıkacağında, Kahire'de ailesinden birisini ve ona eşlik edecek güvenilir bir kumandanını nâip olarak bırakmayı adet edinmiştir. Nitekim Selâhaddîn, 1183'te kuzeydeki muhalifleriyle olan anlaşmazlıklarını çözmek için Mısır'dan ayrılınca, kardeşi el-Âdil (ö. 1218) ve hâcibi, aynı zamanda donanma kumandanı

<sup>36</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/344; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn*, 2/192; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/34.

<sup>37</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/307.

<sup>38</sup> Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 1/225; 3/169.

<sup>39</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/249; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/91; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 1/225.

<sup>40</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'l-Zamân*, 22/118; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/91'de sadece Ehramlar yolundaki el-Cîze'de kemerli köprülerin yapıldığından bahsedilir, ehramlar getirilen taşlar söz konusu edilmez.

<sup>41</sup> E. Graefe, "Herem", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/443.

<sup>42</sup> İbn Vâsil, *Müferrücu'l-Kurûb*, 2/53-54; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/399; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'l-Zâhire*, 6/54.

<sup>43</sup> Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 243 vd.

<sup>44</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/278.

<sup>45</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/91. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/366 ve 437'de yapım tarihi olarak Bahâeddin Karakuş'un Akkâ'daki esaretinden kurtarıldığı tarih olan 1191 verilir.

<sup>46</sup> Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/199.

<sup>47</sup> Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/48.

<sup>48</sup> C. H. Becker, "Kahire", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/81-85.

<sup>49</sup> Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169.

<sup>50</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 32/74; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169.

<sup>51</sup> Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 4/116.

<sup>52</sup> Nicolle, Hook, *The Third Crusade 1191*, 33.

olan Hüsâmeddin Lü'lü'yü (ö. ?) nâip olarak bırakmıştır.<sup>53</sup>

Selâhaddin 1181 yılı baharında Musul ve Halep'teki Eyyûbîleri kendisine tabi kılmak için Suriye seferine çıkınca Mısır'a, Batıların "Saphadin" dedikleri kardeşi el-Âdil<sup>54</sup> ile birlikte Bahâeddin Karakuş'u da nâip olarak atamıştır.<sup>55</sup> Yine aynı yıl Selâhaddin, mühendisi Karakuş'u Yemen'e göndermiş ve Bahâeddin, burada bu kez de kısa süre Sultan'ın ağabeyi Turanşah'a nâiplik yapmıştır.<sup>56</sup> Bu olaylar da Bahâeddin Karakuş'un Selâhaddin'in güvenilir adamları arasında olduğunun bir başka göstergesi olmuştur.

#### 4. Akkâ Valiliği ve 1188-1191 Muhasarasındaki Faaliyetleri

Makalemize konu olan Selâhaddin'in mühendisi Bahâeddin Karakuş'un asıl hizmetlerinin ve mühendislik faaliyetlerinin, 1189-1191 yılları arasında yaklaşık olarak iki yıl kadar süren Akkâ muhasarası esnasında olduğuna şahit oluruz. Bahaeddin Karakuş Şubat-Mart 1189'da da Akkâ'ya vali olarak atanmış ve surlarının tamir edilip uzatılması ile vazifelendirilmiştir.<sup>57</sup> Dımaşklı meşhur vâiz ve tarihçi Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 1256), farklı bir rivayette bulunarak Akkâ'ya vali olarak Hüsâmeddin Beşâre'nin, surların onarılmasıyla da Karakuş'un görevlendirildiğini rivayet ederek farklı bir bilgi vermiştir.<sup>58</sup> Karakuş, 1189 yılı ilkbaharında inşaat için gerekli ustalar, esirler, hayvanlar ve aletlerle Akkâ'ya gelmiş ve hemen işe girişmiştir.<sup>59</sup> Bu imar faaliyetlerinden dolayı konuyla ilgili Haçlı kaynağı,<sup>60</sup> "Chepstow" olarak isimlendirdiği Akkâ Kalesi'nin sağlam surlarından bahseder.

Karakuş'un bu görevinin ilk günlerinde en mühim işi, Akkâ'nın kara surlarını, Haçlı ordusunun saldırıları ve kuşatma aletlerinin etkisiz hale getirilmesi için hendeklerle çevirmesi olmuştur. Haçlıların bu hendeği kapatmak için çabalarını boşa çıkarmak için de gerekli önlemleri almış surlara yerleştirdiği okçular ve mancınıklarla bu girişimleri savuşturmaya gayret etmiştir.<sup>61</sup> Haçlılar da bu faaliyetlere karşı taktikler gerçekleştirdiği için bu muhasaraya, dönemi anlatan bir batılı tarihçi, haklı olarak "Mühendislik Kuşatması" başlığını atmayı uygun bulmuştur.<sup>62</sup>

Selâhaddin'in yetenekli ve çok yönlü mühendisi, bu zorlu süreçte, ana karargâhtaki orduyla haberleşmek için yüzücüler ve posta güvercinleri de kullanmıştır. Eylül 1190'da Akkâ savunmasının en önemli ismi Bahâeddin, Selâhaddin'e haber göndererek erzakın tükenmek üzere olduğunu ve iki haftalık yiyecekleri kaldığını bildirmiştir. Bu sırada abluka altına alınan Akkâ'dan bir habercinin çıkarak Selâhaddin'e ulaşması, başlı başına bir başarı olduğu gibi Bahâeddin'in üstün sevk ve idaresinin de bir göstergesi olmuştur.<sup>63</sup>

Bu hizmetleriyle kalmayan Bahâeddin, mühendislik konusundaki birikiminin sadece imar işleri ile sınırlı olmadığını göstermiştir. İngiltere ve Fransa kralları gelmeden önce artan Haçlı baskısına karşı bir dizi önlem almış, Akkâ'da oluşturduğu ağır silahlarla Haçlıların kuşatma aletlerini etkisiz hale getirerek büyük başarılar kazanmıştır.<sup>64</sup>

Bahâeddin'in tarihin bu en dehşetli muhasarası esnasında bazı yetenekleri keşfederek ve onlara fırsatlar verip Haçlı saldırılarını engellediği görülmüştür. Haçlıların yaptıkları dev muhasara kuleleri, 3 Mayıs 1190'da yavaş yavaş Akkâ'nın surlarına doğru yürütülmeye başladığında, herkes dehşet içinde kalmıştır. Bu kulelere, Akkâ surlarından fırlatılan Bizans ateşi etkili olamamış, kuşatma kuleleri imhâ edilememiştir. Zira sirkeye batırılmış derilerle kaplı olan bu devasa kuleler, ayrıca mancınıkların saldırısına karşı halattan yapılmış ağlarla donatılarak sağlamlaştırılmıştır. Bu sırada Bahâeddin Karakuş dahi büyük bir endişe ile ne yapacağını düşünmeye başlamış, Haçlıların kulelerini yakabilmek için bazı arayışlara girmiştir. Bu kritik saatlerde ortaya çıkan Dımaşklı İbn Ârif isminde bir bakır ustası, Karakuş'tan kendisine bir fırsat verilmesini istemiştir. Bizans ateşine karşı oldukça ilgi duyan bu bakırcı, onu daha yakıcı hale getirecek formülü bulmuş ve bu karışımı daha etkili hale getirmiştir. Daha önce kulelere karşı Müslümanların fırlattıkları naft ateşi etkili olamadığı için Haçlılar da oldukça şımarmış, Müslümanların

<sup>53</sup> İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *el-Berkuş-Şâmî*, thk. Fâlih Hüseyin (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şevmân, 1987), 5/69; Nadir Karakuş, "Selâhaddin-i Eyyûbi'nin Amiralî: Hüsâmeddin Lü'lü", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (Temmuz/July 2022), 62-80.

<sup>54</sup> Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, 27, 109, 115, 205, 271.

<sup>55</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/200; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 326.

<sup>56</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 3/93; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 6/89.

<sup>57</sup> Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fi Mehâsini'l-Yûsufiyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994), 153; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/92; 7/193; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 5/373; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/213;

<sup>58</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/368.

<sup>59</sup> Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, 118.

<sup>60</sup> Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 12, 22, 32, 38, 42.

<sup>61</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 4/125; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 5/373; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/224; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 422.

<sup>62</sup> Stanley Lane-Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem* (London: Independently Published, 1898), 289.

<sup>63</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/379; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 418-419.

<sup>64</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 4/125-126; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 421-422.

acziyetinden dolayı zafer çığlıkları atmaya başlamışlardır. Dimaşklı naftçı İbn Ârif, hemen işe koyularak elindeki malzemeyi, bakır kaplardaki naftla karıştırarak yeni karışımı ölümcül bir kor haline dönüştürmüştür. Bu yeni formül işe yarayan ateş, Haçlı kulelerine fırlatılınca etkisini hemen göstermiş ve dev aletler, içindeki ok ve mızrak taşıyan askerlerin acı çığlıkları arasında hızla yanmaya başlamıştır. Böylece herkesi büyük bir korkuya sevk eden bir Haçlı saldırısı, Dimaşklı naftçının mahareti yanında Selâhaddîn'in mühendisinin de çabaları ile bertaraf edilmiştir.<sup>65</sup> O günün kahramanı olan bu adam Selâhaddîn'in huzuruna götürülmüş ve Sultan, kendisine büyük oranda mal ve hediye bağışlamıştır. Buna rağmen Dimaşklı naftçı, yaptıklarının mukâfatını Allah'tan beklediğini söyleyerek bu armağanları reddetmiştir.<sup>66</sup>

Selâhaddîn'in yetenekli ve birikimli mühendisi, bu olaydan sonra Haçlılara karşı daha etkin bir mücadele sergilemiştir. Haçlılar, Ağustos 1190'da daha güçlü ve devasa mancınıklar inşa ederek Akkâ surlarını baskı altına alıp yıkmaya çalışırken, Bahâeddin de karşı önlemler alarak boşuna Selâhaddîn'in kendisine değer vermediğini göstermiştir. Birlikte hareket ettiği Hakkârî kurtlerinin reisi Hüsâmüddin Ebü'l-Heycâ es-Semîn<sup>67</sup> ile birlikte naft uzmanlarının gayreti sayesinde karşı saldırıya geçmiştir. Yapılan ani baskınla Haçlıların imal ettikleri dev mancınıklar yakıldığı gibi seçkin şövalyelerinden yetmiş kadarı öldürülmüştür. Müslümanların bu çabaları ve Bahâeddin'in mühendislik kabiliyeti sayesinde saldırılar bertaraf edildiği gibi Haçlıların da moralleri ve saldırı şevkleri kırılmıştır.<sup>68</sup> Üstelik Haçlı kumandanı Henry de Champagne'nin (ö. 1197) 1.500 dînara yaptırdığı dev mancınık da yakılarak birkaç dakikada küle çevrilmiştir.<sup>69</sup> Bu başarılı taarruzlar dolayısı ile Müslümanların yakıcı naft konusundaki üstünlüklerini metheden Haçlı kaynağı, bu birikimin Musul'daki petrol/naft kaynaklarına sahip olan İmâdüddin Zengî'den beri devam ettiğini zikretmiştir.<sup>70</sup> Bu vesile ile Selâhaddîn'in mühendisi Karakuş ve ekibindeki naft uzmanlığının, Zengîlerin geleneğini devraldığını hatırlatmalıyız.

Selâhaddîn'in mühendisi Bahâeddin Karakuş, bu çetin mücadele esnasında psikolojik harp metotlarına da başvurmuştur. Haçlı cesetlerini, Akkâ surlarına astırarak Haçlıların maneviyatlarını kırmayı ihmal etmemiştir.<sup>71</sup> 5 Ocak 1191'de Akkâ surlarının bir kısmı çökünce, Bahâeddin devreye girerek saldırıya geçen Haçlıları püskürtmüş, ardından da kısa sürede yıkılan duvarları tamir ettirerek mühendislik becerisini bir kez daha göstermiştir.<sup>72</sup>

Nisan 1191'de, önce Fransa Kralı II. Philippe Auguste'nin (1180-1223), daha sonra da Haziran ayında İngiltere Kralı Richard'ın gelmesiyle savaş oldukça kızışmış, Haçlıların harp aletleri ise daha donanımlı ve sayısal üstünlükle kendisini bir kez daha göstermiştir. Bu esnada Fransız ve İngiliz mancınıklarının mükemmelliği, Haçlı seferlerini en kapsamlı anlatan kaynaklardan Runciman'da uzun uzun anlatılmıştır.<sup>73</sup> Haçlı kronikçisi Ernoul da Fransa Kralı Philippe Auguste'nin Ceneviz gemileri ile taşıdığı savaş makinelerinden bahsederek bu savaşın teknolojik tarafına işaret etmiştir.<sup>74</sup> Buna karşın İslâm kaynakları da Karakuş'un, mancınıkları ve naftı ustaca kullanmasından dolayı kendisini methederek, Selâhaddîn'in mühendisinin Akkâ müdafaasının en önemli aktörü olduğunu vurgulamışlardır.<sup>75</sup> Dönemin Haçlı kronikleri de Karakuş'a övgüler düzmüşlerdir. Nitekim bu olaylara şahitlik eden İngiltere Kralı Richard'ın maiyetindeki Ambroise, Akkâ'nın unutulmaz savunucusu diyerek Bahâeddin Karakuş'u göklere çıkarmıştır.<sup>76</sup> Bu konuda yapılan müstakil çalışmalar da Selâhaddîn'in ordusunun donanımı ile sevk ve idaresinin mükemmelliğine dikkat çekerek Karakuş gibi yetenekli mühendis ve idarecilerin ehemmiyetine vurgu yapmıştır.<sup>77</sup>

Bundan sonraki gelişmeler, hem Akkâ'daki müdafiler hem de iktâlı askerlerinin bir kısmı kendisini terk eden Selâhaddîn için oldukça zor olmuştur. Haçlılara teslim olmak zorunluluğu hisseden Akkâ'daki emirler, teslim şartlarını görüşmek üzere Haçlı

<sup>65</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/188-189; Paul M. Cobb, *The Race of Paradise, An Islamic History of the Crusades* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 197; Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, 139; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 423.

<sup>66</sup> İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye*, 186.

<sup>67</sup> Bu esnada Bahâeddin Karakuş, Akkâ valisi olarak görev üstlenirken Ebü'l-Heycâ es-Semîn de kumandanlık görevini deruhte ediyordu. Bk. Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, 133.

<sup>68</sup> İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb*, 2/345; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 423.

<sup>69</sup> François Suard, "Henri II, Comte de Champagne et la Troisième Croisade (1190-1192)", *Les Champenois et la Croisade*, ed. Yvonne Bellenger and Danielle Queruel (Paris: Aux Amateurs de Livres, 1989), 39-54.

<sup>70</sup> David Nicolle, *Saladin and the Saracens* (London: Osprey Publishing, 1996), 11.

<sup>71</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/219-224.

<sup>72</sup> Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, 149.

<sup>73</sup> Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 3/47-48.

<sup>74</sup> Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 199.

<sup>75</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/190 vd; Ebü Şâme, *er-Ravzateyn*, 4/125; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 5/173.

<sup>76</sup> Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, 211-212.

<sup>77</sup> Benjamin Z. Kedar, "A Western Survey of Saladin's Forces at the Siege of Acre", *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley-Smith, Rudolf Hiestand (Aldershot, UK: Variorum, 1997), 112-122.

karargâhına bir heyet göndermişlerdir. Bu heyetin içinde Bahâeddin Karakuş'un hâcibi olan Akkuş eş-Şemsî, Akkâ'nın daha sonra teslim edilmesiyle Sultan Selâhaddîn'in huzuruna çıkmıştır. Akkuş, beraberindeki üç Haçlı elçisi ile Selâhaddîn'e teslim şartlarını arz etmiştir.<sup>78</sup> Bundan sonra da Bahâeddin için Akkâ'da kısa bir esaret hayatı başlamıştır.<sup>79</sup> Akkâ müdafaasının bu kahraman isminin esir edilmesi, biraz da efendisi Richard'ın değil de Fransa Kralı Philippe Auguste'nin yanında tutulmasından dolayı Ambroise'yi dahi üzümüştür.<sup>80</sup> Karakuş, Temmuz 1191'de Akkâ'da Haçlılar tarafından esir edilince Selâhaddîn, kendisi için Franklara 10.000 dînar kurtuluş parası ödeyerek bu önemli emirini kurtarmıştır.<sup>81</sup> Esaretten kurtulan mühendisini Kudüs'te karşılayan Selâhaddîn, bu önemli devlet adamının gelişine olan memnuniyetini açıkça göstermiş ve ona sarılarak kendisine teveccühte bulunmuştur.<sup>82</sup>

##### 5. Bahâeddin Hakkında Kaleme Alınan Eser: “el-Fâşûş fî Ahkâmı Karakûş”

Selâhaddîn'in mühendisini, yaptıkları hizmetlerden daha da ileri götüren, hatta İslâm dünyasında tanınmasına sebep olan bir eser, onu unutulmaz şahsiyetler arasına sokmuştur. Geride bu kadar faydalı eser bırakmasına rağmen ona izafeten ilginç bir kitap tasnif edilmiş ve ismine de “el-Fâşûş fî Ahkâmı Karakûş” denilmiştir.<sup>83</sup> Bu kitabın ismini “Karakuş'un Hükümlerindeki Zaaflar” olarak dilimize tercüme edebiliriz. Buna rağmen bir Haçlı kaynağı bu ismi, “Karakuş Kararlarının Maskarahlıkları” olarak çevirmeyi uygun bulmuştur. Aynı kaynak yukarıda da verdiğimiz gibi Bahâeddin'i Ermeni hadım olarak zikretmiş, kendisinin bu kitap yüzünden tüm Ortadoğu'da bir eğlence malzemesine dönüştürüldüğünü iddia etmiştir.<sup>84</sup>

Ancak bu ilginç kitapta iddia edildiği gibi Bahâeddin Karakuş'un fikirlerinde ve uygulamalarında bir zaaf veya maskaralık aranmamalıdır. Bu kitaptaki iddialar daha çok Kıptî mühtedi Eyyübî veziri, şâir ve müverrih İbn Memmâtî'nin (ö. 1209), Karakuş ile yaşadığı rekabet ve fikir ayrılıklarının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Nitekim *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* madde yazarı da bu eserin yazılmasına sebep olarak İbn Memmâtî'nin Karakuş'a duyduğu şahsî kını göstermiştir.<sup>85</sup> Klasik kaynaklar, Karakuş'un uygulamalarında zaaf ve isabetsizlik olduğu takdirde Selâhaddîn'in onu yanında barındırmayacağı konusunda hem fikirdirler. Bundan dolayı da İbn Memmâtî'nin iddialarını kabul etmezler.<sup>86</sup>

“el-Fâşûş” adlı eserin yazarı İbn Memmâtî de bu kitabı, Bahâeddin'in ölümünden sonra yazmış olmalıdır. Sağlığında oldukça otoriter olan ve Selâhaddîn sonrasında da Mısır'da Eyyübî melikleri tarafından tutulan Bahâeddin, sağlığında böyle tahkir edici bir kitaba izin veremezdi. Biz de onun hayatı hakkındaki elde ettiğimiz bilgilerden yola çıkarak eserin, Karakuş'un ölümünden sonraki yıllarda kaleme alındığını düşünüyoruz. Selâhaddîn'in mühendisi ile İbn Memmâtî'nin ölümü arasındaki 1201-1209 zaman aralığı bu kitabın yazıldığı tarih olmalıdır.

Bahâeddin Karakuş, 1201 senesinde öldüğü zaman yapmış olduğu “Kal'atü'l-Cebel” ve diğer eserlerini görebileceği el-Mukattam Dağı'ndaki türbesine defnedilmiştir.<sup>87</sup> Bu önemli devlet adamının hatırası, Kahire'deki Bâbu'l-Fütûh'un dışına yer alan “Meydân-ı Karakuş” mevkii ile daha sonra da yaşatılmıştır.<sup>88</sup> Haçlılara karşı yaklaşık olarak iki yıl büyük bir destan yazdığı Akkâ'nın kuzeyindeki “Karakuş Kapısı” ile ismi bir kez daha ölümsüzleştirilmiştir.<sup>89</sup>

##### Sonuç

1171-1193 yılları arasında devam eden Selâhaddîn'i Eyyübî dönemi, renkli şahsiyetleri de tarih sahnesine çıkarmıştır. Dîvân-ı İnşâ başkanı, şâir ve edip Kâ'dî el-Fâdil gibi istişare ettiği devlet adamları, Hüsâmeddin Lü'lü gibi amiralleri yanında Makalemize konu olan Bahâeddin Karakuş gibi mühendisleri, Selâhaddîn'in başarısında önemli roller üslenmişlerdir. Orta Asya veya Anadolu kökenli bir Türk olduğunu anladığımız Bahâeddin Karakuş, bölgenin en önemli şehirleri olan Dımaşk ve ardında da Kahire'de bulunmuş asker kimliği yanında mühendisliğe olan kabiliyeti ile dikkatleri çekmiştir. 1169'da Selâhaddîn'in Fâtîmî Halifesi el-

<sup>78</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, 4/264; Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/59; İbn Vâsil, *Müferricü'l-Kurûb*, 2/361; Şeşen, *Selâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, 160.

<sup>79</sup> Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/118; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/83.

<sup>80</sup> Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, 221.

<sup>81</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/92; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169. İbn Tağrıberdî, *en-Nüccümü'z-Zâhire*, 6/178'de fidyeye-i necât olarak 10.000 rakamı yanında 6.000 dînar ödendiğine dair ikinci bir rivayet de belirtilir.

<sup>82</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/124.

<sup>83</sup> Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/118; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/92; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/30; İbn Tağrıberdî, *en-Nüccümü'z-Zâhire*, 6/178.

<sup>84</sup> Nicolle, Hook, *The Third Crusade 1191*, 33.

<sup>85</sup> Sobernheim, “Karakuş”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/308-309.

<sup>86</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/92; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/30; İbn Tağrıberdî, *en-Nüccümü'z-Zâhire*, 6/178.

<sup>87</sup> Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/169.

<sup>88</sup> Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, 3/345.

<sup>89</sup> Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/370.

Âdid'a vezir olmasında etkili olan Karakuş, aynı zamanda efendisinin rakiplerinden kurtulmasında da rol oynamıştır.

Bundan sonra Fâtîmî sarayında Selâhaddîn'in gözü kulağı olan Bahâeddin Karakuş, buradaki hazinelerin de sorumlusu olmuştur. Bu kritik günlerin ardından 1171'de Mısır'da hutbe yaklaşık iki asır aradan sonra Abbâsî halifesi adına okunmaya başlamış, son Fatimî halifesi de bu esnada vefat etmiştir. Bundan sonra Mısır'da tek adam konumuna yükselen Selâhaddîn, askerlerinin iktâlarını Karakuş'a tayin ettirdiği gibi onu imar faaliyetleri ile de görevlendirmiştir. Haçlı, Bizans ve Sicilya donanması tarafından tehdit edilen topraklarını, Karakuş'un yaptığı surlarla koruma altına aldırılmıştır. Kahire ve Fustât arasındaki bu surları yapmaya başlayan Karakuş, inşaat için el-Cîze'deki küçük ehramların taşlarını kullanmıştır. Yapılan bu surlar yanında kemerli köprüler de yapılmış, Eyyûbîlerden Memlûklere kadar hükümet merkezi ve saray vazifesi üslenen Kal'atü'l-Cebel adlı yapı da Karakuş tarafından inşa edilmiştir. Buraya su temininde de Karakuş'un mühendisliği devreye girmiş, yapılan su kemerleri ve açılan kuyularla ihtiyaç giderilmiştir.

Mısır'da yokluğunda Selâhaddîn için naip olarak da görev yapan Bahâeddin Karakuş, mühendislikle ilgili bir başka başarılı faaliyetini 1189-1191 yılları arasında yaklaşık iki yıl süren Akkâ muhasarası esnasında göstermiştir. Surları kısa sürede sağlamlaştıran Bahâeddin, ardından da şehrin etrafına kazdığı hendeklerle Haçlıların saldırılarına karşı durmuştur. Bunun için mancınklar yaptırdığı gibi Haçlıların mancınk ve kulelerini yakmak için naftı etkin olarak kullanmıştır. Haçlıların naftin yakamayacağı şekilde tertip ettikleri kuleler için farklı karışımlar yaptırarak bu kuleleri imhâ ettirmiştir. Bu savaş esnasında psikolojik harp tekniklerine de başvuran Karakuş, Haçlı cesetlerini Akkâ surlarına astırarak Frankların maneviyatlarını bozmuştur. Fransa ve İngiltere krallarının gelmesiyle durum değişmiş yorgun olan Akkâ müdafileri, yeni savaş aletleri ve taze insan gücüne daha fazla dayanamayıp teslim olmak zorunda kalmışlardır. Bahâeddin de Haçlılara tutsak olmuş, ancak Selâhaddîn tarafından kurtarılarak Kudüs'te karşılanmış, kendisine gereken değer verilmiştir.

Bundan sonra Eyyûbî ailesine hizmet vermeye devam eden Karakuş, 1201'de Kahire'de vefat etmiştir. Onun ölümünden sonra Eyyûbî veziri şâir ve müverrih İbn Memmâtî, Selâhaddîn'in mühendisi için bir eser kaleme alarak ismine "*el-Fâşûş fi Ahkâmi Karakuş*" demiştir. Karakuş'un kararlarının tutarsızlıklarını anlattığı bu kitapta, Bahâeddin'i küçük düşürmeye çalışmıştır. Daha sonra İslâm dünyasında oldukça meşhur olan bu eser, Selâhaddîn'in mühendisinin başarılarını gölgeleyememiştir. Bu kitabın aslen Kıptî bir mühtedi olan İbn Memmâtî tarafından kıskançlık eseri olarak kaleme alındığı anlaşılmış, ana kaynaklar bu çalışmanın Bahâeddin'i küçük düşürmek için yazıldığını ifade etmişlerdir. Geride ise bu sıra dışı eserden ziyade Karakuş'un Mısır ve Akkâ'da yaptıkları hizmetler kalmıştır.

## Kaynakça | References

- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Ambroise. *The Crusade of Richard Lion-Heart*. ed. Austin P. Evans. New York: Columbia University Press, 1941.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Azzam, Abdurrahman. *Saladin*. London: Longman Publishing, 2009.
- Becker, C. H. "Kahire". *İslam Ansiklopedisi*. 6/81-85. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Cobb, Paul M. *The Race of Paradise, An Islamic History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi Ahbarî'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Ernoul. *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Graefe, E. "Herem". *İslam Ansiklopedisi*. 5/443. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- Hitti, Philip K. *Arap Tarihinin Mimarları*. çev. Ali Zengin. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *el-Berku's-Şâmî*. thk. Fâlih Hüseyin. Amman: Müessesetü Abdülhamid Şevmân, 1987.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Haldûn. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Nazîf. *et-Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Keşf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*. thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû. Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, Bahâeddin. *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fi Mehâsini'l-Yûsufiyye*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbârî Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esir. *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*. thk. Abdülkadir Ahmed. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1382/1963.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fi Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Nadir. "Selâhaddin-i Eyyûbî'nin Amiralî: Hüsameddin Lü'lü". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (Temmuz/July 2022), 62-80.
- Kedar, Benjamin Z. "A Western Survey of Saladin's Forces at the Siege of Acre". *Montjoie: Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*. ed. Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley-Smith, Rudolf Hiestand. 112-122. Aldershot, UK: Variorum, 1997.
- Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Kök, Bahattin. "Karakuş, Bahâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/441. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London: Independently Published, 1898.
- Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrîzî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fâtîmiyyin el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Nicolle, David- Hook, Christa. *The Third Crusade 1191: Richard the Lionheart, Saladin and the battle for Jerusalem*. UK, Oxford: Osprey Publishing, 2005.
- Nicolle, David. "Siege Warfare". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. 1107-1110. California: Santa Barbara, 2006.

- Nicolle, David. *Saladin and the Saracens*. London: Osprey Publishing, 1996.
- Nuaymî. *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. nşr. Ca'fer el-Hasenî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd- Dîniyye, 1988.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Pryor, John H. "Naval History, 1096-1099". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. 864-868. California: Santa Barbara, 2006.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Eyyübi Devleti Selahaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. çev. Şerafettin Aslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Sâmerrâî, İbrâhim. "Kitâbü't-Tezkireti'l-Hereviyye fî'l-Hiyeli'l-Harbiyye li-Alî b. Ebî Bekr el-Herevî". *Âlemü'l-Kütüb* 15/1 (Riyad 1414/1994), 78-83.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sobernheim. "Karakuş". *İslam Ansiklopedisi*. 6/308-309. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Suard, François. "Henri II, Comte de Champagne et la Troisième Croisade (1190-1192)". *Les Champenois et la Croisade*, ed. Yvonne Bellenger and Danielle Queruel. 39-54. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1989.
- Şeşen, Ramazan. "Salâhaddîn Eyyûbî Devrinde Libya'da Türkler ve Karakuş Meselesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (1982), 169-198.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Wellington, A. M. *Economic Theory of the Location of Railways*. New York: Wiley, 2018.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yunîni, Kutbüddin. *Zeylü Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

# İmanın Doğası ve İnsanın Tabiatı: İnsanda İmanın İmkânı

Osman Nuri DEMİR | <https://orcid.org/0000-0001-9701-6655>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [osmannuridemir@hotmail.com](mailto:osmannuridemir@hotmail.com)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi | [ror.org/05j1qpr59](https://ror.org/05j1qpr59)

Kelam | İstanbul, Türkiye

## Öz

Kavramlar, kendileri hakkında yapılan tanımlarla kuşatılmaya, anlaşılır kılınmaya ve üzerinde ittifak edilen tariflerle başkalarına aktarılıp öğretilmeye çalışılır. Görünür âlemde duyuların idrakine konu olabilen, kendileriyle ilgili kıyasla gitmeye ve teşbihte bulunmaya imkân veren varlıkların tanınması ve tanımlanması metafizik âlemde bulunduğu düşünülen varlıklara nazaran tabii ki daha kolaydır. Tanım yapabilme yeteneğiyle var edilen insanoğlunun tarif etmekte en çok zorlandığı şeylerin başında belki de kendisi ve kendi varlık sebebi olarak gördüğü duyuların ötesindeki Yüce Varlık gelmektedir. Burada iki zorluk bir arada bulunmaktadır. İlki insanın kendisini, kendi varoluşsal ve yapısal özelliklerini keşfetmesi, kendisini anlaması, anlamlandırması ve tarif etmesidir. Bir diğeri ise varlık sebebi olarak gördüğü Tanrı'ya ilişkin duruşunu ve pozisyonunu yine kendi bilineninden hareketle inşa etmesidir. Bu makale bahsi geçen iki zorluğu, bu zorlukların birbirlerine karşı sağlayacağı projeksiyonla bir nebze de olsa izale etmeyi hedeflemektedir. Makalede insanın verili tabiatının özellikleri ön plana çıkarılarak bu tabiatla imanın kendi doğası arasında başlangıçtaki mevcudiyet itibarıyla bir alâkanın bulunduğu iddia edilmektedir. Buna göre insanı ve imanı yaratan Tanrı insanın tabiatı ile imanın doğası arasında bir münasebet tesis etmiştir. Makale boyunca söz konusu münasebetin mahiyet ve keyfiyeti araştırılacaktır. Bu bağlamda makalede imanın gerçekte ne olduğu, nasıl bir mahiyete sahip bulunduğu, neye, hangi şartlarda iman isminin verilebileceği ya da verilemeyeceği inceleme konusu yapılacaktır. İmanın doğasıyla insanın kendi tabiatı arasında var olduğu söylenen bağın neden ve hangi sebeplerle bu şekilde kurgulandığı üzerinde durulacaktır. İnsanın inanan bir varlık olduğu teziyle yani onun bu inanma yetisine sahip kılınarak dünyaya getirilmesiyle iman etme süreçlerinde yaşanan olumlu veya olumsuz gelişmeler değerlendirilecektir. İmanın vücut bulacağı ortamla kalbin hususiyetleri mukayese edilecektir. İmanın neden kalbin ameli olduğu, ikrar ve amel imanın özüne ve tahakkukuna niçin dâhil edilmemesi gerektiği izaha çalışılacaktır. Tabii ki İslâm düşünce geleneğinde ve düşünce tarihinde imana ve insanda imanın gerçekleşme kabiliyetine dair birçok araştırma yapılmıştır. Bu makaleyi benzerlerinden farklı kılan en önemli husus imanı, imanın doğası ile insanın tabiatı arasında bulunduğu iddia edilen varoluşsal bağ üzerinden ele alıp değerlendirmesi ve bu iki yapının (iman ve insan) yaratılış itibarıyla müşterek bir istidada sahip olduğunu ileri sürmesidir. Adı geçen istidadın ise özgür bir yapı ve hürriyet içinde tercih kabiliyeti olduğu belirtilmektedir. Sonrasında ise mahiyeti düşünüldüğünde imanın rasyonel açıdan temellendirilmesinin olanak dâhilinde bulunup bulunmadığı sorgulanmaktadır. Bu anlamda iman eyleminin akli delillerle desteklenmesine işaret edilmekte fakat imanın doğasının kendisinin bir fizik kanunu gibi mutlak kesinlik şeklinde temellendirilmesine izin vermeyeceği, aksi takdirde bunun zaten iman olarak tarif edilemeyeceği dile getirilmektedir. İmanın ikrar ve amel boyutunun iman tanımları açısından nerede ve ne şekilde konumlandırılması gerektiği gelenekteki buna ilişkin tartışmalardan da yararlanılarak belirlenmeye çalışılmaktadır. Sonuçta ise iman, tasdik, amel ve ikrar kavramları arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde tespitine dair önerilerde bulunulmaktadır.

## Anahtar Kelimeler

Kelâm, İnsan, Kalp, İman, Tabiat, Özgürlük

## Atıf Bilgisi

Demir, Osman Nuri. "İmanın Doğası ve İnsanın Tabiatı: İnsanda İmanın İmkânı". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Nisan 2023), 67-79. <https://doi.org/10.32950/rid.1335187>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 31.07.2023	Kabul Tarihi: 07.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi






# The Nature of Faith and the Nature of Human: The Possibility of Faith in Human

Osman Nuri DEMİR |  <https://orcid.org/0000-0001-9701-6655>

Assist. Prof. Dr. | Author | [osmannuridemir@hotmail.com](mailto:osmannuridemir@hotmail.com)

Istanbul Medeniyet University |  <https://ror.org/05j1qpr59>

Kalâm | İstanbul, Türkiye

## Abstract

Concepts are tried to be surrounded by definitions made about them, to make them understandable, and to be taught by transferring them to others with the definitions agreed upon. Of course, it is easier to recognize and identify beings who can be the subject of the understanding of the senses in the visible world, who allow us to make comparisons and likenesses about them, than beings who are thought to exist in the metaphysical world. One of the things that human beings, who are created with the ability to define, have the most difficulty describing is perhaps the Supreme Being beyond the senses, which he sees as himself and his own reason for being. Two difficulties coexist here. The first is that human discovers himself, his existential and structural features, understand, make sense of and describe himself. Another is that he builds his stance and position regarding God, which he sees as his reason for existence, based on his own knowledge. This article aims to eliminate these two difficulties with the projection that these difficulties will provide against each other to a certain extent. In the article, it is claimed that there is a relationship between this nature and the nature of faith in terms of his initial existence, by highlighting the characteristics of the given nature of human. Accordingly, God, who created human and faith, established a relationship between the nature of human and the nature of faith. The nature and arbitrariness of the relationship in question will be investigated throughout the article. In this context, the article will examine what faith really is, what kind of nature it has, what and under what conditions the name faith can or cannot be given. It will be focused on why and for what reasons the connection that is said to exist between the nature of faith and human's own nature is deconstructed in this way. With the thesis that man is a believing being, that is, by making him capable of believing and bringing him into the world, the positive or negative developments experienced in the processes of believing will be evaluated. The characteristics of the heart will be compared with the environment in which faith will emerge. It will be tried to explain why faith is an action of the heart and why confession and practice should not be included in the essence and realization of faith. Of course, in the tradition of Islamic thought and in the history of thought, there has been a lot of research on faith and the ability of faith to be realized in human. The most important aspect that makes this article different from its counterparts is that it considers and evaluates faith through the existential connection that is claimed to exist between the nature of faith and the nature of man, and asserts that these two structures (faith and man) have a common Decency from creation. It is stated that the aforementioned aptitude is the ability to choose in a free structure and freedom. Then, considering its nature, it is questioned whether it is possible to justify the faith in a rational way. In this sense, it is pointed out that the act of faith is supported by rational evidence, but it is stated that the nature of faith will not allow itself to be grounded in absolute certainty like a physical law, otherwise it cannot be described as faith. It is tried to determine where and how the confession and deed dimensions of faith should be positioned in terms of definitions of faith, by making use of the discussions in the tradition regarding this issue. As a result, suggestions are made regarding the correct determination of the relationship between the concepts of faith, affirmation, deeds and confession.

## Keywords

Kalâm, Human, Heart, Faith, Nature, Freedom

## Citation

Demir, Osman Nuri. "The Nature of Faith and the Nature of Human: The Possibility of Faith in Human". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 67-79. <https://doi.org/10.32950/rid.1335187>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 31.07.2023	Date of Acceptance: 07.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



## Abstracting and Indexes



## Giriş

Kelâm ilminin doğuş, teşekkül ve inkişaf süreçlerinde merkezî konumda bulunan en önemli kavramlardan birinin “iman” olduğu düşünülmektedir. Özellikle itikadî mezheplerin ortaya çıkışlarında ve doktrinlerini sistemleştirmelerinde başat rol, onların iman meselesine ilişkin yaklaşımlarına aittir. İmanı böylesine ehemmiyetli kılan ve yoğun bir şekilde tartışılmasını sağlayan sâiklerin başında onun mahiyetine yönelik anlaşılma gayreti ve endişesi bulunur. Doğal olarak insanları inanmaya davet eden, onları başta Tanrı ve Peygamber olmak üzere inanılacak birtakım şeylere muhatap kılan ve böylece kendilerini bir dizi dinî sorumluluğu üstlenmekle yükümlü tutan bu çok mühim olgunun hakikatte ne olduğu ya da ne olmaması gerektiği gibi hususlar hep merak edilmiş ve araştırma konusu yapılmıştır. Dahası Kur’ân’a bakıldığında Allah’ın insanlardan yapıp etmelerini emrettiği hususların ya da onlardan uzak durmalarını talep ettiği şeylerin bir şekilde insanların iman etmelerinin gerekliliği etrafında dönüp dolaştığı net bir şekilde görülmektedir.<sup>1</sup> Kur’ân’ın takip ettiği bu metodun da etkisiyle doğal olarak bu gerçeklik İslâm düşünce geleneğinde “iman” kavramının, üzerinde en çok düşünülen, açıklanma ihtiyacı duyulan ve etrafında birbirinden farklı tartışmalar yürütülen bir mefhum haline gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Kur’ân’ın ilk muhataplarının ve sonraki dönemlerdeki inananların iman mefhumu üzerine yoğunlaşmalarının temel motivasyon kaynağı öncelikle Allah’ın bu derece değer verip kıymet atfettiği iman olgusunun mahiyetini anlama çabaları oluşturmuştur. Fakat bu temel motivasyonun yanında tarihin akışı içerisinde defakto olarak ortaya çıkan bazı siyasî ve toplumsal hadiseler de tabi ki bu anlama çabasını çevreleyip farklı birtakım unsurların da buraya eklenmesini sağlamıştır.<sup>2</sup> Sonuç olarak bu durum iman ve mahiyeti üzerine yapılan tartışmaları ve bu ekseninde açığa çıkan sorunları İslâm düşünce geleneğinin ve bilhassa itikadî mezheplerin birincil gündemi haline getirmiştir.

Kur’ân metninin daha doğrusu imanı konu edinen âyetlerin yapısı ve işaret ettikleri birtakım hususiyetler de imanın tabiatının anlaşılmasına yönelik uğraşların artmasına ve yoğunlaşmasına etki etmektedir. Konuyla ilgili olarak iman ettiklerini beyan eden bazı kimselerin gerçekte mümin olarak tanımlanamayacağını bildiren âyet<sup>3</sup> bunlardan biridir. Zira mezkûr âyette İslâm’la imanın aynı şeyler olmadığı vurgulanmakta ve iman ettiklerini söyledikleri halde söz konusu muhatapların mümin kabul edilmedikleri açıkça belirtilmektedir. Bu yönüyle dil ile ifade edilse de kalbe işlemeyen şeyin iman olarak isimlendirilemeyeceğine ve esasında imanın kalbin ameli olduğuna telmihte bulunmaktadır. İleride ayrıntısına yer verileceği üzere burada öne çıkan bir diğer husus ise âyetlerde Yüce Allah’ın inananlara bir bütün olarak “Ey inananlar!” diye hitap etmesidir. Zira Kur’ân, müminlere “Ey imana kısmen inananlar!” veya “Ey İmanda kısmen istisna yaparak bağlananlar!” tarzında bir yaklaşımda bulunmamış bu anlamda imanı taatlerin tamamıyla yani yapılması emredilen ibadet ve amellerin bütünüyle özdeşleştirmemiştir.<sup>4</sup> Bu anlamda yapılması emredilen hususların eksik bırakılmasının ya da yasaklanan şeylerden bütünüyle uzak durulmamasının iman tesmiyesini ortadan kaldırmadığına işaret edilmektedir. Diğer yandan Kur’ân’ın ana gayesinin inananları “gerçek müminler” seviyesine çıkarmak olduğu hakikati de unutulmamalıdır.<sup>5</sup>

İman konusundaki tartışmalar şüphesiz sadece imanın mahiyetine ilişkin araştırmalarla sınırlı kalmamıştır. Çünkü burada meselenin üç sac ayağı bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin iman edilecek şeyler oluşturmaktadır. Geleneğimizde iman edilecek şeyler genellikle “âmentü” ya da “imanın şartları” şeklinde formüle edilmiştir. tevhid kelimesi ise imana dâhil edilen şeylerin ana esasını beyan etmek üzere kullanılan öz tâbir olarak dikkat çekmiştir. Makalemizin konusunu teşkil etmediğinden imanla alâkalı bu ilk kısım üzerinde durulmayacaktır. İmanla ilgili hususların ikinci kısmını iman fiilinin doğasının anlaşılmasına ilişkin çabalar oluşturmaktadır. Üçüncü kısımda ise iman edecek özne sıfatıyla insanın, bu eylemi gerçekleştirme kabiliyetinin yani insanın varlık yapısının kendisine bu teklifin yapılmasına uygun olup olmadığının sorgulanması bulunmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen son iki kısım ya da unsur bu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Zira düşünce geleneğimizde ve Kelam araştırmalarında bir yandan imanın mahiyetine ilişkin incelemeler yapılırken diğer yandan imanın muhatabı olan insanın bu olguyu kabule hazır halde bulunup bulunmadığı ya da onun varlık yapısının böyle bir şeyin kabulüne müsait olup olmadığı minvalinde tartışmalar yürütülmüştür. Bu minvalde kuşkusuz geçmişten günümüze imanın mahiyetine ve insan doğasının

<sup>1</sup> Muhammed Müctehid Şebusteri, *İman ve Özgürlük*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 11.

<sup>2</sup> İsmail Şık, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 13/37 (01 Haziran 2010), 19-44.

<sup>3</sup> el-Hucurât 49/14.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, . Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005); Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 379.

<sup>5</sup> el-Enfâl 8/2-4, 74.

imanın teklif edilmesine uygun olup olmadığına ilişkin çalışmalar yapılmıştır.<sup>6</sup> Fakat bu makaleyi benzerlerinden farklı kılan en önemli husus imanın doğasıyla insanın tabiatı üzerine yapacağı çözümler ve hemen baştan yaratılış itibarıyla bu iki tabiatın birbiriyle ilişkili kılındığına yönelik temel iddiasıdır. Buna bağlı olarak makalede öncelikle iman olgusu, imanın tabiatı/mahiyeti incelenen sonrasında ise insanın tabiatında bulunan ve kendisine imanın teklif edilmesini sağlayan unsurun, öz ya da özelliğin mahiyeti ve keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Buradan hareketle ilâhî iradenin imanı teklif etmesinden insanda imanın gerçekleşmesine doğru uzanan sürecin ana hatlarıyla tespiti ve bu anlamda imanı rasyonel olarak temellendirmenin imkânı tartışılacaktır. Problem, imanın mahiyetinin kavranmasını, hakikatte neyin iman olarak isimlendirilebileceğini, insan tabiatının imanı kabule uygun olup olmadığına araştırılmasını, rasyonel açıdan imanı temellendirmenin imkânını ve imanın dışavurumunun yani ikrarın ve amelin, insanî, dinî, dünyevî, hukukî ve sosyal etkilerini konu edinen dört ana başlık altında incelenecektir.

## 1. İmanın Doğası/Mahiyeti

Mahiyeti itibarıyla iman üç açıdan değerlendirilmesi mümkündür. Bunlardan ilki imanın yöneldiği şey ya da nesnedir ki “mü’menün bih” diye isimlendirilir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere “mü’menün bih” bu makalenin konusu değildir. İkincisi ise imanın öznesi yani iman edendir, bu da “mümin” adını almaktadır. İmanın öznesinin yani insanın buradaki durumu ve fonksiyonu “İnsan Tabiatının İmana İstidadı ve Tabiatıta Müstereklik” adını taşıyan üçüncü başlık altında ele alınacaktır. İman eyleminin üçüncü ve son bileşeni ise gerçekleştirilen bu fiilin bizzat kendisidir. Zira bu işlem neticede “iman” adını almaktadır.<sup>7</sup> İşte bu başlık altında iman ediminin doğası analiz edilmeye çalışılacaktır.

İmanın mahiyetine ilişkin çözümlerlere ve itikadî mezheplerdeki imana ilişkin değerlendirmelere geçmeden önce iman kelimesinin ifade ettiği anlamlar üzerinde durmak yararlı olacaktır. Kaynaklarımızda beş çeşit imandan bahsedilmiştir. Bunların ilki matbu’ iman olarak nitelenmiş ve meleklere nispet edilmiştir.<sup>8</sup> Adından da anlaşılacağı üzere matbu’ iman verili olarak sahibiyile birlikte var olan ve bunun için herhangi bir çabaya ya da ön hazırlığa ihtiyaç duyulmayan imandır. Esasında bunun iman olarak nitelendirilmesi de tartışmalıdır. İkinci iman türü ise mâsum iman olup peygamberlerle eşleştirilmiştir. Her ne kadar meleklerden farklı olarak tabiatları itibarıyla peygamberler kendi iradeleriyle bir şeyi kabule ya da redde müsait bir şekilde yaratılmışlarsa da sonuçta onlar ilâhî kudret tarafından teyit ve ikaz edilmektedirler. Dolayısıyla meleklerden sonra bu yönüyle de peygamberler diğer insanlardan ayrılmaktadırlar. Ayrıca onlar iman etme ve bu imanlarını sürdürme noktasında yine sıradan insanlardan ayrıştırılarak bir taraftan çok daha ağır ve çetin sınamalara maruz kalmaktadırlar, diğer yandan da ilâhî hitaba doğrudan muhatap kılınarak farklı bir tecrübe ile karşıya kalmaktadırlar. Üçüncü iman türü makbûl iman olarak adlandırılmış ve peygamberin dışında kalan müminlerin imanları bu sınıfta değerlendirilmiştir. Dördüncü iman çeşidi ise bid’atçı kimselere atfedilen mevkûf imandır. Burada mevkûf iman ile bir anlamda askıda kalan, ancak mevkûf imana sahip olan kimse tövbe edip ihdâs ettiği bid’atleri terk ettiği takdirde mevkûf olmaktan çıkabilecek bir iman durumundan bahsedilmektedir. Beşinci iman çeşidi ise münafıklara atfedilen merdût imandır.<sup>9</sup> Merdût ifadesinden de anlaşılacağı üzere münafıklara her ne kadar zâhiren ve şeklen iman isnat ediliyor olsa da hakikatte burada imandan bahsedilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte aksine bir karine ve kesin delil ortaya çıkmadığı ve onlar kendilerini mümin olarak tarif ve tavsif ettikleri sürece kalplerine ve gerçek durumlarına ancak Allah vâkif olabileceğinden bu kişilerin kendi beyanlarını doğru kabul etmek gerekir.

İman kavramı “nefsin itminana kavuşması ve korkunun kaybolması” anlamına gelen “emn” kökünden türemiş olup<sup>10</sup> tasdik etmek mânâsına gelmektedir.<sup>11</sup> İbn Manzûr (ö. 711/1311) imanın “tasdik ve tehzîb” anlamına geldiğini belirttiğinden sonra dilcilerin ve onların dışındaki âlimlerin imanın “tasdik” mânâsına geldiği hususunda ittifak halinde olduklarını ifade etmektedir.<sup>12</sup> İmanla aynı kökten türemiş olan “emanet” kavramının zıttı “hiyanet”; “emân” kavramının zıttı “havf/korku” iken

<sup>6</sup> Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 21 vd.; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342; Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcabbâr’da İradenin Aktörleri ve İrade Özgürlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 141-158; Ramazan Biçer & Osman Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Matürîdî’de İrade Özgürlüğü”, *Bilgi* 80 (01 Şubat 2017), 239-263.

<sup>7</sup> Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 20.

<sup>8</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1403/1983), 40.

<sup>9</sup> Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 40.

<sup>10</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnan Dâvudî (Dimaşk/Beyrut: Dârü’l-Kalem/Dârü’s-Şamiyye, 1412), 90.

<sup>11</sup> İmanın tasdik şeklinde tanımlanmasına ilişkin farklı birtakım itirazlar gündeme getirilmiş olsa da dil âlimleri genellikle imanı “tasdik” olarak tanımlama eğiliminde olmuşlardır. bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414), 13/23.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 13/23.

iman kavramının anlamı olan “tasdik”in zıttı ise “küfür” ve “tekzip”tir.<sup>13</sup> İmanın karşılığı “tasdik” olmakla birlikte kelimenin kökünden türeyen çeşitli sözcüklerde bulunan emanet, emniyet, itminan, tehzib gibi anlamlar imanın salt zihni bir tasdik işlemine indirgenemeyeceğine delâlet etmektedir.<sup>14</sup>

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) imanın salt tasdikten ibaret kabul edilmesine yönelik itirazları da göz önünde bulundurulduğunda iman edilecek şeyler yani imanın nesnesi hakkında “tasdik” kavramının kullanılması doğru kabul edilse de bizzat iman edilecek şeyin kendisi açısından sadece bu kavramın istimalinin bir eksiklik meydana getirdiği düşünülmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla her ne kadar imanın “tasdik” anlamına geldiği hususunda kelamcılar ittifak etmiş olsalar da bazı âlimler bu duruma karşı çıkmaktadır.<sup>16</sup> Onlara göre tasdik ya da tekzip bir haber karşısında alınacak pozisyonu ifade eder. İman ise o haberi veren kişinin durumuna ve konumuna karşı duyulan güveni veya güvensizlik halini anlatır.<sup>17</sup> Bu anlamda meselâ kişi “Allah'ı/Peygamber'i tasdik ettim” demez. Bunun yerine “Allah'tan gelen şu haberi veya Peygamber'in bildirdiği şu hususu tasdik ettim.” ifadesini kullanır. Çünkü kişiler değil, onların verdiği haberler tasdik yahut tekzip edilir. Buna göre imanı tasdikten ibaret görmek eksik bir tutum sergilemek anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Bununla birlikte tasdik aynı zamanda imanın ortaya çıkardığı neticelerdendir. Zira Allah'a ve Peygamber'e iman etmeye davet edilen kimse burada kendini bir güven testine tâbi tutar. Allah'a ve O'nun Peygamber'ine/Peygamberlerine karşı güven duygusu içinde bulunup bulunmadığını ölçer, tartar. Bu yönüyle aslında iman diye nitelenen şey karşındaki muhatabın durumunun kesinleştirilmesi, onun her haliyle güvenilip inanılacak biri olup olmadığının açıklığa kavuşturulmasıdır. Dolayısıyla kendi zihninde Allah'ın ve Peygamber'in konumu netliğe kavuşan, onlara karşı tam bir itminan ile güven duygusu tesis edilen kimse iman etmiş ve mümin adını almış olur. Artık mümin kimse Allah'ın ve Peygamber'inin güven duyulacak varlıklar olduğunu kabul etmiş olur. İşte imanın bir neticesi olarak tasdik formu bu noktadan sonra devreye girmiş olur. Mümin kimse iman halinden sonra doğal olarak Allah'tan ve Peygamber'inden geldiği kesin olarak bilinen hususların doğruluğunu tasdik eder. Çünkü artık o Allah'a ve Peygamber'ine karşı tam bir güven içinde olup iman etmiştir. Anlaşılan o ki kelamcılar ve dil âlimleri burada “mü'menün bih” olan hususları yani imanın neticesinde doğal olarak tasdik edilmesi gündeme gelen şeyleri imanın kendisiyle özdeşleştirmişlerdir. Hz. Peygamber'den gelen ve müslüman bireyin yapıp etmelerine yani sözlü ve fiilî bütün eylemlerine karşı diğer müslümanların güven duygusu içinde olduğunu anlatan rivayet<sup>19</sup> ve türevlerinin yine Yüce Allah'ın isimlerinden biri olan ve inanıp kalben bağlanan; muhataplarında güveni tesis eden, sözüne itimat edilen kimse gibi mânalara gelen “el-Mü'min” isminin bu anlamı desteklediği düşünülmektedir. İblîs'in kâfir olduğunu belirten âyetler de bu bağlamda önemlidir.<sup>20</sup> İblîs'ten secde etmesi, bu yönüyle verilen emrin gereğini yerine getirmesi istenmişken o bundan geri durmuş ve küfre nispet edilmiştir. Halbuki İblîs'ten burada bir şeyi tasdik etmesi istenmemiştir. O, Yüce Allah'ın emrini yerine getirmekten imtina ederek büyükenip kibrini izhâr etmiş ve bunun üzerine İblîs'in kâfirlerden olduğu ifade edilmiştir.<sup>21</sup> Buna göre İblîs burada tasdik etmediği için değil, Allah'a karşı tam bir itminan içinde olup O'nun emrini yerine getirmediği için kâfir olarak nitelenmiştir. Firavun ve Yahudiler de bu gerekçelerle küfre nispet edilmişlerdir.<sup>22</sup>

İmanın kavram olarak çağrıştırdığı anlamlara işaret ettikten sonra iman etmeye davet edilen kimsenin daveti kabul edip mümin olarak nitelenebilmesi ve sonuçta gerçekleşen bu olguya iman denilebilmesi için var olması gereken en önemli unsur, şüphesiz “özgürlük ve irade hürriyeti”dir. Yani imandan bahsedebilmek için kişinin özgürce seçim hakkına ve tam bir irade hürriyetine sahip olması gerekir. Zira zorlama altında gerçekleşen şeyin iman olarak isimlendirilebilmesi mümkün değildir. Zaten iman etmede ya da inkârı tercih etmede bireyi tamamen özgür bırakan ve burada kişiye seçimini hürriyet içinde yapabileceğinin garantisini veren âyette<sup>23</sup> de imanın zorlamaya konu olmayan bu doğasına telmihte bulunmaktadır. Ayrıca Allah'ın ve Peygamber'inin haber verdiği hususları tam olarak tasdik ettiklerini söylemelerine rağmen münafıkların imanının kabul edilmemesinin sebebi onların gerçekte Allah'a ve O'nun Elçisi'ne karşı bir itminan ve güven halinde bulunmamalarıdır. Eğer

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 13/24.

<sup>14</sup> İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 23.

<sup>15</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1416/1996), 228; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmanu'l-Evsat*, nşr. Ali Bahît Zehrânî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 163, 199, 418.

<sup>16</sup> Konu hakkında ayrıntı için bk. Ferit Uslu, “İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 17-31.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *K. İmân*, 228.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *K. İmân*, 228-229.

<sup>19</sup> Nesâî, “İmân” 8, 9, 11.

<sup>20</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/34; Sâd 38/74.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/34; Sâd 38/74.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *K. İ. Evsat*, 163, 199, 418.

<sup>23</sup> el-Kehf 18/29.

onlar hakikaten Allah'a ve Peygamber'ine güven duysalar zaten onların kendilerine haber verdikleri şeyleri de gönül rahatlığıyla tasdik ederler. İbn Mende'ye (ö. 395/1005) göre bu meyanda iman eden kimse güven duyarak gönülden bağlanacak ve karşısındakine boyun eğecek ve onun haber verdiği şeyleri tasdik edecektir.<sup>24</sup> Diğer yandan zorlama altında iken gerçeği gizleyerek iman etmediğini söyleyen fakat Allah'a ve Peygamber'ine karşı gönülden bağlı olan kimselerin kâfir değil de mümin olarak kabul edilmesi de bunun gibidir. Sonuç olarak iman bir güven ve itminan durumudur. İman eylemi gerçekleşikten yani muhabata karşı tam bir güven ve itminan durumu hâsıl olduktan sonra tabîi olarak onun sözleri tasdik edilir, bu sözlerin taalluk ettiği amelî boyuta dair eylemler hayata geçirilmeye gayret edilir. Belki burada yer verilmesi gereken başka bir örnek de Allah'ın ve Peygamber'in sözlerini diliyle tasdik eden, bu sözlerin işaret ettiği amelleri harfiyen yerine getiren fakat gerçekte Allah'a ve Elçisi'ne karşı gönülden bağlılığı bulunmayan, onlara muhabbet beslemeyen, güven duymayan hatta bu boyutta tefekkürde dahi bulunma ihtiyacı hissetmeyen kimselerin durumudur. Onlar gerçek anlamda Allah'a karşı bir güven ve itminan halinde olmadıkları halde müspet amelleri eksiksiz bir şekilde yerine getirebilmektedirler. Dolayısıyla burada hemen baştan gerçekleşmesi gereken iman eylemi hakikatte hiçbir şekilde vücuda gelmediği halde bu imanla lâzım-melzûm ilişkisi içinde bulunan tasdik ve amel boyutuna geçilmiş olmaktadır. Belki bu son grupla mukallitlerin durumu birbiriyle karıştırılabilir. Ama kanaatimizce mukallitlerin durumu bundan farklıdır. Onlar taklidî olarak da iman, tasdik ve amel eylemlerini yerine getirebilirler ve çoğunlukla onların iyiliğe ve kötülüğe karşı mesafeleri müsavi olur. Ancak bahsi geçen grup bir taraftan müspet amelleri yerine getirebilirlerken diğer yandan gönülden Allah'a bağlı olmadıkları için eş zamanlı bir şekilde haksızlık, yapabilir, zulmedebilir ve yasaklanan bütün günahları da (menfi ameller) irtikâp edebilirler.

## 2. İnsan Tabiatının İmana İstidadı ve Tabiatı Müstereklik

Edward Washburn Hopkins (1857-1932), İslam düşünce geleneğindeki selim fitrat anlayışına<sup>25</sup> benzer şekilde insanda inanma duygusunun kökenine ilişkin olarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Bütün dinler insan gelişiminin birer ürünü olup içinde buldukları sosyal çevrelerce şekillendirilmişlerdir... Bununla birlikte insan da sıradan bir canlı değildir. Zira insan sahip olduğu ölümsüz ruhuyla ve içinde beslediği inanca dair güdülerle diğer canlılardan ayrışır.”<sup>26</sup> Tabii ki Hopkins'ın inanma yetisinin bilkuvve olarak doğuştan insan bünyesine yerleştirildiğini ifade eden mezkûr ifadelerinin öncesinde ve sonrasında inancın kökenine dair sayısız araştırma yapılmıştır. Hatta Hopkins'ten bugüne doğru gelindiğinde inancın kökeni problemi nörobiyoloji ve nöroteoloji gibi alanlarda müstakil bir mesele olarak incelenmeye başlanmış ve mesele “Tanrı/inanç geni” türünden birtakım yeni kavramların üretilmesi yoluyla çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>27</sup> Selim fitrat düşüncesinden günümüze kadar ortaya atılan bütün fikirler aslında bir şekilde insanda inanma duygusunun ve buna olan ihtiyacın varlığının kabul edildiğini göstermektedir. Çünkü akıl nazarında var olmayan bir şey için köken arayışına girişmek anlamsızdır. Dolayısıyla insanlık tarihindeki aktarımlar, insanın biyolojik ve psikolojik yapısına dair inceleme ve araştırmalar insanoğlunun inanan bir varlık olduğuna yönelik birçok veriyi ortaya koymaktadır.<sup>28</sup> Burada “inanma” ifadesini herhangi bir şeye inanmak veya hiçbir şeye inanmamak anlamında çift yönlü kullandığımızı belirtmekte yarar vardır. Çünkü kanaatimizce inanmamak da bir inanç türüdür. Bu durum insanın biyolojik ve psikolojik yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. Bir akıl varlığı olarak insan, yapısal özellikleriyle inanmaya kodlanmıştır. Hatta insanın yapısı tahlil edildiğinde onun yaratılış itibarıyla inanmak zorunda olduğu, inanmadan yaşayamayacağı sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca insanlık tarihine ilişkin araştırmalarda elde edilen antropolojik bulgular da tarih boyunca genel olarak toplumların bir şekilde inanç sahibi olduklarını delâlet etmektedir.<sup>29</sup> Hatta felsefî antropolojinin verilerine göre insanı insan yapan bilgi edinme, düşünme, estetik öngörüye sahip olma, özgür seçimler yapabilmeye ve tarih bilincine malik olma gibi temel varlık değerlerinin en önemlilerinden biri de onun inanan bir varlık olmasıdır.<sup>30</sup> Yine dinler tarihi araştırmacılarınca tarihsel süreçte bütün toplumlarda kutsalın bir şekilde tezahür ettiği ifade edilmektedir.<sup>31</sup>

Akıl sahibi ve inanan bir varlık olarak inanma özelliğiyle verili bir şekilde dünyaya gelen insanın açığa çıkan herhangi bir inancını “iman” olarak niteleyebilmemiz için öncelikli ve temel ölçütümüz özgürlük yetisi olmaktadır. Zira imanın oluşum

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Kitâbu'l-İmân*, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsir Fakihî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/346.

<sup>25</sup> Yâsîn Muhammed, “Fitrat ve İslâm Psikolojisi”, çev. F. Mehveş Kayani, *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1995), 43-61.

<sup>26</sup> Ralph Wilbur v.dğr. Hood, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: The Guilford Press, 2009), 17.

<sup>27</sup> Ayrıntı için bk. Mustafa Köylü & Cemil Oruç, “Dini İnancın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 547-560.

<sup>28</sup> Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık* (İstanbul: Ötüken, 1999); Ayrıca bk. İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, “ftr” md., 640.

<sup>29</sup> Özakpınar, *İnsan*, 16-17.

<sup>30</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 61.

<sup>31</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 25-26.

süreçlerinden ve gerçekleşmesinden bahsedebilmemiz için öncelikli olarak imanın gerçekleştiği özne sıfatıyla insanda aranan yetkinlik şartları tahakkuk etmiş olmalıdır. Bu yönüyle hemen baştan akıl ve muhakeme gücüne malik bir insanın kendisine teklif edilen şeyleri düşünüp tartmaya ve nihayet kabule veya redde yetkin ve müsait halde bulunmalıdır. İşte bu noktada “Peki, tabiatı itibarıyla insan böyle bir yapıda mıdır?” sorusuna cevap vermemiz gerekmektedir. Esasında insan tam da böyle bir yapıda yaratıldığı için ona iman teklif edilmiştir. Zaten insanın özgür tabiatıyla, imanın doğasında bulunan hürriyet şartı da tam olarak burada örtüşmektedir. Yani insan akıllı, özgürce tercih yapabilen hür bir varlık olduğu için ona iman daveti iletilmiş ve yine iman, doğası itibarıyla ancak böyle bir mahalde bulunmaya konu olabileceği için bu şekilde insanda vücuda gelme istidadı açığa çıkmaktadır. Kuşkusuz bunu aksi de tam tersine bir sonucun açığa çıkmasına neden olacaktır. Özgür olmayan insanın mütekâmil anlamda iman edebileceğinden ya da ızdırar içinde açığa çıkan şeyin iman şeklinde isimlendirilebileceğinden bahsedebilmek güçtür. Çünkü seçme hürriyetinin izâle edildiği bir yerde imanın varlığından hatta gerçekleşme olanağından bahsedilemez. Böyle bir vasatta yani zorlama ve kahr altında vukua gelebileceği tasavvur edilen şey de iman diye adlandırılmaz.<sup>32</sup> Bu bağlamda muhataba iradesini istediği şekilde kullanabilme olanağı tanıyan yani iman etme ya da inkârı tercih etme yönünde hür davranabilme garantisi veren âyeti<sup>33</sup> kulun her iki yönde de hareket edebilme hususunda özgür olduğuna, insanın iman ve inkâr edimlerinin her ikisinde de tam bir meşiete sahip kılındığına delâlet etmektedir.<sup>34</sup> İmanın kalbin ameli olarak nitelendirilmesinin temelinde de imanın doğasında bulunan özgür mahal ihtiyacı yatmaktadır. İman ve tasdik, buna ilişkin marifetin tahakkuku gerçek anlamda ancak kalpte açığa çıkar.<sup>35</sup> Çünkü mahiyeti gereği kalp, hiçbir yaratılmışın tahakkümünü, hiçbir sultanın otoritesini kabul etmez.<sup>36</sup> Zaten bir fiilin iman ya da küfür adını alabilmesi için onun kişinin kendi ihtiyarı ile yani özgür tercihiyle ve gönül huzuruyla gerçekleşmiş olması gerekir. Yoksa cebir ve kahr altında, icbar ve ızdırar halinde gerçekleşen şey hakikatte ne iman ne de küfür olarak isimlendirilebilir.<sup>37</sup> Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) tekrarladığı üzere iman söz konusu edildiğinde kullanılan kalp ile onaylamak, lisan ile telaffuzda bulunmak, organlarla amellerin işlenmesi gibi ifadelerin hepsi de bir yönüyle imana dâhildir ve yine kullanıldıkları bağlam açısından doğruluk payına sahiptirler. Ancak doğası gereği iman özgürce işlenen bir fiildir ve ancak özgür bir mahalde gerçekleşirse hakikat ifade eder. Bu nedenle iman kalpte gerçekleştikten ve imana muhatap olan kimse mümin adını aldıktan sonra amelî yönden eksikleri bulursa da yahut kalpte gerçekleşen iman eylemini dışa vurmasa da o kimse yine mümindir.<sup>38</sup>

İnsanı ve imanı yaratanın ve yine insana imanı teklif edenin Allah olduğu düşünüldüğünde prensip olarak insanın imana istidadının bulunuyor olması gerekir. Bununla birlikte konumuz açısından örnek olabilecek bazı âyetler üzerinden bu durumu tahlil etmekte fayda bulunmaktadır. Meselâ “emanet” âyeti diye şöhret bulan ve emanetin yerlere, göklere ve dağlara teklif edildiğini ancak adı geçen varlıkların hiçbir şekilde emaneti üstlenmeye gönüllü olmadıklarını ve nihayet bu sorumluluğun insana tevdi edildiğini belirten âyet<sup>39</sup> önemlidir. Halîm'ye (ö. 403/1012) göre âyette mecazî anlatım yoluyla bütün yaratılmışlar içinde hayat ve akıl sahibi bir varlık olarak yalnızca insanın ihtiyarını kullanabilecek bir yapıda olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsanın emaneti yüklenmesinin anlamı yalnızca onun yapısal olarak tabiatı itibarıyla teklife muhatap olmaya, imanı kabule ya da redde ehil olarak vücuda getirilmiş olduğunun ifade edilmesidir.<sup>40</sup> Debûsî de (ö. 430/1039) emanetin yüklenmesinin insanın imanı ve küfrü kendi tercihiyle seçmesi mânâsına geldiğine dikkat çekmektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla insanın özgür olduğu ve imanın ancak özgür bir varlık olarak insana teklif edilebileceği hususu esasında her birey tarafından itiraf etmese bile içselleşmiş bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>42</sup> Bu sebeple olsa gerek Mâtürîdî (ö. 333/944), insanların bizzat kendilerinde apaçık

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/250; 8/184.

<sup>33</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>34</sup> Ferrâ' (ö. 207/822) meşietle ilgili âyeti yorumlarken Arapların “meşiet” kelimesini tam bir seçim hürriyetine sahip olabilmek ve kendisine sunulan seçeneklerden dilediğini tercih edebilmek şeklinde anladıklarını belirtmekte ve burada kelimenin muhatap açısından iman ve küfür konusunda tam bir meşiete sahip olmak diye anlaşıldığını ifade etmektedir. Ayrıntı için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Şur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necati v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1431), 205.

<sup>35</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*, nşr. İmâdî'd-dîn Ahmed Haydar (Lübân: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 389.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, 607.

<sup>37</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Minehu'r-ravzî'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber ve meahû et-talîk el-müyesser âla şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber*, nşr. Vehbi Süleyman (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 144-149.

<sup>38</sup> Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Derviş & Muhammed Mısırî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1431), 214.

<sup>39</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>40</sup> Ebû 'Abdullâh Huseyn b. el-Hasen b. Muḥammed b. Ḥalîm el-Curcânî el-Ḥalîmî, *el-Minhâc fi Şu'abi'l-İmân*, nşr. Ḥilmî Muḥammed Fûde (Ammân: Dâru'l-Fikir, 1399/1979), 3/25.

<sup>41</sup> Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Omer b. 'İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Uşûli'l-Fıkh*, nşr. Ḥalîl Muhyîddîn el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 453.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, 360, 470.

delillerin, sarsılmaz kanıtların var olduğunu belirten ve onlara orta yerde net bir şekilde müşahede edilen bu delilleri niçin idrak edemediklerini sorar bir anlamda buna ilişkin bir sitemde bulunan âyeti<sup>43</sup> insan varlığının tevhide, rubûbiyete, yeniden dirilişe, şükre ve kulluğa delâleti şeklinde yorumlamış ve insanın yaratılışı ve yapısı itibarıyla bütün bunları kabule uygun bir formda vücuda getirildiğine vurgu yapmıştır.<sup>44</sup> İbn Mende ise Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak âlemi ve insanı yaratan, bunların birbirleriyle münasebetlerine vâkıf olan Allah'ın yine insanı ve onun potansiyelinin nelere müsait olup olmadığını bildiğini, işte bu sebeple de insan da dâhil olmak üzere bütün varlıkları kendi varlığına delil olarak yarattığını anlatmaktadır. İnsandan da bütün bunları görüp, anlayıp takdir etmesi beklenmektedir.<sup>45</sup> İşte bütün bunları akli vasıtasıyla bilip idrak ederek özgürce seçip yapabileceği kabiliyeti bahsedilen insanoğluna hürriyet içinde iman edebilme ya da inkâra yönelebileceği verilmiştir. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki verilen her hak aynı zamanda yüklenen bir sorumluluğu habercisidir. İnsana da özgür tercihlerinden ve yapıp etmelerinden sorumlu olacağı bildirilmiştir. Sonuç olarak ortaya çıkmaktadır ki insan tabiatı imana müsait bir yapıdadır. Diğer yandan insan, tabiatı gereği özgür bir varlık olup gerçek duygu, düşünce ve inançlarını ancak özgür bir ortamda açığa çıkarabildiği gibi aynı şekilde iman da doğası gereği hürriyetin ifadesidir ve yalnızca hür bir yapıdan tezahür edebilir. Hürriyetin dışavurumu olarak iman sadece özgür bireylerde kendi doğasını gerçekleştirebilir. Bu yönüyle de özgürlüğün dışavurumu ve özgür bir edim olarak insan ve iman müşterek bir doğaya/tabiiyata sahiptir, denilebilir. İnsanın ve imanın bu müşterek doğası insanın imana olduğu gibi aynı zamanda inkâra da istidadlı bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Zira inkâr istidadının ve seçeneğinin bulunmadığı yerde imandan ve imanın gerçekleşmesinden söz edilemez.

### 3. Rasyonel Açıdan İmanı Temellendirmenin İmkânı

İnsanın akıl sahibi bir varlık olması, onun yapıp etmelerinin nedenlerini ve sonuçlarını hesap etmesi doğal olarak insanoğlunun bütün eylemleri gibi inancını ya da inançsızlığını da rasyonel bir temele oturtma ihtiyacını gündeme getirmektedir. Çünkü insanın plansız ve neticesi bilinmeyen fiillerde bulunması hikmete aykırılık ve abes olarak yorumlanmaktadır. Akıllı bir varlık olarak insanın edimlerine rasyonel temel aramasının yanında Kur'an'da da Allah'ın varlığından bahsedilirken akli delillere dikkat çekilmesi, bu konuda insanların akletmeye, tedebbüre ve tezekküre davet edilmesi insandaki buna dair ihtiyacı bilen Yaratan'ın da inanca ilişkin birtakım akli temellendirmelere başvurduğunu açıkça göstermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere hem aklın kendi varlık özellikleri hem de nakli gerekçeler aslında insanoğlunu imanını hatta inkârını sağlam temellere oturtmaya davet etmektedir. Rasyonalite talebi burada hem insan bünyesine yüklenen akıldan hem de Kur'an'dan yani Tanrı'nın bizzat kendisinden gelmektedir. Bu aynı zamanda insanî bir ihtiyaç ve gerekliliktir. Doğası gereği insan inandığı ya da inkâr ettiği şeyleri yani pozitif veya negatif inançlarını test etmek ister. Çünkü akılla donatılmış olması ve yapısal özellikleri nedeniyle insan, sorgulayan ve meselelerin arka planını merak eden bir varlıktır.<sup>46</sup>

Peki, imanın temellendirilmesi ya da imanın ya da inkârın rasyonel değeri gibi ifadelerden ne anlamalıyız? Kuşkusuz burada iman temellendirme ifadesiyle anlatılmak istenen şey inancın birtakım akli delillerle desteklenmesidir. Yoksa kastedilen şey metafizik varlıklar olarak Tanrı, melek, cennet ceennem gibi imana konu edilen hususların pozitif bilimin verileriyle kesin olarak ispatlanması değildir. Zaten böyle bir şey imanın kendi doğasına da terstir. Zaten geçmişten günümüze ortaya konulmuş olan bütün argümanlarla; akli ve nakli bütün delillerle hiçbir zaman imandaki gaybî yönün kaldırılacağı iddia edilmemiş ve böyle bir şey hedeflenmemiştir. Çünkü gaybî yönün ortadan kaldırılması demek aslında iman edilecek bir unsurun da kalmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla imanın rasyonel olarak temellendirilmesiyle amaçlanan şey varlık âlemini vücuda getiren ve görünen varlıkların içinde bulunmayan fakat var oluşun arkasındaki asıl sebep olduğu düşünülen bir Yüce Varlık'ın bulunduğuyla ilişkin akli deliller sunmaktır.<sup>47</sup> Delilsiz bir şekilde iman tahakkuku ise imkânsız görülmemiş fakat böyle bir iman hali ve bu türden bir iman sahibi olan mümin tehlike altında kabul edilmiş ve muhakkik âlimlerce tenkide tâbi tutulmuştur. Meselâ Mâtürîdî mukallidin imanını ve bu yönüyle diğer insanları körü körüne taklit etmeyi eleştirerek din olgusunu ve dinin esaslarını delille bilmenin zorunluğundan bahsetmekte, başka bir ifadeyle taklidi reddederek dini, delille bilmenin gerekliliğini savunmaktadır.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> ez-Zâriyât 51/21.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/103.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1431), 890.

<sup>46</sup> Burada insanın akleden, rasyonel temellendirme amacına matuf olarak sorgulayan bir yapıda bulunması savına karşı mukallitlerin varlığı, ataların geleneklerinin sürdürülmesi, inancın gelenekselleşmesi, bazı insanların başka insanlara bağlanıp körü körüne onlara tâbi olarak akli sorgulamalardan uzak durması gibi bir dizi farklı itirazlar yükselebilir. Ancak bu türden insanların bulunması ya da birtakım insanların insan tabiatını bu şekilde farklılaştırmış olması insanın temel yaratılış özelliği ve varlık değeri olarak akleden ve sorgulayan bir yapıda bulunduğu gerçeğini değiştirmez.

<sup>47</sup> İsmail Çetin, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 89.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, 3-6.

İmanın temellendirilmesi başlığından hareketle tek bir iman olduğu ve bu tek tip iman temellendirilmesi gerektiği gibi bir sonuca ulaşılması da doğru değildir. Çünkü kelimcilerin, filozofların ya da değişik disiplinlere mensup çeşitli düşünce insanların kendi öncüllerinden yola çıkarak ulaştıkları farklı birer iman tanımları ve buna bağlı olarak iman hakikatine dair muhtelif temellendirme yöntemleri bulunmaktadır. Hatta inananlar adedince iman tanımları yapılabileceğini ve herkesin bu olguyu kendince değişik bir argümanla temellendirme cihetine gidebileceğini öngörebilmek mümkündür. Kaldı ki en azından mukallitler gibi bazı inananlar kendileri açısından iman mutlakla temellendirilmesi gerektiğini de düşünmemektedirler. Bu açıdan her ne kadar taklitçilik doğru olmasa da vakıada görünen o ki inanan insanların bir kısmı bizatihi inanma olgusunu yeterli görebilmekte ve iman mutlak bir surette temellendirilmesine de ihtiyaç duymayabilmektedirler.<sup>49</sup> Tabii ki bununla birlikte normal şartlarda insandan beklenen ve doğru olan şey imanını veya inkârını sağlam temeller üzerine kurgulamasıdır. Çünkü ister istemez insan, inançlarının bünyesinde barındırdığı kesinliğin temellerini sorgulama ihtiyacı hissedebilecektir. Bu bağlamda meselâ John Locke (1632-1704): “Bir önermeyi kanıtların kendisine sağladığı güvenceden daha büyük bir güvenle onaylamamak.” diye tercüme edilebilecek olan meşhur ifadesiyle herhangi bir önermenin doğruluğunun ya da kabul edilebilirlik ölçüsünün ancak onu destekleyen delillerin kuvveti kadar olabileceğine dikkat çekiyordu. Locke’a göre Tanrı’ya veya O’na bağlı olarak inanılması istenen ya da düşünülen her şeye karşı ancak kanıtlayıcı delillerinin bağlayıcılığı nispetinde muhataptaki inanma duygusu güçlendirilebilir yahut zayıflatılabilir. Locke’n burada ortaya koyduğu ilkeye göre iman tam olarak ve bir kesinlik içinde kabul edilebilmesi yalnızca doğrulanmış delillere bağlanmakta ve ancak böyle olursa makul kabul edilmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla iman temellendirme hedefi sadece ateistlerin ve deistlerin yöneltmeleri imkân dâhilinde bulunan birtakım sorulardan kurtulmak ya da onlardan yükselebilecek muhtemel itirazları susturmak amacıyla değil, bizzat inananların içsel tatmini açısından da bir gereklilik olarak görülmekte ve geçmişten günümüze kelimciler de bu amaca uygun olarak çözüm önerileri sunmaya gayret etmektedirler. Dahası kelimciler iman rasyonel olarak temellendirilmesinin gerekliliği hususunu bir postulat olarak hep gündemlerinde tutmuşlardır. Burada kelimciler ittifak halindedir. Hatta Ehl-i hadîs’e yakın durmasıyla maruf olan Eş’arî kelâmcısı Halîmî bile Ehl-i hadîs taraftarlarını eleştirerek iman temellendirilmesi noktasında nakle ve bilgi kaynağı olarak habere başvurma yanında mutlakla akli delillerin kullanılması gerektiğine vurgu yapmıştır.<sup>51</sup> Yine kelimciler duyular âleminde var olan delilleri tespit ederek bu delillerin metafizik âlemde var olduğu düşünülen gerçekliklere delil teşkil etmesini (şahidin gâibe şehâdetinde bulunması) tartışmışlardır ve Eş’arîlere göre bu, Tanrı hakkında konuşabilmek ve metafizik âlem hakkında bilgi edinebilmek için başvurulması gereken en emin yoldur.<sup>52</sup> Bütün bunlardan sonuç olarak mütekellimlerin iman rasyonel açıdan akli delillerle temellendirilmesini mümkün ve gerekli gördükleri anlaşılmaktadır.

#### 4. İmanın İkrar Boyutu ve Sosyal Hayatta Dışavurumunun Etkileri

İmanın kalbin amelî<sup>53</sup> olarak nitelenmesi, esasında iman mahiyeti/doğası ve hakikati yani kişinin iç dünyası ve Tanrı’ya bakan yönü açısından doğru görünmektedir. Makalemizin temel iddialarından biri de zaten gerçek anlamda iman ya da inkârın özgür bir ortamda ve gönül huzuruyla açığa çıkabileceği ve ancak böyle bir kabulün yahut reddin hem teknik olarak hem de ahlâken iman veya inkâr şeklinde değerlendirilebileceği hususudur. Bununla birlikte kelâm ekollerinin genel olarak iman amelî/pratik yönüne de vurgu yapmış olmaları ve bazılarının kalbî tasdik koşuluna, lisanın ikrarını ve azaların amelde bulunmasını ilâve etmeleri ikrar ve amel şartlarının iman birer mütemmim cüzü olup olmadığı sorusunu akla getirmiştir. Bu meyanda ikrarın ve amelin zarurî/temel yeterlilik şartlarından mı yoksa tahsiniyyât kabilinden mi olduğu tartışılmıştır. Tasdik, ikrar ve amel kavramlarını birlikte düşündüğümüzde bunlardan ilkinin yani tasdik aslında iman eyleminin kendisini, ikinci kavram olan ikrarın kalpte gerçekleşen iman olayının sözlü olarak ifade edilmesini, sonuncu kavramın yani amelin ise iman fiilî olarak dışavurumunun tespitini hedeflediği görülmektedir. Peki, öyleyse bu üç unsur birleşince mi iman açığa çıkar ya da iman üç farklı tezahür boyutu mu vardır?” Eğer bu sorulara: “Evet” diye yanıt verebiliyorsak meselenin giriftliği kısmen azalabilir ve belki biraz daha kolay anlaşılabilir duruma gelebilir. Ancak mezkûr suallere: “Hayır” cevabını verdiğimizde mevcut anlaşılma zorluklarına ilâve olarak çözüme kavuşturulması gereken ilâve noktalar eklenir ve yeni bir istifham daha açığa çıkar: “İkrar ve amel boyutu iman etme süreçlerinde ihmal edilse bile şurası muhakkak ki imanı kalbin amelî olarak tanımlayanlar da iman

<sup>49</sup> Uslu, *İmanı Temellendirme*, 21-22.

<sup>50</sup> Ayrıntı için bk. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding Book IV: Knowledge*, ed. Jonathan Bennett (London: Thomas Tegg & Others, 2017), 276; Uslu, *İmanı Temellendirme*, 24.

<sup>51</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/14, 27, 150; Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 54.

<sup>52</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü maâkâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrûk, 1987), 250.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ’il ve telhîsü’d-delâ’il*, 389; Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu’temid en-Nesefî, *Tebşîratü’l-edille*, nşr. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 2/406.



ikrar ve amel boyutunun önemini yadsınamışlardır. O halde ikrar ve amelin iman tanımlarındaki, iman etme süreçlerindeki ve müminlerin hayatlarındaki yeri ve işlevleri nedir?”

Kuşkusuz kelâm ekolleri açısından yukarıdaki sorulara ittifakla ve tek seferde “Evet” ya da “Hayır” cevabını verebilmek pek mümkün görünmemektedir.<sup>54</sup> Bu neticeyi doğuran temel sâik de onların iman tanımlarındaki ve imanın tahakkuku konusundaki farklı düşünceleridir. Meselâ Mürcie’nin ameli iman mefhumunun tamamen dışında tutma ve onu bilgiye indirgeme eğilimi;<sup>55</sup> Kerrâmiyye’nin iman tanımını kalbî tasdiki dışarıda tutarak sadece dilin tasdiki ve ikrarı üzerine binâ etmesi,<sup>56</sup> Mâtürîdî geleneğin<sup>57</sup> ve Eş’arîlerin iman anlayışlarında amel ve ikrar boyutunu göz ardı etmemekle birlikte imanın temeline tasdiki yerleştirmeleri;<sup>58</sup> Hâricîlerin, Mu’tezile ekolünün büyük çoğunluğunun ve İbn Hanbel (ö. 241/855) taraftarlarının ise iman tariflerinde tasdik, ikrar ve amel kavramlarının her üçünü de bir araya toplamaları<sup>59</sup> kelâmî gelenek cihetinden mezkûr sorulara yekten olumlu veya olumsuz bir yanıt vermenin başlıca engelleri olarak önümüze çıkmaktadır. O halde geçmişteki birikim ve tecrübeleri göz önünde bulundurup imanın/inancın ahlâkî tekâmülünü de ihmal etmeden bir sistemin kurgulanması gerekir.

İkrarın ve amelin imanın teşekkül süreçleriyle ve vukua gelişyle, başka bir anlatımla varoluşsal açıdan imanla ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı düşünülmektedir. Özellikle Mâtürîdî gelenekte bu durum açıkça ifade edilerek imanın kalbî onaydan ibaret sayıldığı ve Allah’tan getirdiği şeyler konusunda Hz. Peygamber’i doğrulayan kimsenin mümin kabul edildiği belirtilmiştir. İkrar ise kişinin dünyevî hukukuyla yani dünyada kendisi hakkında uygulanacak hükümlerle alakalıdır. Dolayısıyla ikrarın yani imanın dışavurumunun, imanın tahakkuku ve kişinin mümin sayılması için değil de yalnızca dünyevî ilişkilerle ilgili ahkâmın uygulanması konusunda şart olduğunu belirtmelidir.<sup>60</sup> Mâtürîdî âlimler bu konuda Ehl-i Hadîs’e eleştiriler yönelterek onların iddia ettiklerinin aksine amellerin de iman mefhumuna dâhil olmadığını açıklamaktadırlar. Buna göre ilgili âyetlerde<sup>61</sup> iman-amel konusunda yapılan atıflar amelin iman tanımı içinde yer alacağına değil, amellerin geçerli oluşunun iman şartına bağlandığına işaret etmektedir. Çünkü atıf ile kendisine atıf yapılan şey ve yine şart ile o şarta bağlanan şey birbirinden farklı olmalıdır.<sup>62</sup> Sonuç olarak ikrar ve amel boyutu imanla birlikte değer kazanmakta, mümin kimseye fazileti noktasında katkı sağlamakta ancak imanın özüne ve iman fiilinin gerçekleşmesinde mezkûr iki eylem tahakkuk ve sıhhat şartı sayılmamaktadır. Çünkü bunların anlam kazanması imanın vücuda gelmesiyle birlikte mümkün olmaktadır. Kişi şayet gönülden iman etmemişse, kalbinde iman fiili gerçekleşmemişse henüz ikrar edip açıklayarak dışı vuracağı bir imana da sahip olmamış demektir. Eğer ikrar, iman diye isimlendirilseydi o zaman Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki bütün münafıkların mümin kabul edilmesi gerekirdi.<sup>63</sup> Aynı şekilde inanmadığı, samimi bir şekilde bağlı olmadığı bir varlığa karşı nasıl ve niçin sorumlu olacak ve amel işlemek zorunda olacaktır? Görüldüğü üzere ikrar ve amel boyutu imanın tahakkukundan sonra kişinin gündemine gelmektedir. Bu noktayı tespit ve teslim ettikten sonra peki, imanını ikrar etmeyen ve amel konusunda sıkıntı yaşayan müminin durumunu nasıl yorumlamak gerekir? denilebilir. Öncelikle ikrarın yukarıdaki açıklamalardan da hareketle Allah’a karşı ve imanın tahakkuku noktasında bir zorunluluk olmadığını, buna yalnızca dünyevî hukuk ve muameleler açısından ihtiyaç duyulduğunu burada tekrar ifade etmemiz gerekir. Amel konusunun ise imanın özü için yeterlilik şartı olarak kabul etmeksizin ve imanın gereği olduğu kesin bir şekilde bilinen dinin açık hükümlerini ihmal edip yalanlamaksızın mümin kişiyi iman ettiği Yüce Varlık’a yani Allah’a yaklaştıran temel pratikler şeklinde görülmesinin uygun olacağı mülahaza edilmektedir.

<sup>54</sup> Konuyla ilgili olarak kelamcılar arasındaki ihtilaf ve tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 / 39 (Mart 2016): 121-146.

<sup>55</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 132; Neseî, *Tebşıra*, 2/412-413.

<sup>56</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 141; Neseî, *Tebşıra*, 2/405-406.

<sup>57</sup> Neseî, Ebû Hanîfe taraftarlarının çoğunluğunun azalarla ameli dışarıda tutarak iman kalbin tasdiki ve dilin ikrarı üzerinden tarif ettiklerine ilişkin bir aktarımda bulunmaktadır. bk. Neseî, *Tebşıra*, 2/404.

<sup>58</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2/411. Bununla birlikte Neseî *Tebşıra*’da -daha sonra Ehl-i Sünnet’i oluşturduğunu bildiğimiz- birçok ekolün ve âlimin imanı kalbin marifeti, dilin ikrarı ve azaların ameli şeklinde tanımladıklarını ifade etmekte ve bunlar arasında İmam Mâlik’i (ö. 179/795), İmam Şâfi’yi (ö. 204/820), Evzâi’yi (ö. 157/774), Zâhir Ehlini, içlerinde Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye’nin de (ö. 238/853) bulunduğu bütün Ehl-i Hadîs’i ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Abbâs el-Kalânîsi (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) ve Ebû Ali es-Sekâfî (ö. 328/939) gibi kelamcıları saymaktadır. bk. Neseî, *Tebşıra*, 2/404.

<sup>59</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2/404; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi ‘ilmi'l-kelâm* (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 20091430), 468-472.

<sup>60</sup> Ebû Hanîfe’nin imanda eşitlik prensibi için bk. Murat Akın, “Ebû Hanîfe’nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansıması”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 263-280.

<sup>61</sup> Meselâ bk. Yûsuf 12/17; Tâhâ 20/112.

<sup>62</sup> Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-Umde fi'l-‘akâid*, nşr. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 39. Benzer görüşler ve krş. için bk. Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri İçinde*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 87; Neseî, *Tebşıra*, 2/411.

<sup>63</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87.

## Sonuç

İman, insanın varoluşsal özelliklerinden kaynaklanan ve onun duygu, düşünce ve hayat felsefesini temelden ve derinden etkileyen hatta insanoğlunun yaşam çizgisi üzerinde kurucu ve yönlendirici etkileri bulunan köklü bir paradigmadır. Bu kurucu paradigmanın kökeni de insanın verili özelliklerinde yani kendi varlık yapısında gizlidir. Çünkü insan, inanan, inanmaya kodlanan, inanma özelliğiyle yani Yaratan'ı bilme, varlığını idrak ederek O'na gönülden bağlanabilme istidadıyla var edilmiştir. İşte insana imanın teklif edilmesinin temelde iki nedeninin bulunduğu düşünülmektedir. Bunlardan ilki insanın inanmaya müsait bir tabiatla vücuda getirilmiş olmasıdır. Emanet ona yüklenmiştir. Çünkü emaneti yüklenebilecek istidat ve kabiliyetler yalnızca ona verilmiştir. İnanma potansiyelinin yanında insanda imanı mümkün kılan şey özünün niteliği yani onun özgür yapısıdır. Bu sebeple kelâmî gelenekte çoğunlukla iman kalbe nispet edilmiş ve imanın kalbin ameli olduğu ifade edilmiştir. Kalp ile özdeşleştirilen en önemli unsur da hürriyettir. Yani hiçbir yaratılmışın insanın iç dünyasına ve onun içsel karar verme mekanizmalarına müdahalede bulunma, sulta ve otorite tesis etme olanağının tanınmamış olmasıdır. İmanın öznesi olarak insanın ve imanın gerçekleştiği mahal olarak kalbin bu özgür tabiatının örtüştüğü ana kesişme noktası ise insana imanın teklif edilmesinin ikinci etkenidir. O da imanın hür doğasıdır. İnsan özgürce karar mekanizmalarını işletir ve nihayet gönül huzuruyla içsel bir tatmine kavuşur, güven ve emniyet içinde iman edilecek şeylerin kabulü noktasında itminana erişirse burada artık iman tahakkuk etmiş olur. İmanın gerçekleşmesiyle kişi artık iman ettiği varlık olarak Allah'ın ve O'ndan doğru haberleri aktaran peygamberin ilettiği sahih bilgileri tasdik eder. İmanın akabinde tasdik doğal olarak vukua gelir. Çünkü insan yapısı gereği tam olarak itimat ettiği varlığa karşı içinde şüphe taşımaz ve onun verdiği bilgileri kesinlikle doğru kabul ederek gereğini yerine getirme gayretinde olur. Ayrıca insanoğlu sevip saydığı varlıklara karşı duyduğu sevgiyi ve hürmeti başkalarıyla da paylaşmak onları da bu durumdan haberdar etmek yani ikrarda bulunmak ister. Yine kendisine karşı sonsuz bir güven duyduğu Yüce Varlık'ın sözlerine hak vererek O'nun talep ettiği amelleri işlemeye; uzak durulmasını istediği şeyleri de terk etmeye odaklanır.

İmanın tahakkukundan sonra vuku bulacağı düşünülen tasdik, ikrar/dışavurum ve amel boyutları aynı zamanda insanın biyolojik ve psiko-sosyal yapısıyla ve imtihan olgusuyla yakından ilişkili olarak ilerler ya da geriler. İmanın sözel ve fiili dışavurumu ancak imanın tahakkukundan sonra insana fazilet yönünde fayda sağlar. Ancak bunların azalması ya da hiç bulunmaması imanı ortadan kaldırmaz. Çünkü bunlar zaten imanın tahakkukundan sonra gündeme gelir ve iman vücuda gelmeden bunların değer ölçüsü de hafifler hatta metafizik alanla bağını kopararak anlamını yitirip değersizleşir. Sonuç olarak imanın hür doğası insanın özgür tabiatında açığa çıkma imkânı bulabilir ve ancak bu şekilde gerçekleşen şeye iman denilebilir. İmanlı insanın yani mümin kimsenin dünya hayatında üreteceği değerler silsilesi olarak sözlü ve fiilî amelleri imanın neticesinde anlam kazanır ve gerçek değerine ulaşır. Fakat bunların bulunmaması ya da var olduğu halde ikrar ve izhar edilmemesi imanı ortadan kaldırmaz. İzhar ve ikrar, imanın sıhhatiyle değil dünyevî ve toplumsal hukukla ilintilidir.

## Kaynakça | References

- Akın, Murat. "Ebû Hanîfe'nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansımaları". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 263-280.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber ve meahû et-ta'lik el-müeyesser alâ şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber*. nşr. Vehbi Süleyman. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Ay, Mahmut. "Kalam'da Akıl İman ilişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 49-68. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001056](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001056)
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*. nşr. İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Lübnân: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Biçer, Ramazan & Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açından Matürîdi'de İrade Özgürlüğü". *Bilgi* 80 (01 Şubat 2017), 239-263.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. nşr. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çetin, İsmail. "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 88-102.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Omer b. 'İsâ ed-Debûsî. *Taḳvîmu'l-Edille fi'l-Uşûli'l-Fıkh*. nşr. Ḥalîl Muḥyîddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342. <https://doi.org/10.18317/kader.36100>
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Vasiyye İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebşîratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'. *Me'âni'l-Kur'ân'*. nşr. Ahmed Yûsuf Necati v.dğr. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1431.
- Güler, İlhami. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Ḥalîmî, Ebû 'Abdullâh Hüseyin b. el-Ḥasen b. Muḥammed b. Ḥalîm el-Curcânî el-Ḥalîmî. *el-Minhâc fi Şu'abi'l-İmân*. nşr. Ḥilmî Muḥammed Fûde. Ammân: Dâru'l-Fikir, 1399/1979.
- Hood, Ralph Wilbur v.dğr. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Komisyon. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Baskı., 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Kitâbu'l-İmân*. nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Kitâbu't-Tevhîd*. nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1431.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu'l-İmân*. nşr. Muhammed Nâsiruddin Elbânî. Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 5. Baskı., 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu'l-İmanu'l-Evsat*. nşr. Ali Bahît Zehrânî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnan Dâvudî. Dımaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şamiyye, 1412.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. nşr. Adnan Derviş & Muhammed Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431.
- Köylü, Mustafa & Oruç, Cemil. "Dini İnançın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 547-560. <https://doi.org/10.18505/cuid.884089>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

- Muhammed, Yâsîn. "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi". çev. F. Mehveş Kayani. *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1995), 43-61.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *el-'Umde fi'l-'ağâid*. nşr. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 39 (Mart 2016): 121-146.
- Özakpınar, Yılmaz. *İnsan İnanan Bir Varlık*. İstanbul: Ötüken, 1999.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid. *İman ve Özgürlük*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 20091430.
- Şık, İsmail. "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 13/37 (01 Haziran 2010), 19-44.
- Uslu, Ferit. *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Uslu, Ferit. "İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 17-31.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcabbâr'da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 141-158.



# Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim: Şemseddîn en-Niksârî'nin Entelektüel Kişiliği

Ziya ERDİNÇ | <https://orcid.org/0000-0001-5884-807X>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [zerdinc02@gmail.com](mailto:zerdinc02@gmail.com)

Marmara Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

Kelam | İstanbul, Türkiye

## Öz

Yaşadıkları dönemde fikirleri ve eserleriyle etkili olan bazı İslâm âlimleri, sonraki yüzyıllarda çeşitli sebeplerden dolayı ilim dünyasında meçhul düşünürler arasında yerini alabilmektedir. Şemseddîn en-Niksârî, bu olgunun dikkat çekici örneklerinden biridir. Kendi dönemi ve hemen sonrasında kelâm, fıkıh ve dil ilimleri gibi alanlardaki görüşleri ve eserleriyle âlimleri etkilemiş olan Şemseddîn en-Niksârî hakkında tabâkât ve terâcim kitaplarında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Meçhul bir âlim olması dolayısıyla müellifin eserleri, kendisinden bir asır sonra yaşamış ve kaynaklarda hayatına dair detaylı bilgi bulunan başka bir en-Niksârî'ye, Muhyiddîn en-Niksârî'ye, nispet edilmeye başlanmıştır. Kâtib Çelebi'nin Şemseddîn en-Niksârî'yi Muhyiddîn en-Niksârî ile aynı kişi gibi görüp eserlerini ona nispet etmesi, sonraki literatürü etkilemiş ve eserleri Muhyiddîn en-Niksârî'nin ismiyle ilim dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Şemseddîn en-Niksârî'nin entelektüel kişiliğinin belirlenebilmesi için öncelikle eserleri delillere dayalı olarak tespit edildikten sonra içerikleri incelenmiş ve gerek onun eserleri gerek onunla yakın dönemde yaşamış âlimlerin benzer konularda telif ettikleri eserlerinin yazma nüshaları incelenmiştir. Böylece Şemseddîn en-Niksârî'nin ilmi şahsiyeti, hoca ve öğrencileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yapılan araştırma sonucunda 8./14. yy.'da yaşamış Hanefî-Mâtürîdî âlim Şemseddîn en-Niksârî'nin Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî ve Şerefüddîn et-Tîbî gibi hocalardan ders aldığı; aralarında Şerefüddîn es-Surmârî ve Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa'nın bulunduğu öğrencilere de ders verdiği belirlenmiştir. Aklî ve naklî ilimlerde yetkinliğe sahip olan müellif; kelâm ilminde *Şerhu'l-'Umde* ve *Şerhu'l-Emâlî*, belâgatte *Şerhu'l-İdâh*, nahivde *Me'seletü'l-Kufl* ve sarf alanında ise *Şerhu'l-Hârûniyye* eserlerini telif etmiştir.

Bu çalışmada Şemseddîn en-Niksârî'nin hatalı bir şekilde Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilen eserlerdeki bilgilerden, eserlerin yazma nüshalarındaki metin dışı kayıtlardan (*kuyûdât*) (ferâğ kaydı, zahriye, derkenar notları vb.) ve ikincil kaynaklardan hareketle onun ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

## Anahtar Kelimeler

Kelâm, Şemseddîn en-Niksârî, Şerhu'l-'Umde, Şerhu'l-Emâlî, Muhyiddîn en-Niksârî, 8. Yy Anadolu Merkezli Düşünce Geleneği

## Atıf Bilgisi

Erdinç, Ziya. "Eserleri Meşhur Meçhûl Bir Âlim: Şemseddîn en-Niksârî'nin Entelektüel Kişiliği". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 81-101. <https://doi.org/10.32950/rid.1326070>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 11.07.2023	Kabul Tarihi: 01.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



# An Unknown Scholar with Famous Works: The Intellectual Personality of Shams al-Dīn al-Niksārī

Ziya ERDİNÇ |  <https://orcid.org/0000-0001-5884-807X>

Assist. Prof. Dr. | Author | [zerdinc02@gmail.com](mailto:zerdinc02@gmail.com)

Marmara University |  <https://ror.org/02kswqa67>

Kalam | İstanbul, Türkiye

## Abstract

Some Islamic scholars who influenced the period in which they lived and the periods close to it with their ideas and works gradually took their place among the unknown thinkers in the science realm in the following centuries for various reasons. Shams al-Dīn al-Niksārī is one of the remarkable examples of this phenomenon. He, who influenced scholars of his time and immediately afterward with his views and works in fields such as kalām, fiqh, and linguistic sciences, has been ignored in the books of tabāqāt and tarājīm. This resulted in his works being attributed to Muḥy al-Dīn al-Niksārī, who lived a century after him and whose life is detailed in the sources. Kātib Chalabī's identification of Shams al-Dīn al-Niksārī as the same scholar as Muḥy al-Dīn al-Niksārī and attribution of the former's works to the latter influenced following literature and the former's works became widespread in the scholarly world under Muḥy al-Dīn al-Niksārī's name. Therefore, to determine Shams al-Dīn al-Niksārī's intellectual identity, first of all, his works were identified based on evidence, then their contents were analyzed, and the manuscripts of his works and the works of scholars who lived near him on similar subjects were examined. Thus, Shams al-Dīn al-Niksārī's scholarly personality, teachers, and students were identified.

As a result of the research, it was determined that the 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup>-century Hanafī-Māturīdī scholar Shams al-Dīn al-Niksārī was taught by teachers such as Ḥusām al-Dīn al-Sīgnākī and Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, and that he also taught students including Sharaf al-Dīn al-Surmārī and Çandarlı Kara Khalil Hayreddin Pasha. The author, who was competent in the rational and religious sciences, wrote *Sharḥ al-Umda* and *Sharḥ al-Amālī* in theology, *Sharḥ al-İdāḥ* in balāğah, *Mas'alat al-Kuḥl* in the field of nahw, and *Sharḥ al-Ḥārūniyya* in the field of şarf.

This study attempts to identify Shams al-Dīn al-Niksārī's scholarly personality, teachers, students, and works based on the information in his works erroneously attributed to Muḥy al-Dīn al-Niksārī, extra-textual notes (*kuyūdāt*) in the manuscripts of the works (colophon, textblock, marginal notes, etc.), and secondary sources.

## Keywords

Kalām, Shams al-Dīn al-Niksārī, Sharḥ al-Umda, Sharḥ al-Amālī, Muḥy al-Dīn al-Niksārī, 8th Century Anatolian-Centered Intellectual Tradition

## Citation

Erdinç, Ziya. "An Unknown Scholar with Famous Works: The Intellectual Personality of Shams al-Dīn al-Niksārī". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 81-101. <https://doi.org/10.32950/rid.1326070>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 11.07.2023	Date of Acceptance: 01.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Günümüzde İslâm ilmî mirası üzerine yapılan yoğun çalışmalara rağmen bu mirasın henüz çok az bir kısmının gün yüzüne çıkarıldığı ve araştırma konusu yapıldığı bilinmektedir. Kütüphanelerde bulunan yazma eserlerin neşri ve onlardaki metin dışı kayıtların derlenip analiz edilmesi; mevcut bazı bilgilerimizde değişiklikler meydana getirmekte, bu ilmî mirasın kapalı noktalarının açığa kavuşturulması ve yeterince bilinmeyen İslâm âlimlerinin gün yüzüne çıkarılması gibi önemli sonuçlara yol açmaktadır.

Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) 'Umde şerhleri üzerine yaptığımız okumalarda çağdaş literatürde Muhyiddîn en-Niksârî'ye (ö. 901/1495) nispet edilen *Şerhu'l-'Umde* eserini -o tarihlerde- henüz neşredilmediği için yazma nüshalarından okuma yönünde bir yol takip etmiştik. En az hatalı ve en eski yazma nüshalarını belirleyip okumaları gerçekleştirmek için yazma eser kataloglarında yaptığımız araştırmalarda 765/1363 tarihinde istinsah edilmiş nüshasına ulaştık. Ancak 901/1495 yılında vefat etmiş Muhyiddîn en-Niksârî'nin eserlerinin bu tarihte istinsah edilmiş nüshalarının bulunması mümkün değildi. Bu problem, bizi Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilen diğer eserlerin yazma nüshalarını da incelemeye sevk etti. Yaptığımız araştırmalarda bu eserlerin, tabakât ve terâcim kitaplarında hakkında bilgi bulunmayan Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olduğunu ve bu müellifin eserlerinin belirli bir dönemden sonra muahhar bir âlim olan Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmeye başlandığını ve bu şekilde yaygınlık kazandığını fark ettik.

Günümüzde yapılmış çeşitli çalışmalarda Şemseddîn en-Niksârî'ye dair parça parça bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Şemseddîn en-Niksârî hakkında en kapsamlı bilgiler Arslan tarafından hazırlanan "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh Adlı Eserinin Tahlili" başlıklı çalışmada yer almaktadır. Bu çalışmada Arslan, Şemseddîn en-Niksârî'nin *Şerhu'l-Îdâh* isimli eserinin tahlilini yapmasının yanı sıra müellifin vefat tarihi ve yeri, bazı eserleri, bir öğrencisi ve bir hocasına ilişkin bilgiler zikretmiştir. Ancak söz konusu çalışmada müellifin diğer hocaları, öğrencileri ve eserleriyle ilgili eksiklikler bulunmakta; vefat yeri ve tarihine ilişkin verilen bilgiler ise sorunludur.<sup>1</sup> Şemseddîn en-Niksârî'nin ilmî kişiliğine dair çeşitli bilgiler ihtiva eden diğer çalışmalar Kalaycı tarafından yapılmıştır. Kalaycı'nın "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçeğe Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?" (Aralık 2022) ve "Fuḫahâ-i Rûm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası" (Ocak 2023) başlıklı makalelerinde Şemseddîn en-Niksârî ile ilgili önceki çalışmada yer almayan bazı farklı bilgilere değinilmiştir. Bu makalelerinde Kalaycı, *Şerhu'l-Emâlî* ve *Şerhu'l-'Umde*'nin müellifinin Şemseddîn en-Niksârî olduğunu, bu eserlerin Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispetinin hatalı olduğunu ifade etmiş ve Bedreddîn el-'Aynî'nin *el-Hidâye*'ye ilişkin sahip olduğu bir rivayet senedinden hareketle Şemseddîn en-Niksârî'nin bir öğrencisi ve hocasını tespit etmiştir. Bununla birlikte Kalaycı'nın bu iki makalesinde araştırmanın odağında Şemseddîn en-Niksârî yer almadığı için müellife dair çok sınırlı düzeyde bilgi zikredilmiştir.<sup>2</sup> Durmuş'un 2019 yılında tamamladığı *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri* başlıklı yüksek lisans tezinde ise Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin (ö. 800/1397-1398) Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilen *Şerhu'l-'Umde*'den yaptığı doğrudan alıntılarının bazısına işaret edilip Akşehrî'nin kendisinden bir asır sonra gelen bir âlimden (Muhyiddîn en-Niksârî'den) alıntı yapmasının problemliliği ifade edilmiş fakat eserin Şemseddîn en-Niksârî'ye aidiyetine değinilmemiştir.<sup>3</sup>

Bu makalede yukarıda zikredilen çağdaş araştırmaların yanı sıra Şemseddîn en-Niksârî'nin eserlerindeki bilgiler, eserlerinin yazma nüshalarındaki metin dışı unsurlar/kayıtlar (*kuyûdât*), bazı tarih kaynakları ve ikincil çalışmalardan hareketle onun hayatı, fikrî düşüncesi, hocaları, öğrencileri ve eserlerine ilişkin bütünlüklü bir tablo ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. Şemseddîn en-Niksârî'nin Hayatı

Şemseddîn en-Niksârî'nin hayatı hakkında tabakât ve terâcim kitaplarında çok az bilgi yer almaktadır. En azından Şemseddîn en-Niksârî ismiyle anılan bir âlim hakkında bilgiye bu kaynaklarda ulaşılammıştır.<sup>4</sup> Bazen bir âlimin farklı bölgelerde farklı

<sup>1</sup> Hüseyin Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh Adlı Eserinin Tahlili", *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022), 263-293.

<sup>2</sup> Mehmet Kalaycı, "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçeğe Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/2 (Aralık 2022), 505; Mehmet Kalaycı, "Fuḫahâ-i Rûm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (Ocak 2023), 31.

<sup>3</sup> Enes Durmuş, *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 43.

<sup>4</sup> Kaynaklarda Şemseddîn en-Niksârî hakkında bilgi bulunmamasının en önemli gerekçesi olarak Beylikler dönemi entelektüel hafızasının yerli yerince kayıt altına alınmaması zikredilebilir. Ancak 8./14. Yy.'da Anadolu'da yaşamış, çok az te'lifâtı bulunan veya eserleri Şemseddîn en-Niksârî'nin çalışmaları kadar yaygınlaşmamış olan başka âlimlere dair bilgilerin bile tabakât ve terâcim kitaplarında yer alması zikredilen gerekçenin haricinde Niksârî'nin durumuna özgü diğer bazı sebeplerin de bulunduğunu düşündürmektedir.



unvanlar ve nisbelerle meşhur olması ihtimali göz önünde bulundurularak Şemseddîn en-Niksârî'nin yaşadığı yüzyılda isim, unvan, telif edilen eserler vb. hususlarda onunla benzerlik taşıyan âlimler de incelenmiş, ancak yine de bu kaynaklarda müellifile ilişkili olabilecek bir veri elde edilememiştir. Bununla birlikte Şemseddîn en-Niksârî'ye dair çok az bilginin Bedreddîn el-‘Aynî'nin (ö. 855/1451) eserlerinde bulunduğu görülmüştür. Bundan dolayı onun ilmi kişiliğinin ortaya konulmasında daha çok kendi eserleri ve yazma eserlerdeki kayıtlardan hareketle birtakım bilgilere ulaşılabileceği şeklinde bir yol takip edilmiştir.

en-Niksârî nisbesinden de anlaşıldığı üzere müellif, Tokat'ın Niksâr ilçesinde dünyaya gelmiş veya orada ilmi faaliyetlerini sürdürmüş olmalıdır.<sup>5</sup> “eş-Şeyh”, “Mevlânâ”, “İmâm” ve “Allâme” gibi sıfatlarla nitelenen Şemseddîn en-Niksârî'nin yazma eserlerinin zahriyelerindeki kayıtlarda müellifin künyesi Ebû Abdillâh, ismi Muhammed ve babasının adı Ahmed şeklinde ifade edilmiştir. Bu kayıtlara göre tam ismi Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Niksârî şeklinde olmaktadır.<sup>6</sup> Ancak nüshaların zahriyelerinde yer alan bu bilgiler, güvenilir kaynaklarla henüz teyit edilmediği için Şemseddîn en-Niksârî'nin künyesi, adı ve babasının ismine ilişkin bu açıklamalara ihtiyatlı yaklaşmakta fayda vardır.

Kelâm, belâgat, sarf ve nahiv ilmine dair eserleri günümüze ulaşan Şemseddîn en-Niksârî, Merğînânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkıhına dair meşhur eseri *el-Hidâye*'yi okutmuş ve talebelerine onu rivayet etme icazetini vermiştir.<sup>7</sup> Müellifin *Şerhu'l-İdâh* eserinin girişinde hamdele ve salveleden sonra isminin zikredildiği kısımda nitelendiği aşağıdaki vasıflar onun ilmi kişiliği hakkında önemli bilgiler vermektedir:

قال الشيخ الإمام الحبر الهمام جامع الأصول والفروع، ناظم درر المعقول والمشروع، أسوة المحققين قدوة المدققين صدر الإسلام والمسلمين، قانع البدعة ناصر الشريعة سلطان العلماء المتبحرين، إمام الأئمة المهديين، برهان المفسرين، تاج المحدثين الداعي إلى الله شمس الملة والحق والدين النكيساري

“eş-Şeyh, önder, âlim, âlî-himmet, usul ve fûrû konularını cem' eden, akîl ve şer'î meselelerin incilerini dizen, muhakkiklerin örneği, mudakkik âlimlerin önderi, İslâm'ın ve Müslümanların reisi, bid'atin başını ezen, şer'iatin yardımcısı, mütebahhir ulemânın sultanı, doğru yola götüren rehberlerin öncüsü, müfessirlerin burhanı, muhaddislerin tâcı, Allah yolunun davetçisi, din ehlinin ve hakın ve İslâm dininin güneşi en-Neksârî”<sup>8</sup>

Niksârî'nin tefsir ve hadis ilmine dair müstakil eserinin olduğuna dair bilgimiz bulunmasa da alıntılanan pasajdaki ifadelerde onun hadis ve tefsir ilimlerindeki yetkinliğine işaret edilmiştir. Nitekim kendisine nispet edilen *en-Nüketü'l-erba'în* eserinde bazı ayetler ve hadislerle ilgili olarak zihne gelen soruları yanıtladığı görülmektedir.<sup>9</sup> Aşağıda değinileceği üzere Niksârî eserlerinde hocası Şerefüddîn et-Tîbî'nin *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf'an kınâr-raybi* isimli hacimli tefsir eseri ve *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-meşâbih* isimli hadis eserinden çok sayıda doğrudan alıntılar yapmıştır. Niksârî'nin bu iki eseri hocasından okuyup icazet almış olması muhtemeldir. Pasajda geçen “usûl ve fûru meselelerini cem' eden” ifadesinde hem fıkıh hem de fıkıh usûlü disiplinlerindeki yerine dikkat çekilmiştir. Şer'î ve akîl meselelerinin incilerini derlemiş olması da onun kelâm, mantık ve felsefe konularında derinleşmiş bir âlim olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu pasaja göre, Niksârî, pek çok ilimde yetkin olan çok yönlü bir düşünürdür.

Şemseddîn en-Niksârî'nin itikâdî konularda benimsediği görüşler incelendiğinde onun Hanefî ve Mâtürîdî bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin o, Mâtürîdî âlimler tarafından savunulan peygamber göndermenin hikmeti gereği Allah'a vâcib olduğu görüşünü “ashâbımızdan bir grup” şeklinde sınıflandırdığı âlimlere nispet etmektedir. Bunun yanı sıra Eş'ârîler ile Mâtürîdîler arasındaki en önemli tartışma noktalarından biri olan fiilî sıfatların ezeli olup olmadığı konusunda da Mâtürîdî ekolün görüşünü benimsemiştir. O, ilâhî sıfatların tamamının ezeli olduğu görüşünü “ashâbımız” şeklinde nitelediği âlimlere nispet etmiş ve bu görüşü desteklemiştir. Mâtürîdîler'in Eş'ârîler'den ayrıştığı Allah'ın varlığını bilmenin vücubiyetinin kaynağı konusunda da Niksârî, Allah'a varlığını bilmenin aklen vâcib olduğu görüşünü “İmamlarımız (*meşâyihunâ*)” şeklinde nitelediği âlimlere nispet etmiş ve bu görüşü kabul etmiştir. Son olarak teklif-i mâ-lâ yutâk meselesinde de Hanefî âlimlere nispet ettiği “Allah'ın kulları güçleri yetirmedikleri şeylerden sorumlu tutmasının câiz olmadığı” görüşünü desteklemiştir.<sup>10</sup> Bu meselelerdeki yaklaşımı ve

<sup>5</sup> Kaynaklarda ve özellikle de yazma eserlerde Şemsüddîn en-Niksârî'nin nisbesinin en-Niksârî, en-Neksârî, en-Niksârî, en-Nikserî, et-Tekserî/et-Tükserî ve el-Bitserî gibi çok farklı versiyonları bulunmaktadır. Bk. Kalaycı, “Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?”, 499; Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-İdâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 329), 1b. Çok nadir karşılaşılan et-Tekserî/et-Tükserî ve el-Bitserî muhtemelen müstensihlerin hatalı kullanımlarından kaynaklanan versiyonlar olmakla birlikte Tokat'ın Niksâr ilçesine işaret eden en-Niksârî, en-Neksârî, en-Niksârî ve en-Nikserî yazmalarda daha sık görülmektedir. Bu makalede kelimenin *DIA*'daki kullanım formu olan “en-Niksârî” tercih edilmiştir.

<sup>6</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu 'Umde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2314), Ia, 127b; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: Darü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/210-211; Hasan Fehmi Ulus, *Şemseddîn en-Niksârî ve Şerhu'l-İdâh* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 9-14.

<sup>7</sup> Bedreddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-‘Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 631), 1b-2a.

<sup>8</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-İdâh*, thk. Hasan Fehmi Ulus (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 2.

<sup>9</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâletü'n-Nükâtî'l-erba'în* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), 21b-39b.

<sup>10</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde'ti 'akâidi Ehli's-sünneti ve'l-cemâ'ati*, thk. Ekrem Muhammed İsmail (Amman: Mektebetü'l-Ġanem,

benimsediği görüşlerin yanı sıra onun, kelâm eserlerinde benimsediği diğer itikâdî görüşlerinin de Mâtürîdî düşünceyle tutarlı olduğu görülmektedir.

Şemseddîn en-Niksârî'nin doğumu ve vefat tarihi konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Günümüzde yapılan bir araştırmada Brockelmann'ın eserinde geçen bir pasajdan hareketle onun 766/1365 tarihinde Kirman'da vefat ettiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>11</sup> Brockelmann'ın aktardığına göre Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), 766/1365'te Kutbüddîn er-Râzî'den (ö. 766/1365) ders almak üzere Herat'a gitmiş, ancak Kutbüddîn er-Râzî yaşlılığından dolayı onu Mısır'daki öğrencisi Mübâreksâh'a (ö. 784/1382'den sonra) yönlendirmiştir. Bir süre Herat'ta kalan Cürçânî, daha sonra Niksârî'den ders almak üzere Kirman'a doğru yola çıkmış fakat 770/1368 tarihinde Kirman'a gelişinden önce Niksârî vefat etmiştir.<sup>12</sup> Arslan, Şemseddîn en-Niksârî'nin *Şerhu'l-İddâh* eserinin muhtemel telif tarihine dair ulaşılan bilgilerin (h. 743-761 yılları arası) pasajda ismi geçen Niksârî'nin vefat tarihiyle tutarlı olduğunu belirterek 766/1365 civarında Kirman'da vefat eden kişinin Şemseddîn en-Niksârî olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>13</sup> Brockelmann'ın Cürçânî-Niksârî ilişkisine dair bu aktarımı, tabakât ve terâcim kitapları ile Cürçânî'nin entelektüel hayatına dair yapılmış çağdaş araştırmalarla uyumsuzdur. Bu çalışmalarda Cürçânî'nin aynı tarihlerde Cemâleddîn Aksarâyî'den (ö. 770/1368-69'dan sonra) ders almak üzere Karaman'a gittiği ancak oraya varmadan Aksarâyî'nin vefat ettiği bilgisi ittifakla aktarılmıştır. Dolayısıyla Aksarâyî ve Karaman isimlerinin Brockelmann tarafından Niksârî ve Kirman şeklinde yanlış kaydedildiği anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

Şemseddîn en-Niksârî'nin *Hulâsatü'l-efkâr* eserinin zahriyesinde müellifin vefat tarihiyle ilişkili olması muhtemel şöyle bir not bulunmaktadır: “748 سنة توفي قوبل بأياثلوغ، (Ayasluğ'da mukabele edildi, 748'de vefat etti)”. Eğer bu, Niksârî'nin vefat tarihine ilişkin bir not olarak görülüp onun h. 748'de vefat ettiği kabul edilirse onunla ilgili ulaşılan diğer bilgilerle herhangi bir çelişki ortaya çıkmamaktadır. Bununla birlikte müellifin bu tarihte vefat ettiğini söyleyebilmek için başka kanıtlara ihtiyaç bulunduğu da açıktır. Onun vefatıyla ilgili elimizdeki en kuvvetli bilgi onun 743/1343 yılından sonra vefat ettiğiidir.<sup>15</sup>

Şemseddîn en-Niksârî'ye ilişkin herhangi bir bilgiye yer vermeyen Taşköprizâde (ö. 968/1561), Muhyiddîn en-Niksârî hakkında birincil ve güvenilir kaynaklardan önemli bilgiler aktarmıştır. Buna göre Muhyiddîn Muhammed en-Niksârî, Taşköprizâde'nin babasının hem dayısı hem de hocasıdır. Taşköprizâde; babasından, babasının Muhyiddîn en-Niksârî'den, onun da Kâdîzâde Rûmî Efendî'den (ö. 844/1440'tan sonra) *Şerhu Eşkâlî't-te'sîs* ve *Şerhu'l-Çağmîni* eserlerini okuduğunu haber vermiştir. Muhyiddîn en-Niksârî, Kastamonu'da Fethullah Şirvânî'den (ö. 891/1486) de *et-Telvîh* ve *Şerhu'l-Mevâkif* eserlerini okumuştur.<sup>16</sup> Taşköprizâde tam ismini “Muhyiddîn Muhammed b. Hasan b. İbrâhîm en-Niksârî” şeklinde zikrettiği bu âlimin, 901/1495 yılında vefat ettiğini ve Kâdîzâde er-Rûmî'nin öğrencilerinden Fethullah Şirvânî'den matematik okuduğunu aktarmıştır. Taşköprizâde'nin ona nispet ettiği eserler *Tefsîru Sureti'd-Duğân*, Beydâvî tefsirinin haşiyesi ve Şadruşşerîcî'nin (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye* isimli eserinin haşiyesi olmak üzere üç tanedir.<sup>17</sup> Aralarındaki ilmî ve ailevî bağlardan dolayı Muhyiddîn en-Niksârî'yi oldukça iyi tanıyan Taşköprizâde, Şemseddîn en-Niksârî'nin eserlerinin hiçbirini ona nispet etmemiştir.<sup>18</sup> Kâtib Çelebî ise 901/1495 yılında vefat

2022), 153-154, 191-192, 265-267; Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu Kaşideti bed'ül-emâlî*, thk. Ekrem Muhammed İsmail (Amman: Mektebetü'l-Ğanem, 2022), 383, 413. 2022 yılında yapılmış bu çalışmanın muhakkiki Ekrem Muhammed İsmail, Şemseddîn en-Niksârî'nin bu iki eserini hatalı bir şekilde Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet ederek neşrettiğinden bu makalede iki eserin söz konusu neşirlerine atıfta bulunulduğunda gerçek müellifi Şemseddîn en-Niksârî'nin ismi köşeli parantez [ ] içinde verilmiştir.

<sup>11</sup> Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 270.

<sup>12</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* (Leiden: Brill, 1938), Suppl. 2/305.

<sup>13</sup> Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 267-270. Arslan, Cürçânî'nin Niksârî'den ders almak üzere Kirman'a gelmesinin tarihi olarak Cürçânî'nin Kutbüddîn'in yanına gittiği 766/1365 tarihini zikretmiştir. Bu, Brockelmann'ın naklinin tarihle ilgili kısmının Gümüş tarafından yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira Brockelmann, Cürçânî'nin Niksârî'yle görüşmek üzere yola çıktığı tarihi 770/1368 olarak zikretmiştir. Diğer taraftan Gümüş, burada bahsedilen kişinin Niksârî değil, Cemâleddin Aksarâyî olduğu kanaatini taşımakla birlikte dipnotta Brockelmann'ın bu açıklamasına da yer vermiştir. Bk. Sadrettin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî ve Arap Dili Edebiyatındaki Yeri* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1984), 87.

<sup>14</sup> Muhammet Ali Koca, “Seyyid Şerîf el-Cürçânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri”, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridü'l-akâid ve me'ahu Hâşiyetü't-Tecrid: İnceleme* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 1/44-51; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî ve Arap Dili Edebiyatındaki Yeri*, 87; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 51; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâbü'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017), 4/75.

<sup>15</sup> Şemseddîn en-Niksârî'nin, *Şerhu'l-İddâh*'ta Şerefüddîn et-İbî'ye atıfta bulunduğu “Allah onun kabrini nurlandırın” şeklinde dua cümlelerine yer vermesi bu eserini İbî'nin vefat ettiği 743/1343 yılından sonra telif ettiğini göstermektedir. Bk. Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 268-269.

<sup>16</sup> Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 187.

<sup>17</sup> Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 441-443.

<sup>18</sup> İbnü'l-İmâd ve Leknevî'nin Muhyiddîn en-Niksârî ile ilgili aktardığı bilgiler de Taşköprizâde'nin zikrettiği açıklamalarla paraleldir. Bk. Ebü'l-Felâh Abdülhâ b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut Arnavut (Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1986), 10/14; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhâ b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Ĥanefiyye*, nşr. Ahmed ez-Za'îbî (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998), 254.

eden Muḥammed b. İbrâhîm en-Niksârî'nin unvanını bazı yerlerde Muḥyiddîn bazen de Şemseddîn şeklinde zikretmiştir.<sup>19</sup> Kâtib Çelebî'nin Şemseddîn ve Muḥyiddîn lakaplı iki Niksârî'yi birbiriyle karıştırıp Şemseddîn en-Niksârî'nin bir çok eserini Muḥyiddîn en-Niksârî'ye etmesi şeklindeki hata, ondan sonraki bazı tabâkât ve terâcim kitaplarında da devam etmiştir.<sup>20</sup>

## 2. Şemseddîn en-Niksârî'nin Hocaları

Kaynaklarda Şemseddîn en-Niksârî'nin ilmî hayatına dair bilgiler yetersiz olduğundan dolayı onun kendi eserlerindeki açıklamaları ve bazı eserlerin başında yer alan ilmi rivayet silsileleri sayesinde Şerefüddîn et-Ṭîbî (ö. 743/1343) ve Ḥusâmüddîn es-Sıgnâkî (ö. 714/1314) olmak üzere iki hocası tespit edilmiştir.

### 2.1. Şerefüddîn et-Ṭîbî

İran'ın Ṭîb şehrinde dünyaya gelen ve yaşamını Tebriz'de devam ettiren Şerefüddîn et-Ṭîbî; tefsir, hadis ve dil alanlarında ilmî faaliyetlerde bulunmuş bir âlimdir.<sup>21</sup> Şerefüddîn et-Ṭîbî'ye dair çalışmalarda öğrencileri arasında Şemseddîn en-Niksârî'nin ismi geçmemekle birlikte Niksârî'nin farklı eserlerindeki açıklamalarından hareketle onun Ṭîbî'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Niksârî, farklı eserlerinde Ṭîbî'nin ismini zikretmeksizin kendisinden yaptığı alıntılarda onu hocası olduğuna delalet eden sıfatlarla nitelemiştir.

Şemseddîn en-Niksârî, Hanefî ve Mâtürîdî olmasına rağmen *Şerhu'l-'Umde* eserinde çağdaşı Şâfi'î ve Eş'ârî âlim Şerefüddîn et-Ṭîbî'den<sup>22</sup> bahsederken "Hocamız (*Şeyhunâ*)" lafzını kullanmıştır. Niksârî, Ṭîbî'nin *Futûhu'l-ğayb* isimli *Keşşâf* şerhinden alıntı yaparken "Hocamız *Şeyhulislâm*", "Hocamız *Şerhu'l-Keşşâf*'ta şöyle dedi" ve "Hocamız *Şeyhulislâm Keşşâf* şârihi" ifadeleriyle Ṭîbî'den alıntılar yapmıştır.<sup>23</sup> Niksârî bazen de Şihâbüddîn Faḍlullâh b. Ḥüseyn et-Türbiştî/ et-Türpiştî (ö. 661/1263), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Secâvendî (ö. 560/1165) gibi bazı âlimlerden yaptığı nakilleri isim vermeden yine Ṭîbî'nin *Futûhu'l-ğayb* eserinden almıştır. Ṭîbî'nin el-Ḥaṭṭâbî (ö. 388/998) gibi bazı âlimlerden aktardığı ifadelerin de zaman zaman Niksârî tarafından herhangi bir isim veya kaynak zikredilmeden doğrudan kendi eserine alındığı görülmüştür.<sup>24</sup> Dolayısıyla *Şerhu'l-'Umde* eserinde Niksârî'nin başlıca kaynaklarından birinin hocası Ṭîbî'nin *Futûhu'l-ğayb* eseri olduğu anlaşılmaktadır.

Niksârî *Şerhu'l-İddâh* eserinde de Ṭîbî'ye çok sayıda atıfta bulunmakta ve ondan övgüyle bahsetmiştir. O, Ṭîbî'nin *el-Keşşâf* şerhinden yaptığı alıntılarda müellifin ismini zikretmeden "Hocam" ve "Hocam ve Efendim (*Şeyhî ve Mevlâye*)" şeklindeki sıfatlarla onu nitelemiştir. Bu alıntılarda bazen şerhin ismini vermezken bazen ise *Şerhu'l-Keşşâf*'ı açıkta ifade ederek nakillerde bulunmuştur.<sup>25</sup> *Risâletü'n-nükâti'l-erba'in* isimli eserinde de o, benzer şekilde Ṭîbî'ye "Hocam ve Efendim" sıfatlarıyla atıfta bulunmuştur.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Kâtib Çelebî çalışmamızın konusuyla ilişkilendirilebilecek dört Niksârî'ye yer vermiştir: Birincisi, *el-İddâh* üzerine *el-İşâh* şeklinde isimlendirdiği bir haşiyesi bulunan, vefat tarihi meçhul Şemseddîn Muḥammed b. Ahmed en-Niksârî'dir. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/210-211. İkincisi, *el-Emâlî* ve *el-'Umde* eserlerini şerh eden ve 901/1495 tarihinde vefat eden eş-Şeyh Şemseddîn Muḥammed en-Niksârî veya Şemseddîn Muḥammed b. İbrâhîm en-Niksârî'dir. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1168, 2/1349-1350. Üçüncüsü, *Tefsîru Sûreti'd-Duḥân* eserini telif etmesinin yanı sıra *el-İddâh*'a şerh, *Şerhu'l-'Akâid* ve *Şerhu'l-Vikâye* eserlerine de haşiyeye yazmış olan ve 901/1495 yılında vefat eden Muḥyiddîn Muḥammed b. İbrâhîm b. Hasan en-Niksârî'dir. Vefat tarihlerine dair verdiği bilgilerden de anlaşıldığı üzere Kâtib Çelebî, bu Niksârî'nin ikinci sırada zikredilenle aynı kişiler olduğunu düşünmektedir. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/210-211, 1/450, 2/1146, 2/2020-2022. Dördüncüsü ise, *Şerhu'l-Hârûniyye* eserinin müellifi 'Allâme Şemseddîn en-Niksârî'dir. Kâtib Çelebî, bu âlimin, 8. Yy.'da vefat eden Niksârî mi yoksa muahhar Niksârî mi olduğuna dair bilgi vermemiştir. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2027.

<sup>20</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8/196; 12/81; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin: esmâ'ül-mü'ellifin ve âşârü'l-mu'aşirîn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç (İstanbul: MEB Yayınları, 1951), 2/218; Mehmet Tahir Efendi Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA, 2016), 1/437-438. Geç dönem kaynaklarında Şemseddîn en-Niksârî'nin eserlerinin hatalı bir şekilde Muḥyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmesi sorunu DİA'nın "en-Niksârî" maddesinde de aynı şekilde devam etmiştir. Bk. Hasan Gökbulut, "Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/122. Kalaycı da bu hatalı nisbetin Kâtib Çelebî'den kaynaklandığını ve ondan sonra Şemseddîn en-Niksârî'ye ait iki eserin Muḥyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmeye başlandığını ifade etmiştir. Bk. Kalaycı, "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?", 505.

<sup>21</sup> Muhammet Sacit Kurt, "Şerefüddîn et-Ṭîbî: Hayatı ve Eserleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 230.

<sup>22</sup> Ṭîbî'nin Şâfi'î ve Eş'ârî mezhebini benimsediğini gösteren fikhî ve kelâmî görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Kurt, "Şerefüddîn et-Ṭîbî: Hayatı ve Eserleri", 225-229.

<sup>23</sup> Muḥyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 174-175, 177, 325; krş. Şerefüddîn Ḥüseyn b. 'Abdillâh et-Ṭîbî, *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf'an knâi'r-raybi: Ḥâşiyetü't-Ṭîbî 'ale'l-Keşşâf*, thk. İyâd Ahmed el-Gavc - Cemîl Muhammed Benî Atâ (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 16/170, 6/200, 6/658.

<sup>24</sup> Muḥyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 176, 177, 252-253; krş. Ṭîbî, *Futûhu'l-ğayb*, 6/198, 6/200, 7/570.

<sup>25</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-İddâh* (Yusuf Ağa, 329), 4b, 60a, 74b; krş. Ṭîbî, *Futûhu'l-ğayb*, 3/519, 16/510, 9/312; Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili", 268-270.

<sup>26</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâletü'n-nükâti'l-erba'in* (Şehid Ali Paşa, 277), 23b-24a.

Şemseddîn en-Niksârî belâgat alanındaki çalışması *Şerhu'l-İdâh*'ta *Şerhu't-Tibyân* ismiyle bir şerhe atıfta bulunmuştur.<sup>27</sup> Bazı kaynaklar Tîbî'nin, 725/1325 yılında belâgat ilmine dair *et-Tibyân fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eserini yazdıktan sonra 737/1337 yılında da bu eserine *Hadâîku'l-beyân fi şerhi't-Tibyân* başlıklı bir şerh kaleme aldığını ifade etmiştir.<sup>28</sup> Ancak *Hadâîk* şerhinin Tîbî'nin öğrencisi 'Alî b. 'Îsâ el-Erdebîlî'ye ait olduğunu söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>29</sup> Niksârî'nin Tîbî'ye yönelik referanslarında çoğunlukla "Hocam" ve "Efendim" gibi onun hocası olduğunu gösteren sıfatlar kullanmasına rağmen *Şerhu't-Tibyân*'dan yaptığı alıntılarda bu tür sıfatlar zikretmemesi bu şerhin el-Erdebîlî'ye ait olma ihtimalini güçlendirmektedir. Tîbî'nin öğrencisi olması dolayısıyla Şemseddîn en-Niksârî'nin 'Alî b. 'Îsâ el-Erdebîlî'yle aynı ilmi ağın içinde yer aldığı ve aralarında ilmî münasebetlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

## 2.2. Hüsâmüddîn Hüseyin es-Sıgnâkî

Hüsâmü'l-mille ve'd-dîn, Sâhibü'n-Nihâye ve Şârihu'l-Hidâye gibi lakaplarla bilinen Hüsâmüddîn Hüseyin es-Sıgnâkî, başta fıkıh ve kelâm olmak üzere fıkıh usulü ve dil ilimlerinde telif ettiği eserlerle İslâmî ilimlerdeki yetkinliğini ortaya koymuştur. Mâverâünnehir, Bağdat, Kâhire ve Halep'te ilmî tedris faaliyetlerinde bulunan Sıgnâkî, kendisinden sonra gelen birçok Hanefî âlimin icâzet silsilesinde yer almıştır.<sup>30</sup>

Hâfızuddîn el-Kebîr el-Buhârî ve Fahrüddîn el-Mâymergî gibi meşhur âlimlerden ders alan Sıgnâkî, aralarında Celâluddîn el-Kurlânî, Şemsuddîn el-Kâşgarî, Kıvâmuddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) ve Celâluddîn el-Gücdüvânî'nin (ö. 730/1329) bulunduğu pek çok talebe yetiştirmiştir.<sup>31</sup> Sıgnâkî'nin Şemseddîn en-Niksârî'nin hocası olduğu bilgisi, Bedreddîn el-'Aynî'nin *el-Binâye* eserinde geçmektedir. Buhârî şârihi el-'Aynî, Merğînânî'nin Hanefî fıkıhına dair eseri *el-Hidâye*'ye yazdığı *el-Binâye* isimli şerhinin mukaddimesinde eser için sahip olduğu dört rivayet senedinin ilkini şu sırayla zikretmektedir: Şerefüddîn es-Surmârî > **Şemseddîn en-Niksârî** + Tâcuddîn el-Kürdî > Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî > Hâfızuddîn el-Buhârî > Şemsüleimme el-Kerderî > Muşannif (el-Merğînânî).<sup>32</sup> Bu rivayet senedinde de görüldüğü üzere Şemseddîn en-Niksârî'nin *el-Hidâye*'nin icâzetini kendisinden aldığı fıkıh alanındaki hocası Sıgnâkî'dir.

Sıgnâkî'nin *en-Necâh* ve *el-Vâfi* eserlerini tahkik eden araştırmacılar *el-Binâye*'de geçen yukarıdaki ilim silsilesini kaynak göstererek onun Şemseddîn et-Tükserî/et-Tekserî (التكسري) isimli bir öğrencisi olduğunu zikretmişlerdir.<sup>33</sup> Şemseddîn en-Niksârî'nin nisbesi *el-Binâye*'nin yazma nüshalarında en-Nikserî (التكسري) olarak geçtiği gibi bazı yazmalarda ise hatalı noktalamadan dolayı et-Tükserî/et-Tekserî (التكسري) şeklinde yer almıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla bu muhakkiklerin Sıgnâkî'nin öğrencisi olarak zikrettikleri Şemseddîn et-Tükserî, aslında Şemseddîn en-Niksârî'nin kendisidir.

## 3. Öğrencileri

Yapılan araştırmalar neticesinde Şemseddîn en-Niksârî'nin iki öğrencisi tespit edilmiştir: Şerefüddîn es-Surmârî (ö. 788/1386) ve Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa (ö. 789/1387).

### 3.1. Şerefüddîn es-Surmârî

Tam ismi allâme Şeyh Şerefüddîn Ebu'r-rûh 'Îsâ b. el-Hâs b. Maḥmûd es-Surmârî al-'Ayıntâbî olan bu âlim, aslen Surmârlı iken Antep'i vatan edinmesinden dolayı daha sonra el-'Ayıntâbî nisbesiyle de anılmıştır. Başta tefsir olmak üzere dil ilimleri ve fıkıhta yetkin olan Surmârî, döneminin önde gelen Hanefî imamlarından biriydi.<sup>35</sup> Şerefüddîn es-Surmârî'nin önde gelen talebelerinden

<sup>27</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-İdâh* (Yusuf Ağa, 329), 5a, 22b, 27b, 44a, 52b, 64a, 65a; Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili", 276.

<sup>28</sup> Kurt, "Şerefüddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri", 231-232; Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-İdâh*, 14, 166, 201, 204.

<sup>29</sup> Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili", 276.

<sup>30</sup> Rahmi Yaran, "Sıgnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/164-166; Ali Tarık Ziyat Yılmaz, "Hüsâmeddin Hüseyin es-Sıgnâkî'nin Hayatı ve Eserleri", *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 1/22-25.

<sup>31</sup> Kefevî, *Ketâ'ib*, 3/359-361; Yılmaz, "Hüsâmeddin Hüseyin es-Sıgnâkî'nin Hayatı ve Eserleri", 19-22.

<sup>32</sup> 'Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 631), 1b-2a; Kalaycı, "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?", 499-500; Kalaycı, "Fuḫahâ'-i Rûm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası", 27.

<sup>33</sup> Abdullah Osman Abdurrahman Sultan, "Dirâse", *en-Necâhü't-tâli tilve'l-merâh li-Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî: Tahkîk ve Dirâse (Yüksek Lisans Tezi)* (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1414), 35; Ahmed Muhammed Maḥmûd el-Yemânî, "el-Ḳısmu'd-dirâsi", *Dirâse ve tahkîku Kitâbi'l-vâfi fi uşûli'l-fıkh (Doktora Tezi)* (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1417), 1/55; Yılmaz, "Hüsâmeddin Hüseyin es-Sıgnâkî'nin Hayatı ve Eserleri", 22.

<sup>34</sup> Kalaycı, "Fuḫahâ'-i Rûm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası", 499.

<sup>35</sup> Bedruddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed el-'Aynî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehlî'z-zamân* (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2395), 250, 312-313. 'Aynî, hocasının tefsir alanında ne kadar yetkin olduğunu doğrudan ondan işittiği bir hatıradan hareketle ifade etmiştir. Buna göre bir gün Surmârî uyku ile uyanıklık arasında oturuyorken Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmış ve Resulullah'ın talebi üzerine bazı ayetleri tefsir ettikten sonra Efendimiz, kendisine

Bedreddîn el-‘Aynî, *el-Binâye* isimli şerhinin mukaddimesinde ilk icâzet silsilesinde hocası olarak Şerefüddîn es-Surmârî’yi zikretmiştir. ‘Aynî’nin rivayet zincirinde yer alan Surmârî’nin hocaları ise Şemseddîn en-Niksârî ile Tâcuddîn el-Kürdî’dir.<sup>36</sup> ‘*İkdü’l-cümân* eserinde de ‘Aynî, Surmârî’nin Şemseddîn en-Niksârî’den *Şerhu’l-Hârûniyye fi’t-taşrîf* eserinin icâzetini aldığını ve kendisinin de hocasından bu eseri okuyup icâzetini aldığını haber vermiştir.<sup>37</sup> Müstakîmzâde de muhtemelen ‘Aynî’nin verdiği bilgilerden hareketle Şemseddîn en-Niksârî’nin es-Surmârî’nin hocası olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup>

Surmârî’nin derslerine uzun yıllar devam ettiğini ifade eden ‘Aynî, kendisinden fetva, ders verme ve va‘z etme icâzetini aldığını aktarmış ve el yazısıyla kaleme aldığı icâzetin bir kopyasına ‘*İkdü’l-cümân* eserinde yer vermiştir.<sup>39</sup> ‘Aynî, Surmârî’nin ders halkalarında bazılarını bizzat hocasına okuyarak, bir kısmını da halkadaki başka öğrencilerin okuduğu kendisinin de dinleyici konumunda bulunarak çok sayıda eserin icâzetini aldığını ifade etmiştir.<sup>40</sup> ‘Aynî’nin Surmârî’den okuduğu eserlere dair verdiği listeden hareketle Surmârî’nin okuttuğu eserler, hocaları ve öğrencileri hakkında detaylı bilgilere ulaşabiliyoruz. Buna göre Surmârî, Şemseddîn en-Niksârî’den okuduğu *Şerhu’l-Hârûniyye*’nin yanı sıra Şerefüddîn et-Ṭîbî’den kendi telifi *et-Tibyân fi’l-me‘ânî ve’l-beyân*, Şeyh İmâm ‘Allâme Ebü’l-Ḥasan ‘Alî b. Ebî Muḥammed ‘Abdullah b. Ebî’l-Ḥasan el-Erdebînî (el-Erdebîlî) et-Tebrîzî’den Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-ulûm*, Şemseddîn el-Ḥalḥâlî’den (ö. 745/1345) kendi eseri *Şerhu’t-Telḥîş*, Abdülaziz el-Buḥârî’den (ö. 730/1330) *Uşûlü’l-Pezdevî*’ye yazdığı *Keşfu’l-esrâr (el-Keşfü’l-kebîr)* isimli kendi şerhi, Sirâcuddîn el-Hindî’den (ö. 773/1372) kendi eseri *Şerhu’l-Muḡnî fi’l-uşûl*, Faḥreddîn el-Çârperdî’den (ö. 746/1346) kendi eseri *Şerhu’ş-Şâfiye fi’t-taşrîf* ve Zemaşserî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* eserlerini okuyup icâzetini almıştır. Surmârî; Azerbaycan, Diyarbakır ve Rum taraflarındaki illerde bu hocalardan ilim öğrenmiştir.<sup>41</sup> Başta Bedreddîn el-‘Aynî olmak üzere aralarında Cemâleddîn Yûsuf el-‘Ayıntâbî, Şafiyüddîn Muştâfâ b. el-Mezânî er-Rûmî el-‘Ayıntâbî, Şeyh el-Fâdil Hoca Aḥmed Azerbaycânî el-Ḥanefî ve Şeyh Nûreddîn ‘Alî el-Ferâ el-‘Ayıntâbî gibi isimlere ders vermiştir.<sup>42</sup>

‘Aynî’nin aktardığına göre, Şerefüddîn es-Surmârî, 27 Şevval 788/21 Kasım 1386 yılında Antep’te vefat etmiştir.<sup>43</sup>

### 3.2. Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa

Şemseddîn en-Niksârî’nin öğrencilerinden biri de ilk Osmanlı vezirlerinden Çandarlı (Cendereli) Kara Halil Hayrettin Paşa’dır. Çandarlı Hayrettin Paşa’nın 766 yılında telif ettiği ve müellif nüshası Carullah 1812’de kayıtlı bulunan *Şerhu’t-Telḥîş* eserinin mukaddimesindeki bilgilerden hareketle onun en-Niksârî’nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Girişte Çandarlı Kara Halil, kendi eserini telif ederken istifa ettiği *et-Telḥîş* şerhlerini müelliflerinin isimleriyle zikrederken “Hocam (Şeyhî) en-Niksârî’nin *Şerhu’l-İdâhî*’i” diyerek Niksârî ve belâgat eserine de yer vermiştir. Burada Çandarlı Kara Halil’in sadece Niksârî için kullandığı “Hocam” ifadesi onun en-Niksârî’nin öğrencisi olduğunu göstermektedir.<sup>44</sup>

Çandarlı Kara Halil’in eserinin müellif nüshasının zahriyesine Carullah Efendi’nin hattıyla yazılmış açıklama notunda Çandarlı Kara Halil’in Tâcuddîn el-Kürdî’yle akrabalık bağı (kızıyla evlenmesi sebebiyle oluşan) bulunduğu, Orhangazi döneminde (1324-1362) başta Kâdî iken sonradan vezir olduğu ifade edilmiş ve notun sonunda ise “*İdâhî* şârihi eş-Şeyh en-Niksârî’nin öğrencilerinden olduğu” ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Niksârî’nin Çandarlı Kara Halil ve Tâcuddîn el-Kürdî ile olan ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda aynı ilmî ağın içinde yer alan dönemin önemli isimlerinden ‘Alâüddîn el-Esved (ö. 800/1397) ile de görüşmüş

ayetlerin tefsirinin iznini ve icâzetini vermiş ve ondan bu ayet tefsirlerini ümmetine ulaştırmasını istemiştir. Bk. ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 314-316.

<sup>36</sup> ‘Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 631), 1b-2a; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *eḍ-Ḍav’ül-lâmî li-ehli’l-karnî’t-tâsi’* (Beirut: Dârü’l-Cil, 1992), 10/131; Kalaycı, “Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?”, 498-506; Kalaycı, “Fuḳahâ’-i Rûm: Beyâzîzâde Aḥmed Efendi’nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası”, 26-27; Ali Osman Koçkuzu, “Aynî, Bedreddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/271-272; Kurt, “Şerefüddîn et-Ṭîbî: Hayatı ve Eserleri”, 254; Kurt, “Şerefüddîn et-Ṭîbî: Hayatı ve Eserleri”, 254.

<sup>37</sup> ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 320.

<sup>38</sup> Süleymân Sa‘deddin b. Mehmed Emîn b. Mehmed el-İstanbulî Müstakîmzâde, *Mecelletü’n-nişâb fi’n-neseb ve’l-kinâ ve’l-elkâb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 628), 431b.

<sup>39</sup> ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 316-318.

<sup>40</sup> ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 318-321. ‘Aynî, 781 yılında kendisi henüz 18 yaşında iken Şerefüddîn es-Surmârî’den *Miftâh fi’l-me‘ânî ve’l-beyân* ile Zemaşserî’nin *el-Keşşâf*’ını ders almaya başladığını zikretmiştir. Bk. ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 250.

<sup>41</sup> ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 76, 312-313, 318-321.

<sup>42</sup> ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 318-321.

<sup>43</sup> ‘Aynî, *İkdü’l-cümân* (Veliyyüddin Efendi, 2395), 321.

<sup>44</sup> Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa, *Şerhu’t-Telḥîş* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1812), 1a. Arslan da bu bilgiden hareketle Çandarlı Kara Halil’in Niksârî’nin öğrencisi olduğunu ifade etmiştir. Bk. Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu’l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 268, 270.

<sup>45</sup> Hayrettin Paşa, *Şerhu’t-Telḥîş* (Carullah, 1812), 1a.

olma ihtimali bulunmaktadır. el-‘Aynî'nin rivayet senesinde geçtiği üzere Tâcuddîn el-Kürdî ile Şemseddîn en-Niksârî'nin ortak talebeleri (es-Surmârî) ve ortak hocalarının (es-Sıgnâkî) de talebelerinin bulunması bu iki ismin ders arkadaşlığından yollarının kesiştiğine işaret sayılabilir. Çandarlı Kara Halil'in diğer bir hocası da İznik medresesinde müderrislik yapan Tâcuddîn el-Kürdî'nin kızıyla evlenen ve el-Kürdî'den sonra medresenin müderrisliğine atanan ‘Alaüddîn el-Esved’tir.<sup>46</sup> Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ‘Alâüddîn el-Esved’in de Niksârî ile ilmî ilişkilerinin bulunmasını muhtemel kılmakla birlikte kesin bir sonuca varabilmek için bu ilmî ağın başka veriler ışığında daha derinlikli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

#### 4. Eserleri

Şemseddîn en-Niksârî'nin belâgat, sarf, nahiv ve kelâm ilminde telif ettiği eserleri günümüze ulaşmış, bunlardan sadece belâgat ilmine dair eseri kendisine nispet edilmiş, diğerleri ise çoğunlukla Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmiştir. Şemseddîn en-Niksârî'nin tesbit edilen çalışmalarından *Şerhu'l-Hârûniyye* sarf ilminde, *Hulâsatü'l-efkâr ve Risâle fi mes'ele'l-kühûl* nahiv ilminde, *Şerhu'l-İddâh* belâgat alanında, *Şerhu'l-'Umde* ve *Şerhu'l-Emâlî* kelâm alanında telif edilmiş eserlerdir. Niksârî'nin *en-Nükâtü'l-erba'în* isimli risalesi ise tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve dil gibi farklı disiplinlerden sadece belirli problemleri muhtasar şekilde ele alan bir eserdir.

##### 4.1. Şerhu'l-Hârûniyye

Sarf ilmine dair kaleme alınmış *el-Hârûniyye fi't-taşrif*'in müellifi, eserin şârihi Niksârî'nin de belirttiğine göre Necmüddîn Ömer b. el-Herevî'dir. Eserin girişinde müellif Necmüddîn Ömer, bunu Sâhib-i Dîvân Şemseddîn Muhammed b. es-Sâhib Bahâüddîn Muhammed el-Cüveynî'nin (ö. 683/1284) oğulları Vezir es-Sâhib Bahâüddîn Muhammed ve Veliyüddîn Hârûn b. Muhammed el-Cüveynî için yazdığı ifade etmiştir.<sup>47</sup> Meşhur İlhanlı tarihçi ve devlet adamı Alâüddîn Atâ Melik el-Cüveynî'nin (ö. 681/1283) kardeşi olan Şemseddîn el-Cüveynî, vezirlik yaptığı süre içinde ilim adamları ile sanat ehlinin hâmesi olmuş ve bu sebeple de Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Faḥreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289) ve Şafiyüddîn el-Urmevî (ö. 693/1294) gibi âlimler telif ettikleri eserleri kendisine ithâf etmişlerdir. Bağdat yöneticiliği yapan Veliyüddîn (Şerefüddîn) Hârûn da ilim adamlarına oldukça değer vermiş ve meclisi sürekli âlimlerle dolup taşmıştır. Bu nedenle Şafiyüddîn Urmevî de musikiye dair kaleme aldığı eserine onun adına nisbetle *er-Risâletü's-Şerefiyye* ismini vermiştir.<sup>48</sup>

*el-Hârûniyye* eserin müellifinin Necmü'l-mille ve'd-dîn Ömer b. el-İmâm el-Herevî olduğu bizzât eserin şârihi Şemseddîn en-Niksârî tarafından zikredilmekle birlikte bu âlim hakkında detaylı bilgiye ulaşılamamıştır. Kâtib Çelebî, Allâme Şemseddîn Niksârî'nin *el-Hârûniyye* üzerine yazdığı ve الحمد لله الذي دل على وجوده الحق şeklinde başlayan bir şerhinin bulunduğunu aktarmıştır.<sup>49</sup> Diğer taraftan bazı kataloglarda bu eserin yine yanlış bir şekilde Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edildiği görülmektedir.<sup>50</sup>

*Şerhu'l-Hârûniyye*'nin Muhyiddîn en-Niksârî'nin eseri olamayacağı, aksine Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olduğuna ilişkin üç kanıt zikredilebilir:

**i)** Daha önce de zikredildiği üzere ‘Aynî'nin, *Şerhu'l-Hârûniyye fi't-taşrif* isimli eserin icazetini hocası Surmârî'den, hocasının da eserin müellifi Şemseddîn en-Niksârî'den aldığı ifade etmesi<sup>51</sup> Niksârî'nin *Şerhu'l-Hârûniyye* isimli bir eserin bulunduğunun en güçlü delilidir.

**ii)** Eserin erken tarihli, özellikle de Şemseddîn en-Niksârî'nin yaşadığı dönemde istinsah edilmiş nüshalarının bulunması. Eserin tespit edebildiğimiz en erken tarihli nüshası, 757/1356 yılında istinsah edilen Ankara İl Halk Kütüphanesi 4531 numarada kayıtlı nüshadır. Müstensih İbrahim b. Ebî Ali ilk başta bu eseri istinsah ettikten sonra Yaḥyâ b. İbrâhîm b. Abdisselâm'ın *Şerhu'l-‘İzzî* eserinin istinsahını tamamlamıştır. *Şerhu'l-Hârûniyye* eserinde istinsah tarihi ve müstensih bilgisi bulunmamakla birlikte *Şerhu'l-‘İzzî*'nin sonunda 757/1356 tarihi ve müstensih bilgisi yer almaktadır. İki eserin istinsahı aynı hatla ve peşi sıra yazıldığından

<sup>46</sup> Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 35; Kalaycı, “Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?”, 488, 526, 530-531; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa, Menşe'i-Tahsili-Kadılığı-Kazaskerliği-Vezirliği ve Kumandanlığı”, *Belleten* 23/91 (1959), 458-460; Kefevî, *Ketâ'ib*, 4/119.

<sup>47</sup> Necmüddîn Ömer b. el-Herevî, *el-Hârûniyye fi't-taşrif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3061), 1b-3a; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2027; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dârü'l-İlm Li'l-melâyîn, 2002), 8/63.

<sup>48</sup> Tahsin Yazıcı, “Cüveynî, Şemseddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/144-146; Mürsel Öztürk, “Giriş”, *Tarih-i Cihan Güşa* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 42-44; Mehmet Nuri Uygun, “Şafiyüddîn el-Urmevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/480.

<sup>49</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2027; Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Hârûniyye*, Ankara İl Halk Kütüphanesi, 4531, 1b.

<sup>50</sup> Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin: A. Asher & Co, 1894), 6/158.

<sup>51</sup> ‘Aynî, *İkdü'l-cümân* (Veliyüddîn Efendi, 2395), 320.

Şerhu'l-Hârûniyye'nin de yakın tarihte ve aynı kişi tarafından istinsah edildiği rahatlıkla söylenebilir.<sup>52</sup> Eserin Carullah 1999 numaralı mecmua içinde yer alan yazma nüshası ise öncekinden bir yıl sonra 758/1357 yılında istinsah edilmiştir.<sup>53</sup>

iii) Âlimlerin erken tarihlerden itibaren en-Niksârî'nin bu eserinden yaptığı alıntılar da bu eserin müellifinin Şemseddîn en-Niksârî olduğunu göstermektedir. Örneğin Hasan b. Mûsâ isimli bir âlim 784/1382-1383 tarihinde kendisi için istinsah ettiği *el-Hârûniyye*'nin kenarlarına yine kendi el yazısıyla eklediği notların altına onları Şemseddîn en-Niksârî'den aldığını gösterecek şekilde “en-Niksârî” lafzını yazmıştır. Bu notlar incelendiğinde onların Niksârî'nin *Şerhu'l-Hârûniyye* eserinin ilgili kısımlarıyla aynı olduğu görülmektedir.<sup>54</sup>

Niksârî'nin bu eserinin yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır.<sup>55</sup> Kataloglarda Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye Koleksiyonu 982 numaralı mecmuadaki *Şerhu'l-Hârûniyye* de Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet edilmesine rağmen detaylı bir şekilde incelendiğinde bu yazma eserin, hayatına ve kimliğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamayan başka bir âlime ait olduğu görülmüştür. Bu mecmuada ilk sırada yer alan *el-Hârûniyye* metni 27 Şevvâl 733/1333 tarihinde, sonrasında gelen müellifi meçhul *Şerhu'l-Hârûniyye* ise Zilkâde 733/1333'te istinsah edilmiştir.<sup>56</sup>

#### 4.2. Hülâşatü'l-efkâr (Şerhu Lübbi'l-elbâb)

Bedreddîn el-ʿAynî, nahiv alanında telif edilmiş bu eseri *Şerhu'l-Lüb fi'n-naḥv* ismiyle Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet edilmiştir. ʿAynî, Surmârî'nin hocaları arasında Şemseddîn en-Niksârî'yi zikrettiği bölümde onu “Şâriḥu Kitâbi'l-Lüb fi'n-naḥv ve ğayrihi (Kitâbü'l-Lüb fi'n-naḥv ve ondan başka eserlerin şârihi)” şeklinde tavsif etmiştir. Bu ifadelerden Niksârî'nin hem *el-Lüb fi'n-naḥv* eserini hem de başka eserleri şerh ettiği anlaşılmaktadır.<sup>57</sup>

Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet edilen bu şerhin tespiti için öncelikle onun şerh ettiği *el-Lüb fi'n-naḥv* isimli metni ve müellifini belirlemek gerekmektedir. Bu çerçevede kataloglar ve bibliyografik eserler incelendiğinde Niksârî'nin yaşadığı dönem veya öncesinde nahiv alanında telif edilmiş *el-Lüb/el-Lübâb* ismini taşıyan dört farklı eserin bulunduğu görülmüştür. Bu eserlerden ikisinin aynı müellife nispet edilmesi ve çok sayıda *el-Lüb/el-Lübâb* şerhinin yazma eser kütüphanelerinde bulunması eserlerin birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Niksârî'nin şerhinin doğru bir şekilde tespiti için bu dört *el-Lüb/el-Lübâb* eserleri ile şerhlerinin incelenmesi faydalı olacaktır.

1. *el-Lübâb fi ilmi'l-irâb*: İmâm Tâcüddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed Seyf el-Fâḍıl el-İsferâyînî'ye (ö. 684/1285) ait bu eserin ismi Kâtib Çelebî tarafından *el-Lübâb fi'n-naḥv* olarak kaydedilmekle birlikte şârihlerin bir kısmı *el-Lübâb fi ilmi'l-irâb*, bazıları ise *el-Lübâb fi'n-naḥv* şeklinde zikretmişlerdir.<sup>58</sup> Esere altı şerhin yazıldığı ifade edilmiştir: Birincisi, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ʿAbdullâh b. Muḥammed b. Aḥmed eş-Şerîf el-Ḥüseynî en-Nisâbü'rî (ö. 776/1375) en-Nukrekâr'ın *el-ʿUbâb fi şerhi'l-Lübâb* isimli şerhidir. Eserin mukaddimesinde ve sonunda yer alan bilgiler sayesinde ana metin ile şerhin isimleri ve her ikisinin müelliflerinin isimleri konusunda bir kesinliğe sahip olduğumuzu ifade edebiliriz.<sup>59</sup> İkinci şerh, Yaḥyâ b. Kasım el-Fâḍıl el-

<sup>52</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Hârûniyye*, 4531, 1b, 50a, 87b.

<sup>53</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Hârûniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1999), 3a, 57b. Bu tarihlerde Muḥyiddîn en-Niksârî henüz dünyaya gelmediği için eserin ona ait olması ihtimal dahilinde değildir.

<sup>54</sup> Necmüddin Ömer b. el-Herevî, *el-Hârûniyye fi't-taḥrîf* (Laleli, 3061), 30a-31a; krş. Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Hârûniyye*, 4531, 49b-50a.

<sup>55</sup> Yazma eser kütüphanelerinde bulunan Niksârî'nin bu eserinin bazı nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 60; Amasya Beyazıt Kütüphanesi Gümüşhacı Köyü 44; Beyazıt Kütüphanesi 6663, 6664, 6665; Bursa İnebey Kütüphanesi Haraccı 1619; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 2809; Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 4629, Carullah 2006, Fatih 4790, Esad Efendi 3131, Esad Efendi 3141, Hacı Mahmud Efendi 6065, Halet Efendi 491; Riyâd Câmi'atü'l-Melik Su'ûd 6148; Medine Mektebetü Arif Hikmet 414; Princeton University Islamic Manuscripts Library Garrett no. 380H.

<sup>56</sup> Kütüphane katalogundaki yanlış nispetten dolayı Arslan da Süleymaniye Kütüphanesi 982'deki nüshayı Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet etmiştir. Bk. Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 271.

<sup>57</sup> ʿAynî, *İkḍü'l-cümân* (Velîyyüddin Efendi, 2395), 312.

<sup>58</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543-1544. İrâb, mu'rab, avâmil ve avâmilin muktaẓileri olmak üzere dört kısım olacak şekilde telif edilen bu metin, أحمد الله cumlesiyle başlamıştır. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543-1544.

<sup>59</sup> Müellif, mukaddime şerhini bu şekilde isimlendirdiğini belirtmesinin yanı sıra eserin sonunda da aynı ismi tekrar zikretmiştir. 735/1334-1335 yılında tamamlanan bu şerh الكلمة العليا الذي له الحمد لله cumlesiyle başlamaktadır. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544; Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ʿAbdullâh b. Muḥammed b. Aḥmed eş-Şerîf el-Ḥüseynî en-Nisâbü'rî en-Nukrekâr, *el-ʿUbâb fi şerhi'l-Lübâb* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2573), 1b-277b; Tahsin Özcan, “Nukrekâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/232-233. Müellifin nüshasından çoğaltılmış bir nüshadan 787/1385-1386 yılında Dımaşk'taki Hanefiyye Medresesi'nde istinsah edilen ve müellifin nüshasıyla mukabele edileceği belirtilen Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 2573'te kayıtlı nüshada bu şerhin müellifinin ʿAbdullâh b. Muḥammed el-Ḥüseynî olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca mukaddime şârih, şerh edilen eserin *el-Lübâb fi ilmi'l-irâb* ve müellifinin de Tâcü'l-mille ve'd-dîn Şerefü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed Seyf el-İsferâyînî olduğunu açıklamıştır. Bk. Nukrekâr, *el-ʿUbâb fi şerhi'l-Lübâb* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2573), 1b, 277b. Bu şerhin bazı nüshalarında mukaddime

Yemenî'ye (ö. 750/1349-1350) nispet edilmiştir.<sup>60</sup> Üçüncüsü, Kuşbüddîn Muhammed b. Mes'ûd b. Maḥmûd Ebi'l-Feth es-Şîrâzî el-Fâlî'nin şerhidir.<sup>61</sup> Dördüncüsü, Osmanlı alimi Ala'üddîn 'Alî b. Muhammed Muşannefek'in (ö. 875/1470) şerhidir.<sup>62</sup> Beşincisi, Muhammed b. Osmân b. Muhammed b. Ebî 'Alî ez-Zevzenî'nin şerhidir.<sup>63</sup> Altıncısı, Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî el-Aksarâyî'nin *Keşfü'l-îrâb fi şerhi'l-Lübâb* isimli şerhidir.<sup>64</sup>

2. *Lübbü'l-elbâb fi 'ilmi'l-îrâb*: İmâm Tâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Seyf el-Fâdil el-İsferâyînî'nin nahiv ilmine dair ikinci muhtasar eseridir.<sup>65</sup> Bu eser üzerine yazılmış beş şerh tespit edilmiştir. Birincisi, *el-Lübâb*'ı da şerh etmiş olan Cemâlüddîn 'Abdullâh en-Nukrekâr tarafından kaleme alınan şerhtir.<sup>66</sup> İkincisi, *Hulâşatü'l-efkâr fi beyâni zübdeti'l-esrâr min şerhi'l-müşkil min Lübbi'l-elbâb* isimli şerhtir. *Keşfü'z-zünûn*'u neşre hazırlayan Şerafettin Yaltkaya bu eserin müellifinin meçhul olduğunu, en-Niksârî'ye nispet edilen bir nüshasını gördüğünü fakat tam kanaat getiremediğini ifade etmiştir.<sup>67</sup> Üçüncüsü, Şemsüddîn 'Abdül Mün'im b. Muhammed el-Berkûmî'nin (el-Eberkûhî) şerhidir.<sup>68</sup> Dördüncüsü, Emînüddîn Ebu'r-rûh 'Îsâ b. İsmâ'îl el-Aksarâyî el-Hanefî'ye (ö. 727/1326-27) aittir.<sup>69</sup> Beşincisi, Şihâbüddîn Ahmed b. Maḥmûd es-Sivâsî er-Rûmî'nin şerhi olup yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 5025'te kayıtlıdır.

3. *Lübbü'l-elbâb fi 'ilmi'l-îrâb*: Kâdî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) bu eseri literatürde *Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-îrâb* ismiyle ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap nahvine dair muhtasar eseri *el-Kâfiye*'nin daha da ihtisar edilerek telif edilmiş olmasından dolayı *Muhtasaru'l-Kâfiye* ve *Telhişu'l-Kâfiye* gibi isimlerle de anılmıştır.<sup>70</sup> Beydâvî'nin eserine yazılmış üç şerh vardır. Birincisi, Mevlânâ Mehmed b. Pîr Birgivi'ye (ö. 981/1573) nispet edilen ve *İmtihânü'l-ezkiyâ* ismiyle meşhur şerhtir. Yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan bu eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır. İkincisi, Bâyezid b. 'Abdülğaffâr el-Konevî tarafından kaleme alınan ve Sultan Mehmed b. Murad b. Selim Han'a ithaf edilen şerhtir. Bu eser *Müdrîcü'l-fevâid limâ ulhika bihi'z-zevâid* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu eserde Birgivi'ye çok sayıda red ve itiraz yöneltilmiştir. Üçüncüsü, Günbâtî Muhammed b. 'Alî'ye nispet edilen *Hulâşatü'l-kütüb fi şerhi'l-Lüb* isimli şerhtir.<sup>71</sup>

kısmı farklı olup وجوده الحمد لله المقضي الإعراب جملهسىyle başlamaktadır. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi Carullah 1935, Ragıp Paşa 1378, Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonu 6415 nüshaları bu şekildedir. Mukaddimedede eserin başka bir şârihine (aşağıda zikredilecektir) "Şârih el-Fâlî" şeklinde atıfta bulunulmuş (Bk. Carullah 1935, vr. 1b) ve Sultân Hâlılullah b. Sultân Kazân b. Sultan Yisûn'a ithaf edildiği ifade edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla şârih, eseri telif etmesinin üzerinden bir süre geçtikten sonra onu Sultan'a takdim etmek için duruma uygun bir mukaddime kaleme alıp kendisine sunmuştur.

<sup>60</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544.

<sup>61</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544. Yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan bu eser, معرفة إعجاز القرآن الذي هدانا إلى معرفة إعجاز القرآن cümlesiyle başlar. Mukaddimedede şârih, şerh ettiği kitabın ismini *Kitâbü'l-Lübâb fi'n-nahv* şeklinde ifade etmiş ve onu İsferâyînî'ye nispet etmiştir. Kâtib Çelebi şârihin isminin Muhammed b. Mes'ûd b. Maḥmûd es-Şîrâfî el-Fâlî olduğunu söylemesine rağmen müellif eserinin sonunda kendi ismini Muhammed b. Mes'ûd b. Maḥmûd Ebi'l-Feth es-Şîrâzî el-Fâlî şeklinde takdim etmiştir. Bk. Muhammed b. Mes'ûd b. Maḥmûd Ebi'l-Feth es-Şîrâzî Kuşbüddîn el-Fâlî, *Şerhu'l-Lübâb fi'n-nahv*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2668, 1b, 257a-257b. Bu şerhin 730/1329-1330 yılında istinsah edilmiş olan Selimiye Kütüphanesi 383 (vr. 207a) nüshası ile Raşid Efendi 727 (vr. 230b) numaralı nüshasının sonunda yer alan telif kaydının kopyasına göre şerh, 14 Rebiülevvel 712/1312 Perşembe günü Şîrâz şehrinde tamamlanmıştır. Muhtemelen metin üzerine kaleme alınmış ilk şerh budur.

<sup>62</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544. 828/1424-1425 yılında Herat'ta tesvidi ve 859/1454-1455 yılında Konya'da tebyizi tamamlanan eser, müellifi tarafından kendi el yazısıyla ilk cilt olarak kaleme alınmıştır. Şerh الافتتاح بالختام في فضال الذكر في فضل الافتتاح بالختام ifadeleriyle başlamaktadır. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin iki nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Feyzullah Efendi 1988 ve Nuruosmaniye 4594 numarada kayıtlıdır.

<sup>63</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544. 712/1312-1313 yılında Şîrâz'da bu eser, رب العالمين الحمد لله ifadeleriyle başlamış ve şerhin mukaddimesinde müellif tam ismini zikretmiştir. Eserin nüshalarından bazıları şunlardır: Laleli 3422, Bursa İnebey 233, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 758.

<sup>64</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544. Bursa İnebey Kütüphanesi H. Çelebi Koleksiyonu 1070'te yazma nüshası bulunan şerh, الحمد لله الذي أنزل كتابا أشرقت به القلوب cümlesiyle başlamaktadır. Şerhin mukaddimesinde müellif, şerh edilen metnin *el-Lübâb fi 'ilmi'l-îrâb* ve müellifinin Tâcü'l-mille ve'd-dîn el-İsferâyînî olduğunu, şerhi *Keşfü'l-îrâb fi şerhi'l-Lübâb* şeklinde isimlendirdiğini ve kendi isminin Cemâleddin Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî olduğunu zikretmiştir. 746/1345-1346 yılında istinsah edilen bu yazma nüshanın sonunda şârihin eserini 740/1339-1340 yılında henüz 26 yaşında iken telif ettiğine dair bir açıklaması aktarılmıştır. Bk. Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Keşfü'l-îrâb fi şerhi'l-Lübâb* (Bursa İnebey Kütüphanesi, H. Çelebi, 1070), 1b-2a, 158a.

<sup>65</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1545-1546. Yukarıda hakkında bilgi verilen *el-Lübâb*'tan başka olan bu eser, الحمد لله الموجد من العدم şeklinde başlamakta ve Sahibü'd-divân Vezir Şemseddîn'e ithaf edilmiştir. Müellif mukaddimedede eserini *Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-îrâb* şeklinde isimlendirmiştir.

<sup>66</sup> Vezir Fahreddin Ebî Tâlib el-Alevî'ye ithaf edilen eser, وقاصع همام الغيوم، وقاصع همام الغيوم، وقاصع همام الغيوم cümlesiyle başlamaktadır. Şerh edilen metni *Lübbü'l-elbâb* ismiyle zikreden Nukrekâr, birçok faydayı ihtiva etmesine rağmen eserin henüz kimse tarafından şerh edilmediğini, bundan dolayı şerhe giriştiğini açıklamıştır. Ahmed b. 'Abdullah el-Kîrîmî de Nukrekâr'ın şerhine bir talik yazmıştır. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1545-1546. Eserin yazma nüshalarında "Seyyid Abdullah" ismiyle Nukrekâr'a nispet edilmiştir. Bazı yazma nüshaları şunlardır: Manisa İl Halk Kütüphanesi 2471, Kutahya Vahid Paşa 1213.

<sup>67</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1547. Şerh تنزيله من محكم تنزيله الذي رفع قدر العلماء لاستثمار الأحكام من محكم تنزيله cümlesiyle başlamaktadır. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1546.

<sup>68</sup> Şerh، جعل العربية مرتفعة السنام، الحمد لله الذي جعل العربية مرتفعة السنام cümlesiyle başlamaktadır. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1546

<sup>69</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1546.

<sup>70</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1546-1547; Müstakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleceğinde Kâdî Beyzâvî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 82. Beydâvî'nin eseri، رفع الجازمين بوحدانيته بفضل، الحمد لله الذي رفع الجازمين بوحدانيته بفضل cümlesiyle başlamaktadır.

<sup>71</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1546-1547. Günbâtî'nin şerhi، جمع أعربوا بالكلمة في كلامهم أبواب الجنة، الحمد لله الذي فتح على جمع أعربوا بالكلمة في كلامهم أبواب الجنة cümlesiyle başlamaktadır. Bk. Süleymaniye



4. *el-Lübâb fi ilmi'l-irâb*: 749/1348-9'da vefat eden Zeynüddin Ömer b. Muzafer b. el-Veredî'ye ait bir kaside olduğu ve yine müellifi tarafından eserin şerh edildiği ifade edilmiştir.<sup>72</sup>

Bu bilgiler doğrultusunda İsferyânî'nin *Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-irâb* isimli eserinin şerhlerinden ikincisi olan *Hulâşatü'l-efkâr*'ın Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olabileceği düşünülmüş ve bu eserin yazma nüshaları incelenmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda bu şerhin, 'Aynî'nin bahsettiği Niksârî şerhi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca götüren kanıtlar aşağıda sıralanmıştır:

Birincisi: öncelikle Şemseddîn en-Niksârî'nin *Hulâşatü'l-efkâr* şerhinin tespit edilen en eski tarihli nüshası 753 yılında istinsah edilen Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3421 numaralı mecmuanın içinde yer alan üç eserden ilkidir. Bu mecmuanın zahriye sayfasında müstensihin yazısına benzer bir hatla “*Şerhu'l-Lübâb li'n-Niksârî*” ifadesi yazılmıştır.<sup>73</sup> Eserin erken tarihli diğer yazma nüshalarından da zahriyesinde Niksârî'ye aidiyeti belirtilmiş olanlar bulunmaktadır.<sup>74</sup>

İkincisi: *Hulâşatü'l-efkâr* şerhinin Niksârî'ye aidiyetini teyit eden diğer bir husus ise kendisinden sonra yapılan çalışmalarda ondan yapılmış alıntılardır. Örneğin *Lübbü'l-elbâb*'ın ilk şerhi olduğu ifade edilen Nukrekâr şerhinin bir yazma nüshasının kenarındaki notların bir kısmının sonunda onların Niksârî'nin bu eserinden alıntılandığını göstermek için “en-Niksârî” ve “Hulâşa” kelimeleri yazılmıştır. Atıfta bulunulan bu açıklamaların Şemseddîn en-Niksârî'nin şerhinde aynen bulunduğu tespit görülmüştür. Nukrekâr'ın bu yazma nüshası Ahmed b. Muştafa b. Ahmed tarafından 853/1449 tarihinde istinsah edilmiş olup Niksârî'nin şerhinden yapılan alıntılarının da yine bu müstensihin hattıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>75</sup>

Üçüncüsü: Son olarak *Hulâşatü'l-efkâr* müellifinin aşağıda değinileceği üzere “*el-küh'l*” meselesiyle ilgili telif ettiği esere referansta bulunmasıdır.<sup>76</sup>

Müellif Niksârî eserin sonunda onu *Hulâşatü'l-efkâr fi beyâni zübdeti'l-esrâr min şerhi'l-müşkil ve keşfi'l-mu'dil min Kitâbi Lübbi'l-elbâb* şeklinde isimlendirdiğini ifade etmiştir.<sup>77</sup> Niksârî'nin tespit edebildiğimiz eserlerinden en hacimlisinin bu şerh olduğunu söyleyebiliriz.

### 4.3. Risâle fi mes'eleti'l-küh'l

Nahivde, ism-i tafdil daima müstetir bir zamir olduğu ve açık bir ismi ref' edemeyeceği esas kâide olmasına rağmen Sîbeveyhi'nin eserinde zikrettiği (مَا رَأَيْتُ رَجُلًا أَحْسَنَ فِي عَيْنِهِ الْكُحْلُ مِنْهُ فِي عَيْنِ زَيْدٍ) misalindeki gibi belirli şartları taşıyan cümlelerde bu kâidede istisna yapılmıştır. Belirlenmiş şartları taşıyan bu örnekte, ism-i tafdil (أَحْسَنَ), açık bir isim olarak gelen fâilini (الْكُحْلُ) ref' etmiştir. Örnekte geçen ism-i tafdil fâilinin الْكُحْلُ/el-küh'l lafzı olması dolayısıyla nahivciler arasında bu problem, “mes'eletü'l-küh'l” ismiyle meşhur olmuştur.<sup>78</sup>

Medreselerde yıllarca nahiv alanında ders kitabı olarak okutulan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* isimli eserinde “mes'eletü'l-küh'l” da ele alınmıştır. *el-Kâfiye*'ye çok sayıda şerh yazıldığı gibi “mes'eletü'l-küh'l” gibi belirli problemleri üzerine de müstakil şerhler kaleme alınmıştır.<sup>79</sup> Bu şerhlerden ilki Çârperdi'nin *Şerhu Mes'eleti'l-küh'l mine'l-Kâfiye* isimli risalesidir.

Kütüphanesi, Fatih 5027, vr. 1b-2a.

<sup>72</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543.

<sup>73</sup> Laleli 3421 numaralı mecmuadaki ikinci risale yine Niksârî'ye ait *Risâle fi mes'eleti'l-küh'l*'ün nüshasıdır. Üçüncüsü ise “Faşlun fi'l-hurûfi'l-letî tubeddel ba'đuhâ ilâ ba'đ” başlığını taşıyan ve sarf ilminde bir harfin diğeriyle yer değiştirmesi (ibdâl) konusuna ilişkin bir sayfalık risaledir. Bu mecmuanın Niksârî'nin sarf ve nahiv ilmine dair risalelerinin derlenmesi amacıyla hazırlanmış olma ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda ibdâl ile ilgili risalenin de Niksârî'ye aidiyeti muhtemel olacaktır. Ancak ibdâl risalesinin ona aidiyetini ileri sürebilmek için başka kanıtı ihtiyacı vardır.

<sup>74</sup> *Hulâşatü'l-efkâr* şerhinin Laleli nüshası dışında altı nüshasının daha Türkiye'deki kütüphanelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Birincisi, Edirne Selimiye Kütüphanesi Selimiye Yazmalar Koleksiyonu 4419'daki nüsha olup sondan bir miktar eksiktir. İkincisi, 755 yılında istinsah edilen Edirne Selimiye Kütüphanesi Selimiye Yazmalar Koleksiyonu 657'deki nüshadır. Bu nüshanın arka kapak sayfasında eserin ismi ve müellifinin en-Niksârî nisbiyle meşhur âlim olduğu yazılmıştır. Üçüncüsü, Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonu 6277 numaralı nüsha olup baş kısmından bir miktar eksiktir, Nüsha, Maḥmûd b. Osmân tarafından 762/1360-1 yılında Milas şehrinde istinsah edilmiştir. Beşincisi, 758/1356-7 yılında istinsah edilen Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonu 6276'daki nüshadır. Altıncısı, 'Aliyüddîn el-Çırşehrî tarafından istinsah edilen İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Yazmalar 4320 numaralı yazma nüshadır. Bunun zahriyesinde de eserin Niksârî'nin *Şerhu'l-Lüb* eseri olduğu yazılmıştır. İstinsah tarihi belli olmayan bu nüshanın da erken tarihli olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca nüshanın kenarında çok sayıda haşiye bulunmaktadır.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf el-Hüseynî en-Nisâbü'rî en-Nukrekâr, *Şerhu Lübbi'l-elbâb fi ilmi'l-irâb* (Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa, 1213), 1b, 7a, 14b; krş. Şemseddîn en-Niksârî, *Hulâşatü'l-efkâr fi beyâni zübdeti'l-esrâr min şerhi'l-müşkil ve keşfi'l-mu'dil min Kitâbi Lübbi'l-elbâb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3421), 8b, 17b-18a.

<sup>76</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Hulâşatü'l-efkâr* (Laleli, 3421), 143a.

<sup>77</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Hulâşatü'l-efkâr* (Laleli, 3421), 173a.

<sup>78</sup> Maḥmûd Fecâl, *el-Ḥadışü'n-nebevî fi'n-naḥvi'l-arabî* (Riyad: Edvâu's-Selef, 1997), 254; Hâlid Semâna, “Şerhu mes'eleti'l-küh'l mine'l-Kâfiye li'l-Çârperdi Faḥrûddîn Ahmed b. el-Ḥasen (ö. 746) (Dirâse ve Tahkîk)”, *Mecelletü Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye bi'l-Menüfiyye* 35/2 (2020), 1234-1235.

<sup>79</sup> 'Abdullah b. Muhammed el-Ḥabeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilun li-esmâi'l-meşrûḥati fi't-turâşî'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2017), 3/646-681.

Şemsüddin en-Niksârî de *el-Kâfiye*'nin ilgili bölümünü şerh ettiği *Risâle fi mes'eleli'l-kühl* isimli bir risale telif etmiştir.<sup>80</sup>

Eserin Şemseddîn en-Niksârî'ye aidiyetini gösteren en önemli kanıt, müellifin *Hulâşatü'l-efkâr* isimli nahiv eserinde “*el-kühl*” meselesine değindikten sonra konuyla ilgili detaylı bilgi için bu konuda telif ettiği risaleye başvurulmasını tavsiye etmesidir. Yukarıda *Hulâşatü'l-efkâr* 'ın Niksârî'ye aidiyetine delâlet eden kanıtlar dikkate alındığında *Risâle fi mes'eleli'l-kühl* eserinin de ona ait olduğu söylenebilir.<sup>81</sup>

Bu eserin yazma nüshalarının mukaddimesinde veya ferağ kaydında müellifin ismi Şemseddîn en-Niksârî olarak zikredilmiştir. Örneğin nahiv ilmine dair eserlerin derlendiği Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 4987 numaralı mecmuada Niksârî'nin risalesinin farklı hatlarla kaleme alınmış iki nüshası bulunmaktadır. Birinci nüsha mecmuanın 120b-123a, ikincisi ise 208a-209b varakları arasında yer almaktadır. Birinci nüshanın öncesinde bulunan Rüknüddîn Hasen el-Esterâbâdî'nin (ö. 715/1315 (?)) *el-Vâfiye fi şerhi'l-Kâfiye* eserinin ferağ kaydında (vr. 119b) onun 826 yılının Recep ayında istinsah edildiği yönündeki bilgi ve bu hattın birinci nüshanın hattıyla benzerliği dikkate alındığında birinci nüshanın da ona yakın bir tarihte istinsah edildiği söylenebilir. Birinci nüshanın ferağ kaydında risale Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet edilmiş ancak ikincisinde müellifine dair bilgi zikredilmemiştir.<sup>82</sup> Şemseddîn en-Niksârî'nin risalesinin Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 21 ve Reşid Efendi 1008 numaralı mecmualar içinde de yazma nüshaları bulunmaktadır. Hamidiye 21'de “Mevlânâ Şemseddîn en-Niksârî şöyle dedi” denilerek risaleye giriş yapılmıştır (bk. 116b).

Eserin diğer bir nüshası da Bursa İnebey Kütüphanesi H. Çelebi Koleksiyonu 1034 numarada (vr. 101a-105a) yer almaktadır. Risalenin sonunda “الحواشي النكساري” ifadesi yer almaktadır. Başka bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 3421 (vr. 173b-175a) numaralı nüshadır. Bu nüshada eserin müellifine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

#### 4.4. Şerhu'l-İdâh

Hatib Kazvî'nin (ö. 739/1338), Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* eserinin belâgate dair üçüncü bölümünü *Telhişu'l-Miftâh* ismiyle ihtisar ettikten sonra ayrıca bu eserine *el-İdâh* ismiyle bir şerh de kaleme almıştır. Kendisinden sonra *et-Telhiş*'i üzerine çok sayıda şerh yazıldığı gibi *el-İdâh* eserine de bazı şerhler kaleme alınmıştır.<sup>83</sup> Şemseddîn en-Niksârî'nin belâgat ilmine dair kaleme aldığı *Şerhu'l-İdâh* eseri de Kazvî'nin *el-İdâh*'ı üzerine yazılmış şerhlerden biridir. Eserin kaynakları ve yazma nüshaları dikkatle alındığında 743-761 yılları arasında telif edilmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Ancak eserde Teftâzânî'nin 748 yılında telif ettiği *el-Muṭavvel*'e işaret yoluyla bile olsa atıfta bulunulmamasından hareketle bu tarihe yakın yıllarda kaleme alındığı düşünülebilir.<sup>84</sup> *Şerhu'l-İdâh*'ın kaynakları arasında tefsir, hadis, tasavvuf, kelâm, mantık belâgat, nahiv, lügat, emsâl, şiir, tabâkât ve tarih gibi farklı disiplinlerde yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Niksârî'yle aynı veya yakın dönemde yaşamış âlimlerin zikredilmesi müellifin ilmî ilişkilerinin görülmesi bakımından önem taşımaktadır. Örneğin o; tefsir ilminde Tîbî'nin *Şerhu'l-Keşşâf (Futûhu'l-ğayb)*, belâgatte Kuṭbüddîn eş-Şîrâzî'nin *Miftâhu'l-Miftâh*'ı, Nâsirüddîn et-Tirmîzî'nin *Şerhu Miftâhi'l-ulûm*'u, Hatib Kazvî'nin *Telhişu'l-Miftâh*'ı, Aḥmed el-Kazvî eş-Şâfi'î'nin (ö. 739/1338) *Telhişu'l-Miftâh*, Şemseddîn el-Ḥalâlî'nin *Miftâhu Telhişî'l-Miftâh*'ı ve Tîbî'nin öğrencisi 'Alî b. 'İsâ el-Erdebîlî'nin *Ḥadâiku'l-beyân* eserlerine atıfta bulunmuştur.<sup>85</sup>

Bunun yanı sıra *Şerhu'l-İdâh*'ın 8./14. yüzyıla ait yazma nüshaları ve yine aynı dönemde yaşamış âlimlerin kendi telif ettikleri eserlerde bu şerhe atıfta bulunması onun müellifinin kesinlikle Muhyiddin en-Niksârî olamayacağını göstermektedir. *Şerhu'l-İdâh*'ın ulaşabildiğimiz en erken tarihli yazması, 760/1358-1359 yılında İznik Medresesinde İsmâil b. Nu'mân tarafından istinsah edilmiş olan Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesindeki 248 numaralı nüshadır. Ondan bir yıl sonra 761/1359-1360 yılında

<sup>80</sup> Şerif en-Neccâr, “Mes'eleli'l-kühl mine'l-Kâfiye: Te'lifu Muhammed b. İbrâhîm b. Ḥasan en-Niksârî”, *Mecelletü Câm'atü'n-Necâh li'l-Ebhâs (el-Ulûmu'l-İnsâniyye)* 18 (2) (2004), 600-602; Semâha, “Şerhu mes'eleli'l-kühl mine'l-Kâfiye li'l-Çârperdi Faḥruddîn Aḥmed b. el-Ḥasan (ö. 746) (Dirâse ve Tahkîk)”, 1230-1244.

<sup>81</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Hulâşatü'l-efkâr* (Laleli, 3421), 143a. Arslan, bu atıftan hareketle *Risâle fi mes'eleli'l-kühl* ile *Hulâşatü'l-efkâr* eserlerinin müellifinin aynı kişiler olduğunu ifade etmekte ancak eserlerin Niksârî'ye aidiyeti konusunda bir kesinliğin bulunmadığını belirtmektedir. Bk. Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 270. Şemseddîn en-Niksârî'nin bu risalesi Arap dünyasında önce Abdülfettâh Hamûz, sonrasında ise Şerif en-Neccâr tarafından Muhyiddin en-Niksârî'ye nispet edilerek tahkik edilmiştir. Bu araştırmacılar, çalışmalarında risaleyi 901/1495 vefat tarihli Niksârî'ye nispet etmiş ancak müellifin unvanını bazen Muhyiddin bazen de Şemseddin şeklinde zikretmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki bu araştırmacılar da Kâtib Çelebi'yi takip ederek aynı hatayı tekrar etmişlerdir. Bk. Neccâr, “Mes'eleli'l-kühl mine'l-Kâfiye: Te'lifu Muhammed b. İbrâhîm b. Ḥasan en-Niksârî”, 605-607; Abdülfettâh Hamûz, “Risâletün 'alâ mes'eleli'l-kühl mine'l-Kâfiye li'ş-Şeyḥ Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Ḥasan en-Niksârî er-Rûmî el-Ḥanefi (ö. 901)”, *Mecelletü Mu'tah li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 2/2 (1987), 140-189.

<sup>82</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâle fi mes'eleli'l-kühl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4987), 122b, 208a-209b.

<sup>83</sup> İsmail Durmuş, “Kazvî'nin, Hatib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/156-157.

<sup>84</sup> Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 269-270. *Şerhu'l-İdâh*'ın kaynakları hakkında detaylı bilgi için bk. Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 272-284.

<sup>85</sup> *Şerhu'l-İdâh*'ın kaynaklar hakkında detaylı bilgi için bk. Arslan, “Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili”, 272-284.

Halîl b. İbrâhîm tarafından istinsah edilmiş diğere bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi Yusuf Ağa Koleksiyonu 329 numarada kayıtlıdır.<sup>86</sup> Eserde müellifin, Tîbî'nin kendi hocası olduğunu gösteren ifadeler kullanmış olması *Şerhu'l-İddâh*'in Şemseddin en-Niksârî'ye aidiyetini destekleyen önemli kanıtlardan biridir. Bunların yanı sıra diğere bir kanıt ise eserin telifinden kısa süre sonra âlimlerin "en-Niksârî" ismiyle bu şerhe referansta bulunmalarındır. Bu âlimlerden biri olan Çandarlı Halil Paşa ile ilgili detaylı bilgiye Şemseddin en-Niksârî'nin öğrencileri başlığı altında yer verilmiştir. Başka bir âlim ise Cemâleddin Aksarayî'dir (ö. 791/1388-89 [?]). O da Kazvî'nin *el-İddâh*'ına yazdığı *İddâhu'l-İddâh* isimli şerhinin mukaddimesinde en-Niksârî'nin *Şerhu'l-İddâh*'ından faydalandığını ifade etmiştir. Ayrıca Aksarayî, 776 yılında telif ettiği bu eserin müellif nüshasının kenarlarında yine kendi hattıyla yazdığı anlaşılabilir notlarda en-Niksârî'nin şerhine de atıflarda bulunmuştur.<sup>87</sup>

Muhyiddin en-Niksârî'nin *el-İddâh* üzerine herhangi bir şerhi bulunmamasına rağmen ona da şerh nispet edilmiş, Şemseddin en-Niksârî'nin şerhi ise bazen *el-İşâh* ve *el-İfşâh* gibi yanlış isimlerle anılmıştır.<sup>88</sup> Yapılan araştırma neticesinde Muhyiddin en-Niksârî'ye ait *el-İddâh* isimli bir şerhin varlığı doğrulanamamış ve Şemseddin en-Niksârî'nin şerhinin tespit edilen nüshalarında bu eserin *el-İşâh* veya *el-İfşâh* olarak isimlendirildiğine dair herhangi bir ifadesine rastlanmamıştır.<sup>89</sup> Bibliyografik eserler ve katalog kayıtları incelendiğinde i) Şemseddin en-Niksârî ile Muhyiddin en-Niksârî'nin, ii) Kazvî'nin *el-İddâh*'ı ile nahiv alanında telif edilmiş ancak müellifleri müellifleri belirlenemeyen *el-İfşâh*, buna yazılmış *el-İddâh* şerhi ve bu şerhe yazılmış *el-İşâh* haşiyesinin birbirine karıştırılmasından dolayı yanlış nispetlerin meydana geldiği görülmüştür. Bu yanlış nispete yol açan nahiv ilmine dair *el-İfşâh* (metin) → *el-İddâh* (şerh) → *İşâh* (hâşiyeye) eserleri hakkında özet bilgi verilmesi meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

i) *el-İfşâh*: Müellifi tarafından *İfşâh* olarak isimlendirilen nahiv ilmine dair bir eserdir. Eserin girişinde müellif, Sultan Murad'a ithaf ettiği bu eserin Fatıha suresi ile *Kitâbü'l-Kâfiye*'nin (İbnü'l-Hâcib'in eseri) irâbına ilişkin muhtasar bir çalışma olduğunu ve tefsir, hadis, kıraat, sarf, nahiv, dil, kelâm, usûl ve me'ânî kitaplarından topladığı bazı manalara yer verdiğini ifade etmiştir.<sup>90</sup> Kütüphane katalog kayıtlarında *el-İfşâh fi irâbi Sûreti'l-Fâtıha* ve *Kitâbi'l-Kâfiye*, *el-İfşâh fi irâbi'l-Kâfiye* ve *el-İfşâh* gibi isimlerle kaydedilen eser bazen Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474) nispet edilmiş, bazen de müellifi zikredilmeden aktarılmıştır.<sup>91</sup> Habeşî ise İbnü'l-

<sup>86</sup> Şemseddin en-Niksârî, *Şerhu'l-İddâh* (Yusuf Ağa, 329), 104a. Hasan Fehmi Ulus'un 1994 yılında İstanbul Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezinde 761/1359-1360 tarihli nüsha esas alınarak yine Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan Carullah 1757 ve Yusuf Ağa 328 nüshalarıyla birlikte eser tahkik edilmiştir. Bk. Ulus, *Şemseddin en-Niksârî ve Şerhu'l-İddâh*, 21-25.

<sup>87</sup> Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Akşarâyî, *İddâhu'l-İddâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 1020), 58a, 59a, 63b, 67a. Bu nüshada müellif Akşarâyî, Kazvî'nin *el-İddâh* metninin tamamını kırmızı mürekkeple, onun üzerine kaleme aldığı şerhi de siyah mürekkeple yazmıştır. Öyle ki bazı varaklarda (örneğin vr. 188a-193a) siyah mürekkeple yazılan şerh kısmı, çok az olması dolayısıyla kırmızı mürekkeple yazılan metnin arasında neredeyse gözükmeyecek durumda kalmıştır. Bu nüshanın sonundaki telif kaydında onun müellif tarafından yazıldığı ifade edilmesinin yanı sıra Taşköprizâde'nin rivayet ettiği bir olay da bu nüshanın müellif nüshası olduğunu teyit etmektedir. Bu rivayete göre *İddâh* şerhini Akşarâyî'den okumak için gelen Cürçânî eseri gördüğünde onun için "Sığır etinin üzerindeki sinek" benzetmesi yapmıştır. Zira Kazvî'nin *İddâh*'ı çok fazla şerh gerektirmeyen bir eser olması ve şerhte metnin tamamının kırmızı kalemle yazılması dolayısıyla kırmızı kalemle yazılmış metnin kısımları arasında şerhin durumu kırmızı sığır etinin üzerinde bulunan siyah sineklere benzetilmiştir. Nüsha incelendiğinde Cürçânî'nin benzetmesinin ne kadar isabetli olduğu fark edilecektir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 49, 51; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/210-211.

<sup>88</sup> Kâtib Çelebi, Muhyiddin Muhammed b. İbrâhîm en-Niksârî'nin *el-İddâh*'a yazdığı şerhin yanı sıra Şemseddin Muhammed b. Ahmed en-Niksârî'nin de yine *el-İddâh*'a bir haşiyeye kaleme aldığını ve bunu *el-İşâh* olarak isimlendirdiğini belirtmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/210-211. Ahlwardt ise Kazvî'nin *el-İddâh*'ı üzerine yazılan şerhler arasında Muhyiddin en-Niksârî'ye nispet ettiği *el-İşâh* '*ale'l-İddâh*' isimli bir şerh zikretmesine rağmen Şemseddin en-Niksârî'nin ismine yer vermemiştir. Bk. Ahlwardt, *Verzeichnis*, 6/368. DîA'nın "Hatib Kazvî'nin" maddesinde, *el-İddâh* üzerine yazılan şerhler zikredilirken Burhânüddin Haydar el-Herevî'ye *Şerhu'l-İddâh* ve Muhyiddin en-Niksârî'ye de *el-İfşâh* '*ale'l-İddâh*' isimli birer şerh nispet edilmiştir. Bk. Durmuş, "Kazvî'nin, Hatib", 25/157. Habeşî de *el-İfşâh*: *Şerhu İddâhi'l-me'ânî* isimli eseri Muhyiddin en-Niksârî'ye nispet etmiş ancak eserin başlangıç cümlesi olarak aktardığı ifade Şemseddin en-Niksârî'nin şerhinin başıyla örtüşmemektedir. Bk. Habeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-hevâşî*, 1/542. *el-Habeşî*'nin eser için zikrettiği yazma nüshalar (Laleli 2855 ve Ragıp Paşa 1261) incelendiğinde onların başlangıç cümlelerinin söylediğinden farklı olduğu ve nüshaların zahriyesinde Haydar el-Herevî'ye aidiyetinin ifade edildiği görülmüştür. Dolayısıyla burada Muhyiddin en-Niksârî'ye nispet edilen *el-İfşâh* '*ale'l-İddâh*', aslında Teftâzânî'nin öğrencisi Haydar el-Herevî'nin, *Şerhu'l-İddâh* eserine kaleme aldığı eserine verdiği isimdir. Haydar el-Herevî, eserin mukaddimesinde onu Sultan II. Murad'a ithaf ettiğini ve *el-İfşâh fi şerhi'l-İddâh* şeklinde isimlendirdiğini belirtmiştir. Bk. Burhânüddin Haydar el-Hâfî el-Herevî, *el-İfşâh fi şerhi'l-İddâh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1261), 2a-3a. Taşköprizâde de Herevî'nin *İddâhu'l-me'ânî* eseri üzerine bir şerhin bulunduğunu aktarmıştır. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 113.

<sup>89</sup> Arslan da Şemseddin en-Niksârî'nin şerhinin *el-İşâh* olarak isimlendirilmesinin nahiv alanındaki *el-İşâh* isimli eserle karıştırılmasından kaynaklandığı sonucuna ulaşmıştır. Bk. Arslan, "Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-İzâh Adlı Eserinin Tahlili", 266-267.

<sup>90</sup> Eser *رفع السماوات بغير عمد الحمد لله الذي* cümlesiyle başlamış olup girişindeki ifadeler (Allah'ın halifesi Sultan Murad), eserin Sultan Murad'a (Muhtemelen III. Murad) ithaf edildiğini göstermektedir. Eserde Molla Câmi'nin (ö. 898/1492) *Şerhu'l-Kâfiye*'sinden alıntılar yapılmış olması en erken 9./15. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazıldığını göstermektedir. Bk. Süleymaniye Kütüphanesi Mihrimah Sultan 420, vr. 1b, 6a.

<sup>91</sup> Ali Kuşçu'ya nispet edilmesi, Kâtib Çelebi'nin *el-Kâfiye* üzerine yazılmış eserleri sıraladığı kısımdaki bilgilerin sonraki araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış gözükmektedir. Burada Kâtib Çelebi, Fars dilinde yazılmış eserlerden biri olarak Ali Kuşçu'yu zikretmesinin akabinde *el-Kâfiye*'nin irâbiyla ilgili *el-İfşâh* isimli bir risalenin de bulunduğunu, eserin başında Fatıha suresi tefsirinin yer aldığını, müellifinin Sultan Murad dönemi âlimlerinden olduğunu ve onu Şeyh Ahmed b. Yûsuf es-Selânîkî'nin oğlu için telif ettiğini belirtmiştir. Peş peşe gelen bu bilgiler sonraki araştırmacılar

Hâcib'in *el-Kâfiye* şerhleri arasında yer verdiği bu eserin ismini *el-İfşâh: Şerhu'l-Kâfiye* şeklinde zikredip onu 'Alemüddîn Kâsım b. Yûsuf b. Mu'avva (ö. 879/1474'ten sonra) isimli bir âlime nispet etmiştir.<sup>92</sup> **ii** *el-İdâh*: Başka bir âlim tarafından *el-İfşâh* eserin sadece bir sayfalık önsözüne yazılan şerhtir. Bu eserin *Dibâceti'l-İfşâh*'ın şerhine ilişkin bir çalışma olduğunu ifade eden müellifi, onu *el-İdâh* olarak isimlendirdiğini açıkça belirtmiştir.<sup>93</sup> **iii** *İşâh*: *el-İdâh*'ın müellifi, onun üzerine yazdığı hâşiyeleri derlemek suretiyle hazırladığı bu eseri *el-İşâh* şeklinde isimlendirdiğini ifade etmiştir.<sup>94</sup> Bu hâşiyede "el-İdâh'ta açıkladık" (Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttâb 1014, vr. 2a) şeklindeki ifadelerin kullanılması şerh ve hâşiyenin aynı müellife ait olduğunu göstermektedir. Nahiv ilmüne ilişkin bu eser, kataloglarda Kazvî'nin *el-İdâh*'ına yazılan şerhle karıştırılıp *el-İşâh Hâşiyetü'l-İzâh* ve *el-İşâh 'ala'l-İdâh fil-me'ânî ve'l-beyân* isimleriyle Şemseddîn en-Niksârî ve Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmiştir. (Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttâb 1014 ve Beyrut Amerikan Üniversitesi 798)<sup>95</sup>

Sonuç olarak Kazvî'nin *el-İdâh*'ı üzerine yazıldığı söylenen Şemseddîn en-Niksârî dahil farklı âlimlere nispet edilen *İşâh*, aslında *el-İdâh (Şerhi Dibâceti'l-İfşâh)* isimli nahiv eserin müellifi tarafından yine kendi eserine yazılmış bir hâşiyedir.<sup>96</sup>

#### 4.5. Şerhu'l-'Umde

Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin Mâtürîdî akâidini muhtasar bir şekilde derlediği '*Umdetü 'akâidi Ehli's-sünneti ve'l-cemâ'ati* isimli eseri üzerine başta kendisinin kaleme aldığı *el-İ'timâd fil-i'tikâd* olmak üzere çok sayıda şerh yazılmıştır.<sup>97</sup> Bu şerhlerden biri de Şemseddîn en-Niksârî'nin *Şerhu'l-'Umde* adlı eseridir. Şerhinde Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'nin *Tebşiratü'l-edille*, Nûreddin eş-Şâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye*, Ebu İshâk eş-Şaffâr'ın (ö. 534/1139) *Telhîşu'l-edille*, Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Şerhu's-Şahâif (el-Me'ârif)*, Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin *el-İ'timâd fi şerhi'l-'Umde* gibi Sünnî-Hanefî kaynakların yanı sıra İmâm Eş'ârî, Fahreddîn er-Râzî'nin *Muhaşşal ve Nihâyetü'l-ukûl* ve Beydâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr* eserleri gibi Eş'ârî âlimler ve eserlerinden alıntılarda bulunan Niksârî; tahkik yöntemini takip etmiş, zaman zaman Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin açıklamalarına eleştiriler yöneltmiş ve kendi tercihlerini ortaya koymaktan kaçınmamıştır.<sup>98</sup> Niksârî'nin diğer ilimlerdeki başlıca kaynakları ise şunlardır: fıkıh ilminde el-Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Müntekâ'sı*<sup>99</sup> ve Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdîhân*'ı<sup>100</sup>; tefsir ilminde Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'an*'ı,<sup>101</sup> Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı,<sup>102</sup> Ebü'l-Leyis es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsirü'l-Kur'anî'l-Kerîm*'i,<sup>103</sup> Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzil*'i,<sup>104</sup> Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*'ı,<sup>105</sup> Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzil*'i,<sup>106</sup> Kuţbüddîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Keşşâf Hâşiyesi*,<sup>107</sup> ve Tîbî'nin *Futûhu'l-ğayb*'ı; hadis ilminde Beğavî'nin *Şerhu's-sünne'si*<sup>108</sup> ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Şerhu Şahîhi Müslim*'i<sup>109</sup>; dilde Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı,<sup>110</sup> Hâlîl b. Aḥmed'in (ö.

tarafından birleştirilip eser, Ali Kuşçu'ya nispet edilmeye başlanmıştır. Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1373.

<sup>92</sup> Hâbeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-hevâşî*, 3/658.

<sup>93</sup> Bu eser *العرب علمنا لسان الذي* cümlesiyle başlamış olup kütüphane kataloglarında *el-İdâh fi Şerhi Dibâceti'l-İfşâh* şeklinde herhangi bir müellife nispet edilmeden kaydedilmiştir. Bu şerhin bazı nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi Serez 4025, Ayasofya 4450, Şehid Ali Paşa 2347, Yahya Tevfik 367.

<sup>94</sup> Eserin başında yer alan "الإيضاح" مع ضم ما لاح لي من الفوائد وسميته بـ"الإيضاح" cümlesi, müellifin önceki hâşiyesini *el-İşâh* ve hâşiyeye konu olan eserini de *el-İdâh* olarak isimlendirdiğini göstermektedir.

<sup>95</sup> Hâbeşî de Kazvî'nin *el-İdâh* şerhleri arasında nahiv eseri *el-İşâh* hâşiyesinin başlangıç cümlesiyle aynı olan *el-İşâh 'ala'l-İdâh fil-me'ânî ve'l-beyân* isimli bir eser zikretmiş ancak müellifinin Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Abdîlfeţâh b. Yûsuf el-Mellevî el-Mucîrî (ö. 1181/1767-1768) olduğunu ifade etmiştir. Bk. Hâbeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-hevâşî*, 1/542-543.

<sup>96</sup> Nahiv eserleri *el-İdâh* ile hâşiyesi *el-İşâh*'ın yazma nüshalarında müellifi hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bununla birlikte bu eserlerde Hasan Çelebî'nin (ö. 891/1486) *Hâşiyetü 'ale'l-Muṭavvel* ve Kestellî'nin (ö. 901/1496) *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-'Akā'id* eserlerine atıfta bulunulduğu (Süleymaniye Kütüphanesi Serez 4025, 35b, 43a) dikkate alınırsa en erken 10./15. yüzyıl başında yazılmış olması gerektiği söylenebilir.

<sup>97</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1168-1169.

<sup>98</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 107, 109, 118, 124, 127, 135, 149-150, 153, 165-166, 168, 174-185, 216-217, 226, 230-231, 253, 260, 302, 305, 323, 341-342.

<sup>99</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 272, 317.

<sup>100</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 328.

<sup>101</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 176.

<sup>102</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 150, 228.

<sup>103</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 88.

<sup>104</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 221, 324.

<sup>105</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 217.

<sup>106</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 323.

<sup>107</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 325.

<sup>108</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 292.

<sup>109</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 220.

<sup>110</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 132.

175/791) *Kitâbü'l-‘Ayn*<sup>111</sup> ve Ebû Abdillâh İbnü'l-A‘râbî'nin<sup>112</sup> (ö. 231/846) eserleridir.

Bu şerh Kâtib Çelebi ve onu izleyen âlimler tarafından Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmesine rağmen eserin eski tarihli yazma nüshalarının ve Muhyiddîn en-Niksârî'den çok önce yaşamış âlimlerin esere atıfta bulunması onun Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olduğunu göstermektedir. Nitekim eserin erken tarihli bazı yazma nüshalarında müellif olarak Şemseddîn en-Niksârî'nin ismi yer almaktadır.

Niksârî'nin şerhinin tespit edebildiğimiz en eski tarihli yazması, Fatih Koleksiyonu 3083 numaralı mecmua içinde yer alan 765/1363 tarihinde istinsah edilmiş nüshadır. Bu mecmuada şerhten önce Neseî'nin *‘Umde* metni de bulunmaktadır. Nüshanın herhangi bir yerinde şerhin müellifine dair bir bilgi tespit edilememiştir.<sup>113</sup> Fatih Koleksiyonu 3012 numaralı yazma eser mecmuasının içinde yer alan nüsha ise 777/1376 tarihinde istinsah edilmiştir. Bu nüshada da müellifin ismi hakkında bir bilgi yer almamaktadır.<sup>114</sup> 788/1386 tarihinde istinsah edilen Manisa İl Halk Kütüphanesi 944, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Ayasofya 2303 ve Süleymaniye 777 numaralı nüshalarda müellifine dair bir bilgi görülememiştir.<sup>115</sup> Fatih 5362 numaralı yazma eser mecmuası içinde bulunan nüshanın zahriyesinde ise müellif ismi sadece “en-Niksârî” şeklinde zikredilmiştir. Abdülkerîm b. Ali en-Nâsih tarafından 753 veya 853 yılında istinsah edildiği tahmin edilen Fatih 2314 numaralı nüshanın zahriyesinde müstensih hattıyla eserin müellifi “eş-Şeyhu'l-İmâmü'l-‘Âlimü'l-‘Allâme Ebî Abdillâh Muhammed en-Niksârî” şeklinde kaydedilmiştir.<sup>116</sup> Gedik 17865 numaralı nüshada ise müellifin ismi “İftihârü'l-‘ulemâ Şemsü'l-müte‘âl en-Niksârî” şeklinde yazılmıştır.

Niksârî'nin *Şerhu'l-‘Umde*'sinin telifinden çok kısa bir süre sonra yazılmış eserlerde ona referanslarda bulunulmuş ve özellikle sonrasında gelen *‘Umde* şârihleri sık sık kendisinden alıntılar yapmış ve görüşlerini dikkate alarak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu anlamda zikredilebilecek en önemli isimlerden biri Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'dir. Akşehrî doğrudan Niksârî'nin ismini vermemekle birlikte birçok yerde “şârihlerden biri” veya “şöyle denildi” şeklindeki ifadelerle onun açıklamalarını aynen aktarıp ya eleştirmiş ya da desteklemiştir.<sup>117</sup> Örneğin Niksârî, arazların hudûsu ile ilgili kısmı Neseî'nin kendi şerhini de dikkate alarak şerh ettikten sonra şu ifadeyle ona itirazda bulunmuştur:

“Kitapta [*‘Umde*] bu şekilde geçtiği gibi onun [Ebü'l-Berekât en-Neseî] şerhindeki [*el-İ‘timâd*] açıklamalarından anlaşılan da böyledir. Bunda tartışma vardır (وفيه نظر); çünkü bu, arazların tamamının hudûsuna delâlet etmez...iyice düşün!”<sup>118</sup>

Akşehrî de “şöyle denildi (قيل)” diyerek Niksârî'nin bu itirazını aynen aktardıktan sonra itirazının zayıflığını göstermek üzere ona şöyle itiraz etmiştir:

“Bu itirazda zayıflık vardır (وفي هذا النظر بحث); çünkü musannif [Ebü'l-Berekât en-Neseî] arazların tamamının hâdisliğini iddia etmiştir.... Zira hâdis varlığa muhtaç olan evleviyetle hâdistir.”<sup>119</sup>

Sonuç olarak Muhyiddîn en-Niksârî'den bir asır önce yaşamış Akşehrî'nin yaptığı çok sayıdaki alıntılar da bu eserin müellifinin Muhyiddîn en-Niksârî olamayacağını göstermektedir.

#### 4.6. Şerhu'l-Emâlî

Müellifi Sirâceddîn Ali b. Osmân el-Ûşî (ö. 575/1179 [?]) tarafından *el-Emâlî* şeklinde isimlendirilen risale, Mâtüridiyye akâidine dair kaleme alınmış manzum bir risaledir. Risalenin beyitleri “lâm” harfiyle sona erdiği için *el-Kaşîdetü'l-lâmiyye fi't-tevhîd*; ilk beyti “yekûlu'l-‘abd fi bed'i'l-emâlî” cümlesiyle başladığı için de *Kaşîdetü yekûlu'l-‘abd* ve *Bed'i'l-emâlî* şeklinde isimlendirilmiştir. Üzerine çok sayıda şerh kaleme alınan *el-Emâlî* kasidesinin meşhur şerhlerinden biri de Şemsüddîn en-Niksârî'nin *Şerhu'l-Emâlî* isimli eseridir. Kâtib Çelebî, bu şerhi Şemseddîn Muhammed en-Niksârî'ye nispet etmiş bu ismin Muhyiddîn en-Niksârî'yle aynı kişi olduğunu düşünmüştür. Kâtib Çelebî'den istifade eden çağdaş kaynaklarda da yine bu eser, Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet

<sup>111</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [*Şemseddîn en-Niksârî*], *Şerhu 'Umde*, 132.

<sup>112</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [*Şemseddîn en-Niksârî*], *Şerhu 'Umde*, 164.

<sup>113</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu 'Umde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3083), 81b.

<sup>114</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu 'Umde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3012), 122a.

<sup>115</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu 'Umde*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 944, 120a.

<sup>116</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu 'Umde* (Laleli, 2314), Ia, 127b.

<sup>117</sup> Akşehrî'nin Niksârî'nin görüşlerine yönelik bazı itiraz örnekleri için bk. Fahrüddîn Ahmed Oğuz Dânişmend el-Akşehrî, *el-İntikâd fi şerhi 'Umdeti'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed İsmâil (Kahire: Dârü'l-İmâm er-Râzî, 2021), 1/198, 457; krş. Muhyiddîn en-Niksârî [*Şemseddîn en-Niksârî*], *Şerhu 'Umde*, 104, 173-174; Durmuş, *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*, 43, 100, 111, 132.

<sup>118</sup> Muhyiddîn en-Niksârî [*Şemseddîn en-Niksârî*], *Şerhu 'Umde*, 96.

<sup>119</sup> Akşehrî, *el-İntikâd fi şerhi 'Umdeti'l-İ'tikâd*, 1/159-160; Durmuş, *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*, 45.

edilmiştir.<sup>120</sup> Bu eserin Şemseddîn en-Niksârî'ye aidiyetine kanıt olarak **i)** erken tarihli yazma nüshaları, **ii)** bu nüshalarda müellifin Şemseddîn en-Niksârî olduğunu belirtilmesi ve **iii)** bu şerhte onun diğer kelâm eseri *Şerhu'l-'Umde'*ye atıfta bulunulması zikredilebilir.

Eserin tespit edebildiğimiz en erken tarihli yazması, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3012 numaralı mecmua içinde bulunan 776 yılında istinsah edilmiş nüshadır. 862 yılında istinsah edilen Ayasofya 2287 numaralı nüshanın zahriyesinde aynı müstensihin hattıyla bu şerhin müellifinin Şemseddîn en-Niksârî olduğu yazılmıştır. Mehmed Asım Bey 244 numaralı mecmuada yer alan ve 965 yılında istinsah edilen nüshanın başında da müellif, “‘*Umde şârihî* Mevlânâ Şemseddîn en-Niksârî” şeklinde kaydedilmiştir. Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi 342 numaralı nüshanın zahriyesinde ise eserin ismi *Kitâbü'l-Hidâye fî şerhi'l-Emâlî*, müellifin ismi ise “Mevlânâ Şemseddîn en-Niksârî” olarak yazılmıştır.<sup>121</sup>

Türkiye'deki kütüphanelerde 50'yi aşkın yazma nüshası tespit edilen Şemseddîn en-Niksârî'nin bu eseri, katalog kayıtlarında *Şerhu Kaşideti'l-Emâlî*, *Şerhu'l-Emâlî*, *Şerhu Bed'i'l-emâlî*, *Şerhu Kaşideti Yekûlü'l-'abd*, *Şerhu Yekûlü'l-'abd fî bed'i'l-emâlî*, *Emâlî Şerhi*, *Tercemetü Kaşideti Yekûlü'l-'abd* ve *Şerhu Kaşideti'l-lâmiyye* şeklinde farklı isimlerle kaydedilmiş ancak bu nüshaların müellifi çoğunlukla Muhyiddin en-Niksârî olarak yazılmıştır. Ayrıca katalog kayıtlarının bir kısmında müellif ismi belirtilmemiş, bir kısmında ise şerh, bu iki müellif dışında farklı kişilere nispet edilmiştir.<sup>122</sup>

Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Emâlî* eserinde beş meselede konuyla ilgili detaylı bilgiye *Şerhu'l-'Umde'*de yer verdiğini ifade edip okuyucuyu ona yönlendirmiştir. *Şerhu'l-'Umde'*de bu beş mesele incelendiğinde Niksârî'nin atıfta bulunduğu bağlamdaki açıklamaların onda yer aldığı görülmektedir. Bu da her iki eserin aynı âlime ait olduğunu ve bu âlimin de Şemseddîn en-Niksârî olduğunu göstermektedir.<sup>123</sup>

#### 4.7. Risâletü'n-Nükâti'l-erba'în

Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet edilen diğer bir eser ise *en-Nükâti'l-erba'în* risalesidir. Bu eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 277 numaralı mecmuanın içinde (vr. 21-45) yer almaktadır. Mecmuanın zahriye sayfasında iki risaleyi ihtiva ettiği yazılmıştır: ‘Alâüddîn er-Rûmî'nin *en-Nükât ve'l-es'ile* risalesi ile Şemseddîn en-Niksârî'nin *en-Nükâti'l-erba'în* adlı risalesi. *Risâletü'n-nükâti'l-erba'în*'in ferağ kaydında ise eserin ismi ve müellifinin Şemseddîn en-Niksârî olduğu belirtilmiştir.<sup>124</sup>

Eserin Şemseddîn en-Niksârî'ye aidiyetini teyit eden diğer bir delil ise Tîbî'den yaptığı alıntıda ondan “Hocam ve Efendim (*Şeyhî ve Mevlâye*)” sıfatlarıyla bahsetmesidir. Örneğin müşriklerin çocuklarının dinî durumlarına ilişkin hadisi incelediği kısımda Niksârî'nin, “Hocam ve Efendim muhakkiklerin mühürü *el-Mişkât* şerhinde ‘hak olan tevakkuf etmektir’ dedi” ifadeleriyle kendisinden alıntı yaptığı kişi Tîbî'dir. Nitekim Tîbî, *Şerhu Mişkâtü'l-mesâbih* eserinde müşriklerin çocuklarının durumunu ele aldıktan sonra bu meselede hak olan görüşün tevakkuf etmek olduğunu belirtmiştir.<sup>125</sup> Daha önce zikredilen diğer eserlerinde Niksârî'nin Tîbî'ye aynı ifadelerle atıfta bulunduğu açıklanmıştır. Niksârî'nin Tîbî dışındaki âlimlere yaptığı atıfları da onun farklı eserlerdeki kaynaklarıyla örtüşmektedir. Örneğin o; Kuşbüddîn eş-Şîrâzî, Nevevî, Zemaşşerî (Şâhibü'l-Keşşâf unvanıyla), İmâm Râgıp (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), el-Hattâbî, Kâdî Beydâvî, Şeyh Şihâbüddîn Fağlullâh b. Hüseyin et-Türbiştî/ et-Türpiştî, Abdülazîz Buhârî (Şâhibü'l-Keşf unvanıyla) (ö. 730/1330) ve Şemseddîn es-Semerkandî'den (Şâhibü'l-Kıştâs unvanıyla) alıntılar yapmıştır.<sup>126</sup> Burada zikredilen âlimler ve eserler, Şemseddîn en-Niksârî'nin yukarıda değinilen diğer eserlerinde de beslendiği

<sup>120</sup> M. Sait Özervarlı, “el-Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/73-75; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1349-1350.

<sup>121</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3012), 40b; Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2287), 1a, 10a; Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 244), 87a, 102b; Şemseddîn en-Niksârî, *Şerhu'l-Emâlî*, Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, 342, 1a.

<sup>122</sup> Bk. Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi (nr. 879, 890 ve 900), İstanbul Beyazıt (nr. 3040, 3105, 3108, 9151), İstanbul Beyazıt Velîyüddin Efendi 2056, Bursa İnebey Hüseyin Çelebi 613, Bursa İnebey Haracci 1318, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi (nr. 717, 2544, 2147), Konya Bölge Yazma Eserler (5813, 5756 ve 7316), Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Asım Bey 244, Kütahya Vahit Paşa 1955, Manisa İl Halk Kütüphanesi (nr. 165, 958, 959, 1233, 6625, 3538, 1187, 3387), Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu (nr. 227, 2405, 3251, 7171, 9608), Süleymaniye Kütüphanesi (Antalya Tekelioğlu 553; Aşir Efendi 417; Atif Efendi 1324; Ayasofya 2287; Fatih 3002, 3012, 3014, 3018; Fazıl Ahmed 732; Giresun Yazmalar 215; Hacı Beşir Ağa 656, 661; Hacı Mahmud Efendi 1431, 1457; Halet Efendi 813; Hasan Hüsnü Paşa 533; İzmir 121; Şehid Ali Paşa 1717; Yazma Bağışlar 2832), Edirne Selimiye Kütüphanesi 459, Diyarbakır Ziya Gökalp Kütüphanesi 342, Afyon Gedik 17677, Kütahya Vahit Paşa 1955.

<sup>123</sup> Muhyiddin en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu'l-Emâlî*, 377, 379, 390, 395, 399; krş. Muhyiddin en-Niksârî [Şemseddîn en-Niksârî], *Şerhu 'Umde*, 127-128, 231-243, 119-120, 170-171, 201-222.

<sup>124</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâletü'n-Nükâti'l-erba'în* (Şehid Ali Paşa, 277), 45b.

<sup>125</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâletü'n-Nükâti'l-erba'în* (Şehid Ali Paşa, 277), 23b-24a; krş. Şerefüddîn Hüseyin b. ‘Abdillâh et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 2/574.

<sup>126</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâletü'n-Nükâti'l-erba'în* (Şehid Ali Paşa, 277), 21b, 23b, 24a, 25b, 26a, 28a, 40a, 44a, 44b.

başlıca kaynakları arasında yer alır.

Niksârî'nin bu eseri üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda müellif, bazı ayetlere yönelik toplam 15 itiraz zikredip onları cevaplandırmıştır. İkinci kısımda ise bazı hadislerle yönelik toplam 15 itiraza ve cevaplarına yer vermiştir. İncelenen ayet ve hadisler itikâdî ve amelî konulara ilişkindir. Üçüncü kısımda ise 10 farklı meselede akla gelen sorular ve cevaplarını ele almıştır. Bu meseleler; zât-sıfât ilişkisi, cismânî me'âd, rü'yetullah, rü'yet-i hilâl, abdest, oruç, kelimenin tanımı, marifenin tanımı, delâletin tanımı ve bilginin suretin husûlü olduğu şeklindeki tanımı şeklinde zikredilebilir. Görüldüğü gibi eser kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, sarf, nahiv ve mantık gibi farklı disiplinlerdeki meselelerle ilgili akla takılan toplam 40 (15+15+10) farklı soru/itirazi cevaplarıyla birlikte muhtasar bir şekilde ele alan çok yönlü bir çalışmadır.<sup>127</sup>

Yukarıda zikredilen ve işaret edilen delillerden hareketle Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olduğunu düşündüğümüz eserlerinin yanı sıra ona yanlılıkla nispet edilen veya nispeti çok zayıf olan bazı eserler de bulunmaktadır:

Bunlardan birincisi, *Şerhu Kaşîdetü Ebü'l-Feth el-Büstî* isimli risaledir. Ebü'l-Feth Alî el-Büstî'nin (ö. 400/1010) *el-Kaşîdetü'n-nûniyye* isimli kasidesine yazılan bu şerh, sadece Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3969 numaralı nüshanın zahriyesinde sonradan yazıldığı anlaşılan bir hatla Niksârî'ye nispet edilmiş, ancak eserin herhangi bir yerinde ona ait olduğuna dair bir bulguya rastlanmamıştır. Yazma eserler kataloğu incelendiğinde eserle ilgili bazı kayıtlarda müellifine dair bilgi verilmemekle beraber bazılarında ise bunun Nukrekâr'a nispet edilen eserle aynı olduğu görülmüştür.<sup>128</sup>

*Şerhu Kaşîdeti Ebü'l-Feth el-Büstî* eserinin müellifi “Şâhibü'l-Lübâb” ifadesiyle (Bk. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3969, vr. 11b) *el-Lübâb fi ilmi'l-irâb* eserinin müellifi Tâcuddîn el-İsferâyînî'ye ve “استقصينا الكلام في هذا المقام في شرح اللب فليطالع ثمة” (Bu konuyu *Şerhu'l-Lübâb*'te derinlemesine inceledik, oraya müracaat edilsin)” diyerek (Bk. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3969, vr. 14a-14b) İsferâyînî'nin *Lübbü'l-elbâb fi 'ilmi'l-irâb* isimli diğer eserine kendisinin yazdığı şerhe atıfta bulunmuştur. *Lübbü'l-elbâb*'a Nukrekâr'ın yanı sıra Şemseddîn Niksârî de şerh yazmıştır. Muhtemelen eser içindeki bu atıflardan hareketle Niksârî'nin de *el-Lübâb* şerhi bulunduğunu bilen bir kişi tarafından Nukrekâr'ın *Şerhu Kaşîdeti'l-Büstî* eseri Fatih 3969 numaralı nüshada yanlılıkla Niksârî'ye nispet edilmiştir. Nitekim eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi (vr. 202a) nüshasının başında Nukrekâr'a ait olduğu ve Süleymaniye Kütüphanesi Muğla Hoca Mustafa Efendi 165 (vr. 1b) nüshasının başında ve zahriye sayfasında ise bu eserin *Lübbü'l-elbâb* şârihi tarafından Ebi'l-Feth el-Büstî'nin *el-Kaşîde*'sine yazılan bir şerh olduğu belirtilmiştir.

İkincisi ise *Şerhu'l-Kaşîdeti't-Tahtarâniyye* isimli eserdir. Bu çalışma, Ebû Nasr Mu'înüddin Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarâni'nin (ö. 485/1092) Selçuklu veziri Nizâmülmülk için yazdığı *el-Kaşîdeti't-Tahtarâniyye* isimli methiyenin şerhidir. Önceki eserde olduğu gibi bu da sadece Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3969 numaralı nüshanın zahriyesinde “Niksârî”ye nisbet edilmiş ancak bunun hangi Niksârî olduğuna dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Kütüphane kataloglarında bu şerhin başka nüshaları da incelenmiş ancak bu nüshaların hiçbirinde müellifinin kimliğine dair bilgiye ulaşılamamıştır. Bibliyografik kaynaklarda ve kataloglarda *Şerhu'l-Kaşîdeti't-Tahtarâniyye*'nin çeşitli şerhleri zikredilmiş ancak onların da bu şerhle aynı olmadığı görülmüştür.<sup>129</sup>

*Şerhu'l-Kaşîdeti't-Tahtarâniyye*'nin müellifi zaman zaman “استقصينا الكلام في ذلك في النحو” (Bu meseleyi Nahiv'de derinlemesine inceledik), “الخلاف الذي سبق في النحو” (Daha önce Nahiv'de geçen tartışma)” ve “قد مر في النحو” (Bu, Nahiv'de geçmiştir)” (Bk. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3969, vr. 34b, 36b, 38a) şeklindeki ifadelerle başka bir eserine atıfta bulunmaktadır. Ancak “Nahiv”in doğrudan müellifin eserinin ismi mi yoksa nahiv ilmine dair bir eser olduğu için bu lafızla mı işarette bulunduğunu bilmiyoruz. Şemseddîn Niksârî'nin *Hulâşatü'l-efkâr* isimli nahiv eserinin varlığı bu makalede tespit edilmiş ancak *Nahiv* ismiyle başlayan bir eserin bulunduğuna dair herhangi bir kanıt ulaşılamamıştır.

Bu şerhin ulaşılabilen en eski tarihli nüshası 726/1326 yılında istinsah edilen Beyazıt Kütüphanesi Veliüddin Efendi 2609 (vr. 55-86) numarada kayıtlı nüshadır. Nüshasının istinsah tarihi, eserin en azından 726/1326 yılı veya öncesinde telif edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla eserin telif tarihi açısından Şemseddîn en-Niksârî'nin yaşadığı döneme uygun olduğu söylenebilir. Şerhle ilgili ulaşılan tüm bu veriler göz önünde bulundurulduğunda eserin Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olup olmadığına ilişkin kesin bir sonuca ulaşılamamıştır.

Üçüncüsü de Ebû Hanîfe'nin oğluna vasiyetidir. Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a tavsiyelerini içeren bir sayfalık kısa bir risalenin başına Şemseddîn en-Niksârî'nin ismi yazıldığı için kataloglarda bu risale yanlılıkla Niksârî'ye nispet edilmiştir. (Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3475, vr. 4a)

<sup>127</sup> Şemseddîn en-Niksârî, *Risâletü'n-Nükâti'l-erba'în* (Şehid Ali Paşa, 277), 21b-45b.

<sup>128</sup> Bu eserin Nukrekâr'a nispet edildiği çok sayıda katalog kaydı bulunmakla birlikte bunlardan bazıları şöyle zikredilebilir: Süleymaniye Kütüphanesi Muğla Hoca Mustafa Efendi 165 (1b-32b), Laleli 3707 (vr. 22b-35b), Fatih 5431 (1b-42b), Carullah 1705, Hafid Efendi (vr. 202a-229b.); Bursa İnebey Kütüphanesi Genel 1840 (1b-42b). Müellifinde dair bir bilgi zikredilmeyen katalog kayıtları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 600 (vr. 115b-133a) ve Şehid Ali Paşa 2764 (178b-221a).

<sup>129</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1340; Habeşî, *Câmi'u-ş-şurûh ve'l-hevâşî*, 3/560-561.

## Sonuç

Bazı İslâm âlimleri, kendi dönemlerinde etkili olmalarına rağmen sonraki yüzyıllarda çeşitli sebeplerden dolayı ilim dünyasında meçhul bir kişiye dönüştürülmüşlerdir. Şemseddîn en-Niksârî, bu kapsamda zikredilebilecek önemli örneklerden biridir. Kendi dönemi ve hemen sonrasında kelâm, fıkıh ve dil ilimleri gibi alanlarda görüşleri ve eserleriyle âlimleri etkilemiş olan Şemseddîn en-Niksârî hakkında tabakât ve terâcim kitaplarında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Meçhul bir âlim olarak kalan Şemseddîn en-Niksârî'nin eserlerinin, kendisinden bir asır sonra gelen ve kaynaklarda hayatında dair detaylı bilgi bulunan muahhar âlim Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilmeye başlandığı ve bu şekilde yaygınlaştığı görülmektedir. Kâtib Çelebî'nin Şemseddîn en-Niksârî'yi Muhyiddîn en-Niksârî'yi birbiriyle karıştırması ile başlayan bu hatalı nispet, ondan sonraki literatürde yer alan çoğu eseri etkilemiştir. Bu makalede öncelikle hatalı bir şekilde Muhyiddîn en-Niksârî'ye nispet edilen eserlerin gerçekte Şemseddîn en-Niksârî'ye ait olduğu ilgili eserlerde yer alan bilgiler, eserlerin yazma nüshaları, sonraki âlimlerin bunlardan yaptıkları alıntılar dikkate alınarak belirlenmiştir. Daha sonra ise ona ait olduğu belirlenen eserlerdeki bilgiler, yazma nüshalarındaki açıklama notları vb. veriler ve bazı ikincil kaynaklardan faydalanılarak onun hayatı, fikrî düşüncesi, hocaları, öğrencileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

“eş-Şeyh”, “Mevlânâ”, “İmâm” ve “Allâme” gibi sıfatlarla nitelenen Şemseddîn en-Niksârî, 8./14. yüzyılda Anadolu coğrafyasında ilmî faaliyetlerde bulunmuş Hanefî-Mâtürîdî bir âlimdir. Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî ve Şerefüddîn et-Tîbî gibi hocalardan ders almış olan Niksârî, aralarında Şerefüddîn es-Surmârî ve Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa'nın bulunduğu talebeler yetiştirmiştir. Aklî ve naklî ilimlerde yetkinliğe sahip olan müellif; kelâm ilminde *Şerhu'l-'Umde* ve *Şerhu'l-Emâlî*, belâgatte *Şerhu'l-İddâh*, nahivde *Hulâsatü'l-efkâr fi beyâni zübdetü'l-esrâr min şerhi'l-müşkil min Lübbi'l-elbâb* ve *Risâle fi mes'eleti'l-kühîl*, sarf alanında *Şerhu'l-Hârûniyye* ve farklı ilim dallarından seçilmiş konuları ele alan *Risaletü'n-nükâti'l-erba'în* eserlerini telif etmiştir. Kataloglarda Şemseddîn en-Niksârî'ye nispet edilen *Şerhu Kaşîdeti Ebü'l-Feth el-Büstî* ve *el-Vaşiyye* eserlerinin başka âlimlere ait olduğu ve *Şerhu'l-Kaşîdeti't-Tahtarâniyye* isimli eserin nisbetinin de zayıf olduğu görülmüştür. Şemseddîn en-Niksârî'nin eserleri kendisinden sonra birçok kez çoğaltılarak İslâm dünyasının farklı bölgelerine ulaşmış ve ulemanın ilgisine mazhar olmuştur. Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa, Cemâleddîn Aksarâyî ve Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî gibi ilim ve devlet adamları, kendi eserlerini telif ederken onun eserlerinden istifade etmiş, görüşlerini değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Diğer taraftan Niksârî'nin kendileriyle görüştüğüne dair elimizde bir bilgi bulunmasa da Kûtbüddîn eş-Şîrâzî, Nâşîrüddîn et-Tirmîzî, Hatib Kazvîni, Abdülazîz Buğârî, Şemseddîn el-el-Ĥalĥâlî, Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfi'î, 'Alî b. 'İsâ el-Erdebîlî ve Abdülazîz Buğârî gibi aynı dönemde yaşamış âlimlere atıfta bulunduğu görülmüştür. Niksârî'nin öğrencisi Surmârî'nin ders aldığı diğer isimler arasında burada adı geçen Şemseddîn el-Ĥalĥâlî ve Abdülazîz el-Buğârî de yer almaktadır. Bu bilgiler Niksârî'nin içinde yer aldığı ilmi ağın görülmesi bakımından oldukça önemlidir.

Bu makalede hakkında henüz çok az bilgiye sahip olduğumuz 8/14. yüzyıl Anadolu'sunun düşünce hayatının bir parçası olan Şemseddîn en-Niksârî'nin entelektüel kişiliği ortaya konulmak suretiyle konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalara zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Makalede Niksârî'ye aidiyeti tespit edilen ve çoğu halen yazma halinde kütüphane raflarında yer alan eserler, araştırmacılar tarafından tahkik edilmeyi ve akademik çalışmalarda gerçek müellifine nispetle istifade edilmeyi beklemektedirler. Makalenin hazırlanması süresince incelenen bazı yazma nüshaların katalog kayıtlarında hataların bulunduğu görülmüş ve tashihlerde bulunulmuştur. Söz konusu kayıtların makaledeki değerlendirmeler doğrultusunda tashih edilmesi kelâm, fıkıh, tefsir ve dil ilimleri gibi farklı disiplinlerde gerçekleştirilecek yeni çalışmalar için faydalı olacaktır.



## Kaynakça | References

- Abdurrahman Sultan, Abdullah Osman. "Dirâse". *en-Necâhü't-tâlî tilve'l-merâh li-Husâmüddîn es-Sîgnâkî: Tahkîk ve Dirâse (Yüksek Lisans Tezi)*. 1-164. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1414.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichnis der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. 9 Cilt. Berlin: A. Asher & Co, 1894.
- Aksarayî, Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed. *İdâhu'l-İdâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 1020.
- Akşehrî, Faḥruddîn Ahmed Oğuz Dânişmend el-. *el-İntikâd fi şerhi 'Umdeti'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-İmâm er-Râzî, 2021.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin: esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-muşannifin*. nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Bursalı, Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. M. A. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA, 2016.
- Durmuş, Enes. *Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fi Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Kazvîni, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Fecâl, Maḥmûd. *el-Ḥadîsü'n-nebevî fi'n-naḥvi'l-'arabî*. Riyad: Edvâu's-Selef, 1997.
- Gökbulut, Hasan. "Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/122. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hamûz, Abdülfetâh. "Risâletün 'alâ mes'eleti'l-kuhl mine'l-Kâfiye li'ş-Şeyḥ Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Ḥasan en-Niksârî er-Rûmî el-Ḥanefî (ö. 901)". *Mecelletu Mu'tah li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 2/2 (1987), 140-189.
- Hayrettin Paşa, Çandarlı Kara Halil. *Şerhu't-Telḥîş*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1812.
- Herevî, Burhânüddîn Ḥaydar el-Ḥâfi el-. *el-İfşâh fi şerhi'l-İdâh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1261.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmut Arnavut. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- Kalaycı, Mehmet. "Fuḫahâ-i Rûm: Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) Rûmî Aidiyet Temelinde Fakihleri Listeleme Çabası". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (Ocak 2023), 1-68.
- Kalaycı, Mehmet. "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/2 (Aralık 2022), 483-556.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-finûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kefevî, Maḥmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-aḥyâr min fuḫahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Aynî, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kurt, Muhammet Sacit. "Şerefüddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 213-264.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Ḥanefiyye*. nşr. Ahmed ez-Za'bî. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- Maḥmûd el-Yemânî, Ahmed Muhammed. "el-Kısmu'd-dirâsi". *Dirâse ve tahkîku Kitâbi'l-vâfi fi uşûli'l-fıkh (Doktora Tezi)*. 1/1-150. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1417.
- Neccâr, Şerîf en-. "Mes'eletü'l-Kuḥl mine'l-Kâfiye: Te'lîfu Muhammed b. İbrâhîm b. Ḥasan en-Niksârî". *Mecelletü Câmi'atü'n-Necâh li'l-Ebhâs (el-Ulûmu'l-İnsâniyye)* 18 (2) (2004), 599-642.
- Necmüddin Ömer b. el-Herevî. *el-Hârûniyye fi't-taṣrîf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3061.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mürsel. "Giriş". *Tarih-i Cihan Güşa*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-. *ed-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Semâha, Hâlid. "Şerhu Mes'eleti'l-Kuḥl mine'l-Kâfiye li'l-Çârperdi Faḥruddîn Ahmed b. el-Ḥasan (ö. 746) (Dirâse ve Tahkîk)". *Mecelletü Külliyyetü'l-Luqati'l-Arabîyye bi'l-Menûfiyye* 35/2 (2020), 1204-1299.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Mes'eletü'l-Kuḥl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4987.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu Kaşîdeti bed'i'l-emâlî*. thk. Ekrem Muhammed İsmail. Amman: Mektebetü'l-Ġanem, 2022.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu Umde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2314.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu Umde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3083.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu Umde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3012.

- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu 'Umde*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 944.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu 'Umdeti 'akâidi Ehli's-sümme ve'l-cemâ'ati*. thk. Ekrem Muhammed İsmail. Amman: Mektebetü'l-Ğanem, 2022.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3012.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2287.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 244.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-Emâlî*. Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, 342.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-Hârûniyye*. Ankara: Ankara İl Halk Kütüphanesi, 4531.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-Hârûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1999.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-İqdâh*. thk. Hasan Fehmi Ulus. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Şemseddîn en-Niksârî. *Şerhu'l-İqdâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 329.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâ'd-devleti'l-'Osmâniyye*. nşr. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ṭîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. 'Abdillâh eṭ-. *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâi'r-raybi: Hâşiyetü't-Ṭîbî 'ale'l-Keşşâf*. thk. İyâd Ahmed el-Gavc - Cemîl Muhammed Benî Atâ. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Ulus, Hasan Fehmi. *Şemseddîn en-Niksârî ve Şerhu'l-İqdâh'ı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Uygun, Mehmet Nuri. "Safiyüddin el-Urmevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa, Menşe'i-Tahsili-Kadılığı-Kazaskerliği-Vezirliği ve Kumandanlığı". *Belleten* 23/91 (1959), 457-477.
- Yaran, Rahmi. "Siğnâki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Tahsin. "Cüveynî, Şemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/144-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yılmaz, Ali Tark Ziyat. "Hüsâmeddin Hüseyin es-Siğnâkî'nin Hayatı ve Eserleri". *et-Tesdid fi şerhi't-Temhid*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.
- 'Aynî, Bedruddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 631.



# Hakîm es-Semerkindî'nin Hâricîler'e Yönelik Eleştirileri

Mustafa KESKİN | <https://orcid.org/0000-0002-3549-9345>

Dr. | Yazar | [mustafakeskin39@hotmail.com](mailto:mustafakeskin39@hotmail.com)

Akdeniz Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/01m59r132>

Mezhepler Tarihi | Antalya, Türkiye

## Öz

Hız Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan fikir ayrılıkları, zamanla derinleşmiş ve bunun sonucunda siyasî ve itikâdî mezhepler ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fikir ayrılıkları sonucunda oluşan mezhep ve fırkaların her biri belli konularda ileri sürdükleri fikirlerle diğerlerinden ayrılmıştır. Bir mezhep içerisindeki bazı âlimler de bağlı oldukları mezhebe katkıları, mezhebin fikirlerini sistemleştirmeleri, kaleme aldıkları eserleri ve Müslümanlar arasında yaygınlaşmasını sağlamaları gibi nedenlerle diğer âlimlerden temayüz etmiştir. Hakîm es-Semerkindî de ilmi çalışmalarını ve özellikle kaleme aldığı *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eseriyle Ehl-i Sünnet inancının ve Hanefî-Mâtürîdî anlayışın gelişmesinde ve sistemleşmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Hakîm es-Semerkindî'nin yaşadığı dönem olan hicrî dördüncü asır, İslâmî ilimlerin olgunlaştığı, sistemleştiği ve kurumsal hale geldiği bir asırdır. Bu sırada hemen bütün İslâmî ilimlerde çok kıymetli çalışmalar yapılmış ve çok değerli eserler kaleme alınmıştır. Aynı zamanda bu dönem, özellikle itikâdî mezhepler açısından da çok mühim bir dönemdir. Zira, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhebinin kurucuları Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu sırada yaşamışlar ve Ehl-i Sünnet ekolünün iki büyük itikâdî mezhebini bu sırada kurmuşlardır. İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî ile çağdaş olan Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953) de yaşadığı sırada, bid'at ve hurafelerin yaygınlaşmasını önlemek, Müslümanları sağlam bir akîde etrafında toplamak ve Ehl-i Sünnet itikadını yaygınlaştırarak sapkın fikirleri ortadan kaldırmak için Sâmânî Emîri tarafından bir eser kaleme almak üzere görevlendirilmiş olan önemli bir Ehl-i Sünnet âlimidir. Hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda, Miladî 819-1005 yılları arasında Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren Sâmânîler bir İslâm hanedanlığıdır. Sâmânî emirleri hüküm sürdükleri topraklarda İslâm dininin yayılmasına ve İslâmî ilimlerin gelişmesine önemli katkıları olmuş, aynı zamanda gayr-i müslimlere karşı da mücadele etmişlerdir. Semerkindî'nin, Ehl-i Sünnet inancının genel bir tasvirini yapmak amacıyla kaleme aldığı *es-Sevâdu'l-a'zam* adıyla meşhur olan eseri de Hanefî akâidi olmakla birlikte Mâtürîdî düşünce ekolünün teşekkülüne de öncülük etmiş çok kıymetli bir eserdir. Semerkindî'nin Sâmânî emirine takdim ettiği bu eser, Sâmânîler döneminde resmî ilmi olarak kabul edilmiş ve medreselerde okutulmuştur. İslâmî fırkalar arasında ilk olarak ortaya çıkan Hâricîler de gerek Hz. Ali'ye muhalefet etmeleri, gerekse iman anlayışları nedeniyle, büyük günah işleyen kimseleri, hatta kendileri gibi düşünmeyen diğer Müslümanları küfürle itham eden yaklaşımlarıyla, tarih boyunca tartışmaların odağı olmuştur. Semerkindî'nin yaşadığı süreç göz önüne alındığında bu eserin, Mu'tezile, Hâriciyye ve Şîa başta olmak üzere bid'at olarak nitelendirilen ve Ehl-i Sünnet çizgisi dışında kabul edilen diğer bazı dinî akımlara karşı, Hanefîliğin çerçevesini belirlemek amacıyla telif edildiği anlaşılmaktadır. Hakîm es-Semerkindî'nin İslâm toplumunun ilim ve düşünce hayatına etki eden bu eseri, Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin gelişmesine ve yayılmasına da önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu çalışmamızda, Hakîm es-Semerkindî'nin Hâricîler'e yönelik eleştirilerini *es-Sevâdu'l-a'zam* ekseninde ortaya koymaya çalışacağız.

## Anahtar Kelimeler

Mezhepler Tarihi, Ehl-i Sünnet, Hâricîler, Hakîm es-Semerkindî, Sevâdu'l-Azam

## Atıf Bilgisi

Keskin, Mustafa. "Hakîm es-Semerkindî'nin Hâricîler'e Yönelik Eleştirileri". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 103-116. <https://doi.org/10.32950/rid.1338378>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 05.08.2023	Kabul Tarihi: 24.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# Hakīm al-Samarqandī's Criticisms of the Kharijites

Mustafa KESKİN |  <https://orcid.org/0000-0003-2037-6737>

Dr. | Author | [mustafakeskin39@hotmail.com](mailto:mustafakeskin39@hotmail.com)

Akdeniz University | ROR: <https://ror.org/01m59r132>

History of Sects | Antalya, Türkiye

## Abstract

The differences of opinion among Muslims after the death of the Prophet (pbuh) deepened over time, and as a result, political and theological sects and factions emerged. Each of the sects and factions formed as a result of these differences of opinion differed from the others with the ideas they put forward on certain issues. Some scholars within a sect also distinguished themselves from other scholars due to their contributions to the sect they belonged to, their systematisation of the sect's ideas, the works they wrote, and their dissemination among Muslims. Hakīm al-Samarqandī also played an important role in the development and systematisation of the belief of Ahl al-Sunnah and the Hanafi-Māturīdī understanding with his scholarly works, especially his work *al-Sawādu al-a'zam*. The fourth century of Hijri, the period in which al-Hakīm al-Samarqandī lived, was a century in which Islamic sciences matured, systematised and institutionalised. In this century, very valuable studies were carried out in almost all Islamic sciences and very valuable works were written. At the same time, this period is also a very important period especially in terms of the theological sects. This is because the founders of the Ash'ariyya and Māturīdiyya sects, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-36) and Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 333/944), lived in this century and established the two major theological sects of the Ahl al-Sunnah school in this century. Hakīm al-Samarqandī (d. 342/953), a contemporary of Imam al-Ash'arī and Imam al-Māturīdī, was an important Ahl al-Sunnah scholar who was commissioned by the Emir of Sāmāni to write a work in order to prevent the spread of bid'ah and superstition, to gather Muslims around a sound creed, and to eliminate deviant ideas by spreading the belief of Ahl al-Sunnah. The Sāmānids, who ruled in Māverānāyn and Khorasan in the third and fourth centuries of the Hegira, between 819 and 1005 AD, were an Islamic dynasty. The Samanid emirs made significant contributions to the spread of Islam and the development of Islamic sciences in the lands they ruled, and they also fought against non-Muslims. Samarqandī's work, known as *al-Sawād al-a'zam*, which he wrote in order to give a general description of the belief of Ahl al-Sunnah, is a very valuable work that pioneered the formation of the Māturīdī school of thought as well as being a Hanafi faith. This work, which Samarqandī presented to the Samanid emir, was accepted as an official catechism during the Samanid period and was taught in madrasas. The Kharijīs, who emerged first among the Islamic sects, have been the focus of debates throughout history, both because of their opposition to Prophet 'Ali and because of their understanding of faith, accusing those who commit major sins and even other Muslims who do not think like them of disbelief. Considering the period in which al-Samarqandī lived, it is understood that this work was compiled in order to determine the framework of Hanafism against some other religious movements, especially Mu'tazila, Kharijīyya and Shi'a, which are considered as bid'ah and outside the line of Ahl al-Sunnah. This work of al-Hakīm al-Samarqandī, which influenced the life of science and thought of the Islamic society, also contributed significantly to the development and spread of Hanafi-Māturīdī thought. In this study, we will try to reveal al-Hakīm al-Samarqandī's criticisms of the Kharijīs on the axis of *al-Sawādu al-a'zam*.

## Keywords

History of Sects, Ahl al-Sunnah, Kharidjites, al-Hakīm al-Samarqandī, Al-Sawād al-A'zam

## Citation

Keskin, Mustafa. "Hakīm al-Samarqandī's Criticisms of the Kharijites". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 103-116. <https://doi.org/10.32950/rid.1338378>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 05.08.2023	Date of Acceptance: 24.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilhiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilhiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Hız Peygamber'in vefatının ardından başta siyasî, itikâdî ve fikhî konular olmak üzere Müslümanlar arasında çok sayıda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. İtikâdî alanda; imamet-hilafet, iman-küfür, ilahî sıfatlar, büyük günah işleyen kimsenin durumu, insan hürriyeti ve kader gibi konular en yoğun tartışılan hususlar olmuştur. Ehl-i Sünnet anlayışının henüz kurumsallaşmadığı bu dönemde Hâricîlik, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürcie, Müşebbihe, Mücessime, Cebriyye ve Şîa gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte başlangıçta ihtilafli konulara mesafeli duran ve tartışmaktan kaçınan, ancak daha sonra ifrat ile tefrit arasında bir yol izleyerek nassı ve akli kendisine temel dayanak edinen büyük bir çoğunluk da var olmuştur. Bu büyük çoğunluk, Hız Peygamber dönemi sonrasında farklı isimlerle anılmıştır. Semerkandî'nin "*es-Sevâdü'l-a'zam*" adlı eseri de bu büyük çoğunluk anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Semerkandî'nin yaşadığı Sâ mânî coğrafyasına mezhebî kimlik açısından bakıldığında, *Sevâdü'l-a'zam* diye nitelendirilen Müslüman nüfusun çoğunluğunu, Hanefî ve Şâfiîlerin oluşturduğu görülmektedir. Mâtürîdîliğin oluşumuna kadar olan süreçte, Şîa çatısı altında yer alan gruplar da bulunmakla birlikte hem itikâdî hem de fikhî bakımdan ilmî güç Hanefîlerin elinde bulunuyordu. Ancak bu dönemde Şîi ve Sünnî grupların yanı sıra dinî ve siyasî açıdan zaman zaman Hanefîlerle Şâfiîler arasında da bir takım çekişmelerin meydana geldiği görülmektedir.<sup>2</sup>

Sâ mânîler'in hakimiyetinde olan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde, Müslümanlar çoğunlukta olmasına rağmen, Hıristiyan ve Yahudilerin yanı sıra Budist ve Mecûsî gibi başka dinî unsurlar da bulunmaktaydı. Dinin ve siyasetin içiçe girdiği Sâ mânîler döneminde, Sünnî birliği sağlamak ve bid'at ve hurafelerden kurtulmak amacıyla bu bölgede yaşayan âlimler tarafından çeşitli eserler kaleme alınmıştır. O dönem kaleme alınan eserlerin en önemlilerinden birisi, özellikle Mu'tezilî fikirler hedef alınarak yazılmış olan Ebu Bekir el-İyazî'nin kaleme aldığı Ehl-i Sünnet Beyannâmesidir.<sup>3</sup> İyazî'nin "*el-Mesâilü'l-aşru'l-İyâziyye*" adıyla kaleme aldığı, İslâm ilim tarihinin nadir örneklerinden biri olan bu beyannamede, Ehl-i Sünnet'ten olabilmek için inanılması gereken on meseleye vurgu yapılmaktadır.<sup>4</sup> Bu dönemde kaleme alınan diğer bir eser ise Mâtürîdî gelenek aracılığıyla etkileri günümüze kadar gelen, Hakîm es-Semerkandî'nin "*es-Sevâdü'l-a'zam*" adlı eseridir. "*es-Sevâdü'l-a'zam*", daha sonra "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" adıyla kurumsal hale gelecek olan mezhebe işaret etmektedir.<sup>5</sup> Bunun dışında bu bölgede bulunan el-İyazî, el-Cüzcânî ve Rüstüfağnî gibi âlimler de başta Mu'tezile, Hâriciyye ve Şîa olmak üzere Mürcie, Cehmiyye, Karamita ve Kerramiyye gibi fırkalara yönelik eserler telif etmek suretiyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebini savunmuşlar ve onlara karşı yoğun bir mücadele ortaya koymuşlardır.<sup>6</sup>

Semerkandî'nin telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam*, Sâ mânî emirinin telebi doğrultusunda, sapkınlık ve bid'at olarak nitelendirilen diğer fırkaların fikirlerinin yayılmasının önüne geçmek ve Ehl-i Sünnet itikadını yazılı olarak belirlemek amacıyla kaleme alınmıştır. Semerkandî, Sünnî inancın, özellikle de Hanefîliğin temel ilkelerini belirlemeye çalıştığı bu eserde, bir birliklilik ve çoğunluk oluşturma gayreti içinde olmuştur. Başta Mu'tezile, Hâriciyye ve Şîa olmak üzere Müslüman toplulukları karıştırdığı düşünülen diğer fırkaların fikir ve eylemlerinin, dönemin yöneticilerini ve Sünnî kamuoyunu rahatsız etmesi, *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın yazılmasına zemin oluşturmuştur. Sünnîliğin ve Hanefîliğin temel ilkelerinin madde madde ortaya konduğu *es-Sevâdü'l-a'zam*, yüzyıllar boyunca Hanefîler ve Mâtürîdîler tarafından başucu eseri olarak görülmüş ve bu sayede mezhep taraftarlarının bu ilkeleri takibi sağlanmıştır.<sup>7</sup>

Gerek Semerkandî gerekse *es-Sevâdü'l-a'zam*, çağdaş araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bu konuda tez, makale ve bildiri gibi pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu konuda; Huriye Hatiboğlu'nun hazırladığı "*Hakîm Es-Semerkandî'nin Es-Sevâdü'l-A'zam Adlı Eserinde İslam Mezheplerine Bakışı*"<sup>8</sup> Hatice Kübra Karaman Bayrak'ın "*Hakîm Es-Semerkandî ve Kelâmî Görüşleri*"<sup>9</sup> ile Mustafa Can'ın

<sup>1</sup> Osman Aydın, "Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm Es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan, 2019), 515.

<sup>2</sup> Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 507; Aydın Usta, "Sâ mânîler Döneminde Hanefî Mezhebi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal-Hilmi Özden (Eskişehir, 2015), 238.

<sup>3</sup> Ebü'l-Muîn Neseff, *Tebziratü'l-Edille fi'l-Kelâm*, nşr. Cl. Salame (Dimaşk, 1990), 1/470.

<sup>4</sup> Şükrü Özen, "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 33.

<sup>5</sup> Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 507.

<sup>6</sup> Neseff, *Tebziratü'l-Edille*, 1/470.

<sup>7</sup> Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 515-516.

<sup>8</sup> Huriye Hatiboğlu, *Hakîm Es-Semerkandî'nin Es-Sevâdü'l-A'zam Adlı Eserinde İslam Mezheplerine Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

<sup>9</sup> Hatice Kübra Karaman Bayrak, *Hakîm Es-Semerkandî ve Kelâmî Görüşleri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

hazırladığı “*Hakim es-Semerkandî ve es-Sevadü'l-Azam'ı*”<sup>10</sup> başlıklı Yüksek Lisans Tezleri; Osman Aydınlı'nın “*Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm Es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri*”<sup>11</sup> ve Hilmi Karaağaç'ın “*Hakim Es-Semerkandî'ye Göre Sevâdü'l-A'zam ve Diğerleri*”<sup>12</sup> başlıklı sempozyum bildirileri ile Murat Akın'ın “*Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri*”<sup>13</sup> başlıklı makalesi bunlardan sadece birkaçıdır. Aynı şekilde Semerkandî'nin yaşadığı Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaşanan mezhep hareketleri de İslâm âlimlerinin çokça ilgisini çekmektedir. Çünkü bugün bilinen hemen bütün oluşumların, kurumsallaşmaya ve bir kimlik haline bürünmeye başladığı dönem ve bölge burasıdır.

Hakîm es-Semerkandî ve *es-Sevâdü'l-a'zam* ile ilgili yapılan çalışmaların her biri ya genel olarak ya da belli yönleriyle Semerkandî'nin görüşlerini ve eserini tanıtmaya yoluna gitmişlerdir. Ancak yapılan bu çalışmalarda tespit edebildiğimiz kadarıyla Hâricîler özelinde, Semerkandî'nin Hâricîler'in görüşlerine yönelik özel bir çalışma yapılmadığı görülmektedir.

*Sevâdü'l-a'zam*'da Semerkandî'nin yoğun eleştirilerine maruz kalan Hâricîler, dinî ve siyasî konularda sergilediği aşırı düşünce ve icraatlarıyla tanınan ve İslâm'ın ilk yüzyılında ortaya çıkmış olan siyasî bir fırkadır. Başlangıçta tamamen siyasî maksatla ortaya çıkan Hâricîler, kısa bir zaman sonra kendi haklılıklarını ortaya çıkarmak ve taraftar elde edebilme düşüncesiyle, “Allah'tan başka hüküm verecek yoktur/ Hüküm Allah'ındır” mealindeki âyetleri sloganlaştırmak suretiyle, bu âyetleri kendi çıkarlarına araç olarak kullanmışlardır. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ilk siyasî-dinî fırka olma özelliğini taşıyan Hâricîlik, ilk ortaya çıktığı şekliyle etkisini sürdürmemiş olmakla birlikte, marjinal bir hareket olarak hemen her asırda başka isim ve suretlerle varlığını devam ettirmiştir.<sup>14</sup> Sâ mânîler döneminde de etkileri görülen Hâricî anlayış, günümüz İslâm toplumunun çeşitli bölgelerinde zaman zaman farklı isim ve tezahürlerde kendisini göstermektedir. Bu nedenle Müslüman toplumun ayrışmasında ve aralarında çatışma yaşanmasında en etkili fırklalardan biri olan Hâricîliğe, Ehl-i Sünnet'in ve Mâtürîdîliğin kurumsallaşmaya başladığı bir dönemde Semerkandî'nin nasıl baktığının önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Hâricîlik, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şîa'nın yanısıra kaynaklarda fikir ve uygulamalarıyla kendisinden en çok sözü edilen itikadî mezheplerden birisidir. İtikadî açıdan bakıldığında, iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyen küfre gireceği fikrini ilk ortaya atanlar Hâricîler olmuştur. Büyük günah işleyen bir kimsenin, imanını kaybedeceği ve ebedî olarak cehennemde kalacağı görüşünü benimseyen Hâricîler, iman; emredilen bütün iyilikleri, kalple tasdik ve dil ile ıkrar olarak benimserken<sup>15</sup> ameli de imana dahil etmişlerdir. Hz. Osman ve Hz. Ali'ye karşı takındıkları tavırlarıyla da dikkat çeken Hâricîler, sahâbe dahil büyük günah işleyenleri tekfir etme, hilafet, ru'yetullah ve şefaet gibi pekçok konuda Ehl-i Sünnet ile fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

İtikadî konularda Müslümanlar arasında yaşanan tartışmaları doğru bir şekilde anlayabilmek için, bu tartışmalara neden olan problemlerin de iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle günümüzde bile hala tartışma konusu olan hususların, itikadî fırkaların kurumsallaşmaya başladığı dönemlerde nasıl tartışıldığı önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Semerkandî'nin *Sevâdü'l-a'zam*'da ortaya koyduğu düşünceler ve karşıt fikir ortaya koyan fırkalara yönelik eleştirilerinin günümüz akademik çalışmalara fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

### 1. Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Semerkandî'nin, hocası meşhur sûfî Ebû Bekir el-Verrâk'ın (280/893) vefat tarihine bakılarak 260 (874) yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>16</sup> Doğum yerine nispet edilerek Semerkandî, Semerkant'ta kadılık yaparken verdiği isabetli kararlardan ötürü ise “Hakîm” olarak isimlendirilmiştir. Adı Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmail el-Kâdî es-Semerkandî'dir.<sup>17</sup> Mâtürîdî mezhebinin ilk âlimlerinden biri olan Semerkandî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)

<sup>10</sup> Mustafa Can, *Hakim es-Semerkandî ve es-Sevadü'l-Azam'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

<sup>11</sup> Osman Aydınlı, “Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm Es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan, 2019).

<sup>12</sup> Hilmi Karaağaç, “Hakim Es-Semerkandî'ye Göre Sevâdü'l-A'zam ve Diğerleri”, Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan, 2019), 259-271.

<sup>13</sup> Murat Akın, “Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 103-118.

<sup>14</sup> Halil İbrahim Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricîlik ve Günümüze Yansımaları”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2011), 41-42.

<sup>15</sup> Ethem Ruhi Fıglalı, *İbadîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 26, 31; Sönmez Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 21; Hatice Teber, “Hâricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir -Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 293.

<sup>16</sup> Hilmi Demir, “Hoca Ahmed Yesevî'yi Hanefî Mâtürîdî Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakim es-Semerkandî”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yezvi Üniversitesi, 2017), 645.

<sup>17</sup> Mustafa Can, “Hakîm es-Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193; Demir, “Hakim es-Semerkandî”, 645.

ile aynı dönemde ve aynı çevrede yetişmiştir. Sâ mânîler döneminde Mu'tezile karşıtı söylemlerin yükselmesine katkı sağlayan Hakîm es-Semerkandî'nin Türk olduğu düşünülmektedir.<sup>18</sup>

İtikadî konulara ilişkin fikirlerini, Hanefî-Mâtürîdî bir anlayışla ortaya koyan Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî kelâmının erken dönem temsilcilerinden biri olarak görülmektedir.<sup>19</sup> Fikirlerinin benzerliği nedeniyle Semerkandî'nin, kelâmdaki ve fıkhıdaki hocasının Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, bunun doğru olmadığını, bu yakıştırmının aynı çağda yaşamış olmaları ve iki âlimin görüşleri arasında paralellik bulunması sebebiyle yapıldığını ileri sürenler de olmuştur. Esasen Semerkandî ile İmam Mâtürîdî arasında bir hoca-talebe ilişkisinden ziyade aynı dönemde ve aynı çevrede yetişmiş olmalarından kaynaklanan bir benzerliğin ve yakınlığın olduğundan söz etmenin daha doğru olacağı değerlendirilmektedir.<sup>20</sup> Gerek Semerkandî gerekse Mâtürîdî'ye talebelik etmiş olan Rüstüfağnî'nin verdiği bilgilere göre de bu iki âlimin birbirlerinin yakın arkadaşı ve dostu oldukları söylenebilir.<sup>21</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Hakîm es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'ye büyük bir hayranlık duyduğunu belirtmektedir. Ayrıca kendisi de Mâtürîdî ekolünün ilk kelâmcılarını sayarken Semerkandî'yi “eş-Şeyh Ebû'l-Kâsım” şeklinde zikrederek kendisinden sitayişle bahsetmektedir.<sup>22</sup> 10 Muharrem 342 (27 Mayıs 953) tarihinde doğduğu yer olan Semerkant'ta vefat eden Hakîm es-Semerkandî, Câkerdize mezarlığında İmam Mâtürîdî'nin kabrinin yakınında defnedilmiştir.<sup>23</sup>

## 2. Es-Sevâdü'l-A'zam

*Es-Sevâdü'l-a'zam*, Hakîm es-Semerkandî'nin en meşhur eserinin adıdır. Tam adı “*Kitâbü'r-red alâ Ashâbi'l-Ehvâ el-Müsemmâ bi's-Sevâdi'l-A'zam alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam*” olan eserdeki *Sevâdü'l-a'zam* ifadesi, Hz. Peygamber ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluk anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Sâ mânî emiri İsmail b. Ahmed (275-295/892-907), Mâverâünnehir ve Horasan'da bid'at, hurafe ve sapkınlık olarak gördüğü, Ehl-i Sünnet'in dışındaki fırkaların görüşlerinin yayılması üzerine Semerkand, Buhara ve Mâverâünnehir'de bulunan Hanefî âlimleri toplayarak, bu fikirlerin yayılmasını önlemek amacıyla Ehl-i Sünnet inancını yazılı olarak belirlemelerini talep etmiştir. Toplanan heyet, bu vazifeyi Semerkandî'ye vermiştir. Semerkandî de *es-Sevâdü'l-a'zam* adıyla meşhur olan bu eseri kaleme almıştır. Semerkandî'nin bu eseri Sâ mânîler döneminde resmî ilmihal olarak kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

Semerkandî'nin, Samanîler'in hüküm sürdüğü dönemde resmî ilmihal olarak kabul edilen *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eseri, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren medreselerde ders kitabı olarak da okutulmuştur. İstanbul başta olmak üzere, farklı ülkelerin kütüphanelerinde pek çok nüshası, şerhi ve farklı dillerde tercümelere bulunan eser üzerine, günümüze gelinceye kadar yapılmış çeşitli tez, kitap, makale ve bilimsel nitelikte farklı çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın farklı kişiler tarafından yapılan birçok Türkçe çevirisi de bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Genel olarak klasik makâlât türünde yazılan eserlerin mukaddimelerinde olduğu üzere *es-Sevâdü'l-a'zam* da 73 fırka hadisi ile başlamaktadır.<sup>27</sup> Farklı rivayetleri olmakla birlikte bu rivayetlerin en meşhuru şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi Cennet'te, 70'i Cehennem'dedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71'i Cehennem'de, birisi Cennet'tedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi Cennet'te, 72'si Cehennem'de olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir*”.<sup>28</sup> Başka bir rivayette de kurtuluşa eren fırka, “*Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlar*”<sup>29</sup> şeklinde ifade edilir.<sup>30</sup>

*Es-Sevâdü'l-a'zam*'da, Ehl-i Sünnet'in esaslarını 62 (altmış iki) olarak ortaya koyan Semerkandî, bu esasları âyet ve hadisler başta

<sup>18</sup> Aydınlı, “Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, 508.

<sup>19</sup> Mehmet Kenan Şahin, “Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) Sem'iyât'a Dair Görüşleri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 19.

<sup>20</sup> Can, “Semerkandî”, 15/193.

<sup>21</sup> Halil İbrahim Bulut, “Rüstüfağnî Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları* (Bişkek, 2019), 654.

<sup>22</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/358.

<sup>23</sup> Can, “Semerkandî”, 15/193.

<sup>24</sup> Aydınlı, “Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, 507.

<sup>25</sup> Muhammed Aruçi, “es-Sevâdü'l-A'zam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2009), 36/578; Von Wilferd Madelung, “Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 247.

<sup>26</sup> bkz. Aydınlı, “Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, 516.

<sup>27</sup> Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam* (y.y., 1253), 2.

<sup>28</sup> İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992)“Fiten”, 17.

<sup>29</sup> Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh=Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992)“İman”, 18.

<sup>30</sup> Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisininin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 148-149.



olmak üzere konuyla ilgili temel kaynaklarla da temellendirmeye çalışmaktadır. Semerkandî'nin, fikirlerini ortaya koyarken delil olarak kullandığı hadislerin sayısı oldukça fazladır. Bu da onun, hadislere ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Semerkandî, eserinde yer verdiği esasların dışında görüş beyan edenlere karşı dışlayıcı bir tavırla yaklaşmakta ve onların bid'at ve sapkınlık içinde olduklarını iddia etmektedir. Eserde, Hâricîler ile birlikte, Şîa, Mürcie, Kerramiyye, Cebriyye ve Bâtınîyye gibi diğer mezheplerle ve dinî akımlarla yaşanan tartışmalı konulara da yer verilmiştir.

*Sevâdu'l-a'zam*, genel olarak bir akaid metni olmakla birlikte fikhî ve tasavvufî konulara da yer verdiği görülmektedir. Özellikle iyi amellerin işlenmesinde ihlaslı olmaya vurgu yapılması, bela ve musibetlere karşı sabrın tavsiye etmesi, şükür ve cömertliğin vurgulanması, eserin bir ahlak ve zühd metni olma özelliğini de göstermektedir.<sup>31</sup> Hakîm es-Semerkandî, 73 fırka hadisinden hareketle Hz. Peygamber ve ahabını takip eden Müslüman çoğunluk anlamına gelen sevâdü'l-a'zam'ın alameti olarak kişinin benimsemesi gereken altmış iki esası eserinde delilleriyle birlikte tek tek zikretmiş ve açıklamıştır. Eserin muhtevası, maddeler halinde sayılan bu esasların tek tek izahından ibarettir.

### 3. Hakîm Es-Semerkandî'nin Hâricîler'e Yönelik Eleştirileri

Hakîm es-Semerkandî, Sâmanî emirinin talebi üzerine kaleme aldığı *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eserinde çoğunlukla Mu'tezile'nin fikirlerine yönelik eleştirilerde bulunmakla birlikte, Hâriciyye, Şîa, Mürcie, Kerramiyye, Cebriyye ve Bâtınîyye gibi diğer mezheplerin ve dinî akımların fikirlerine karşı da ciddi eleştirileri bulunmaktadır. Eserde sadece itikâdî meseleler konu edilmemiş, fikhî meseleler de farklılaşma unsuru olarak dile getirilmiştir.

Semerkandî'nin *Sevâdu'l-a'zam*'da itikâdî konuların yanı sıra fikhî konulara da yer vermiş olmasının muhtemel nedeni olarak; kendisinin Hanefî fıkıh geleneğinin sıkı bir tâkipçisi olması dolayısıyla, bu geleneğe bağlılığının bir göstergesi olabileceği,<sup>32</sup> bununla birlikte, yaşadığı dönemin ve mevcut coğrafyanın sorunlarına yönelik bir çözüm arayışı içinde olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirilmektedir.<sup>33</sup>

Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eserini, içinde bulunduğu Ehl-i Sünnet geleneğinde var olan birliği, bütünlüğü ve çoğunluğu oluşturma çabasıyla kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Semerkandî, bu çoğunluğun dışında kalan veya bid'at olarak gösterilen bazı mezhepleri eserinde tenkit etmiştir. İtikâdî ve fikhî konularda ortaya koyduğu ilkelere inanmayan ve bu ilkelere aykırı fikir beyan eden mezhepleri eserinde hedef almış ve onların karşıt görüşlerini eleştirmiştir. Semerkandî, Hâriciyye'nin de içinde bulunduğu mezhepleri eleştirirken, bazen doğrudan isimlerini zikrederek bazen de karşıt görüş sahiplerini isim vermeden fikirlerini eleştirme yolunu tercih etmiştir.

Semerkandî'nin temel hareket noktası, *es-Sevâdü'l-a'zam* olarak adlandırdığı kitlenin (Ehl-i Sünnet) düşüncelerini akîl ve naklî olarak temellendirmek ve bu düşünceye aykırı olanları, yaptığı eleştiriler sonucunda tekfir etmektir. Semerkandî, eserinde belirttiği konularla ilgili esasları kabul etmeyenleri bid'atçilikle<sup>34</sup> ve küfürle<sup>35</sup> itham etmekte ve onların fırka-i naciye içerisinde bulunmadıklarını savunmaktadır. Semerkandî'nin Hanefîliğin çatısını tesis etme düşüncesinde olduğu ve onun belirlediği bu çerçevenin Mâtürîdî düşünceye de öncülük ettiği söylenebilir.<sup>36</sup>

Hâricîlik, ortaya çıktığı dönemde görülen etkisini aynı şekilde sürdürememiş olmakla birlikte, hemen her asırda farklı isim ve şekillerle marjinal bir hareket olarak varlığını sürdürebilmiştir. Sâmanîler döneminde de etkileri görülen Hâricî anlayış, günümüzde Müslümanların yaşadığı çeşitli bölgelerde zaman zaman farklı isim ve tezahürlerde kendisini göstermektedir. Hakîm es-Semerkandî'nin, *Sevâdu'l-a'zam* adlı eserinde, Hâricîlere yönelik olarak doğrudan veya dolaylı eleştirilerini şu başlıklar altında inceleyebiliriz.

#### 3.1. İmanın Mahiyeti

Ehl-i Sünnet ile Hâricîler arasında yaşanan fikir ayrılıklarının en başında imanın tanımı ve mahiyetiyle ilgili hususlar gelmektedir. Öncelikle Semerkandî'nin Ehl-i Sünnet'in genel ilkelerini belirlemeye çalıştığı *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eserinde ortaya koyduğu ilkelerin, genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından ve özellikle Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından kabul gören hususlar olduğunu söylemeliyiz. Semerkandî imanla ilgili tartışmaları, imanın çeşitli yönleriyle ayrı ayrı başlıklar halinde izah etmeye çalışmıştır. Burada iman meselesi, bütün yönleriyle değil de Hâricîler'in, Ehl-i Sünnet'in fikirlerine muğayir düşen

<sup>31</sup> Demir, "Hakim es-Semerkandî", 647.

<sup>32</sup> Akın, "Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konular", 112.

<sup>33</sup> Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 517.

<sup>34</sup> bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*, 8, 9 10, 13, 16, 18, 20, 21, 26, 27, 37.

<sup>35</sup> bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*, 7, 11, 16, 32, 54.

<sup>36</sup> Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 510.

hususlar itibariyle ele alınacaktır.

Hâricîler'e göre iman, “*dil ile ikrâr, kalb ile tasdik ve uzuvlarla amel etmektir*”. Bu nedenle dinin inanç ve amelden meydana gelen emirlerini yerine getirmeyen, ibadetlerinde noksanlık yapan ve yasaklarından sakınmayan kimseler kâfir kabul edilir.<sup>37</sup> Hâricîler, imanla İslâm'ı eş anlamda kullanmışlar ve ikisini ayrılmaz bir bütün olarak görmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'in düşüncesinin aksine, ameli ihmal eden bir kimsenin imandan çıkacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>38</sup>

Hâricîlerin bu anlayışına göre mümin bir kimse bırakın büyük günah işlemeyi, küçük bir günahı işlemesi durumunda ya da nafile bir ibadeti bile terk etmiş olsa mümin olmaktan çıkarak kâfir olmaktadır. Kâfir olduğu için de ahirette gideceği yer cehennemdir. Ahirette şefaatin olacağına da inanmadıkları için bu kimselerin dünyayı bu şekilde terketmeleri durumunda kurtuluş çareleri bulunmamaktadır.

Ehl-i Sünnet'in benimsediği ve Semerkandî'nin de eserinde ortaya koyduğu anlayışa göre öncelikle iman, “dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir”. Bir kimsenin iman edilecek hususlara kalben inanmadığı sürece, sadece dili ile iman ettiğini ifade etmesi yeterli değildir. İman hem kalbî olarak hem de lisanen Allah'ı bir olarak bilip kabul etmektir. Dil ile ikrar ettiği halde kalben inanmayan kişi münâfik, kalben inandığı halde özürsüz olarak dil ile ikrar etmeyen kişi de kâfirdir.<sup>39</sup> Aslında burada Hanefîler'in ve Mâtürîdîler'in anlayışına göre imanın hakikati kalbin tasdiki olup, dil ile ikrar etmek dünya ahkâmının tatbiki için şart koşulmaktadır. Dil ile ikrarın da meşru bir zorlama ya da zorunluluk olmaksızın gizlenmesi caiz görülmemiştir.<sup>40</sup>

İman ve amelin birbirinden ayrı şeyler olduğunu da ifade eden Semerkandî, nasıl ki her itaat iman sayılmazsa, her masiyetin de küfür sayılamayacağını belirtmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca iman bakımından müminler arasında farklılığın bulunmadığını ifade eden Semerkandî'ye göre, bütün müminlerin imanı birbirine eşittir, birbirinden üstün ya da eksik olduğu düşünülemez. Dinî durumu iyi olmayan bir müminin imanını, melek ve peygamberlerin imanından az kabul eden kimse bid'at içindedir.<sup>42</sup>

Semerkandî, imanla ilgili olarak; imanda şüphe olmadığı, imanın mecazî olmayıp hakikî olduğu, Allah'ın müminlere bir lütfu olarak görülmesi gerektiği ve imanda artma veya eksilmenin de söz konusu olmadığını ayrı ayrı başlıklar altında delilleriyle izah etmektedir.<sup>43</sup>

### 3.2. Büyük Günah Meselesi ve Ehl-i Kibleyi Tekfir

Semerkandî'nin eserinde üzerinde durduğu ve eleştirdiği konuların en önemlilerinden birisi mümin bir kimseyi işlediği günahından dolayı tekfir etme konusudur. Semerkandî bu konuyu dördüncü mesele olarak “ehl-i kibleyi tekfir” başlığı altında ele almaktadır.

Tekfir meselesi, mezheplerin iman kavramını tanımlamaları ve büyük günah işleyenlerin durumu hakkındaki tavırlarıyla alakalı bir meseledir. Büyük günah işleyen bir kimsenin dünya ve ahiretteki dinî statüsünün ne olacağı hususu mezhepler arasında yaşanan tartışmaların en başında yer almaktadır.

Hâricîler'e göre iman ve amel bir bütün olarak değerlendirilmektedir.<sup>44</sup> Hâricîler imanı tanımlarken, “dinî emirleri yerine getirmeyi” yani uzuvlarla amel etmeyi de imana dahil ettikleri için onlara göre, ister küçük isterse büyük olsun, ilâhî emirlere aykırı olarak işlenen bütün günahlar büyük olarak nitelendirilmektedir. Bunun sonucu olarak da büyük günah işleyen bir kimse (mürtekb-i kebîre) işlediği günahlara tövbe etmezse dünyada da ahirette de kâfir muamelesi görür.<sup>45</sup>

Hâricîler, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin yanı sıra Cemel savaşına katılanları, Sıffin savaşında tahkîme razı olanları, buradaki hakemlerle birlikte onları doğrulayan herkesi tekfir etme hususunda ortak bir kanaate sahip olmuşlardır.<sup>46</sup> Hâricîler, bu meseleyi

<sup>37</sup> Sa'deddin Teftâzânî, *El-Makâsüd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 708.

<sup>38</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/293.

<sup>39</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevadü'l-A'zam*, 38.

<sup>40</sup> bkz. Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/293; Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ Alâ't-Tevdîḥ (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.)*, 2/324.

<sup>41</sup> Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevadü'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 392.

<sup>42</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Sevadü'l-A'zam Tercümesi*, 325.

<sup>43</sup> bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevadü'l-A'zam*, 6, 14, 35, 48.

<sup>44</sup> Hasan Onat - Orhan Ateş, “Haricilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 66.

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/224; Adil Bebek, “Kebîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/163; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 722-724.

<sup>46</sup> Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 55; Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 130.

doğrudan “*lâ hükme illâ lillâh*” prensibine bağlamaktadırlar. Çünkü, büyük günah işleyen kişi onlara göre, bu tutumuyla Allah'ın yasakladığı bir şeyi helâl saydığı için mümin olmaktan çıkmıştır ve cehennemde ebedî kalacaktır. Hâricîler bu yaklaşımlarını daha da ileri seviyeye taşıyarak, neredeyse Hâricî olmayan bütün herkesi düşman ve kâfir kabul etmişlerdir.<sup>47</sup> Hâricîler'in, karizmatik bir toplum anlayışına yönelmek suretiyle kendileri gibi düşünmeyen hiçbir kimseyi Müslüman olarak görmemeleri ve dindeki aşırılıkları, onların tarih sahnesinden silinmelerine yol açmıştır. Ancak bugün sadece İbâziye kolu, Hâricîler'in aşırılıklarına karşı çıktığı için varlığını sürdürebilmektedir.<sup>48</sup>

İman ve amelin birbirinden ayrı şeyler olduğunu kabul eden İmam Mâtürîdî'ye göre bir kimse, Allah'a şirk koşmadıkça işlediği diğer büyük günahları sebebiyle imandan çıkmaz.<sup>49</sup> Ebû Hanîfe'ye göre de bir kimse, işlediği günahı helal kabul etmedikçe, bu büyük günah bile olsa ona kâfir ya da münafik denilemez. Böyle bir kişi fasık olarak nitelendirilse de gerçek mümin kabul edilir.<sup>50</sup> Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen kimse hakkındaki genel tutumu bu şekildedir. Ancak Hâricîler'e göre, mümin bir kimse işlediği günahı helal kabul etmese bile bu kişi, büyük günah işlemekle Allah'ın yasak kıldığı şeyi helâl saymış kabul etmektedir.

Semerkandî, bir müminin, helal görmedikçe işlediği günahıtan ötürü Ehl-i Kible'den olan başka bir kimseyi tekfir etmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir mümin ister yüzbin kadınla zina etsin, ister yüzbin Müslümanı öldürsün isterse de yüzbin fıçı içki içsin işlediği bu fiilleri helal ve meşru kabul etmedikçe imandan çıkmaz. Tıpkı bir kâfir, tüm ibadetleri bütün hayırları yerine getirse bile Allah'a inanmadıkça küfürden çıkmayacağı gibi. İşte mümin de böyledir; Allah'a inandığı müddetçe bütün günahları işlese de imandan çıkmaz.<sup>51</sup>

Semerkandî bu konuda, günahkar müminleri tevbeyle davet eden âyeti delil göstermektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin.*”<sup>52</sup> Eğer bu kimseler günahlarından ötürü kâfir olmuş olsaydılar, Allah Teâlâ onlara; “*Ey iman edenler!*” değil de “*Ey kafirler!*” diye hitap ederdi. Yine başka bir ayette: “*Ey müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin...*”<sup>53</sup> buyrulmuştur. Allah Teâlâ, burada da onlara; “*Ey Kâfirler!*” diye hitap etmemiştir.<sup>54</sup>

Ehl-i Sünnet'in anlayışına göre iman amelden ayrı değerlendirildiği için günah işleyen kimse, büyük günah bile işlemiş olsa mümin kabul edilir. Fakat işlenen günahı helal saymak, doğrudan imanı etkilediği için küfrü gerektirmektedir. Semerkandî, iman eden bir kimsenin ne tür olursa olsun işlediği günah nedeniyle tekfir edilemeyeceğini ifade ettikten sonra bu düşüncesini âyet ve hadislerle de izah etmektedir.

### 3.3. İmamet ve Hilafet

İmamet ve hilafet kavramları, aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Hilafet kavramı, Hz. Peygamber'in yerine geçerek din ve dünya işlerinde onun otoritesini temsil etmeyi ifade etmektedir. Devlet başkanlığının bir adı olan imamet ise Müslümanların idaresi, yani “*riyâsetü'l-muslimîn*” anlamına gelmektedir.<sup>55</sup> Buna göre devlet başkanına, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra onun adına toplumu vekaleten yönetmesi dolayısıyla halife, lider ve önder olması nedeniyle de imam denilmektedir. Hz. Ömer devrinden itibaren ise halife kavramının yerine “*emîrül-mü'minîn*” tabiri kullanılmaya başlanmıştır.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken kendisinden sonra kimin halife olması gerektiğini ya da halife olacak kişide hangi vasıfların bulunması gerektiğini belirtmediği için, O'nun vefatıyla birlikte henüz cenazesi bile defnedilmeden halifenin kim olacağı hususu sahabe arasında tartışma konusu olmuştur. Fakat bu tartışmalar çok fazla büyümeden, bir araya gelen sahâbîlerin Hz. Ebû Bekir'e biat etmeleriyle birlikte halifelik sorunu çözülmüştür.

İmamet kavramı siyasî ve hukukî anlamda, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun yönetimini en yüksek seviyede üzerine alan kişinin makamını ve görevini ifade etmektedir.<sup>57</sup> Bu kavram, kelâm, fıkıh, İslâm mezhepleri veya siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Örneğin fıkıh kitaplarında ibadetler konusunda “*namaz imamlığı*”, devlet yönetimiyle ilgili konularda

<sup>47</sup> Fığlalı, “Hâricîler”, 16/173.

<sup>48</sup> Onat - Ateş, “Haricilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 67.

<sup>49</sup> Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 90.

<sup>50</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, ed. Mehmet Kılıç, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 49.

<sup>51</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevadü'l-A'zam*, 9.

<sup>52</sup> et-Tahrîm, 66/8.

<sup>53</sup> en-Nûr, 24/31.

<sup>54</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevadü'l-A'zam*, 9.

<sup>55</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 83-84.

<sup>56</sup> Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17/539.

<sup>57</sup> Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201.

ise “devlet başkanlığı” anlamında kullanılmıştır.<sup>58</sup> Ancak imamet daha çok nazarî mânada devlet başkanlığını ifade etmek için kullanılırken, hilafet kavramı ise fiilî otoriteyi belirtmek için kullanılmaktadır.<sup>59</sup>

Halifelik ile ilgili ilk ciddi tartışmalar Hz. Ali'nin halifeliği döneminde ortaya çıkmıştır. Siffin savaşında tahkim hadisesiyle ilgili yaşanan gelişmeleri kabullenmeyen, Hz. Ali ve Muaviye ile birlikte hakemlerin de yanlış yaptıklarını iddia eden büyük bir grup Hz. Ali'den ayrılmış ve Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye biat ederek “Harurâ” denilen yerde toplanmışlardır. Böylece İslâm ümmeti içerisinde iki farklı imam ortaya çıkmış ve Hz. Ali'den ayrılan bu grub, Hâricîliğin ilk çekirdeğini oluşturmuştur.<sup>60</sup>

Sevâdu'l-a'zam'da Hâricî ismi zikredilerek doğrudan eleştirilen görüşlerin başında dokuzuncu başlıkta yer alan devlet başkanının arkasında namaz meselesi gelir. Hâricî isminin açıktan zikredildiği bu konu doğrudan imamet ve hilafet meselesine dayanmaktadır.

Hâricîler'e göre, İslâm dininin en ideal olarak uygulanışı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halife oldukları dönemde gerçekleşmiştir.<sup>61</sup> Hâricîler, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in hilafetinin tamamını, Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yılını ve Hz. Ali'nin tahkim hadisesine kadar geçen süreyi meşru olarak görürken, Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yıldan sonraki altı yıllık dönemde meydana gelen olayları, siyasî ve idarî açıdan yaşanan karışıklıkları ve Hz. Osman'ın bu dönemde ortaya koyduğu icraatları adaletsizlik olarak değerlendirmektedirler. Bu konuda bütün Hâricî fırkalar ittifak halindedirler.<sup>62</sup>

Hâricîler'e göre, Hz. Osman ilk altı yıldan sonra, Hz. Ali de Tahkîm hadisesinden sonra küfre girmiştir. Siffin savaşında savaşın sonucunun hakemlere havale edilmesinin küfrü gerektiren bir husus olduğunu ileri süren Hâricîler'e göre, hakemlerin görüşlerini kabul edenler de küfre girmiştir.<sup>63</sup> Kendi fikirlerini temellendirme konusunda Kur'an âyetlerini istedikleri gibi yorumlayan Hâricîler bu konuda; “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir”<sup>64</sup> âyetini ve benzeri âyetleri delil olarak kullanmışlardır.

Hâricîler'in geneline göre imam/halife bütün Müslümanları kapsayacak şekilde, halkın uygun gördüğü kimselerin oluşturduğu şura tarafından belirlenir. İmam, hakkı ve adaleti uygulayan ve Allah'ın emirlerine uyan dindar bir kimse olduğu sürece itaate layıktır. Aksi bir durumda görevinden azledilir.<sup>65</sup> Halifeliğin Kureys'ten olması gibi bir zorunluluğun olmadığını ileri süren Hâricîler'e göre, “burnu kesik bir köle” olsa bile halife olabilmektedir.<sup>66</sup>

Hâricîler'in imamet konusunda İslâm düşüncesine kattığı en önemli farklılık, Kur'an ve Sünnet'e aykırı davranan zalim bir devlet başkanına karşı isyan edilmesi gerektiğine dair söylemleridir. Seçimle yönetime gelen halife ya da devlet başkanı, eğer toplumu yönetmede haktan ve adaletten ayrıldığı takdirde toplum tarafından azledilebilir olması, Hâricî düşüncesi Ehl-i Sünnet'ten ve Şi'a'dan farklı kılan önemli bir etken olarak görülebilir. İlk Hâricîler'e göre ve sonrasında çeşitli sebeplerle ayrılığa düşen diğer Hâricî fırkalar için esas olan, İslam ümmetinin tüm sosyal ve siyasî hayatının Kur'an'a dayandırılması hususundaki ısrarlarıdır.<sup>67</sup>

Hakim es-Semerkandî, mümin bir kimsenin, her devlet başkanının arkasında cuma ve bayram namazlarını kılması ve bunun hak olduğunu kabul etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira devlet başkanı, kulakları delinmiş bir köle bile olsa ona itaat farzdır. Ayrıca ona karşı silahlanıp ayaklanmak caiz değildir. Eğer devlet başkanı icraatlarında adil olursa, mükafatı kendisine ait olur. Aynı şekilde zulmedecek olursa onun günahı da yine kendi boynunadır. Dolayısıyla her halukarda mümin bir kimsenin devlet başkanına itaat etmesi gerekir. Çünkü devlet başkanına isyan eden bir kimse Hâricî olur.<sup>68</sup> Semerkandî bu yaklaşımıyla, “idareci ister zalim olsun ister adil olsun” ona itaat etmenin, onu desteklemenin ve Müslüman toplumla dayanışma içinde hareket etmenin de müminin görevi olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>69</sup> Semerkandî bu konuda; “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (sultanlara/idarecilere) de”<sup>70</sup> âyet-i kerimesini buna delil olarak göstermiştir.

<sup>58</sup> Mehmet Dalkılıç, *İmamet-Siyaset İlişkisi ve Şiilik Eleştirisi (İbn Hazm Örneği)* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 14.

<sup>59</sup> Öz - İlhan, “İmâmet”, 22/201.

<sup>60</sup> Dalkılıç, *İmamet-Siyaset İlişkisi*, 53-53; Osman Oral, “Hâricîliğin Doğuşu ve İtikâdî Görüşleri”, *International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 3-4; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 14-16.

<sup>61</sup> Onat - Ateş, “Haricilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 66.

<sup>62</sup> Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 165; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 130.

<sup>63</sup> Onat - Ateş, “Haricilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 68.

<sup>64</sup> el-Mâide, 5/44.

<sup>65</sup> Dalkılıç, *İmamet-Siyaset İlişkisi*, 54; Ömer Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/34 (2008), 63.

<sup>66</sup> Onat - Ateş, “Haricilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 69.

<sup>67</sup> Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, 63.

<sup>68</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevadü'l-A'zam*, 14.

<sup>69</sup> Madelung, “Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı”, 247; Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevadü'l-A'zam*, 14.

<sup>70</sup> en-Nîsa, 4/59.

Burada sultana/devlet başkanına her koşulda itaat etmenin farz olduğu, Müslüman yöneticilerin arkasında cuma ve bayram namazları kılmanın gerekli ve hak olduğu ve bunun bir inanç esası olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla sultana isyan edenler de Hâricîlikle ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda yukarıdaki âyette sözü edilen “*ulu'l-emr*” ifadesiyle sultanların kastedildiği ifade edilmektedir. Bu meselenin bir akide olarak sunulmasının muhtemel nedeni, kitabın siyasi erk tarafından yazdırılması ve izlenen dinî politikanın etkisi olduğu düşünülmektedir.<sup>71</sup>

### 3.4. Şefaât

Ehl-i Sünnet ile Hâricîler arasındaki ihtilaf konularından birisi de şefaât konusudur. Ehl-i Sünnet âlimleri, özellikle Hz. Peygamber'in ahirette günahkar müminlere şefaât edeceğine inanmalarına karşı Hâricîler, ister küçük ister büyük olsun günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimsenin küfre düştüğü ve cehennemlik olduğu, hiçbir şefaâtçinin onu bu durumdan kurtaramayacağı fikrini benimsemişlerdir.

Şefaatin hak olduğuna inanan Ehl-i Sünnet âlimleri bu konuda; “*O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaât edemez*”<sup>72</sup> âyetini delil göstermektedirler. Ebu'l-Muîn en-Neseî, Allah'ın peygamberlere ve velîlere şefaât izni vermesini, Allah'ın rahmetinden ve faziletinden, güçlerini gösterebilmeleri için bunu onlara ikram olarak verdiği ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Hz. Peygamber'in âhirette cennet ehli olanlar için şefaâtçi olacağı gibi, cehenneme giren günahkârlar için de şefaâtçi olacağı yönünde pek çok hadis rivayet edilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'a ortak koşmamak şartıyla büyük günah işleyen herkesin Resûlullah'ın şefaâtinden yararlanacağına inanmaktadır. Fakat âhirette şefaatin olacağını inkar eden Hâricîler, şefaât hadislerini de kabul etmemişlerdir.<sup>74</sup>

Semerkandî, bu konuda mümin bir kimsenin, Hz. Peygamberin (s.a.v.), ümmetinden büyük günah işleyen kimselere şefaatte bulunacağını hak olduğunu bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira Resûlullah (s.a.v.)'in şefaati, ümmetinden “büyük günah” işleyenlere mahsus olacaktır. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Kıyamet günü şefaâtim büyük günah işleyenlere olacaktır*”<sup>75</sup> buyurmuştur. Ayrıca Semerkandî, şefaatin hak olduğunu kabul etmeyip, onu inkara kalkışan kimseleri bid'atçı olarak nitelemektedir.<sup>76</sup>

### 3.5. Hulefâ-i Râşidîn'in Fazileti

Yine imamet ve hilafet konusuyla ilgili olan diğer bir mesele, ilk dört halifenin fazilet bakımından üstünlüğü meselesidir. Bilindiği üzere Şîa, Hz. Peygamber'den sonra en faziletli olan imamın Hz. Ali olduğunu iddia ederken, Hâricîler, Hz. Osman'ın halifeliğinin son altı yılı ile Hz. Ali'nin Tahkim olayından sonra yaşanan hadiseler nedeniyle bu iki halifeyi şiddetle eleştirmişler hatta tekfir etme yoluna gitmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'e göre, dört büyük halifenin fazilet derecesi sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindedir. Her bir halifeyi ayrı başlık altında ele alan Semerkandî de, mümin bir kimsenin, Ebûbekir, Ömer ve Osman (r.a.)'dan sonra sahâbe ve ümmet içerisinde Ali b. Ebi Talib'den üstün birinin bulunmadığını ve onun gerçek bir halife olduğunu bilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>77</sup> Semerkandî bu konuda şu âyet-i kerîmenin buna apaçık bir delil olduğunu ileri sürmüştür: “*O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lutuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün*”<sup>78</sup>

Semerkandî, bu âyet-i kerîmede “*Onunla beraber olanlar*” ifadesiyle Hz. Ebû Bekir'in, “*kâfirlere karşı sert*” ifadesiyle Hz. Ömer'in ve “*Onları., rükûda ve secdede görürsün*” ifadesiyle de Hz. Ali'nin kastedildiğini ifade etmektedir.<sup>79</sup> Aslında bu âyet-i kerîmede, adı geçen halifelerin kastedildiğine dair tefsir kaynaklarında bir açıklama bulunmamaktadır. Kanaatimizce Semerkandî, adı geçen halifelerin kişilik yapılarıyla benzerlik kurarak böyle bir açıklamada bulunmuş olabilir.<sup>80</sup>

<sup>71</sup> Aydınlı, “Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, 515.

<sup>72</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>73</sup> Ebu'l-Muîn Neseî, *Bahrü'l-Kelâm* (Şam: Mektebetü Daru'l-Ferfûr, 1421), 236.

<sup>74</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/413.

<sup>75</sup> Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh-Sünenü't-Tirmizî* “Kitâbu Sifeti'l-Kiyâme”, 2435; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) “Kitâbü's-Sünne”, 4739.

<sup>76</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevadü'l-A'zam*, 20.

<sup>77</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevadü'l-A'zam*, 25.

<sup>78</sup> el-Fetih, 48/29.

<sup>79</sup> Hakîm es-Semerkandî, *Sevadü'l-A'zam Tercümesi*, 190.

<sup>80</sup> Elmallı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), bkz. 7/181-183; Kadî Nâsıruddîn Beydavî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil: Beydavî Tefsiri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2022), 5/70-71.

Semerkandî, bu konuda son olarak Müslümanlara; dikkatli olmalarını, bu halifeler hakkında iyi şeyler söylemelerini, aksi halde lanete uğrayacaklarını ifade etmektedir.<sup>81</sup>

### 3.6. Sahabeye Hürmet

Hakim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*'da mümin bir kimsenin, Allah'ın Rasûlü'nün arkadaşlarını tenkit edip, onlar hakkında kötü söz söylememesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla burada öncelikli olarak sahâbeye dil uzatan, Cemal ve Sıffin savaşlarında açıkça görüldüğü üzere, onları tekfir eden Hâricîlerin hedef alındığı görülmektedir. Bununla birlikte Semerkandî, sahabe hakkında kötü söz söyleyen herkesi sapık bir bid'atçı olarak nitelemektedir.<sup>82</sup>

Gerek Kur'an-ı Kerim ve gerekse hadis-i şeriflerde sahabenin faziletiyle ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri, bu âyet ve hadislerden hareketle genel olarak, sahabe hakkında ileri-geri olumsuz bir şekilde konuşmamayı ve onlara saygı hürmet göstermeyi prensip haline getirmişlerdir.<sup>83</sup>

Ashâb-ı Kirâm'ın Ehl-i Sünnet âlimleri nazarında çok büyük bir kıymeti vardır. Çünkü onlar, İslâm dininin güçlenmesi ve yayılması için canlarıyla ve mallarıyla mücadele etmiş, bu uğurda başta ölüm olmak üzere hiçbir şeyden sakınmamışlardır. Allah ve Rasûlü'nü, ailelerinden ve çocuklarından daha çok sevmişlerdir. Aynı şekilde İslâm uğruna memleketlerini terkederek hiç çekinmeden yurtlarından hicret etmişlerdir.<sup>84</sup> Sahabenin fazileti hususunda Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: “O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lutuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur...”<sup>85</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s)'in birçok hadisinde sahabenin faziletine bireysel veya toplu olarak yer verilmiştir. Temel hadis kaynaklarında bu hadisler, “*Fedailü's-Sahabe/Sahabenin Faziletleri*” veya benzeri başlıklar altında toplanmıştır.<sup>86</sup> Bu hadislerden birinde; “*Nesillerin en hayırlısı, benim neslimdir*” buyrulmuştur.<sup>87</sup>

### 3.7. Rü'yetullah

Hakim es-Semerkandî'nin, Hâricîlere yönelik eleştirilerinden biri de Rü'yetullah meselesine ilişkindir. Semerkandî'nin buradaki eleştirisi doğrudan ve sadece Hâricîlere yönelik olmayıp Rü'yetullah'ı inkar eden tüm mezheplere yöneliktir. Çünkü, bu konuda Mu'tezile ve Hâricîler ile Mürcie ve Zeydiyye'den de bazı gruplar, Allah'ın, hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceği, ru'yetin O'nun hakkında caiz olmadığı fikrini savunmaktadırlar.<sup>88</sup> Ancak bu mesele kelâm tarihinde bıraktığı izler ve felsefî boyut açısından bakıldığında genel olarak; Allah Teâlâ'nın ahirette görüleceğini ittifakla kabul eden Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile mensupları arasında daha çok tartışma konusu olmuştur.<sup>89</sup>

Cennette olanların, dolunayı gece gördükleri gibi, hiç kuşkuyla mahal olmayacak şekilde Allah'ı göreceklerini savunan Semerkandî'ye göre, Ahirette rü'yete inanmayan ve Allah'ın kalp gözüyle görüleceğini söyleyen kimse, sapkınlık olan bid'at içindedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen; “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak*”<sup>90</sup> ve “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*”<sup>91</sup> âyetlerini delil olarak gösteren Semerkandî, Sahabe-i Kiram'ın bu ayette yer alan “fazlası” kelimesini 'Allah'ı görmek' şeldinde tefsir ettiğini belirtmektedir.<sup>92</sup> Rü'yetullah'ı inkar eden gruplara göre, Allah'ın gözle görülür olduğunu savunmak ve onu cisimlere benzetmek demektir ki bu imkansızdır. Onlar Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü ayetleri de farklı şekillerde te'vile tabi tutmuşlardır.<sup>93</sup>

<sup>81</sup> Hakim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, 191.

<sup>82</sup> Hakim es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*, 26.

<sup>83</sup> Hakim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, 195.

<sup>84</sup> Mesut Avcı, “Kur'an ve Sünnette Sahabenin Fazileti ve Tarihî Değeri”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 31-32.

<sup>85</sup> el-Fetih, 48/29.

<sup>86</sup> Avcı, “Sahabenin Fazileti”, 32.

<sup>87</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) “Fedailü Ashabi'n-Nebi”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmî'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56) “Fedailü's-Sahabe”, 210, 2215.

<sup>88</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1962), 4/139; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 191; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 84.

<sup>89</sup> Murat Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 49; Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, bkz. 125-129.

<sup>90</sup> el-Kiyâme, 75/22-23.

<sup>91</sup> Yunus, 10/26.

<sup>92</sup> Hakim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, 207.

<sup>93</sup> bkz. Mustafa Keskin, *Selefiyenin İnanç Esasları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 92-105.

Semerkandî'nin Hâricîler'e yönelik eleştirileri şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Semerkandî, belli konuları farklı yönleriyle değişik başlıklar altında ele almıştır. Eleştirdiği fırka ve mezhepleri bazen doğrudan isim vererek, bazen de "bu konuda aksini düşünenler", "böyle düşünmeyenler" ya da "kim.. kabul etmezse" bid'adçidir şeklinde isim vermeden eleştirme yolunu seçmiştir. Çünkü her bir meselede bütün fırkalar farklı fikirlerle ortaya çıkmış değildirlere. Hâricîler'in de gerek Ehl-i Sünnet ile gerek Mu'tezile ile ve gerekse başka mezhep ve fırkalarla aynı düşündüğü meseleler olduğu gibi, kendi aralarında uzlaşma sağlayamadıklarından dolayı farklı fırkalara ayrıldıkları da bir hakikattir. Bu nedenle biz de özellikle itikadî meselelerde Hâricîler'in Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı düştüğü konuları ve Semerkandî'nin yönelttiği eleştirileri, *Sevâdu'l-a'zam* eseri üzerinden izah etmeye gayret ettik.

## Sonuç

Ehl-i Sünnet inancının vasıflarının şekillenmeye başladığı bir dönemde kaleme alınan *Sevâdü'l-a'zam*, dönemin Sâmnânî emiri tarafından bir istek üzerine, bir anlamda resmî bir görevle telif edilmiştir. Bu nedenle *Sevâdü'l-a'zam*'daki görüşlerin münferit bir âlimin görüşlerinden ziyade Ehl-i Sünnet'in ve Hanefîliğin temel anlayışını tespit etmeye yönelik Müslüman çoğunluğu kapsayacak şekilde geniş bir kitleye hitap eden görüşler olduğu söylenebilir. *Sevâdü'l-a'zam*'da, Maverâünnehir bölgesinde yaşayan ve Ehl-i Sünnet inancını benimseyen Hanefîlerin o dönemde, farklı alanlarda üzerinde anlaştıkları konuları bulmak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında *Sevâdü'l-a'zam*'ın, her ne kadar akâid içerikli olsa da, dönemin farklı problemlerini çözmeye amaçlı yazılan bir eser olduğunu göstermektedir. Nitekim *Sevâdü'l-a'zam*'da itikadî meselelerin yanı sıra fikhî konulara da yer verildiği görülmektedir.

Siyasi iktidarın talebi ve desteğiyle telif edilen bu eser, başta Mu'tezile ve Hâricîler olmak üzere Şîa, Mürcie ve diğer fırkaların, Müslüman toplumun inançlarına aykırı olduğu düşünülen düşünce ve faaliyetlerinin engellenmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Eserde ayrıca Hanefîliğin ve Ehl-i Sünnet anlayışının korunmasına yönelik bir çabanın olduğu da görülmektedir. *Sevâdü'l-a'zam*, genel olarak Hanefî anlayışı yansıtan bir eser olmasının yanında aynı zamanda Mâtürîdî düşünce ekolünün gelişmesine ve sistemleşmesine de öncülük etmiştir. *Sevâdü'l-a'zam*'da belirlenen bu temel ilkeler yüzyıllar boyunca gerek Hanefîler ve gerekse Mâtürîdîler tarafından esas alınarak benimsenmiş ve takip edilmiştir.

Ehl-i Sünnet inancının temel ilkelerinin belirlenmeye çalışıldığı bu eserde Semerkandî, âyet ve hadislere de dayanarak Hâricîler'e ve diğer bazı mezheplere yönelik oldukça sert bir tavır ortaya koymaktadır. Fakat burada Semerkandî'nin kendi mezhebî yaklaşımı olan Ehl-i Sünnet anlayışını tek doğru yol olarak sınırlayıp belirlediği, diğer mezheplere karşı da dışlayıcı bir tavır sergilediği görülmektedir. Çünkü Semerkandî *Sevâdü'l-a'zam*'da, Ehl-i Sünnet anlayışını ön plana çıkarırken, diğer mezhepleri bid'at ve sapkınlık içinde değerlendirmektedir.

## Kaynakça | References

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fi Ebbabi't-Tevhid ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsim. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Akın, Murat. "Hakim es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 103-118.
- Aruçi, Muhammed. "es-Sevâdü'l-A'zam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/578-579. TDV Yayınları, 2009.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Avcı, Mesut. "Kur'an ve Sünnette Sahabenin Fazileti ve Tarihsel Değeri". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 30-40.
- Aydınlı, Osman. "Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm Es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 505-518. Ankara/Türkistan, 2019.
- Bağdadî, Abdülkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: DİB Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Bebek, Adil. "Kebîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Beydavî, Kadî Nâsiruddîn. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil: Beydavî Tefsiri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2011), 41-54.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. "Rüstüfağnî Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri". *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*. 651-675. Bişkek, 2019.
- Can, Mustafa. "Hakim es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Can, Mustafa. *Hakim es-Semerkandî ve es-Sevâdü'l-Azam'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Dalkılıç, Mehmet. *İmamet-Siyaset İlişkisi ve Şiilik Eleştirisi (İbn Hazm Örneği)*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.
- Demir, Hilmi. "Hoca Ahmed Yesevî'yi Hanefî Matürîdî Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakim es-Semerkandî". *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Kartal. 637-647. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2017.
- Ebû Dâvûd. *Süneni Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe. *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. ed. Mehmet Kılıç. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbadîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Hakim es-Semerkandî, Ebu'l-Kasım. *es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Hakim es-Semerkandî, Ebu'l-Kasım. *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*. y.y., 1253.
- Hatiboğlu, Huriye. *Hakim Es-Semerkandî'nin Es-Sevâdü'l-A'zam Adlı Eserinde İslam Mezheplerine Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İbn Mâce. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Karaağaç, Hilmi. "Hakim Es-Semerkandî'ye Göre Sevâdü'l-A'zam ve Diğerleri". *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 259-271. Ankara/Türkistan, 2019.
- Karaman Bayrak, Hatice Kübra. *Hakim Es-Semerkandî ve Kelâmî Görüşleri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Keskin, Mustafa. *Selefiyenin İnanç Esasları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik'in Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2016.



- Madelung, Von Wilferd. "Horasan ve Maverâünehîr'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı". çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 239-247.
- Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 47-104.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm*. Şam: Mektebetü Daru'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-Edille fi'l-Kelâm*. nşr. Cl. Salame. 2 Cilt. Dimaşk, 1990.
- Onat, Hasan - Ateş, Orhan. "Haricilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 63-89. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Oral, Osman. "Hâricîliğin Doğuşu ve İtikâdî Görüşleri". *International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 1-14.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehîr'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-Dîn*. thk. H. Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman>
- Şahin, Mehmet Kenan. "Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkindî'nin (342/953) Sem'iyât'a Dair Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 15-41.
- Teber, Hatice. "Haricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir -Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 291-306.
- Teber, Ömer Faruk. "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/34 (2008), 57-72.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *El-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvîh Alâ't-Tevdîh*. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî. *el-Câmi'u's-Sahîh=Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. 237-240. Eskişehir, 2015.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.

# Tarih Anlayışının Modern Dönemdeki Arap Dili Çalışmalarına Etkisi

Ahmet KAPLAN | <https://orcid.org/0000-0001-5319-058X>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr](mailto:ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/0468j1635](https://ror.org/0468j1635)

Arap Dili ve Belagatı | Rize, Türkiye

## Öz

Bu çalışma, tarih anlayışının modern dönemde yapılan bazı çalışmalar üzerindeki etkisine işaret etmeyi amaçlar. Bu etki, ilk dönem âlimlerin Arap diliyle ilgili düşünceleriyle modern dilbilimin bilgi ve kuramları arasında yapılan mukayeselerde oldukça güçlü bir biçimde hissedilir. Arap dünyası Batı işgalinden kurtulup egemenliğini elde ettikten sonra siyasi ve milli saiklerle ilmi ve kültürel alanlar başta olmak üzere kapsamlı bir kalkınma hareketi başlatmış ve Batı dünyasına açılmıştır. Arap dünyası Batı'da üretilen teknik bilgi başta olmak üzere pek çok bilginin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte modern dilbilime daima şüpheyle bakmıştır. Buna rağmen modern dilbilimin kuram ve kavramlarını, bağlamları ve arka planları çok farklı olsa da kendi dilbilimsel tarihinde aramaktan geri durmamıştır. Oysa ilk dönem Arap dili âlimlerinin amacı ve ürettikleri bilginin bağlamı modern dönem dilbilimcilerinkinden ve dilbilimin ortaya çıkış şartlarından oldukça farklı olmuştur. Bu itibarla Arap dil tarihinde zikredilen kavramları modern dilbilim kavramlarıyla eşleştirmek için bağlamından koparmak veya zorlama yorumlara maruz bırakmak yöntemsel bir hata olduğu gibi tarihe mal olmuş dilbilimsel bilginin epistemik değerini de yok etmektedir. Arap dil tarihinin zenginliği ve derinliği, modern dilbilimde ortaya çıkan kuram ve kavramların adı konmadan gelenekte var olduğunu ispatlamada oldukça işe yaramıştır. Burada tarih anlayışının çok etkili olduğu kanaatindeyiz. Meselenin dil ideolojileriyle ilgili boyutu bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, bu çalışma, tarihsel algının dil araştırmalarındaki etkisine dair bazı örneklerle sınırlı tutulmuştur. Bu örnekler modern dönemde Arap dünyasında dilbilimsel katkılarıyla tanınan kişilerin çalışmalarından seçilmiştir. Atıfta bulunulan bilgi ve kuramların neşet ettiği tarihsel ve toplumsal şartlar bu makalenin sınırlarını aşacağından ele alınmamıştır.

## Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Tarih Algısı, Dilbilimi, Yorum, İdeoloji

## Atıf Bilgisi

Kaplan, Ahmet. "Tarih Anlayışının Modern Dönemdeki Arap Dili Çalışmalarına Etkisi". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 117-128. <https://doi.org/10.32950/rid.1263843>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 11.03.2023	Kabul Tarihi: 01.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



# The Impact of Historical Perspective on Contemporary Arabic Language Studies

Ahmet KAPLAN |  <https://orcid.org/0000-0001-5319-058X>

Asst. Prof. | Author | [ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr](mailto:ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Arabic Language and Rhetoric | Rize, Türkiye

## Abstract

This paper, aims to investigate the impact of historical perspective on some contemporary studies. This affect is apparent in comparisons made between assessments of Arabic scholars and modern linguistic theories and notions in the West. The Arabic world, after gaining their independence, had tried their hardest to import the knowledge from the West due to political, scientific, and sociological reasons. While Arabs accepted the superiority of knowledge in several fields that produced in the West, their look, on the contrary, at the modern linguistics has always been suspicious. Nevertheless, they did not hold back from finding out the similar or better correspondent linguistic theories or conceptions in Arabic language tradition. However, the aim of the early Arabic language scholars and the context of the knowledge they produced were quite different from those of the modern period linguists and the conditions of the emergence of linguistics. In this respect, it is a methodological error to decontextualize the concepts mentioned in the history of Arabic language or to subject them to forced interpretations to match them with modern linguistic concepts, and it also disrupts the epistemic value of linguistic knowledge that has gone down in history. The wealth and depth of Arabic language tradition has been useful in ascribing those new linguistic theories and concepts to Arabic tradition as it was asserted that these concepts dealt with by scholars without nomination. We assume that the effect of historical interpretation worked out well here. The ideological dimension of the historical interpretation exceeds the limits of this paper, for that, this paper limited with some examples in which the effect of honorific interpretations of history on Arabic studies is obvious. These examples are selected from the works of people who are known for their linguistic contributions in the Arab world in the modern period. The historical and social conditions of the theories and knowledge referred to in this paper have not been discussed as they would exceed the limits of this article.

## Keywords

Arabic Language, Linguistics, Historical Perspective, Interpretation, Ideology

## Citation

Kaplan, Ahmet. "The Impact of Historical Perspective on Contemporary Arabic Language Studies". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 117-128. <https://doi.org/10.32950/rid.1263843>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 11.03.2023	Date of Acceptance: 01.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Bireysel ve toplumsal değerlerin bilimsel araştırmaları etkilediği bilinen bir durumdur. Zaten metod arayışı bir yönüyle, araştırmacının inceleme konusuna müdahalesini azaltma çabasıdır. Bununla birlikte tarih ve dil gibi kimliği oluşturan alanlarda yorum, öznellikten kurtulamaz. Doğa bilimlerinde yorum etkisi kaçınılmaz bir etken ise tarih ve dilbilim gibi sosyal bilimlerde bu etkinin daha fazla olacağı söylenebilir. Fakat yorumlama eylemini kökünden belirleyen ideoloji kavramı, bu makalede ele alınamayacak kadar farklı teorik ve pratik boyutlara sahiptir. Ayrıca bu çalışmada, kavramı çeşitli boyutlarıyla ele almaktan ziyade tarih algısının araştırmacının yorum eylemini nasıl yönlendirdiğine dair bazı örnekler üzerinde durulacaktır. Bu örnekler pratiğe ve tikel örneklerle daha uygun görülen algı kavramı çerçevesinde irdelenmiştir. Dil ideolojilerinin kimlik, ahlak, estetik gibi çok farklı edim alanları söz konusuyken bu makale meseleyi dilbilimsel çalışmalar temelinde değerlendirmeyi amaçlar.

Burada ideoloji genel kanaat, düşünme biçimi veya yaklaşım tarzı anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda hayatı anlamlandırma biçimlerinin hepsi ideolojiktir. İşaret etmeye çalıştığımız, ideolojinin, anlamın ona göre inşa edileceği bir amaç haline getirilmesi problemidir. Amaç, nesneyi aşan bir yapıda olduğundan<sup>1</sup> bir nesnenin özünde olmayan nitelikler amaç doğrultusunda kendisine yüklenebilir ve bir olayın tarihteki anlamı sorgulanırken muhtemel iki tavır görülebilir. Birincisi, ön kabullere uygun anlamlandırma biçimi. Diğeri ise sorgulayıcı anlamlandırma biçimi. Birincisinde amaç esastır ve her türlü veri amaç doğrultusunda araçsallaştırılabilir. Sorgulayıcı yaklaşım ise kabullere aykırı bir tutum sergilediğinde, toplumsal hafıza kabul edilen tarihi *yıkamak* veya kimliğin temellerini aşındırmakla suçlanabilir.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başından beri Arap dilbilimi çalışmalarının çoğu Doğu-Batı etkileşiminin gölgesinde yürütülmüştür. Bu etkiye verilen tepki, çalışmaların mahiyetine dair önemli ipuçları verir. Örneğin referansını daima gelenekte bulmaya gayret gösteren *gelenekçi tutum*, Batı'da yapılan çalışmalara daha az önem atfetme eğilimindeyken; geleneği güncel bilgiler ışığında bazen *isabetli* bazen *geçmişte kalmış* şeklinde kritik eden, modern dilbilimi öyle veya böyle takip eden fakat fırsat buldukça geleneğe atıfta bulunan *birleştirici tutum* ise Batı'da yapılan çalışmalardan azami istifade etmeye gayret eder. İkinci yaklaşımın mezcedilmiş karakteri yönteminde ve ulaştığı sonuçlarda barizdir. Arap dünyasında geleneğe yönelik yapılan incelemeler, geçmişte yapılan çalışmalara hakkını vermeye çalışan *etkileşimli okumalar*, bu çalışmaları aşırı yücelten *övücü okumalar* ve yapılan çalışmaları bazı yaklaşımlar doğrultusunda düzenleme, yeniden yapılandırma, illet, âmil vb. gereksiz görülen açıklamalardan arındırma eylemini içeren *yenilikçi okumalar* şeklinde<sup>2</sup> özetlenebilir.

Bu çalışmaların çoğunda, açık veya örtük, dile dair ortak bir anlayış görülür. Buna göre, Arap dilinin ana özelliklerinin, İslam sonrası toplumda meydana gelen başta Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılması doğrultusunda teşekkül ettiği, ardından diğer ilimlerdeki etkisi çerçevesinde geliştiği fakat esasında *dili fasih ve belîğ* kullanan bedevilere dayandığı varsayılır. Bu yaklaşım tarzı, zihni arka planda, *bozulmamış* veya *otantik* bir dil formu varsayar. Kur'an'ın dilsel yapısı bu düşüncenin temellerini oluşturduğu gibi Kur'an dili üzerine daha sonra yapılan çalışmalar bu ideal dili temsil eden Fasih Arapçanın genel özelliklerini tespit etmeyi amaçlar.

Edebiyat, belâgat, dilbilgisi ve sözlükbilgisi gibi dilbilimsel alanların Arap dil tarihindeki gelişim ve değişim safhaları arasındaki çizgiler çok net değildir. Dil üzerine kaleme alınmış oldukça büyük bir külliyat mevcuttur, fakat bu külliyatın mütalaası yapılırken, değişim, dönüşüm, yenilerin eklenip eskilerin kayıtlarda kalması gibi tarihsel karakteristikler açık değildir. Özcü ve ideal dil anlayışının bunda büyük etkisi olduğu söylenebilir. Fakat, daha önemlisi, bu durum sağlıklı bir tarih muhasebesinin kapılarını kapatmakta ve ideolojik yorumların çoğalmasına sebep olmaktadır. Bu çerçevede Arap dil tarihine yönelik gerçekleştirilen incelemelerde, sıklıkla, aslında orada olmayan fakat okur tarafından dikte edilmiş fikirler, dil tarihine nispet edilir.<sup>3</sup>

Arap dil geleneğini modern dilbilimle buluşturmak ve modern bilgi sistemleri içinde yerini almak veya hakkını vermek için Batıda neşet eden dilbilime verilen tepkiler Arap dünyasındaki dilbilimsel çalışmaların gidişatına yön vermiştir. Bazıları Batıda varılan dilbilimsel sonuçların emsallerini Arap dil tarihinde bulmaya çalışmıştır. Fakat bu yaklaşımla birlikte, Arap dil tarihine ait bu bilgiler artık tarihsel algının konusu haline gelmiş, geçmişe dair günümüzde yapılan yorumlarda, yukarıda işaret ettiğimiz Doğu-Batı mücadelesinin etkisinde kavramların tarafgir okumalarla bağlamından kopartılması ve hatta çarpıtılması gibi sonuçlar, maalesef, azımsanmayacak ölçüde kendini hissettirmiştir. Oysa, modern dilbilimsel kavramların, kadim nahiv bilgi sistemine benzemeyen farklı disiplinlerin kesiştiği, kavram formülasyonu, betimleme ve açıklama tekniklerine dayanan bilgi sistemleriyle ilişkisinin iyi kavraması gerekirdi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 20.

<sup>2</sup> Mustafa Galfan, "Vâkı'u'l-lisâniyyât fi'l-âlemi'l-'arabî", *el-Beyân* 400 (2003), 23-24.

<sup>3</sup> Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri, *el-Lisâniyyât ve'l-luğatu'l-'arabiyye: nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, (Rabat: Dârü Tubkâl li'n-Neşr, 1985), 60.

<sup>4</sup> Hâfız İsmail Alevî-Emuhammed el-Mullah, *Kaḍaya ebistemûlûciyye fi'l-lisâniyyât*, (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Ulûm Naşirûn, 2009), 59.

Güncel bilgiyle tarihsel olayları değerlendirmek ve tarihten elde edilen bilgiyle güncel meseleleri değerlendirmek diğer sosyal alanlarda olduğu gibi Arap dili araştırmalarında da sıkça görülür. Arap dili mirasını, betimlenmiş dilsel veri ve betimleyici kavramlar başka bir ifadeyle esaslar ve ona dair düşünceler şeklinde tasnifi<sup>5</sup> tarihsel verinin salt bilgi ve bu bilginin ideolojik yorumu yani tarihsel verinin ve bu verinin yorumunun ayırımına tekabül eder. Tarihsel veri mi yoksa güncel bilgi mi? Hangisinin ağır basacağı *veriyi* ve *bilgiyi* yorumlayacak akla bağlıdır ve görünen o ki bu işlemde hiçbir zaman nesnellikten bahsedemeyeceğiz. Zira bu akli oluşturan dinamiklerin sağlamlığı, esnekliği, kuşatıcı ve derinlikli oluşu yapılacak değerlendirmenin sadece güvenilirliğini artıracaktır. Fakat bu dinamikler her daim ideolojik yorumların gölgesinde kalacaktır. Bundan dolayı işaret ettiğimiz araştırmalarda amaç veya sonuç çoğu kez araştırmacının tarihsel perspektifinin etkisinde şekillenmektedir.

Bu çalışma, Arap toplumu veya atıfta bulunduğumuz bazı araştırmacılar hakkında olumsuz bir algı oluşturma niyetinde olmadığı gibi bütün Arap diliyle ilgili modern dönemde yapılmış değerli pek çok çalışmanın da hakkını baştan teslim eder. Dil gibi, toplumu, tarihi, kültürü, dini, sosyal ve ruhsal yönleriyle kuşatan bir incelenme alanında dil dışı anlayışların etkilerini görmek, her toplumda olması itibarıyla normal karşılanabilir. Fakat dilbilimsel bir bakış açısıyla bu hususlara işaret etmenin, dilbilimsel araştırmalarda daha sağlıklı bir yaklaşım inşa etme yolunda faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu çalışmanın amacı bu şekilde anlaşılmalıdır.

## 1. Dil ve Tarih

Salt dil araştırmalarında, Arap dili tarihle pek ilişkilendirilmez. Çünkü tarihin ayırt edici özelliklerinden olan değişim, öncekinden farklı olma, farklı aşamalara geçme durumları yukarıda işaret edilen yerleşik dil anlayışında kabul görmez ve dilde değişimi ima eden durumlar hatalı kabul edilir. Bundan ötürü dilin değişimi meselesi özellikle son zamanlara kadar – bazılarına göre hâlâ – dille neredeyse hiç irtibatlandırılmamış ve görülen değişimler bozulma şeklinde nitelendirilmiştir. Câbirî, bu durumu kültürü de içine katmak suretiyle biraz daha genişleterek şöyle ifade eder; Tarih, bize Arap düşüncesinin gelişimini ve bir halden diğerine intikalini sunmaz, aksine o, eskiyle yeninin eşzamanlı olarak tek bir zamanı yaşadığı eski kültürün ürünlerinin yer aldığı bir *pazar* veya *fuardan* ibarettir.<sup>6</sup>

Milletlerin kimliklerini inşa etmesinde tarihin işlevi ve önemi ihtilaf konusu olmayacak kadar açıktır. Hatta Hobsbawm'ın benzetmesiyle, haşhaşın eroin müptelâlığının hammaddesi olması gibi tarih de milliyetçi, etnik ya da köktenci ideolojilerin hammaddesidir.<sup>7</sup> Bu durumda, her milletin kendi tarihiyle kurduğu yüceltici ve kıvanç verici irtibat normalleşir ve tarihte kurguların yer alması veya yer yer tarihin istismar edilmesi her millette görülebilecek sıradanlığa bürünür. Bu doğrultuda milli kimliğe özgünlük, farklılık ve itibar katacak her türlü olgu ve kurgu kullanılır.<sup>8</sup>

Tarihte olaylar, güncel kurguyla çelişecek ciddi bir kanıt veya engel bulunmadığı sürece, milletler tarafından siyasi, sosyal, psikolojik haklılığını ispatlayacak biçimde yorumlanır veya inşa edilir. Bu durum her millet için geçerlidir. Buna, Türkiye'de bir zamanlar öne sürülen Güneş Dil Teorisi<sup>9</sup> veya İbranice'yi bütün dillerin kökeni varsayan iddia<sup>10</sup> örnek olarak verilebilir. Yine Herder'in (ö. 1803) ve Humbolt'un (ö. 1859) yer yer aşırı milliyetçilik duygularıyla bezenmiş ve siyasal erkin hizmetine sunulmuş dile dair görüşleri<sup>11</sup> bu minvalde değerlendirilebilir. Tarih mesleği işaret ettiğimiz amaçlar yanı sıra, büyük ölçüde, rejimlerine hizmet etmeyi ve onları haklı çıkarmayı iş edindiğinden<sup>12</sup> tarihsel gerçeklik, zaman zaman yorumlara, ideolojilere ve çarpıtmalara kurban olabilir. Tarihin, pek çok söylemden yalnızca bir tanesi olduğu<sup>13</sup> ve dilin bu söylemlerin vasatını teşkil ettiği dikkate alınırsa, tarihi şimdiye aktaran ve tarihle irtibatı kuran dilin, ulusal kimliğin inşası ve pekiştirilmesinde ne kadar esaslı bir işlevi olduğu daha iyi anlaşılır.

Tarihsel bilginin bu özelliği sebebiyle zamanın değişmesiyle birlikte tarihsel veriler güncel duruma göre yorumlanabilmekte, günün gereksinimleri yorumu yönlendirebilmektedir. Bundan dolayı tarihin anlamı geçmişte bulunmaz; fakat her seferinde farklı bir şekilde, değişik tarihçiler tarafından ve aynı geçerlilikle ortaya konur.<sup>14</sup> Tarihin anlamı tarihsel olaylarda açık olsaydı böyle bir

<sup>5</sup> Fâsî el-Fihri, *el-Lisâniyyât ve'l-luġatu'l-ʿarabiyye*, 60.

<sup>6</sup> Muhammed Abid el- Câbirî, *Arap - İslam Akının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 53.

<sup>7</sup> Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akinbay, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009), 6.

<sup>8</sup> Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, 9.

<sup>9</sup> Ayrıntı için bkz. Gökhan Yavuz Demir, "Türk Tarih Tezi ile Türk Dil Tezinin Kavşağında Güneş - Dil Teorisi", *Uludağ Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/19 (2010), 385-396.

<sup>10</sup> Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2017), 29.

<sup>11</sup> Bkz. Mustafa Galfan, *Fi'l-lisâniyyâti'l-ʿamme: târiġuhâ, tabîʿatuhâ, mevġûʿuhâ, mefâhîmuhâ*, (Libya: Dârü'l-Kütubi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2010), 48-54.

<sup>12</sup> Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, 43.

<sup>13</sup> Richard Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 11.

<sup>14</sup> Evans, *Tarihin Savunusu*, 101.

anlam arayışı söz konusu olmazdı; zaten bu olaylarda anlamın yokluğu, arayışı tetikler.<sup>15</sup> Bu itibarla, tarihsel verinin ifade edildiği biçimiyle manipülasyona açık olması ve ilgili dönemde kabul gören düşüncelere hizmetkâr kılınması temelde tarih algısıyla ilişkilidir. Tarihçi geçmişi anlarken aslında belli referans noktaları arasındaki boşlukları doldurur. Bu boşluklar uzun veya kısa süreleri kapsayabilir. Bu işlemde önemli olan kurgulanan tarihin amaçlanan işlevini yerine getirmesi ve bunu yaparken somut kanıtlarla mümkün mertebe çelişmemesidir.

Bu noktada yorumlamayı belirleyen temel üç yaklaşımdan bahsedilebilir:<sup>16</sup> Birincisi, belli bir dönemi ideal veya altın çağ kabul eden ve tarihin yani zamanın ilerleyişini *düşüş* veya *kötüye gidiş* kabul eden yaklaşım; ikincisi, tarihi *ilerleme* veya *iyiye doğru gidiş* kabul eden ve en iyi örnekliliğini pozitivizmde bulan yaklaşım. Üçüncüsü de tarihi *zikzaklı* veya *inişli çıkışlı* kabul eden yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım tarzları, tarihsel olayın veya verinin yorumunu temelden belirler.

Tarihsel bir veri olarak, mevalilerle karşılaşınca kadar bütün Arap kabilelerinden şiir istişhadı mümkündür,<sup>17</sup> ve söz konusu dili, Hz. Peygamber'in arkadaşları (sahabiler) dahil diğer bütün kabileler fasih ve beliğ (edebi açıdan çok üst seviyede) kullanabiliyorlardı.<sup>18</sup> Yani, bu yaklaşıma göre, Arap dilinin kullanımında zamanın ilerlemesiyle bozulmalar ortaya çıkmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde Arapça altın çağını yaşıyordu ve bu dönem, dilin en arı, bozulmamış, fasih ve beliğ kullanıldığı *altın çağ*ı temsil eder.

Benzer bir yaklaşımın Arap dilinin kullanım dönemlerine tasnifinde etkili olduğunu görürüz. Zira Arap dil tarihinde sözü *doğru* kabul edilenler sıralanırken zamanın ilerlemesiyle dilin bozulması arasında doğru orantı görülür. Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), Cahiliye dönemi şairlerini, Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemlerinde yaşamış şairleri ve İslam'ın yayıldığı ilk dönemlerde yaşamış Cerîr (ö. 110/728) ve Ferzâk (ö. 114/732) gibi şairlerin dili kullanma biçimlerini standartlara uygun, doğru dilsel veri kabul ederken Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/813) gibi Arap şiirinde rüştünü ispatlamış şairler yukarıda belirtilen tarihten sonra yaşadıklarından, kullandıkları dil otantik Arapçayı temsil etmez ve dolayısıyla ölçü kabul edilmez.<sup>19</sup> Yani, bu tasnife göre, tarihin ilerleyişi haddi zatında dilde bozulmuş ve beceride zayıflığın işaretçisidir. Bu anlayış, başta dil anlayışı olmak üzere başka pek çok kurgusal, kuramsal ve edimsel olguya etki eder. İlk dönemlerde yapılan dil incelemelerinde bu tarih anlayışı, dili zamanın kötüye gidişine karşı koruma refleksi şeklinde tezahür etmiştir. Çünkü Hicri 2. yüzyıldan itibaren şehir merkezlerinde yaşayan Arapların, Hicri 4. yüzyıldan itibaren ise bedevilerin artık otantik dilden (Fasih Arapça) koştukları varsayılır. Yani artık *ideal dil* toplumdan yavaş yavaş kalkmıştır. Bu bakış açısına göre zaman ilerledikçe dil bozulmuş ve en nihayetinde günümüzdeki çift dilli (Fasih-Ammice) durum ortaya çıkmıştır.

## 2. Arap Uyanışı ve Modern Dil Çalışmaları

Arap dirilişi, özellikle Hicri 2. ve 3. yüzyıllarda Arap dünyasında baş gösteren ve Hicri 8. ve 9. yüzyıllarda tamamen hissedilir hale gelen başta siyasi ve ilmi olmak üzere diğer alanlarda görülen duraklamadan<sup>20</sup> kurtulup yeniden canlanma ve özellikle milliyetçi söylemle harmanlanmış ilerleme düşüncesini ima eder. Bu hareket, Arapların anladığı gibi küllerinden doğmak şeklinde anlaşılırsa<sup>21</sup> 1798'de Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı ele geçirmesiyle başlar. Fakat o dönemi bir diriliş şeklinde izah etmek, gerçekte yaşanan bir dirilme veya ayağa kalkmayı değil olması istenen veya beklenen bir temenni anlamındadır.<sup>22</sup> Zira uzun yıllar Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında kaldıktan sonra Batılı ülkelerin sömürgesine maruz kalmaları milliyetçi duyguları galeyana getirmiş ve böylece ulusçu söylem neşvünema bulmuştur.

Arap dirilişi özünde siyasi gözüke de her alanda milli bir meseleye dönüşmüş ve modern dilbilimle tanışmaları, milliyetçi duygularla bezenmiş bu hareket sürecinde olmuştur.<sup>23</sup> Bu anlamda modern Arap dirilişi, Arapların modern dilbilimle tanışmalarının önünü açmış, eğitim için Avrupa'ya gönderilen öğrenciler memleketlerine döndüklerinde edindikleri bilimsel bakış açısı sayesinde

<sup>15</sup> Löwith, *Tarihte Anlam*, 20.

<sup>16</sup> Asıl tasnif Kant'a ait olup H. White bu isimlendirme üzerinde farklı yorumlar yapmıştır. Bkz. Hayden White, *The Content of The Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 65.

<sup>17</sup> Bkz. Muhtâr el- Gavs, *Luğatu Kureys*, (Suudi Arabistan: Dârü'l-Me'ârici'd-Devliyye li'n-Neşr, 1997), 349.

<sup>18</sup> Hüseyin Abdülkâdir, *el-Muhtaşar fi târihi'l-belâga*, (Kahire: Dârü Garîb, 2001), 8.

<sup>19</sup> Bkz. Abdülkâdir b. Ömer el- Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 5-6.

<sup>20</sup> Bu duraklama temelde Osmanlı Devleti'nin varlığı, ihmali vb. sebeplerle açıklanır. Bkz. Enver el- Cündî, *el-Luğatu'l-arabiyye beyne humâtiha ve huşûmiha*, (Kahire: Matbaatü'r-Risale, 1900), 43; Latife Halîm, "et-Teyyâru'l-brâgmâti", *Mecelletu Alemi'l-Fikr* 17/1 (1986), 222; Hâfiz İsmail Alevî, *el-Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-mu'âşıra*, (Lübnan: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehede, 2009), 21-22.

<sup>21</sup> Muhammed Bedî' Şerif vd., *Dirasât tarihiyye fi'n-naḥḍati'l-arabiyyeti'l-hadişe*, (Kahire: Mektebetü Anco el-Misriyye, 1984), 22.

<sup>22</sup> Muhammed Abid el- Câbiri, *el-Ḥitabu'l-arabi el-mu'âşır*, (Beyrut: Merkez Dirasâti'l-Vahde el-Arabiyye, 1994), 21.

<sup>23</sup> Halîm, "et-Teyyâru'l-brâgmâti", 243-244.

diğer alanlarda olduğu gibi, dil alanında da açılımlar sağlamış ve ilerlemeler kaydetmişlerdir. Bu yıllarda dil alanında yapılan atılımların milliyetçi düşünceyle bezenmiş olması, dönemin tarihsel muhasebesine ve verilen tepkilere etki etmiştir. Dil alanında atılan ilk adım, nahvin basitleştirilmesi ve klasik nahiv kitaplarında yer alan âmîl nazariyesi, nahiv illetleri ve varsayıma dayanan hususların çıkartılması olmuştur.<sup>24</sup> Fakat özünde bir yöntem değişimini içeren bu hareket günümüzde bile yeknesak olmamıştır. Çünkü Batı'nın Fiziği İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037), Sosyolojisi İbn Haldûn'u (ö. 808/1406), Psikolojisi İbn Bâcce'yi (ö. 533/1139) unutturabilmişse de Batı'nın Dilbilimi Arap dil tarihi karşısında klasik dönem dilcilerini unutturacak kadar üstünlüğü elde edememiştir.<sup>25</sup>

Ayrıca bu dönemde yaşanan diriliş, siyasal egemenliğini elde etmenin ötesinde kültürel, siyasal, ekonomik ve diğer alanlarda varlık gösterecek milli bir bilinç öngörmüştür. Fakat iddia edilen kalkınma, açıklama bekleyen bir *duraklama* dönemini itiraf etmeyi ve bu duraklama veya gerileme döneminin sebeplerini izah etme sorunsalını gündeme getirmiştir. 19. yüzyılda eskide kalmış ideal bir İslam tarihiyle, karşısında mağlubiyetlerini itiraf ettikleri Batı toplumuyla yüzleşmeleri gerekiyordu. Yaşamış oldukları gerilemeyi izah edecek, psikolojik açıdan da en az zarar verecek yol başkalarını sorumlu tutmak olmuştur. Bu sorumlu da akla ilk gelen Osmanlı olmuştur. Çünkü Yavuz Sultan Selim'in Arap yarımadasını siyasal egemenliği altına aldığı Miladi 16. yüzyıllar, müstakil eser teliflerinin durakladığı, ilmi faaliyetlerin şerh ve haşiye kimliğine büründüğü dönemlere tekabül etmektedir.<sup>26</sup>

Bahsettiğimiz tarihten 19. yüzyıla kadar özellikle telif anlamında yaşanan duraklamanın gerçek sebebini veya sebeplerini incelemek çalışmamızın konusu değildir. Bunun ayrıca tarihi verilerle ve ciddi bilimsel argümanlarla tartışılması gerekir. Bu dönemde, bizim ilgilendiğimiz yönüyle, Rifa'a et-Tahtavî (ö. 1873), İbrahim el-Yazîcî (ö. 1906), Corcî Zeydân (ö. 1914) gibi dilcilerin yanı sıra Batıdan getirilen müsteşrik dilciler aracılığıyla ve modern dilbilimin etkisiyle Arap dilinde yeni ufuklar belirmeye başlamıştır. Bu yenilik karşısında istekli, çekingen ve tamamen isteksiz tavırlar ortaya çıkmıştır.<sup>27</sup> İşaret ettiğimiz tutumlardan özellikle isteksiz davrananlar, modern dilbilimin tamamen seküler bir yöntemi esas alması, diller arasında üstünlük görmemesi, dili salt toplumsal bir ürün kabul etmesi gibi sebeplerden dolayı, Arap dünyasında din, dil ve milliyet duygularına zarar vereceğini düşünüyorlardı. Batı dilbilimine verilen tepkiler benzer halleriyle günümüzde yer yer devam etmekte olup bu çalışmada işaret etmeye çalıştığımız hususlar aslında bu diyalektiğin sonuçlarıdır.

### 3. Arap Dili Araştırmalarında Tarih Algısı

Modern dilbilim araştırmalarının, geleneksel dil çalışmalarından ayrıldığı en önemli nokta belki de dili, sadece dil için incelemesi ve bunu yaparken belli bilimsel yöntemleri esas almasıdır. Bu iki husus, Arap dil tarihinden bahsederken, ciddi belirsizliklerin kuşattığı iki kavramın bir nebze tartışılmasını gerektirir. Birincisi klasik dönemde *dilci* denince kimlerin anlaşıldığı veya anlaşılması gerektiğidir. İkincisi de bu dilcilerin dile dair meselelerde akıl yürütürken herhangi bir yöntemi esas alıp almadıkları, esas almışlarsa hangi yöntemi takip ettikleri meselesidir.

Arap dil tarihinde, dile dair fikir beyan edenler ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki, Arapçanın temel özellikleri, grameri, belâgatı, sözlük bilgisi ve ifade biçimleri gibi farklı yönlerini irdeleyen alimlerdir. Bu alimler, bilhassa dil ilimlerinin teşekkülünden sonra kuralcı bir tutumu esas alan ve Arap dilinin otantik özelliklerini ve ifade biçimlerini keşfetme gayretinde olmuşlardır. İkinci kısım alimler ise Kıraat, Tefsir, Kelâm, Fıkıh Usulü, Mantık, Felsefe gibi farklı alanlarda öne çıkmış, fakat dile dair önemli izahlarda bulunmuş şahsiyetlerdir. Bu ikinci grubu oluşturanlar, doğal olarak, dili iştigal ettikleri alanların hizmetinde *alet* gören ve dolayısıyla dili dil için değil, ilgi alanlarındaki işlevleri esasında irdeleyen şahsiyetlerdir. Gerçi birinci gruptaki alimlerin de dili sadece dil için inceledikleri tartışmaya açıktır. Fakat, her hâlükârda, İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi bir şahsiyetin dilci, Fârâbî'nin (ö. 339/950) de filozof olduğu ilk elden teslim edilmelidir.

İlk dönemlerde ilmin külliliği ve alimin kuşatıcılığı gereğince bahsi geçen alimlerin farklı tasniflere tâbi tutulamayacağı ileri sürülebilir. Bununla birlikte, tarihsel verinin yorumunda görülecek keyfiliği azaltmak için bu tasnifin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Örneğin, Tefsir, Mantık veya Felsefe gibi farklı alanlarda tebarüz etmiş alimlerin *Arap dili tarihi* konusunda referans gösterilmesi bir yönüyle yöntem probleminde işaret ederken diğer taraftan tarihi istismara daha açık hale getirmektedir. Başka bir ifadeyle, Fârâbî veya Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi alimler, Mantık, Felsefe veya Kelâm alanlarının yanı sıra İslam Medeniyet Tarihinden bahsederken görüşlerine işaret edilebilir. Fakat Arap dil tarihinden bahsedeceksek bu isimlerin ikinci sırada yer alması gerekir.

Nitekim, burada isimlerini zikrettiğimiz ve başka pek çok ilim erbabının dahil olduğu ilmi sahanın belirsizliği ve onların çok yönlü ilmi karakterleri modern dönemde farklı tarih okumaları için elverişli bir zemin hazırlamıştır. Elbette burada, tarihe atıfta bulunan

<sup>24</sup> Halîm, "et-Teyyâru'l-brâğmâtî", 230.

<sup>25</sup> Halîm, "et-Teyyâru'l-brâğmâtî", 243.

<sup>26</sup> Bk. Muhammed Tantâvî, *Neşetü'n-Nahiv ve târihu eşheri'n-nuhat*, (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1995), 299-303.

<sup>27</sup> Alevî, *el-Lisâniyyat*, 45-46.

herkesin tarihi araçsallaştırdığı gibi genellemeci veya tarihe mal olmuş ilim adamlarının sadece bir sahada eser verdiği gibi indirgemeci bir anlayışı ileri sürmüyoruz. Bahse konu olan yaklaşım, yukarıda bahsettiğimiz durumu, tarihi keyfi okumalara malzeme yapan düşünce biçimidir. Daha önce üzerinde durduğumuz Arapların uyanışı döneminde bu yaklaşım tarzına dair örnekler bulunabilir.

20. yüzyılın başından itibaren Batı'da dilbilim alanında yeni yöntem ve kuramlar gelişmiş, klasik filolojik ve dilbilgisel yaklaşım yavaş yavaş terk edilmiş ve artık modern dilbilimin temel meseleleri tartışılır hale gelmiştir. Bu dönemde Arap uyanışının da etkisiyle Arap dünyası Batı'dan bilfiil istifade etmeye başlamıştır.<sup>28</sup> Osmanlıdan ayrılmaya ikna edilmiş Arap dünyasında Batı'ya gönderilen bilim insanları ve başta Mısır'da olmak üzere Arap ülkelerinde ders veren Batılı dilbilimcilerin öncülüğünde klasik dil öğretim usulleri tartışılmış ve genel olarak dilbilimin kabulü, reddi veya ondan kısmen istifade edilmesi yönünde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Bu tartışmalarda, Batı dilbilimini yadsıyanlar Arap dil tarihinin zenginliğini, değerini, derinliğini ve bu geleneğe dil konusunda ortaya konan yaklaşımları, kavramları ve incelikleri gün yüzüne çıkarma gayretinde iken, Tâhâ Hüseyin gibi, bu geleneğe şüpheyile yaklaşanlar, ciddi reformların gerekli olduğunu savunuyordu.<sup>29</sup> Bu uğurda karşıt taraflar, benimsedikleri yaklaşımın haklılığını ispatlamak için Arap dil tarihine yönelik farklı tavırlar geliştirmiştir. İşaret edildiği üzere, bir tarafta zamanın ilerlemesini düşüş görmeyen Tâhâ Hüseyin gibi düşünürler Arap dil tarihini eleştirmiş ve bu tarihe şüpheyile bakmış; diğer tarafta, ilerlemeyi düşüş kabul edenler, çalışmalarında Arap dil tarihini övmeye gayretinde olmuştur.<sup>30</sup> Burada sayısal çoğunluğu ikinci kısım, yani Arap dil tarihini öven kişiler oluşturmuştur.<sup>31</sup> Buna bağlı olarak Batı'da dilbilim alanında görülen yeniliklere, bazı dilbilimciler *bizde zaten var* yaklaşımı temelinde tepki vermiştir. Bu anlayışı savunanlar Batı'da yapılan çalışmaların çoğunlukla geleneğe *adı konmaksızın işlendiği*<sup>32</sup> düşüncesini benimsemiştir.

Batı karşısında iddialı bir duruş ortaya koymak için dil alanında üretilen her yeni fikrin ve yaklaşımın karşılığını veya benzerini kendi tarihinde bulmaya çalışan bu tavır, Arap dili araştırmalarına yenilik anlamında katkı sağlamadığı gibi genel dilbilim alanına da yeterli katkıyı sunmamıştır. Çünkü bu tepkisellik doğrultusunda çalışmalar zaten özü itibarıyla kendine yetme ve diğerinden müstağni olma edasındadır.<sup>33</sup>

Bu tavrı besleyen dinamiklerden bir tanesi Arap dilinin *herhangi* bir dil olamayacağı düşüncesidir. Dilciler Arapçanın diğer dillerden nasıl ayrıldığına işaret etmek için bazen akıllara durgunluk verecek yorumlar yapmışlardır. Örneğin, sözcük ve ifade ettiği anlam arasında ussal bir irtibatın olmaması anlamında *nedensizlik* ilkesi modern dilbilimde kabul gören esaslardandır. Buna göre, Arapçada *güneşe* شمس yerine başka bir kelime belirlenmiş olsaydı bunda hiçbir beis söz konusu olmazdı. Bu yaklaşım tarzı aslında pek çok klasik dönem alimi tarafından zaman zaman vurgulanır.<sup>34</sup> Fakat modern dönem şahsiyetlerinden Muhammed Hasan Cebel'e göre Arapçada lafız-anlam ilişkisi nedensiz değildir.<sup>35</sup> Yani شمس kelimesinin *güneş* dışında bir anlamda kullanılması imkânsızdır, çünkü bu sözcükle nesnesi arasında dilin belirlenim sürecinden kaynaklanan ve değişmeyen bir ilişki vardır. Buna göre شمس ile ifade ettiği *güneş* arasındaki ilişki nedensiz değildir. Cebel, şayet bazı yansıma seslerle ifade ettikleri arasındaki ilişkiden bahsetseydi bu kabul görebilirdi. Çünkü bu tür kelimelerde nedensizliğin olmadığı zaten ifade edilir. Fakat Cebel'in, bunun ötesinde, Avrupalıların dillerinde lafız-anlam ilişkisi nedensiz olabileceğini, fakat Arapçada böyle olamayacağını belirtmesi,<sup>36</sup> dil anlayışında etkili olan tarihsel ve ideolojik tutumu gösterir. Çünkü, kendi ifadesiyle, Arap dili, "*Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*"<sup>37</sup> ayeti gereğince korunacaktır.<sup>38</sup> Ayetin böyle bir anlayış için delil getirilmesi, ayetlerin işlevselleştirilmesine ayrıca

<sup>28</sup> Milliyetçiliğin temelini oluşturduğu Arap nahdasının gelişim aşamaları için bkz. Hafîm, "et-Teyyâru'l-brâğmâtî", 221-244.

<sup>29</sup> Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-edebl-Câhîlî*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2012), 32.

<sup>30</sup> Tâhâ Hüseyin'in geleneği savunanlar için "Gelenek yanlıları" (أنصار القديم) ifadesini kullanması bize göre tesadüf olmadığı gibi aslında tartışmanın özünde var olan tarihsel algı probleminde işaret ediyordu. Bazı kullanımlar için bkz. Hüseyin, *Fî'l-edebl-Câhîlî*, 53, 56, 58, 78, 90.

<sup>31</sup> Galfan, "Vâkı'u'l-lisâniyyât fî'l-âlemi'l-'arabî", 24.

<sup>32</sup> Subhî es-Salih, "Uşûlü'l-elsüniyye'inde nuhâti'l-'arab", *Mecelletu'l-Fikr el-Arabî* 1/8-9 (1979), 60.

<sup>33</sup> Galfan, "Vâkı'u'l-lisâniyyât fî'l-âlemi'l-'arabî", 24.

<sup>34</sup> Örneğin Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) bunu açıkça şöyle ifade eder: "Şayet dili belirleyen kişi ضرب yerine رضى deseydi bunda probleme sebep olacak bir şey söz konusu olmazdı." bkz. Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 49; Bu bakış açısı daha net ve dikkat çekici bir biçimde el-Kalkaşendî (ö. 821/1418) tarafından şöyle ifade edilir: "Lafızla anlam arasında makul herhangi bir irtibat yoktur." Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-aşâ fi şmâ'ati'l-inşâ*, nşr. (Kahire: Dârü'l-Kütüb el-Misriyye, 1922), 3/9.

<sup>35</sup> Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Ma'na'l-luğavî, dirâse 'arabiyye muasşala nazariyyen ve taḥbiyyen*, (Kahire: Matbaatü'r-Risale, 2009), 161.

<sup>36</sup> Cebel, *el-Ma'na'l-luğavî*, 161, 195.

<sup>37</sup> Hicr 15/8.

<sup>38</sup> Cebel, *el-Ma'na'l-luğavî*, 197.



örneklik teşkil eder.

Bir tarafta yukarıda işaret ettiğimiz üzere *nedensizlik* anlayışını Arap dilinde geçersiz gören bir yaklaşım söz konusuyken, diğer taraftan Abdüsselâm el-Meseddî, Arap dil tarihinde kabul gören lafız-anlam ilişkisinin *nedensizlik* olduğunu ortaya koymaya çalışır.<sup>39</sup> Fakat ilginç bir biçimde, bunu yaparken, farklı ilim alanlarında temayüz etmiş Fârâbî, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Kâdı Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi isimlere atıfta bulunur.<sup>40</sup> Aslında dilsel meseleleri dilci olmayan biri üzerinden incelemek metodik bir hatadır.<sup>41</sup> Fakat bu konuda fikir beyan eden İbn Cinnî gibi bir dilciyi görmezden gelmesi, yukarıda işaret ettiğimiz, tarihsel kurguda çelişki sebeplerinin görmezden gelmesiyle ilgili olmalıdır. Çünkü İbn Cinnî meşhur eseri *el-Ḥaşâiş*'de *teşâkubu'l-elfâz li teşâkubi'l-me'ânî* (Lafızların benzeşmesinden dolayı anlamların benzeşmesi) başlığının altında harflerin salt fonetik özelliklerinden dolayı belli anlamları ifade edeceğini ve lafızlarla karşıladıkları anlamlar arasında doğal bir irtibatın olacağını belirtmiştir. Yani lafız ve anlam arasında mantıklı bir ilişki olacağına işaret etmiştir.

Modern dilbilimde kabul gören esaslardan bir diğeri şudur: Dil, toplumsal uzlaşî ürünüdür. Bu anlayışın Arap dil tarihinde kabul gören yerleşik anlayış olduğunu ispatlamak için el-Meseddî, Ebu'l-Berekât el-Enbârî'den (ö. 577/1181) şu alıntıyı yapar: "Dikkat edersen, dil akılla değil de nakille belirlenseydi dilde kıyas yapmak doğru olmaz ve dil sadece nakille sınırlı kalırdı."<sup>42</sup> Oysa yapılan alıntı el-Enbârî'nin *Lüma'û'l-edille* adlı eserinin *Kıyas İnkâr Edenlere Cevap* başlığı altında geçer ve alıntılanan cümlelerin paragrafı şöyle başlar: "Nahiv rivayet ve nakille (var) olmadığına göre, kıyas ve akılla (var) olmak zorundadır." ve ardından, "Şayet kıyas mümkün olmasaydı ve (nahiv) nakle ve kullanıma mahkûm kalsaydı, kastettiklerimizle kastetmediklerimiz ayrılmayacak, nakledilmemiş pek çok anlam ifade edilemeyecekti. Bu da dilin belirlenimindeki hikmete aykırıdır. Bundan dolayı dilin belirlenmesi nakli değil kıyasi ve akli olmalıdır."<sup>43</sup> şeklinde devam eder ve o, bunun sebeplerini sıralar. Buna göre dilde esas olan uzlaşî değil kıyastır. Yani el-Enbârî, bu ifadelerinde dilin toplumsal yönünden ziyade kıyasa dayandığı yönünü vurgulamaktadır. Çünkü ona göre dil sabit, standart ölçülere kıyas yapılarak öğrenilir ve aktarılır. Dolayısıyla müellif, işaret edilen eserinde, el-Meseddî'nin ortaya koymaya çalıştığı düşünceden farklı hususlara işaret ediyor.

Bunun yanı sıra el-Meseddî, Arap dil tarihinde, dilin bir uzlaşî ürünü şeklinde telakki edildiğini, yani tevkîfî dil anlayışının değil, uzlaşimsal anlayışın kabul gördüğünü ortaya koymak için farklı ilim dallarında temayüz etmiş İhvân-ı Safâ, İbn Hazm ve Fârâbî gibi isimlerden alıntılar yapar.<sup>44</sup> Benzer bir biçimde Muhammed Hasan Cebel, *el-Ma'na'l-luğavî* (Dilsel Anlam) adlı eserinde Arap dil tarihinde, kabul gören ve esas alınan anlam türünün, aslında mantıkçılara ait, *kavramsal* (*tasavvuri*) anlam olduğunu ileri sürer. Atıfta bulunduğu kitaplar İbn Sinâ, Fârâbî ve Gazzâlî gibi alimlerin mantık eserleridir. Bahsi geçen alimlere atıfta bulunarak *tasavvuri anlamın* Arap dil tarihinde kabul gördüğünü ve esas alındığını ortaya koyma gayreti bize göre, tarihsel verileri, zamanın kabul gören fikirleriyle uzlaşır bir çizgide yorumlamanın bir parçasıdır.

Benzer başka bir tutum, dilbilim araştırmalarında esas alınan yöntemle ilgilidir. Bu yöntemlerden bir tanesi betimleyici yöntemdir. Bu yönetime göre, dilbilimci dilin sadece nasıl kullanıldığını inceler ve bu kullanım biçimini açıklar; hangi kullanımın doğru, hangisinin yanlış/hatalı olduğuyla ilgilenmez. Bunun karşıtı kuralcı yöntemdir. Kuralcı yöntem, dilde hangi kullanımın doğru hangisinin yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu yöntem dil öğretimi gibi pratik işlerde işe yaramakla birlikte bilimsel bir metot olarak kabul edilmez. Bu durum karşısında bazı Arap dilcileri, Arap dil tarihinde takip edilen metodun zaten betimleyici metot olduğunu ileri sürmüştür.<sup>45</sup>

Bu iddia aslında Temmâm Hassân'ın bahsettiği gibi<sup>46</sup> Arap dili alimlerinin zaman zaman takip ettikleri yöntem olduğu şeklinde takyit edilirse anlaşılması mümkündür ve kabul edilebilir bir durum arz eder. Fakat Arap dil tarihinde esas alınan yöntemin betimleyici olduğunu söylemek, tarihi bilgiyi yukarıda bahsettiğimiz tarih anlayışının etkisiyle günümüzde genel olarak kabul gören yaklaşıma uyarlama işlemine dönüşür. Çünkü Arap dil tarihi belli bir dil formunun (Fasih Arapça) tespiti ve bunun korunması esasına dayanır. Bu da kuralcı bir yaklaşımı gerektirir. Bunun iyi veya kötü şeklinde değerlendirilmesi doğru değildir, çünkü o dönem dil alimleri, Kur'ân dilinin özelliklerini tespit etmeyi ve dilin o formunu korumayı amaçlıyorlardı. Bu bakımdan hedefleri ve

<sup>39</sup> Mustafa Galfan'ın el-Meseddî'nin bu eserine dair metot eleştirisi için bkz. Mustafa Galfan, "et-Tefkîrû'l-lisânî fi'l-ḥadâre el-'arabiyye li 'Abdisselâm el-Meseddî", *es-Sekâfetü'l-Cedîde el-Magribiyye* 28 (1983), 75-84.

<sup>40</sup> Bkz. Abdusselâm el-Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî fi ḥadâretü'l-'arabiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Cedîd el-Mütteheide, 2009), 131.

<sup>41</sup> Galfan, "et-Tefkîrû'l-lisânî fi'l-ḥadâre el-'arabiyye li 'Abdisselâm el-Meseddî", 81.

<sup>42</sup> Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî*, 137.

<sup>43</sup> Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Lüma'û'l-edille fi uşûlîn-nahiv*, thk. Saîd el-Efgânî (Dımaşk: Matbaatü'l-Cai'a es-Sûriyye, 1957), 99.

<sup>44</sup> Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî*, 98-106.

<sup>45</sup> Temmâm Hassân, "el-Luğatü'l-'arabiyye ve'l-Hedâse", *Mecelletu Fusûl (el-Hedâsetü fi'l-Luğa ve'l-Edeb)* 4/3 (1984), 129-130; Abduh Râcihi, *Fıkhü'l-luğa fi'l-kütübü'l-'arabiyye*, (Beyrut: Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, 1979b), 55; Emîl Bedî' Yabûb, *Fıkhü'l-luğatü'l-'arabiyye ve ḥaşâişuhâ*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâÿîn, 1982), 91.

<sup>46</sup> Hassân, "el-Luğatü'l-'arabiyye ve'l-Hedâse", 131.

yöntemleri örtüşmektedir. Bize göre, asıl problemlili tavır, tarihsel bilgiyi bugün varılan sonuçlara uyumlu hale getirme gayretidir.<sup>47</sup> Tarih kurgusunun inşası için kullanılan bir başka kavram, dilsel değişimdir. Dilsel değişimin karşısı mutlaklıktır ve dilin zaman ve mekâna göre değişmediğini ima eder. el-Meseddî'ye göre, dilsel değişim, Arap dil tarihinde kabul gören yaygın anlayıştır. Bunu ispatlamak için Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Hazm gibi farklı alanlarda temayüz etmiş alimlerin yanı sıra<sup>48</sup> aralarında İbn Cinnî'nin de bulunduğu bazı dilcilerden alıntılar yapar.<sup>49</sup> İbn Cinnî'den yaptığı alıntıda, toplumda görülmeyen bir dilsel kullanımın, ancak dilde fesahati kabul gören birilerinden ve belli şartlarda kabul edilebileceğini ifade eder. Bunun yanı sıra bir kullanımın kabul edilebilmesi için Arapların sözüne veya kıyasa uymasını şart koşar ve fasih olmayan sözün insanı ayartıp *dilini bozduğunu* söyler.<sup>50</sup> Yani dilde fesahati kabul gören biri, genel dil kurallarına aykırı bir kullanım ortaya koyarsa bu kullanım ancak belli şartlarda doğru kabul edilir. el-Meseddî, işaret ettiğimiz ifadede geçen *dili bozar* ifadesini değişimin kabul gören genel ilkesi şeklinde yorumlar. İbn Cinnî'nin bozulma gördüğü hususu, kendisi yorumlayarak dilsel değişimin kanıtı gösterir ve her insanda dilsel değişimin kabulüne dair doğuştan bir yeteneğin olduğunu ifade eder.<sup>51</sup>

Tarih kurgusu için kullanılan bir başka husus, 21. yüzyılın ikinci yarısında Amerikalı dilbilimci Chomsky'nin ortaya koyduğu *üretici dönüştürsel dilbilgisi* kavramıdır. Bu kavramın Arap dil tarihinde çok benzer bir biçimde var olduğunu ileri sürenler olmuştur.<sup>52</sup> Bunu iddia eden yazarlar, bir taraftan Arap dil tarihinde işaret edilen asıl-fer, âmîl-mamûl gibi özellikle modern dönemde çokça eleştirilmiş hususların haklılığını onaylatma veya yapılan tartışmalardan kendine pay çıkarmaya<sup>53</sup> diğer taraftan Arap dil tarihinin ne denli derinlikli ve değerli olduğunu ispatlamaya çalışırlar.

Bir diğer örneğimiz, modern dilbilimde sıkça işaret edilen söz-dil ayrımıyla ilgili olacaktır. Buna göre dil, herkesin kullanımına açık, soyut imkânlar biçiminde var olan ve bireylerin kendilerini ifade etmede müracaat ettikleri dizgeler bütünüdür. Söz ise herhangi bir bireyin *dil* aracılığıyla ürettiği somut kullanımlardır. Başka bir ifadeyle dil, bireylerin sözlerini kurgularken riayet ettikleri referanslardır. Dil ve söz arasındaki bu ayrımın, ilk kez modern dil bilimin kurucusu kabul edilen İsveç asıllı Ferdinand de Saussure tarafından sistematik bir biçimde ortaya konduğu kabul edilir.<sup>54</sup> Fakat bazı Arap dilcilerin, bu ayrımın sebeplerini, kavramsal içeriğini ve sonuçlarını görmezden gelerek, aynısının veya benzerinin Arap dil tarihinde, doğrudan veya dolaylı olarak, zaten yapıldığını ileri sürmeleri<sup>55</sup> tarihe hakkını vermekten ziyade tarihsel veriyi güncel bilgiler ışığında okuma işlemine dönüştüğü kanaatindeyiz.

Söz-dil ayrımının Arap dilbilim tarihinde zaten yapıldığını iddia edebilmek için, tarih bilminde olduğu gibi, o düşüncenin tartışılması, atfı alması, kurumsallaşması gibi süreklilik ister. Tarih bilimini dönemlere ayırırken, yerleşik döneme geçildiği dönemden bahsederken yer yer yerleşimlerin olduğu tarihler esas alınmamalıdır. Ender ve düzenli olmayan yerleşik hayat biçimleri böyle bir tarihlendirme için yeterli olmadığı gibi; dilbilime dair bir gelişimden bahsedebilmemiz için o düşüncenin sahibi tarafından özellikle ve kasten tartışılması veya en azından dille ilgili tartışmalarda bir yer edinmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Tarih algısı, yukarıdaki örneklerde işaret ettiğimiz üzere Arap dil tarihini modern dilbilimin kavramlarıyla yeniden yapılandırmaya ve ihmal edildiği düşünülen özgün değerini ona vermeye çalışarak aslında kendi duruşunu meşrulaştırır. Bu yaklaşım tarzının Arap dil tarihine atfettiği önem, onunla kendi arasında var olan irtibattan kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, kendi epistemolojik varlığını onun ürünü veya sonucu kabul ettiği için onunla kurduğu irtibatı kullanır. Bu faydacı yaklaşım ne Arap diline ne de İslam Medeniyeti tarihine katkı sunar. Bilakis onu zamanın ihtiyacına göre yeniden yapılandırıp işlevsel hale getirir. Örneğin, böyle bir yaklaşım tarzı, kendiyi irtibat kurmadığı başka bir medeniyetin, örneğin Hint medeniyetinin, dil incelemeleriyle bu tarzda ilişki kurmaz; çünkü ondan devşirilecek değer kendi kimlik inşasında işlev görmez.

Burada tekrar ifade edecek olursak, Arap dil tarihinin kısır, geri kalmış veya değersiz olduğu gibi bir imâyı kastetmiyoruz. Tarih

<sup>47</sup> Benzer eleştiri için bkz. Abdurrahman el-Hâc Salih, *es-Semâ' el-luğavî el-'ilmî 'inde'l-'Arab ve mefhûmu'l-feşâhîti*, (Cezair: Mûfem li'n-Neşr, 2012), 11.

<sup>48</sup> Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî*, 113, 114.

<sup>49</sup> Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî*, 107-126.

<sup>50</sup> Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Haşîş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kütüb el-Mısıriyye, 1956), 2/25-26.

<sup>51</sup> Bkz. Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî*, 118.

<sup>52</sup> Bkz. Hüsâm el- Behnesâvî, *Ehemmiyyetü'r-rabî beyne't-tefkîr el-luğavî 'inde'l-'Arab ve nazariyyâtü'l-bahşî'l-hadîs fi mecâley mefhûmî'l-luğa ve'd-dirâsât en-naḥviyye*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1994), 30; Abduh Râcihî, *en-Nahvü'l-'arabî ve'd-dersü'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1979a), 140; Abdulkakim Râdî, *Nazariyyetü'l-luğa fi'n-naḥdî'l-'arabî*, (Kahire: el-Meclisü'l-'A'lâ li's-Sekâfe, 2003), 207.

<sup>53</sup> Bk. Meseddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî*, 143-158; Muhammed Sa'id Sâlih Rabî el- Gamidî, "el-Luğa ve'l-keḷâm fi't-türâsî'n-nahvî el-'arabî", *Mecelletu Alemi'l-Fikr* 3/3 (2006), 69-92.

<sup>54</sup> Bk. Temmam Hassan, *Menâhîcu'l-bahş fi'l-luğa*, (Kahire: Mektebeü'l-Anclo el-Mısıriyye, 1990), 31.

<sup>55</sup> Şükri İyad, "Kıraa üslûbiyye fi kitâbi Sîbeveyh", *Kıraa Cedîde li türâsîna'n-nakdî*, (Cidde: en-Nâdî'l-Edebî es-Sekâfi bi Cidde, 1990), 803-806; Gamidî, "el-Luğa ve'l-keḷâm fi't-türâsî'n-nahvî el-'arabî", 69-92.

algısının, dil araştırmalarına nasıl etki ettiğine ve yönlendirdiğine işaret etmeye çalışmaktayız. Bunun en bariz örnekleri de modern dilbilimde kabul gören kavram ve kuramların Arap dil tarihine atfedilmek suretiyle yapıldığını görmekteyiz.

Arap dili araştırmaları doğuşu ve gelişimi itibariyle sürekli dini ilimlerin hizmetinde olmuş ve dolayısıyla daima araç olmuştur. Yapılan bu araştırmalarda normatif dilbilgisinin baskın olması icra ettiği işlevin doğal sonucudur. Bu kendi içinde makul bir tutumdur. Modern dilbilime göre incelemeler sadece dilde ve dil için yapılır ve dilbilimsel araştırmaların ana karakteristiği kuralcı değil betimleyici olmasıdır. Ayrıca dilbilim, dillerin bilimidir ve daima herhangi bir dilin ötesinde genel ilkeler tespit etmeyi gaye edinir. Yani bir dilbilimci Arapça incelemelerinde, Arapça üstü ilkeler ararken, klasik dönem diltçileri Arap dilinin kurallarını, ifade biçimlerini araştırmışlardır. Bunlar, modern dilbilimin filolojiden ayrıldığı ana noktalardır.

Burada işaret edilen ve Doğu-Batı diyalektiğinden ortaya çıkan çelişkili durumların psikolojik yansımaları olacaktır. Klasik Arap dili araştırmaları ile modern dilbilim arasında var olduğu düşünölen mücadele aslında geleneksel dilbilimin ortaya koyduğu eserlerle Batılı dilbilimcilerin ortaya koyduğu eserler arasındaki değildir; bu mücadele özü itibariyle bir taraftan geleneksel tarihin sürüklediği diltçilerle diğer taraftan modern tarihin sürüklediği diltçiler arasında meydana gelen fakat özü itibariyle Arap dil araştırmacısının psikolojisinin bir yansımasından ibarettir.<sup>56</sup>

Tarihsel olanın, başarılı veya başarısız sayılabilmesi – ki böyle bir nitelme bize göre dil alanında gereksizdir – ancak kendi tarihsel şartlar içinde mümkün olduğundan, Arap dili tarihine mal olmuş şahsiyetlerin günümüz çalışmalarıyla mukayese edilmesi ve günümüzde ortaya konan kavramların, zorlamalarla veya aşırı yorumlarla o güne dayandırılması veya onlar tarafından keşfedildiğine işaret edilme çabası ciddi bir tarih istismarıdır. Tarih, dil dahil her ilim alanında *değişim, ilerleme, şartların değişmesi, bilgilerde eskime, geçersiz hale gelme, yeni bilgilerin eklenmesi, metotlarda düzeltmeler veya metot değişimi* gibi var olma biçimleriyle tezahür eder.

Modern dilbiliminin ürettikleri karşısında yaşanan savrulmanın Batı'yla süregelen tarihsel ve psikolojik mücadele zemininde gerçekleştiği açıktır. Fakat bunun üstesinden gelmenin yolu, dil tarihine mal olmuş kavramların içeri boşaltmak, kabul görmüş kuramları zorlama yorumlarla tarihe nisbet ederek değil üretmek ve daha fazla çalışmak olmalıdır. Arap dil tarihinde ortaya konan mirasın incelenmesi ne kadar önem arz ediyorsa bu mirasın, kendini sürekli yenileyen Batı veya başka toplumlar karşısında kendi ihmalimizi örtbas etme malzemesine dönüştürölmemesi de en az o kadar önemlidir. Mirasın hiçbir şey olmadığını söylemek yerine göre ahlaki bir zaaf olabileceği gibi bu mirasta her şeyin var olduğunu söylemek de aynı ölçüde problemlili bir tavidir.

Burada geleneksel olanla modern olanın mücadelesini psikolojik dünyasında gerçekleştiren dilbilimcinin sosyo-psikolojik seviyede ahlaki bir metodun yokluğundan kaynaklanma<sup>57</sup> ihtimali de unutulmamalıdır. Arap dili alanında yapılan çalışmalarda işaret ettiğimiz tarzda, psikolojik tepkiselliğin sebeplerinden biri de, el-Va'ir'in belirttiği gibi, ortaya konan yeni bilimsel verileri kendi dünya görüşü doğrultusunda hazmedecek sağlam ideolojinin olmaması olabilir.<sup>58</sup> Bu tarz çalışmalar ve tepkiler toplumda görölen bu ideolojik kırılmalığın önüne geçmeyi veya ortadan kaldırmayı hedeflediği ileri sürülebilir. Fakat, ideoloji, ilmi tutumun önüne geçtiği sürece bahsettiğimiz türden çelişkili ve duygusal tepkilerin verilmesi kaçınılmazdır.

Burada, tarihin günümüz ışığında anlaşılmasının özgüven sağlayacağı, yeni çalışmalara cesaret ve ilham vereceği ve daha da önemlisi, günümüzde yapılacak çalışmaların epistemik zemininin ancak tarihe atıfta bulunarak inşa edileceği ileri sürülebilir. Bize göre bunlar tarihin istismarı için gerekçe olmamalıdır. Yukarıda işaret ettiğimiz tarzda, tarihi günümüz bilgileri ışığında yeniden yorumlamak günümüze veya tarihe fayda vermeyeceği gibi bilgi temelli kalkınmayı da sağlamayacağını düşünöyoruz. Bu tarz çalışmalar, çarpıtma ve aşırı yorum içermediği sürece, dilbilimsel çalışmadan ziyade, *eski ulemanın dile dair fikirlerini okumak*<sup>59</sup> şeklinde anlaşılabilir.

Hem esin kaynağı hem ideoloji olarak tarih, en tehlikeli göz bağı olsa da kendi kendini haklı çıkaran bir mite dönüşme eğilimindedir<sup>60</sup> ve bu durum, kimliklerin temellendirilmesinde, toplumların birliktelik duygularının pekiştirilmesinde olumlu sonuçlar verse de dilbilimsel açıdan var olanla yetinmeyi, tarihe mal olmuş dilsel verilerin çarpıtılması, mutlaklaştırılması, seçme ve eleme yoluyla teorilerin nispet edilmesi daha fazla atalete ve bilimsel durağanlığa sebep olabilir.

<sup>56</sup> Mâzin el- Va'ir, "Ezmetü'l-lisâniyyât ve'l-lisâniyyiîn fi'l-vaşani'l-'arabi", *el-Ma'rif* 251 (1983), 62-63.

<sup>57</sup> Va'ir, "Ezmetü'l-lisâniyyât ve'l-lisâniyyiîn fi'l-vaşani'l-'arabi", 63.

<sup>58</sup> Va'ir, "Ezmetü'l-lisâniyyât ve'l-lisâniyyiîn fi'l-vaşani'l-'arabi", 69.

<sup>59</sup> Galfan, "Vâkı'u'l-lisâniyyât fi'l-'âlemi'l-'arabi", 23-24.

<sup>60</sup> Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, 43.

## Sonuç

Tarih milletlerin hafızası, kimliklerinin temel dayanağı ve farklı uygarlıklar arasında kendilerini konumlandıkları sosyokültürel yorum düzlemidir. Tarihte gerçekleşen olaylar nesnel dünyanın olguları olsa da her milletin tarihiyle özel irtibatlar kurmak suretiyle özgün, ayrıcalıklı, şanlı ve kendine değer katan bir yorum oluşturması neredeyse kaçınılmazdır. Özellikle sosyal bilimlerde bu yaklaşım, ister istemez daima kendini belli etmektedir. İşaret ettiğimiz durum çoğunlukla araştırmacıları etkilemekte hatta bazen bilimsel faaliyetlerin ideolojik çabalara dönüşmesine sebep olmaktadır.

Arap dili araştırmaları alanında, tarihe atıf yaparak yürütülen sayısız çalışma mevcuttur. Bazı araştırmacılar tarihten ilham alarak zamanın ruhuna uygun, farklı taleplere cevap veren kuram ve kavramlar geliştirirken bazıları, maalesef, Arap dil tarihine mal olmuş kavramları, zorlama yorumlarla modern dönemde değerli kabul edilen kuram ve kavramlarla eşdeğer hale getirdiği görülmüştür. Tarihle olumlu etkileşim kurarak bilgi kuram ve kavramları geliştirenler bir taraftan tarihi gün yüzüne çıkartırken diğer taraftan günün şartlarına uygun bilgi veya değer üretimine katkı sağlarken; tarihe mal olmuş dilsel verilerin bağlamından kopartılması, mutlaklaştırılması suretiyle teorilerin tarihe nispet edilmesi Arap dil tarihine ait kavramlarının tüketilmesi ve bilgi değerinin azaltılmasıyla sonuçlanmaktadır.

Bazı dilcilerin çalışmaları, yukarıda işaret edilen biçimde, Batı'da neşet eden yeni yaklaşımların, kuramların ve kavramların, Arap dil tarihindeki muadillerini veya daha iyilerini bulup çıkarma girişimine dönüşmesi görünürde dil mirasını ihya etme iddiasında olsa da aslında fark edilen bir eksikliği örtbas etmenin bir yolu haline gelmiştir. İşte bize göre, tarihsel algı, bu faaliyette esaslı bir işlev görüyor. Bu tavır, Arap dil tarihinin zenginliğini, kendini yenilemek, daha ileri seviyelere götürmek için fırsata dönüştürmek yerine onu tüketmeyi veya onunla yetinmeyi yeğlemiştir.

Arap dili özelinde işaret ettiğimiz yaklaşım, özünde kimlik krizi izleri taşıdığını ve dilbilimsel olmaktan ziyade ideolojik, kültürel ve tarihsel hedeflere matuf olduğunu söylenebilir. Tarihsel verinin güncel bilgiye uyarlanması için tahrif edilmesi veya bağlamından kopartılması metodolojik bir probleme işaret etmektedir. Dolayısıyla ele aldığımız meselenin psikolojik, metodolojik ve epistemolojik boyutlarının olduğunu söylenebilir.

Her topluluk zamanın şartlarına göre kendi bilimsel dinamiklerini üretir ve bir dönem Arap dil tarihinde yaşanan teolojik temelli ve Arap diline özgün tartışmaların başka dillerin tarihinde olmasını beklemediğimiz gibi, Batıda dilbilimsel alanda görülen her şeyin Arap dil tarihinde var olması gerekmez. Batıda üretilen her bilginin Arap dil tarihinde olmaması bir yetersizliğe işaret etmediği gibi bazı Arap dilcilerin bu durum karşısında bizde de var düşüncesine kapılmalarını da gerektirmezdi.

Elbette günümüzde yapılan çalışmalarla Arap dil tarihinde ortaya konan çalışmalar arasında irtibat kurulabilir, ortak noktalar işaret edilebilir, farklılıkların sebepleri irdelenebilir. Fakat bu yöntemin, tarihi yeniden okuma, tarihi övme veya yerme aracına dönüşmemesi gerekir. Görebildiğimiz kadarıyla, uzun yıllara sâri ve ciddi arka planı olan kavramsal ve teorik gelişmeler karşısında, Arap dil tarihinde zaten var demek, üretme, inşa etme, rekabet etme meşakkatinden kurtulmak ve iyi hissetmek için kolay bir yol haline gelebilmektedir. Bunun sonucunda, bazı Arap dili araştırmalarında bazen bilginin çarpıtılması, bazen abartılması, bazı bilgilerin seçilmesi diğerlerinin elenmesi, alakasız irtibatların kurulması gibi tavırlar ortaya çıkmaktadır.

## Kaynakça | References

- Abdulkâdir, Hüseyin. *el-Muhtaşar fi târihi'l-belâga*. Kahire: Dâru Garîb, 2001.
- Alevî, Hâfız İsmail. *el-Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-mu'asıra*. Lübnan: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehede, 2009.
- Alevî, Hâfız İsmail-Emuhammed el- Mullah. *Çağaya ebistemûlûciyye fi'l-lisâniyyât*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm Naşirûn, 2009.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer el-. *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Harûn. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Behnesâvî, Hüsâm el-. *Ehemmiyetü'r-rabṭ beyne'tefkîr el-luğavî 'inde'l-arab ve nazariyyâtü'l-bahşî'l-hadîş fi mecâley mefhûmi'l-luğa ve'd-dirâsât en-nahviyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1994.
- Câbiri, Muhammed Abid el-. *Arap - İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbiri, Muhammed Abid el-. *el-Hiṭabu'l-arabî el-mu'asır*. Beyrut: Merkez Dirasâtü'l-Vahde el-Arabiyye, 1994.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Ma'na'l-luğavî, dirâse 'arabiyye muaşşala nazariyyen ve taḫbiḫiyyen*. Kahire: Matbaatü'r-Risale, 2009.
- Cündî, Enver el-. *el-Luğatu'l-arabiyye beyne humâtiḫâ ve huşûmiḫâ*. Kahire: Matbaatü'r-Risale, 1900.
- Cürçânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-. *Delâilü'l-icâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Demir, Gökhan Yavuz. "Türk Tarih Tezi ile Türk Dil Tezinin Kavşagında Güneş - Dil Teorisi". *Uludağ Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/19 (2010), 385-396.
- Eco, Umberto. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. çev. Kemal Atakay. Cilt. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2017.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-. *Lüma'u'l-edille fi usûli'n-nahv*, thk. Saîd el-Efgânî. Cilt. Dimaşk: Matbaatü'l-Cai'a es-Sûriyye, 1957.
- Evans, Richard. *Tarihin Savunusu*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. Cilt. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Fâsî el-Fihri, Abdulkâdir el-. *el-Lisâniyyât ve'l-luğatu'l-arabiyye: nemâzic terkibiyye ve dilâliyye*. Rabat: Dârü Tubkâl li'n-Neşr, 1985.
- Galfan, Mustafa. "et-Tefkîrü'l-lisâni fi'l-ḫaḫâre el-arabiyye li 'Abdisselâm el-Meseddî". *es-Sekâfeti'l-Cedîde el-Magribiyye* 28 (1983), 75-84.
- Galfan, Mustafa. *Fi'l-lisâniyyâtü'l-amme: târiḫuhâ, taḫf'atuhâ, mevḫû'uhâ, mefhûmiḫâ*. Libya: Dârü'l-Kütubi'l-Cedîd el-Müttehede, 2010.
- Galfan, Mustafa. "Vâkı'u'l-lisâniyyât fi'l-âlemi'l-arabî". *el-Beyân* 400 (2003), 17-31.
- Gamidî, Muhammed Sa'id Sâlih Rabî el-. "el-Luğa ve'l-keḫâm fi't-türâsi'n-nahvî el-'arabî". *Mecelletu Alemi'l-Fikr* 3/3 (2006), 69-92.
- Gavs, Muhtâr el-. *Luğatu Kureyş*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Me'ârici'd-Devliyye li'n-Neşr, 1997.
- Halîm, Latîfe. "et-Teyyâru'l-brâgmâti". *Mecelletu Alemi'l-Fikr* 17/1 (1986), 221-244.
- Hassan, Temmam. *Menâhicü'l-bahş fi'l-luğa*. Kahire: Mektebeü'l-Anclo el-Mısriyye, 1990.
- Hassân, Temmâm. "el-Luğatü'l-arabiyye ve'l-Hedâse". *Mecelletu Fusûl (el-Hedâsetü fi'l-Luğa ve'l-Edeb)* 4/3 (1984), 128-140.
- Hobsbawm, Eric. *Tarih Üzerine*. çev. Osman Akınbay. Cilt. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009.
- Hüseyin, Tâhâ. *Fi'l-edebi'l-Câhili*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2012.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütub el-Mısriyye, 1956.
- İyad, Şükrî. "Kıraa üslûbiyye fi kitâbi Sîbeveyh". *Kurâe Cedîde li türâsina'n-nakdî*. 2/803-816. Cidde: en-Nâdî'l-Edebî es-Sekâfî bi Cidde, 1990.
- Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed el-. *Şubḫu'l-a'sâ fi şınâ'ati'l-inşâ*. nşr. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütub el-Mısriyye, Basım, 1922.
- Löwith, Karl. *Tarihte Anlam*. çev. Caner Turan. Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Meseddî, Abdusselâm el-. *et-Tefkîrü'l-lisâni fi ḫaḫâreti'l-arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-Cedîd el-Müttehede, 2009.
- Râciḫî, Abduh. *en-Nahvü'l-arabî ve'd-dersü'l-ḫadîş*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1979a.
- Râciḫî, Abduh. *Fıḫhu'l-luğa fi'l-kütubi'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1979b.
- Râdî, Abdulkakim. *Nazariyyetü'l-luğa fi'n-nakdî'l-arabî*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2003.
- Salih, Abdurrahman el-Hâc. *es-Semâ' el-luğavî el-ilmî 'inde'l-Arab ve mefhûmu'l-feşâḫati*. Cezair: Mûfem li'n-Neşr, 2012.
- Salih, Subḫî es-. "Uşûlü'l-elsüniyye'inde nuḫâtü'l-arab". *Mecelletu'l-Fikr el-Arabî* 1/8-9 (1979), 59-66.
- Şerîf, Muhammed Bedî', Zeki el- Mehasinî-Ahmed İzzet Abdulkarîm. *Dirasât tariḫiyye fi'n-naḫḫati'l-arabiyyeti'l-hadîşe*. Kahire: Mektebetü Anclo el-Mısriyye, 1984.
- Tantâvî, Muhammed. *Neşetü'n-Nahv ve târiḫu eşheri'n-nuḫat*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1995.
- Va'ir, Mâzin el-. "Ezmetü'l-lisâniyyât ve'l-lisâniyyîn fi'l-vaṫanı'l-arabî". *el-Ma'rife* 251 (1983), 52-108.
- White, Hayden. *The Content of The Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Yabûb, Emîl Bedî'. *Fıḫhu'l-luğati'l-arabiyye ve ḫaşâişuhâ*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.

# Nizâr Kabbânî'nin 'Hubz, Haşîş ve Kamer' Adlı Şiirindeki Semboller

Ebrar AYYILDIZ | <https://orcid.org/0000-0003-4691-4601>

Araştırma Görevlisi | Yazar | [ebrar96varol@gmail.com](mailto:ebrar96varol@gmail.com)

Kafkas Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/04v302n28>

Arap Dili ve Edebiyatı | Kars, Türkiye

## Öz

Nizâr Kabbânî, modern Arap şiirinin önde gelen isimlerinden biridir ve çağdaş Arap edebiyatında büyük öneme sahiptir. Suriye'nin başkenti Şam'da doğmuştur ve diplomatik kariyeri boyunca birçok ülkede büyükelçilik yapmıştır. Kabbânî, sanatın her yönüyle iç içe bir aile ortamında büyüdüğü için çocukluk yıllarında resim ve müzikle ilgilenmiştir. Ancak kendisini bu alanlarda başarılı bulamadığı için on altı yaşına geldiğinde, hislerini daha özgürce ifade edebileceği şiire yönelmiştir. İlk şiirlerinde, kendine has bir üslupla, Arap toplumunun alıştığı şiir anlayışından farklı bir tarz sergileyerek dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Şair, genel olarak aşk, özgürlük ve kadın hakları gibi konuları ele alırken, Arap dünyasının geleneklerine, batıl inançlarına ve kültürüne de sık sık göndermeler yapar. Şiirlerinde serbest vezin kullanan Kabbânî, günlük hayattan ilham alarak sade ve çağdaş bir dil kullanır. Kabbânî, kendini sıradan bir şair olarak değerlendirmemiştir. Tam tersine, Arap toplumunun karşı karşıya kaldığı sorunları kendisi de yaşayıp gözlemleyerek şiirleri ve yazıları aracılığıyla sık sık dile getirmiştir. Kabbânî, Arap dünyasının geleneksel kültürünü modernizmle birleştiren bir yazar olarak tanınmaktadır. Kabbânî, şiirleri aracılığıyla Arap toplumunda kadın hakları ve özgürlükleri konularına değinerek kadınların toplumsal konumunu yükseltmeyi hedefler. Onun şiirleri, kadınların toplumda eşit haklara sahip olmaları gerektiğini vurgulayan mesajlar taşımaktadır. Kabbânî, sembolik dil kullanımı konusunda oldukça yetenekli bir şairdir. Şiirlerinde kullandığı semboller, yoğun imgeler ve mecazlar, okuyucuya farklı duygu ve düşünceleri çağrıştırmaktadır. Kabbânî'nin sembolik dil kullanımı, şiirlerindeki derinlik ve anlam zenginliği ile dikkat çekmiştir. Şair, bazı şiirlerinde Arap ülkelerindeki siyasi rejimleri eleştirir ve halkın özgürlükleri için mücadele etmeleri gerektiğini vurgular. Onun şiirleri, sadece Arap toplumunu değil, aynı zamanda tüm insanlığı ilgilendiren evrensel konuları ele alır. Kabbânî, şiirinde açık ve net bir dil kullanarak, okuyuculara hissettirdiği duyguları güçlü bir şekilde aktarır. Bu nedenle, Kabbânî'nin şiirleri, sadece edebi değerleriyle değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yönleriyle de önemlidir. Kabbânî'nin sembolik dil kullanımı, Arap toplumunun gerçeklerine ışık tutan edebi eserleri ortaya çıkarmıştır. Şiirlerinde ele aldığı konular hem Arap toplumunu hem de tüm insanlığı ilgilendiren evrensel konular ve sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Kabbânî, Arap dünyasında ve dünya genelinde büyük bir hayran kitesine sahip olan bir şair olarak kabul edilir. Özellikle "Hubz, Haşîş ve Kamer" adlı şiiri, içerdiği sembollerle Arap toplumunun sorunlarına ışık tutan bir eser olarak kabul edilir. Şiir, adı geçen üç sembol üzerine kuruludur ve her sembolün arkasında farklı anlamlar yatmaktadır; "hubz" (ekmek), "haşîş" (afyon) ve "kamer" (ay). Kabbânî'nin "Hubz, Haşîş ve Kamer" adlı şiiri, Arap toplumunun içinde bulunduğu kötü durumu ve çektiği sıkıntıları dile getiren siyasi içerikli bir şiirdir. Şiir, Arap toplumunu uyuşmuş olarak nitelendirmekte ve toplumun gerçeklerini yanlıştan önemli bir edebi eser olarak kabul edilmektedir.

## Anahtar Kelimeler

Nizâr Kabbânî, Arap Şiiri, Semboller, Arap Edebiyatı

## Atf Bilgisi

Ayyıldız, Ebrar. "Nizâr Kabbânî'nin 'Hubz, Haşîş ve Kamer' Adlı Şiirindeki Semboller". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 129-142. <https://doi.org/10.32950/rid.1316836>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 19.06.2023	Kabul Tarihi: 27.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# Symbols in Nizār Qabbānī's Poem 'Khubz, Hashish wa Qamar'

Ebrar AYYILDIZ |  <https://orcid.org/0000-0003-4691-4601>

Research Assistant | Author | [ebrar96varol@gmail.com](mailto:ebrar96varol@gmail.com)

Kafkas University |  <https://ror.org/04v302n28>

Arabic Language and Literature | Kars, Türkiye

## Abstract

Nizār Qabbānī is one of the leading figures of modern Arabic poetry and is of great importance in contemporary Arabic literature. He was born in Damascus, the capital of Syria, and served as ambassador to many countries during his diplomatic career. Qabbānī grew up in a family environment where he was involved in all aspects of art, and was interested in painting and music during his childhood. However, since he did not find himself successful in these fields, he turned to poetry at the age of sixteen, where he could express his feelings more freely. In his first poems, he succeeded in attracting attention with his unique style, displaying a different style from the poetry understanding that the Arab society was used to. While the poet generally deals with issues such as love, freedom and women's rights, he often refers to the traditions, superstitions and culture of the Arab world. Qabbānī, who uses free verse in his poems, uses a simple and contemporary language inspired by daily life. Qabbānī did not consider himself an ordinary poet. On the contrary, he often expressed the problems faced by the Arab society through his poems and writings by living and observing them himself. Qabbānī is recognised as a writer who combines the traditional culture of the Arab world with modernism. Through his poetry, Qabbānī aims to raise the social status of women by addressing the issues of women's rights and freedoms in Arab society. His poems carry messages emphasising that women should have equal rights in society. Qabbānī is a very talented poet in the use of symbolic language. The symbols, intense images and metaphors he uses in his poems evoke different feelings and thoughts to the reader. Qabbānī's use of symbolic language has attracted attention with the depth and richness of meaning in his poems. In some of his poems, the poet criticises the political regimes in Arab countries and emphasises that the people should fight for their freedom. His poems deal with universal issues that concern not only the Arab society but also the whole humanity. Qabbānī uses clear and precise language in his poetry and conveys his feelings to the readers in a powerful way. Therefore, Qabbānī's poems are important not only for their literary value but also for their social and political aspects. Qabbānī's use of symbolic language has produced literary works that shed light on the realities of Arab society. The subjects he deals with in his poems are universal issues and problems that concern both the Arab society and the whole humanity. For this reason, Qabbānī is regarded as a poet who has a large fan base in the Arab world and around the world. In particular, his poem "Hubz, Hashish and Qamar" is considered as a work that sheds light on the problems of the Arab society with the symbols it contains. The poem is based on the three symbols mentioned above, and behind each symbol lies different meanings; "khubz" (bread), "hashish" (opium) and "qamar" (moon). Qabbānī's poem "Khubz, Hashish, and the Qamar" was written in the context of Arab society.

## Keywords

Nizār Qabbānī, Arabic Poetry, Symbols, Arabic Literature

## Citation

Ayyıldız, Ebrar. "Symbols in Nizār Qabbānī's Poem 'Khubz, Hashish wa Qamar'". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 129-142. <https://doi.org/10.32950/rid.1316836>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 19.06.2023	Date of Acceptance: 27.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Bu çalışmada modern Arap şiirinin öncüsü ve yazdığı şiirlerle Arap toplumunun dikkatini üzerine çeken Nizâr Kabbânî'nin "Hubz, Haşîş ve Kamer" adlı şiirindeki semboller ele alınmıştır. Nizâr Kabbânî, modern Arap şiirinin sadece bir öncüsü değil, aynı zamanda sosyal normları ve değerleri sorgulama yeteneği ile tanınan bir figürdür. Bu çalışma, bir yandan şiirin yüzeyinde yer alan sembollerin altında yatan karmaşık anlamları çözümlenmeye çalışırken, diğer yandan bu sembollerin sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamda nasıl konumlandığını araştırmaktadır. Bu bağlamda şiir sembolik açıdan incelemeye tabi tutulmuş ve belirlenen semboller çözümlenerek arka planı ele alınmıştır. Elbette şiirde birçok sembol bulunmaktadır ancak her bir sembolü ele almaktansa arkasında çeşitli anlam barındıran sembollere önem verilmiştir. Kabbânî'nin "Hubz" (ekmek), "Haşîş" (afyon) ve "Kamer" (ay) adlı şiiri, sembolizm ve sosyal imgelerle doludur. Temel bir besin olan ekmek, yüzyıllardır Orta Doğu kültüründe beslenmenin ve toplumsal paylaşımın sembolü olmuştur. Afyon, bitkisel ilaç ve eğlence amaçlı kullanımdaki eski kökleriyle, genellikle mistik ve ruhani deneyimlerle ilişkilendirilmiştir. Ay ise bölgenin takvim sistemlerinde, dini gözlemlerinde ve mitolojisinde büyük bir öneme sahiptir. Bu makalenin ortaya koyduğu ilgi çekici soru, bu unsurların Orta Doğu'daki sosyo-kültürel uygulamaları, gelenekleri ve kimlikleri nasıl birbirine bağladığı ve toplu olarak etkilediğidir. Dolayısıyla bu şiir, Kabbânî'nin kendine özgü şiir tarzının ve anlatımının öne çıktığı önemli bir eserdir. Bu makalenin temel problemi, şiirin sembolizminin çoğu okuyucu tarafından yeterince kavranamamasıdır. Bu, şiirin sanatının derinliği ve karmaşıklığı ile ilişkilidir ve dolayısıyla bu çalışma, Kabbânî'nin şiirindeki sembolik öğeleri ve imgeleri aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu problem okuyucuların şiirin zenginliğini ve anlam derinliğini eksik veya yetersiz bir şekilde değerlendirmesine neden olabilir. Bu çalışmanın amacı, özellikle "Hubz, Haşîş ve Kamer" adlı şiirde yer alan sembollerin çözümlenmesini yaparak, Kabbânî'nin şiirindeki sembolik anlatımın, dilin katmanlarını ve derinliklerini keşfetmektir.

Genel olarak Nizâr Kabbânî ve ilgili konuya dair yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunların arasında Ramazan Akçay tarafından yapılmış *Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde İmge* ve Salih Tur tarafından yapılmış *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası* adlı eserler bulunmaktadır. Akçay tarafından yapılmış olan çalışmada söz konusu şiirin genel bir yorumu ve yazım amacının arka planı ele alınmaktadır. Kabbânî'nin şiir dünyasındaki durumu, mezkûr şiirin öncesindeki ve sonrasındaki konjonktürde değerlendirilmektedir. Tur tarafından kaleme alınan eserde ise söz konusu şiir ile ilgili genel bilgiler verilmiş ve Kabbânî'nin yaşadığı çeşitli durumların ardından bu şiiri nasıl kaleme aldığı irdelenmiştir. Ayrıca şiirin çevirisiyle birlikte genel olarak yazarın aktarmak istediği mesajlar ve düşünceler açıklanmıştır. Bu öncül çalışmalardan farklı olarak, bizim çalışmamızda "Hubz, Haşîş ve Kamer" adlı şiirin tarafımızca yapılan çevirisi ve şiirin temasının genel olarak ele alınmasının yanı sıra belirli kelime ve sembollerden aktarılan özel mesajlara değinilmiştir. Özellikle üç isimden oluşan şiirin adı ve içerdikleri imgeler ele alınarak aktarılmak istenmiştir. Şairin şiirde ifade ettiği bazı dini ve kültürel eleştiriler ele alınmış varsa barındırdığı semboller açıklamaya tabi tutulmuştur. Dolayısıyla bu çalışma, edebiyat ve şiir alanındaki araştırmacılara, Kabbânî'nin eserlerine, düşünce dünyasına ve modern Arap şiirine dair yeni bakış açıları sunma potansiyeli taşıması bakımından önemlidir. Kabbânî'nin bu özel şiirinin sembolik öğelerinin incelenmesi, bu çalışmanın değerli bir katkısıdır ve bu, okuyucuların şiirin sembolik boyutlarını daha iyi kavramalarına ve daha genel anlamda Arap şiirinin karmaşıklığını anlamalarına yardımcı olabilir.

### 1. Nizâr Kabbânî'nin "Hubz, Haşîş ve Kamer" Adlı Şiirindeki Sembollerin İncelenmesi

Modern Arap şiirinin en önde gelen isimleri arasında yer alan ve çağdaş Arap edebiyatında büyük öneme sahip olan Nizâr Kabbânî, Arap edebiyatında aykırı fikirleri ve genel kabullere meydan okuyan tarzıyla tanınmaktadır. Nizâr Kabbânî, 20. yüzyılın en önemli Arap şairlerinden biri olarak kabul edilir. 21 Mart 1923 tarihinde Suriye'nin başkenti Şam'da doğmuş ve 30 Nisan 1998'de Londra'da vefat etmiştir. Babası Tevfik Kabbânî Suriyeli ve Suriye'nin önde gelen helva tüccarlarından biriydi, annesi Faize Hanım ise Türk asıllı idi. Kabbânî, özel bir Fransız okulunda eğitim gördü ve Şam Üniversitesi'nde hukuk okudu. Kabbânî, 1945 yılında Kahire Büyükelçiliği'nde çalışmaya başladı ve 1948 yılına kadar bu görevde kaldı. Daha sonra diplomatik kariyerine devam ederek İstanbul, Londra, Beyrut, Pekin ve Madrid'de görev yaptı. 1966 yılında emekli olduktan sonra Beyrut'a yerleşti ve yazarlık kariyerine odaklandı.<sup>1</sup> Kabbânî, diplomatik kariyeri boyunca birçok ülkede yaşadı ve seyahat etti, bu da eserlerindeki farklı kültürel ve sosyal perspektiflerin zenginleşmesine katkı sağladı. Kabbânî, genç yaşından itibaren şiire olan ilgisiyle tanındı. Besteci, tiyatro oyuncusu ve yazar olan amcası Ebû Halîl el-Kabbânî (1833-1902)'nin yazarı etkilediği düşünülmektedir.<sup>2</sup> Şiir

<sup>1</sup> Süleyman Tülüçü, "Suriyeli Çağdaş Arap Şairi Nizâr Kabbânî Üzerine Bazı Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 1-8.

<sup>2</sup> Ahmed Kabbîş, *Târîhu's-Şi'rî'l-'Arabîyyî'l-hadîs* (Beyrut: 1971), 635.



yazmaya 1940'larda başladı ve 1950'lerde kendisini Arap edebiyatının en önde gelen şairleri arasına yerleştirdi.

Kabbânî'nin şiirleri, genel olarak kadın ve siyaset olmak üzere iki ana temadan oluşmaktadır. Aşk, özgürlük ve kadın hakları gibi konuları da ele alırken, Arap dünyasının geleneklerine, batıl inançlarına ve kültürüne de sık sık göndermeler yapar. Bu yüzden aşk ve kadın şairi sıfatlarıyla tanınmaktadır. Kabbânî'nin edebi kişiliği, Arap şiirindeki geleneksel biçimleri çağdaş bir tarzla birleştirerek öne çıkar. Şiirlerinde sıklıkla serbest vezin kullanır ve günlük hayattan ilham alarak toplumun her kesiminin anlayabileceği sade ve çağdaş bir dil kullanır. Kabbânî, şiirlerinde açık ve cesur bir dil kullanmasıyla da tanınır. Özellikle kadın hakları konusundaki görüşlerini şiirlerine yansıtır ve bu nedenle bazı eleştirmenler tarafından tartışmalı bir figür olarak görülür. Kabbânî, Arap dünyasında ve özellikle de Ortadoğu'da oldukça popüler bir figürdür. Şiirleri, Arap dünyasının çoğu ülkesinde okullarda okutulur ve halk tarafından sevilir. Bununla birlikte, Kabbânî aynı zamanda eleştirilerin hedefi olmuştur. Bazıları onu batılılaşma yanlısı ve Arap kültürüne saygısızlıkla suçlamıştır. Onun görüşleri, Arap dünyasında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Şiirlerinde kadınların özgürlüğüne olan inancı nedeniyle, bazıları onu feminist bir şair olarak görürken, diğerleri ise kadınları aşağılayıcı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Şiirlerinde kadınların özgürlüğüne olan inancını sık sık dile getirir ve kadınların toplumda eşit bir şekilde yer alması gerektiğine inanır. Kabbânî, kadınların erkeklerle aynı haklara sahip olması gerektiğini savunurken, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda farkındalık yaratmak için şiirlerini kullanmıştır. Ayrıca Kabbânî'nin eserleri, aşk, kadın hakları, insan hakları, özgürlük ve barış gibi evrensel konuları ele aldığı için dünya edebiyatında da ilgi görmüştür. Kabbânî, dünya ve edebiyat görüşleri konusunda özellikle Arap dünyasının modernizmle olan ilişkisine dair birçok düşünce ortaya koymuştur. Kabbânî, Arap dünyasının Batılılaşmasını savunurken, aynı zamanda Arap kültürünün ve geleneklerinin korunması gerektiğine de vurgu yapar. Bu nedenle, Kabbânî'nin edebiyatı, geleneksel Arap şiirine saygı duyarken aynı zamanda çağdaş dünyanın gereksinimlerini de karşılar.

Ayrıca yazar, Arap dünyasında yaşanan toplumsal sorunlara da sık sık değinir. Özellikle Arap dünyasındaki yolsuzluk, diktatörlük ve baskıya karşı duruşunu dile getirir. Bu nedenle, o sadece bir şair olarak değil, aynı zamanda bir aydın ve insan hakları savunucusu olarak da kabul edilir. Kabbânî'nin edebiyat anlayışı, Arap dünyasındaki geleneksel şiire olan saygısı ve çağdaş dünya ile olan bağlantısı sayesinde, çağdaş Arap şiirinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Kabbânî'nin şiirleri, aşk ve kadınlar konusunda özellikle dikkat çekicidir. Şiirlerinde, kadınların güzelliklerini, özgürlüklerini ve duygusal dünyalarını övgüyle anlatır. Aynı zamanda, kadınların toplumda yaşadıkları zorlukları, ayrımcılığı ve şiddeti eleştirir. Özellikle, kadınların cinsel özgürlükleri konusunda ileri görüşlü bir tavır sergiler. Şiirlerinde, aşkın güzelliği ve acısı, sevgilin özlemi ve ayrılığın acısı gibi temalar işlenir. Kabbânî, aşk şiirlerinde geleneksel kalıpları kullanırken, aynı zamanda modern anlatım teknikleriyle şiirlerine yenilikçi bir yaklaşım getirir.

Kabbânî'nin sürrealist şiirleri kadın teması üzerinden geleneksel ahlaki normların dışına çıkarak Arap toplumu tarafından büyük tepkiler almıştır. Şairin bu üslubu sürrealist anlayışın, şiirlerindeki varlığı olarak kabul edilebilir. Freud'un düşüncelerinin neredeyse tüm sürrealistler üzerinde etkili olduğu kabul edilmektedir. Bu etkisi, sürrealist felsefeye dâhil edilen Breton'un düşünceleriyle hayallerin yorumlanması ve bastırılmış potansiyel enerjilerin yönlendirilmesi gibi unsurları içerir. Bu sayede, sürrealist akımın üyeleri cinsel sembollerle ilgilenebilme ve cinsel konuları bütün çıplaklığıyla işleyebilme fırsatını elde etmişlerdir.<sup>3</sup> Kabbânî, Arap edebiyatında kadın imgesinin cüretkâr bir şekilde kullanımıyla bilinen bir yazardır. Onun şiirlerinde kadın, aşk, erotizm, romantizm ve feminizm gibi alanlarda özgürce anlatımlar bulunur.<sup>4</sup> Onun şiirlerinde kadın figürü, geleneksel Arap edebiyatının kadın imgesinden farklı olarak, sadece aşkın nesnesi olarak değil, aynı zamanda aşkın öznesi ve etkin bir katılımcısı olarak yer alır. Bu da Kabbânî'nin edebi üslubunun ve dünya görüşünün modernist ve özgürleştirici olduğunu gösterir. 1967 yılında gerçekleşen Arap-İsrail Savaşı, Arap ülkelerinin büyük bir mağlubiyet yaşamasına neden oldu. Bu dönemde, aşk şiirleriyle tanınan ve takdir toplayan Kabbânî, ülkesinin ve Arapların yaşadığı siyasi durumdan etkilendi ve aşk şiirlerini siyasi şiire çevirdi. Haziran 1967'deki bu yenilgi sonrası, Kabbânî'nin içinde hissettiği hüznün şiirinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şair, burukluğunun sebebini açıklamasa da duygularını açıkça ifade etmektedir ve gözyaşları dinene kadar ağladığını sakınmadan dile getirmektedir.<sup>5</sup> Onun siyasi duruşu ve şiirlerindeki duyarlılığı Filistin ve Filistin sorunu üzerine yoğunlaşmaktadır. Kabbânî, Arap dünyasında Filistin halkının maruz kaldığı zulmü ve acıyı dile getirmiş, Filistinli mücadeleciler ruhu ve direnişini yüceltmıştır. Siyasi görüşlerini şiirlerinde açıkça ifade etmiş ve Filistin sorununa dikkat çekerek, Arap halklarının bu soruna karşı daha aktif ve duyarlı olması gerektiğini vurgulamıştır.

O Filistin sorununa özellikle şiirleri aracılığıyla dikkat çeker. Kabbânî'nin şiirleri, Filistinli insanların yaşadığı acıları, zorlukları ve umutlarını dile getirirken aynı zamanda bölgede barış ve adaletin sağlanması için çağrıda bulunur. Şiirlerinde, Filistin'in yanı

<sup>3</sup> Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 111.

<sup>4</sup> İbrahim Usta, *Modern Suriye Şiiri: Edebî Akımlar ve Temsilcileri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 92.

<sup>5</sup> Gürkan Dağbaşı, *Şiir Çeviri Eleştirisi: Araççadan Türkçeye Yapılan Şiir Çevirilerinin Şekil ve İçerik Bakımından İncelenmesi* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2017), 141-150.

sıra Arap dünyasındaki sosyal ve politik meselelere de değinir ve insan hakları, özgürlük, demokrasi gibi kavramları işler. Kabbânî, hem Arap edebiyatı hem de Filistin meselesi için önemli bir figür olarak kabul edilir. Çünkü Filistin İntifadası'nın patlak vermesiyle birlikte siyasi şiirlere ağırlık vermiştir.<sup>6</sup> Bu dönemde kaleme aldığı şiirlerde, Filistin halkının acısı, mücadelesi ve özgürlük talebi öne çıkar. Nizâr Kabbânî'nin Ortadoğu ve özellikle de Filistin ve Kudüs meselesine bakış açısı, birleştirici ve hoşgörülü bir yaklaşım sergiler. Ona göre, bu kutsal toprakların tarihi ve kültürel zenginlikleri, farklı dinlere mensup olanlar tarafından saygıyla korunmalı ve barış içinde yaşanmalıdır. Kabbânî, Ortadoğu'daki sorunların kökeninde milliyetçilik ve ayrılıkçılık gibi faktörlerin olduğunu savunur. Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim altında bulunduğu dönemlerde bölgede barışın hâkim olduğunu belirtir. Ona göre, gerçek bir demokrasi anlayışı içinde, farklı dinlerden ve kültürlerden insanlar birbirlerine saygı duyarak bir arada yaşayabilirler ve bölgede barış ancak bu şekilde sağlanabilir.

Kabbânî, edebi eserlerinde geleneksel kalıpların dışına çıkarak aykırı fikirleriyle öne çıkan ve politik konulara sıklıkla değinen bir şair olarak tanınır. Kendi tarzını yaratmayı ve klasik Arap şiir geleneğinin sınırlarını zorlamayı hedefleyen Kabbânî, 1954 yılında Suriye toplumunda ve edebiyat dünyasında yeni bir ses getirir. Son derece cüretkâr ve olayları tüm gerçekliğiyle ve yaralayıcı bir üslupla dile getirdiği Hubz, Haşîş ve Kamer (Ekmek, Afyon ve Ay) şiiri, toplumsal ve siyasal eleştiri boyutuyla büyük yankı uyandırmıştır.<sup>7</sup> Aynı zamanda Kabbânî'nin aykırı fikirlerini sergilediği ilk siyasi şiir örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu şiir Arap toplumunun uyuşukluğu, tembelliği ve kaderciliği gibi sorunlarını sembolik dille ele alır ve bu sorunları şiirde kullanılan sembollerle yansıtır. Bu semboller, şiirin ironi tonunu arttırırken aynı zamanda eleştirinin etkisini de güçlendirir. Aslında Kabbânî'nin siyasi kasideleri sanıldığı gibi Hevâmîşî 'alâ Defteri'n-Nekse (Hezimet Defterine Notlar) ile başlamadı. Londra'daki diplomatik görevi esnasında yazdığı Hubz, Haşîş ve Kamer adlı kasidesi onun için bir dönüm noktası oldu. Arap dünyasındaki sosyal ve siyasi gerçekliği eleştiren yoksulluk, eşitsizlik, aşırılık ve çarpık kültür gibi konulara değinen bir şiirdi. Bu şiir, Kabbânî'nin genel insani kaygılarından ve kendi halkının yaşadığı haksızlıklardan kaynaklanıyordu ve aynı zamanda sanatsal eğilimlerinin bir parçasıydı.

Şair, seçtiği semboller yardımıyla, Arap toplumunun bir takım boş inançlara gömülü dinsel ve sosyal yaşamının yanı sıra, Batı dünyasına öykünme eğilimindeki tutumunu da eleştirir. Bu eleştirileri muhafazakâr Arap toplumunu ve özellikle Suriye toplumunu derinden sarsmıştır. Şiirde Batı gibi bazı toplumların bilimle ve çalışmayla ilgilenirken Doğu toplumlarının sahte gerçeklerle ve çalışmaktan çok birbirini yemekle geçen hayatlarına karşı takındıkları kayıtsızlıklarını eleştirmektedir. Hubz, Haşîş ve Kamer şiiriyle birlikte Arap toplumunun bir parçası olan Suriye toplumunu ve yöneticileri şaşkırtmıştır. Şair, toplumu delip geçen cehalet ve tehdit kılıçları karşısında ilk tepkileri alır, Suriye Parlamentosuna giden bir grup onun bu şiiri yazmasından dolayı yargılanmasını istedi. Kabbânî, karşılaştığı bu tepkileri düşündüğünde ailesinin önde gelen üyelerinden biri olan babasının amcası olan Ebu Halil el-Kabbânî'yi hatırladığında tarihin tekerrür ettiğini anladı. Ebu Halil el-Kabbânî, 19. Yüzyılın sonlarında yine toplumu derinden sarsan bir kişiydi. Şam halkı tiyatro sanatının daha ne olduğunu bilmezken yazdığı tiyatro senaryoları, tasarladığı kıyafetleri, söylediği şarkıları, dansları, Arapça ve Farsça dilinde yazdığı farklı şiirleri yüzünden sert bir dille eleştirilmişti. Molière'in oyunlarını Fransızcadan Arapça'ya çevirmiş, kadın tiyatro oyuncularının olmadığı bu dönemde çocuklara tasarladığı kadın kostümlerini giydirerek tiyatro sahneleyemeye başlamıştı. Toplum tarafından dinsizlik, ahlaksızlık ve hadsizlik olarak tanımlanan bu girişimleri özellikle din adamlarını sinirlendirmişti. Ebu Halil el-Kabbânî'nin bu faaliyetlerini engellemek için ellerinden geleni yaptılar, onu hicvettiler. Ancak sanata meraklı olan bir grup onun tiyatrolarını ve faaliyetlerini takip etmeyi bırakmadı. Sanatsever bu grup için sessiz kalarak faaliyetlerini sürdüren Ebu Halil, yeniliklerini ortaya koymaya devam etti. Tiyatro ve faaliyetlerini kabul edemeyen, dine aykırı ameller olarak gören bazı din adamları Osmanlı Devleti'nin ilgili makamlarına giderek Ebu Halil'in toplumun ahlakına karşı tehlike arz ettiğini ifade ettiler. Ebu Halil'in faaliyetlerinin Osmanlı güvenlik güçleri aracılığıyla durdurulmasını talep ettiler. Böylelikle tepkiler karşısında yayınlanan bir fermanla Şam'ın tanıdığı ilk tiyatro kapatıldı. Toplumdan dışlanan ve dinsizlikle suçlanan Ebu Halil, Şam'ı terk ederek Mısır'a gitti. Nizâr Kabbânî, ilesinin önde gelen kişiliklerinden olan Ebu Halil ile karşılaştıkları tepkilerin ne kadar benzer olduğunu dile getirerek açıklamalarında şunları dile getirmektedir:<sup>8</sup>

"... Ebu Halil' e yönelik gerçekleştirilen saldırılardan dolayı o ailemizin tarihinde şahit olunan ilk sanat şehididir. Ebu Halil'in yaralarını ve etine batan binlerce çiviyi düşündüğümde benim yaralarım önemsiz görünüyor..."<sup>9</sup>

Bu sebeple Nizâr Kabbânî, yazdığı asi ve cesur Hubz, Haşîş ve Kamer adlı şiiri nedeniyle yaşadığı sıkıntıların karşısında Ebu Halil'in çetin sınavını hatırlamaktadır. Ebu Halil'in yargılanmasını isteyenlerle onun yargılanmasını isteyenlerin tarihin

<sup>6</sup> Esat Ayyıldız, "'Kudüs' Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça 'el-Kuds' ve Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca 'Jerusalem'", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 799-82.

<sup>7</sup> Salih Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası* (Ankara: Gece Yayınları, 2020), 270.

<sup>8</sup> Muhammed Rıdvan, *Esrâru'l-kasâ'idi'l-memnuu li-şâ'iri'l-hubbi ve'l-huriyye* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004), 24.

<sup>9</sup> Rıdvan, *Esrâru'l-kasâ'idi'l-memnuu li-şâ'iri'l-hubbi ve'l-huriyye*, 25.

değişmesine rağmen aynı yolda yürüdüklerini düşünmektedir. Arap toplumlarını, afyon dumanı içinde, lezzetli esrarın etkisiyle, ay ışığının büyüü altında, Binbir Gece Masalları atmosferinde yaşayan ve bu vaziyetten kurtulmak istemeyen bir halka benzetmektedir. Bu yüzden şiirine Hubz, Haşîş ve Kamer (Ekmek, Afyon ve Ay) adını vermiştir. 1954 yılında, Arapların durumunun gerçekliğini gizlemeyen, tüm yönleriyle ortaya koyan ve açık bir eleştiri niteliği taşıyan bu şiiri, Arap şiirinin yeni bir rengiydi. Bu şiir adeta itaatkârlık, sersemlik ve uyuşukluk atmosferinden çıkmak için bir uyarı çılgılığıydı.

Filistinliler açısından İsrail Devleti'nin bağımsızlığını ilan etmesi ve yaşanan olaylar, felaket olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple, İsrail'in bağımsızlığını ilan ettiği 15 Mayıs 1948 günü Nekbe Günü olarak sembolik bir anlam kazanmıştır. Nizâr Kabbânî, Hubz, Haşîş ve Kamer adlı kasidesini bu hadise ve Filistin'in kaybedilmesinden sonra tüm Siyonist ve sömürgeci komplolarına karşı Arapları yarına hazırlamak ve güçlerini yeniden toplamaları için uyarı zili olarak kaleme almıştır. 1967 Arap-İsrail Savaşı, Arap dünyasında bir dizi değişikliğe neden oldu. Savaşın ardından, Arap toplumunda güçlü bir hayal kırıklığı ve özgüven kaybı yaşandı. Ayrıca, Arap liderleri ve rejimleri, halklarına verdikleri sözleri yerine getirmekte başarısız olduklarını gösterdiler ve bu da toplumda güvenilirliklerini sarsmaya başladı. Bu nedenle, savaş sonrası dönemde birçok Arap şair ve yazar, toplumsal ve siyasi gerçekliği eleştiren şiirler yazdılar. Nizâr Kabbânî gibi şairler, insanların gerçekleri görmesine ve onları bastırmaya çalışanlara karşı mücadele etmelerine teşvik eden şiirler yazdılar.

Hubz, Haşîş ve Kamer, milletini seven ve milletiyle övünen bir şairin samimi haykırışlarıdır ve sembolizmin etkilerini taşıyan, yoğun bir dil ve imgelerle doludur. Kabbânî'nin hukuk fakültesi mezunu bir diplomat olması, Arap toplumunun sosyal ve siyasi problemlerine karşı daha duyarlı olmasına neden olmuştur. Kabbânî, toplumsal şiirlerinde adaletsizlik, özgürlük, eşitsizlik, geri kalmışlık, batıl inanç ve yoksulluk gibi Arap toplumunda öne çıkan konulara dikkat çekmiştir. O, toplumda ve devlet yönetiminde gördüğü eksiklikleri ve olumsuz yönleri şiirlerinde ele alırken, bunları sembolik bir dille aktarmış, kimi zaman da hiciv ve kinayeye başvurmuş, bazen de direkt ifade etmiştir.<sup>10</sup>

Gaflete düşmüş ruhları titreten ve uyuyan kalpleri uyandıran Hubz, Haşîş ve Kamer şiiri daha rahat incelenmesi için bölümlere ayrılmıştır ve dizeleri şöyledir:

"عِنْدَمَا يُوَلَّدُ فِي الشَّرْقِ الْقَمَرُ  
فَالسُّطُوحُ الْبَيْضُ تَعْفُو  
تَحْتَ أَكْدَاسِ الرَّهْرِ  
يُنْزِكُ النَّاسَ الْحَوَانِيَّتَ وَيَمْضُونَ رُؤْمَ  
لِمُلَاقَاةِ الْقَمَرِ  
يَحْمِلُونَ الْخُبْزَ وَالْحَاكِي إِلَى رَأْسِ الْجِبَالِ  
وَمُعَدَّاتِ الْخَدْرِ  
وَيَبِيعُونَ وَيَشْتَرُونَ خَيْالَ وَصُورَ  
وَيَمُوتُونَ إِذَا عَاشَ الْقَمَرُ"  
"Ay doğunca doğuda  
Uykuya dalar beyaz çatılar  
Işık yığınları altında  
İnsanlar terk eder dükkânları ve yürürler öbek öbek  
Buluşmak için ayla  
Ekmek ve gramofon taşırılar dağların tepesine  
Bir de uyuşturucu malzemeleri...  
Hayal alırlar hayal satarlar  
Ve resimler  
Ve ölürlere ay yaşarsa"<sup>11</sup>

Şair, Arap toplumunun içinde bulunduğu uyuşukluğu, tembelliği ve kaderciliği eleştirmek için sembolik imgeler kullanarak şiirini yazmıştır. Şiirdeki semboller, okuyucuların Arap toplumunun durumunu anlamalarına ve eleştiriyi daha etkili bir şekilde iletmelerine yardımcı olmaktadır. Şiirdeki sembolik dille, Arap toplumunun içinde bulunduğu durumun eleştirisini yapılırken aynı zamanda ironi de katmaktadır. Kabbânî, şiirin girişinde Arapların, kimliğini yok eden ve acı gerçeklerle yaşamalarına neden

<sup>10</sup> Ramazan Akçay, *Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde İmge* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 40.

<sup>11</sup> Alternatif bir çeviri için bk. Nizar Kabbani, *Kelimelere Benzemeyen Kelimeler*, çev. Mehmet Şayır (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 85-87.

olan bir hayal âleminde kalmaları için nasıl uyuşturulduklarını dile getirmektedir. Arapların, acı çektiği sıkıntılardan kurtulmak için çalışmak ve çabalamak yerine, hayaller ve vaatlerle yaşadıklarını dile getirmektedir.

“Ay doğunca doğuda uykuya dalar beyaz çatılar” ifadesiyle yazar Arap toplumunda var olan bazı sorunlara işaret etmektedir. Ay sembolü, toplumun kandırılmasına neden olan sebepleri temsil eder. Beyaz çatıların uykuya dalması ise toplumun bu sebepler karşısında uyusuk ve tepkisiz hale gelmesini simgeliyor. Dizeler ayrıca sessizlik ve dinginliği simgeleyen beyaz renge de atıfta bulunuyor.

“İnsanların dükkânlarını öbek öbek terk etmesi” ise çalışmaktan ve çabalamaktan geri duran Arap toplumunu temsil etmektedir. Bu sembol, Arap toplumunun çoğunluğunun çalışma etiği ve disiplini konusunda zayıf olduğunu ve bireysel zevkler yaşayarak uyuşturucu etkisinde kaldığını gösterir. Ayrıca, Arap yöneticilerinin halkın gerçekleri görmesini engellemek için onları oyalayan ve kontrol altında tutan araçları kullanmaları da “gramofon” sembolüyle vurgulanmaktadır.

“Hayal alırlar hayal satarlar” dizesindeki, “hayal almak” ve “hayal satmak” semboller, birçok Arap toplumunda sıklıkla kullanılan bir ifadedir. İnsanlar hayal almak, yani hayallerini paylaşmak ve tartışmak için bir araya gelirlerken, hayal satmak, yani hayalleri gerçekleştirmek için bir şeyler yapmak yerine, hayallerini sürekli olarak başkalarına anlatmak ve onların ilgisini çekmek anlamına gelebilir. Bu nedenle, dizedeki ifade, insanların hayal kurmaya ve paylaşmaya devam etmelerini ancak gerçekleştirmek için adım atmamalarını ve sadece hayalleri üzerinde durmalarını ifade etmektedir.

"مَا الَّذِي يَفْعَلُهُ قُرْصُنْ ضِيَاءِ ؟

بِبِلَادِي

بِبِلَادِ الْأَنْبِيَاءِ

وَبِلَادِ الْبُسَطَاءِ

مَا ضِغِي النَّبْعِ وَتُجَارِ الْخَدْرِ

مَا الَّذِي يَفْعَلُهُ فِينَا الْقَمَرُ ؟

فَقَضِيعِ الْكِبْرِيَاءِ

وَنَعِيشُ لِنَسْتَجِدِي السَّمَاءِ

مَا الَّذِي عِنْدَ السَّمَاءِ ؟

لِكَسَالِي ضِعْفَاءِ

يَسْتَجِيلُونَ إِلَى مَوْتِي إِذَا عَاشَ الْقَمَرُ

وَيَهْرُونَ قُبُورَ الْأَوْلِيَاءِ

عَلَّهَا تَرْزُقُهُمْ رُزًّا وَأَطْفَالًا

قُبُورَ الْأَوْلِيَاءِ

وَيَمْدُونَ السَّجَاجِيدَ الْأَنْبِيَاءِ الطَّرْرُ

يَتَسَلُونَ بِأَفْيُونِ نُسَمِيهِ قَدْرُ

وَقَضَاءِ

فِي بِلَادِي

فِي بِلَادِ الْبُسَطَاءِ"

“Işıktan bir küre ne yapar

Benim ülkemde

Peygamberler ülkesine

Saf insanların,

Tütün çiğneyenlerin, uyuşturucu tacirlerinin ülkesinde

Ay neler yapar ki bize

Kaybedelim onurumuzu,

Yaşarız gökyüzünden rahmet dilemek için

Ama gök ne yapabilir ki

Aciz tembel insanlara

Yaşarsa ay, dönüşürken ölüye

Yapışırken evliya mezarlarına

Belki pirinç ve evlat verir  
 Evliya mezarları  
 Ve sererler hoş, saçaklı seccadeleri  
 Kazâ ve kader dediğimiz afyonla teselli bulurlar  
 Benim ülkemde  
 Saf insanların diyarında”<sup>12</sup>

“Peygamberler ülkesi” sembolü, şiirde geçen bir diğer semboldür. Bu sembol özellikle Suriye ve Filistin’i simgelemektedir. Çünkü her iki bölgede de birçok peygamberin yaşamış olduğu ve kabirlerinin de oralarda bulunduğu bilinmektedir. Kabbânî, ayın bu bölgelerde ne derece etkili olduğunu sorgulamaktadır. Kendi ülkesinde saf insanların yaşadığını ve ülkesinin tütün çiğneyenlerin, uyuşturucu tacirlerinin memleketi olduğunu ima etmektedir. “Peygamberler ülkesi” sembolü aynı zamanda bu bölgenin tarihi ve kültürel önemini de öne çıkarmaktadır. Peygamberlerin yaşadığı bu bölge, İslam dünyası için büyük bir öneme sahiptir. Kabbânî'nin ifadeleriyle, bu topraklarda yaşayan insanların, geçmişin önemli değerlerine sahip çıkması ve onların mirasını koruması gerektiği anlatılmaktadır. Bu sembol aynı zamanda insanların hayatındaki manevi değerleri ve inançlarını da yansıtmaktadır.

“Ay neler yapar ki bize kaybedelim onurumuzu, yaşarız gökyüzünden rahmet dilemek için ama gök ne yapabilir ki” bu sembollerde Kabbânî, ayı bir mecaz olarak kullanarak Arap toplumunun sorunlarına ve yanlış davranışlarına dikkat çekmektedir. Ay, insanların onur ve şerefini kaybettirmektedir. Toplumda yaygın olan uyuşturucu bağımlılığı, çalışmaktan kaçınma ve hayal kurup gerçekleştirmek için çaba göstermeme gibi sorunlara işaret etmektedir. Ayrıca, insanların Allah'tan yardım dilemekle yetinmelerine karşın, kendi çabaları olmadan başarılı olamayacakları gerçeğini vurgulamaktadır. Semboller aracılığıyla bu mesajları aktaran Kabbânî, Arap toplumunda farkındalık yaratmaya ve insanların sorunlarına çözüm bulmaları için onlara bir çıkış yolu sunmak istemektedir.

“Gökyüzünden rahmet dilemek” sembolü, insanların dua etmeye ve umutlarını gökyüzüne bağlamaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu sembol insanların yalnızca dualarla veya hayallerle bir şeyleri değiştirmeye çalıştığı ancak gerçekleşmesi için çaba sarf etmedikleri durumları aktarmaktadır. Şair Kabbânî, Arap toplumunun gerçekleri görmeden kendilerini avuttuğunu ve gerçekle yüzleşmek yerine hayalleriyle uğraştıklarını vurgulamaktadır. Bu sembolde, insanların umutlarını gökyüzüne bağlamaları, sadece Allah'tan yardım istemekle yetinmeleri anlatılırken, gerçek değişimi sağlamak için çaba göstermek gerektiğinin mesajını da verilmektedir.

“Belki pirinç ve evlat verir evliya mezarları” dizeleriyle Kabbânî, insanların evliya mezarlarını ziyaret ederek maddi kazanç ve evlat taleplerinde bulunmalarına eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Şairin “pirinç” ifadesi ise maddi beklentileri ifade etmektedir. Şaire göre evliya mezarlarını ziyaret ederek onlardan bir şeyler istemek yerine, Allah'tan dua ederek dilemek ve ondan başkasından medet ummamak daha doğru bir yol olacaktır.

“Sererler saçaklı seccadeleri” sembolü ise namaz kılmayı temsil etmektedir. Seccade, İslam dininde namaz kılarken insanın yere serdiği bir örtüdür ve saçaklı seccadeler de bu örtülerin kenarlarına takılmış süslemelerdir. Şairin en çok eleştiri aldığı dizelerden biri bu bölümdür. Şair, toplumda bir şeyler yapmaya çalışmayan ve sadece kendi ibadetlerine odaklanan kişileri eleştirmektedir. Bu eleştiri, insanların sadece kendileri için değil, toplumun da iyiliği için çaba göstermeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu ifadelerle dayanarak Kabbânî'yi İslam ve namaz düşmanı olarak görenler onun cezalandırılmasını istemiştir. Ancak, yazıda bahsedilen eleştiri, sadece ibadet ederek hayatta çabalamaması, yalnızca dua ve ibadetle Allah'tan yardım dileyenlerdir. Şairin İslam'a veya namaza karşı olduğunu söylemek yanlış olur. Bununla birlikte, eleştirilerin doğru yorumlanması ve şairin niyetinin anlaşılması önemlidir. İnsanların farklı görüşleri ve eleştirileri olabilir ve bu normal bir durumdur. Ancak, bu eleştirilerin insanların özgür düşünce ve ifade haklarına saygı göstererek yapılması gerekmektedir.

“Kazâ ve kader dediğimiz afyonla teselli bulurlar” sembolü ise şairin çok büyük tepkiler almasına sebep olmuştur. Çünkü o kazâ ve kader kavramlarını uyuşturucu madde olan afyona benzetmiştir. Zira bu terimler İslam literatüründe önemli bir yere sahiptir. Kader, Allah'ın her şeyi önceden belirlemesi ve planlaması anlamına gelir. Bu, insanın hayatındaki olayların, başarının ve başarısızlığın, mutluluğun ve acının Allah'ın takdiri olduğunun delilidir. Kazâ ise, Allah'ın belirlediği planın gerçekleşmesi için görevlendirdiği mekanizmaları ifade eder. Kazâ, doğal afetler, hastalıklar, ölümler gibi olayları da içerir. Müslümanlar, kader ve kazâyı iman etmekte ve bu kavramlara hayatlarında önemli bir yer vermektedir. Çünkü kazâ ve kadere inanmak imanın esaslarından sayılmıştır. Bu dizeler bazı kesimler tarafından İslam dinine saygısızlık olarak algılanmıştır. Şair bu dizeleri, kazâ ve kaderin anlamını veya İslam dinine saygısızlık yapmak amacıyla yazmamıştır. Bunun yerine, şair, insanların hayatlarındaki

<sup>12</sup> Alternatif bir çeviri için bk. Nizar Kabbani, *Kelimelere Benzemeyen Kelimeler*, çev. Mehmet Şayır (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 85-87.

sorunlarla yüzleşmek yerine, sadece kazâ ve kader kavramlarına sığınarak teselli bulduklarını ve bu nedenle çabalamaktan vazgeçtiklerini eleştirmektedir. Şairin amacı, insanların kendi hayatlarına yön vermek için çabalamaları gerektiğini, sadece kazâ ve kader inancına sığınarak pasif bir şekilde beklememeleri gerektiğini vurgulamaktır. Şair, insanların sadece kazâ ve kaderin tesellisine sığınarak kendilerini avutmalarının doğru olmadığını, aksine hayatlarına yön vermek için çaba sarf etmeleri gerektiğini ima etmiştir.

"أَيُّ ضَعْفٍ وَأَجْلَالٍ  
يَتَوَلَّانَا إِذَا الضَّوْءُ تَدَفَّقُ  
فَالسَّجَاجِيدُ وَالْآهَاتُ السَّيْلَانُ  
وَقِدَاحُ الشَّايِ وَالْأَطْفَالُ تَحْتَلُّ اللَّيْلَانُ  
فِي بِلَادِي  
حَيْثُ يَبْكِي السَّادَجُونَ  
وَيَعِيشُونَ عَلَى الضَّوْءِ الَّذِي لَا يُبْصِرُونَ  
فِي بِلَادِي  
حَيْثُ يَحْيَا النَّاسُ مِنْ دُونِ عُيُونٍ  
حَيْثُ يَبْكِي السَّادَجُونَ  
وَيُصَلُّونَ  
وَيَزُنُونَ  
وَيَحْيَوْنَ أَتِكَالَ  
مُنْذُ أَنْ كَانُوا يَعِيشُونَ أَتِكَالَ  
وَيُنَادُونَ الْهَلَالَ  
يَا هَلَالَ  
أَيُّهَا النَّبْعُ الَّذِي يُمَطِّرُ مَاسَ  
وَحَشْبَيْسَا وَنُعَاسَ  
أَيُّهَا الرَّبُّ الرَّحَامِيُّ الْمُعَلَّقُ  
أَيُّهَا الشَّيْءُ الَّذِي لَيْسَ يُصَدِّقُ  
دُمْتَ لِلشَّرِّقِ لَنَا  
عُقُودَ مَاسَ

لِلْمَلَايِينِ الَّتِي عَطَلَتْ فِيهَا الْحَوَاسُ"

"Nasıl bir acizlik ve çözümlenme bu

Dökülünce ışık bizi yakalar

Seccadeler ve binlerce sepet

Çay kadehleri ve çocuklar işgal eder tepeleri

Benim ülkemde

Safların ağladığı

Göremediği bir ışıkla yaşadığı

Ülkemde

İnsanların gözsüz yaşadığı

Safların ağladığı

Namaz kıldığını

Zina ettiği

Tevekkülle yaşadığı

Hilale seslenirler

Ey hilal

Ey elmas yağdıran kaynak

Esrar yağdırıp uyku getiren

Ey asılı duran mermer ilah

Ey inanılmayan şey diye

Doğu için bizim için yaşa

Elmas salkımı olarak

Duyu organlarından baltalanan milyonlar için"<sup>13</sup>

Şair, Orta Doğu insanının zihnine ve ruhuna nüfuz eden bazı olumsuz fenomenleri tasvir etmektedir. Hilale elmas ve zenginlik yağdırması için yalvaranlara dikkat çekmektedir. Şair, insanların zenginlik ve başarıya odaklanarak ruhsal değerlerini ihmal etmelerini eleştirir. "Namaz kıldığı zina ettiği" sembollerıyla şair, ibadetin ahlaksızlıktan ve günahattan alıkoyma özelliği bulunmasına rağmen zina yapanların bu davranışlarının cahilliklerinin en büyük delili olduğuna işaret etmektedir. Şairin kullandığı ifadeler, insanların farklı yönlerini ele alarak genel insanlık durumunu tasvir etmektedir.

Şair, "safların ağladığı" ifadesiyle gerçekleri göremeyen insanların acılarını ve zorluklarını ifade etmekte, "tevekkülle yaşadığı" sembolü ise insanların kaderine boyun eğme ve teslimiyet içinde hayatlarını sürdürme eğilimlerine dikkat çekmektedir. Bu ifadelerin, belirli bir etnik veya dini gruba yönelik bir eleştiri olmadığını, genel insanlık durumunu yansıttığını belirtmek önemlidir. "İnsanların gözsüz yaşaması" doğu toplumlarının gerçekleri görmekten aciz olduğunu, körü körüne yaşadıklarını ve bu yüzden sorunlarını çözmek için gerekli değişiklikleri yapmakta zorlandıklarını ifade eder. Bu sembol, yalnızca gözlerle değil, aynı zamanda zihinle de görmemizi gerektiren bir çağrıdır. İnsanların gerçekleri görebilmesi için zihinlerini açmaları bazı kültürel ve sosyal zincirlerden kurtulmaları gerekmektedir.

"Çay kadehleri" sembolünün Arap toplumunda çay veya kahve sohbetleri olarak adlandırılan ve genellikle erkeklerin bir araya gelip çay içip sohbet ettikleri toplumsal bir aktiviteyi ifade ettiği düşünülmektedir. Bu aktivite genellikle rahat ve keyifli bir atmosferde gerçekleşir ve Arap kültüründe önemli bir yer tutar. Ancak, bazı şairler bu sembolü, toplumun gerçek sorunlarından kaçmak ve gerçeklerle yüzleşmek yerine boş ve keyifli zaman geçirmeye odaklanmasını eleştirmek için kullanırlar. Buradaki eleştiri de toplumun gerçek sorunlarına karşı kayıtsız kalmaya ve sorunları görmezden gelerek geçici keyiflere odaklanılmasına yöneliktir. Genellikle bazı şairler bu sembolü, toplumun gerçek sorunlarından kaçmak ve gerçeklerle yüzleşmek yerine boş ve keyifli zaman geçirmeye odaklanmasını eleştirmek için kullanırlar. Toplumda var olan sorunlar için farkındalığı artırmak ve insanların bu sorunlarla yüzleşmelerini teşvik etmek amacıyla tercih edildiği görülmektedir.

"Elmas salkımı" sembolü, genellikle zenginliği, zengin ve lüks hayatı ifade eder. Elmas, nadir ve değerli bir taş olarak görülür ve salkım şeklinde sunulduğunda, bir kişinin sahip olabileceği bir sürü zenginlik ve lüks sembolüdür. Bu sembol, genellikle materyalizmin, tüketim kültürünün ve hırslı bir yaşam tarzının temsili olarak kullanılır.

"Duyu organlarından baltalanan milyonlar" sembolü, Arap toplumunun siyasi manipülasyonlar, propaganda ve yalanlar nedeniyle gerçekleri göremeyen, duygu ve düşüncelerinin baltalandığı milyonlarca insanı ifade etmektedir. Bu sembolde duyu organları, algılayıcı mekanizmalar olarak kullanılmıştır ve bunların baltalanması, insanların gerçekleri algılama kabiliyetlerini kaybetmesi ile sonuçlanmaktadır. Şair bu sembolü kullanarak Arap toplumunun siyasi manipülasyonlara maruz kalan insanlarını eleştirir, onların toplumsal sorunları ve haksızlıkları fark etmelerini ve bu sorunlara karşı mücadele etmelerini sağlamayı amaçlamaktadır.

"فِي لَيْلِي الشَّرْقِ لَمَّا

يَبْلُغُ الْبَدْرُ تَمَامَهُ

يَتَعَرَى الشَّرْقُ مِنْ كُلِّ كَرَامَةٍ

وَنِضَالٍ

فَالْمَلَائِكُ الَّذِينَ تَرَكُّضُ مِنْ غَيْرِ نِعَالٍ

وَالَّذِي تُؤْمِنُ فِي أَرْبَعِ رُوحَاتٍ

وَفِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ

الْمَلَائِكُ الَّذِينَ لَا تَلْتَقِي بِالْحُبْرِ

إِلَّا فِي الْخِيَالِ

وَالَّذِي تَسْكُنُ فِي اللَّيْلِ بُيُوتًا مِنْ سَعَالٍ

أَبْدًا مَا عَرَفَتْ شَكْلَ الدَّوَاءِ

<sup>13</sup> Alternatif bir çeviri için bk. Nizar Kabbani, *Kelimelere Benzemeyen Kelimeler*, çev. Mehmet Şayır (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 85-87.

تَتَرَدَّى جُنَّتًا تَحْتَ الصِّيَابِ  
 فِي بِلَادِي حَيْثُ بَيْنِي الْأَغْيَابِ  
 وَيَمُوتُونَ بُكَاءَ  
 كُلَّمَا طَالَعَهُمْ وَجْهُ الْهَلَالِ  
 وَيَزِيدُونَ بُكَاءَ  
 كُلَّمَا حَرَكَهُمْ غُودٌ ذَلِيلٌ وَ لَيْالِي  
 ذَلِكَ الْمَوْتُ الَّذِي نَدْعُوهُ فِي الشَّرْقِ  
 لَيْالِي وَغَنَاءَ فِي بِلَادِي  
 فِي بِلَادِ الْبُسْطَاءِ  
 حَيْثُ نَجْتُرُ النَّوَاشِيحَ الطَّوِيلَةَ  
 ذَلِكَ السُّلُّ الَّذِي يَفْنِكُ بِالشَّرْقِ  
 النَّوَاشِيحَ الطَّوِيلَةَ  
 شَرَفْنَا الْمُجْتَرَّ تَارِيحًا  
 وَأَخْلَامًا كَسُولَةَ  
 وَخُرَافَاتِ خَوَالِي  
 شَرَفْنَا الْبَاجِثَ عَنْ كُلِّ بُطُولَةَ  
 فِي أَبِي زَيْدِ الْهَلَالِي<sup>14</sup>

“Doğunun gecelerinde  
 Dolunay doğunca  
 Sıyrılır doğu her türlü onurdan  
 Ve direnişten  
 Yalınayak koşan milyonlar  
 Dört eşe inanan milyonlar  
 Ve kıyamet gününde  
 Ekmeği ancak rüyasında  
 Görebilen milyonlar  
 Geceleri öksürükten evlerde yaşayan  
 Hiçbir zaman ilacın ne olduğunu  
 Bilmeyen  
 Işık altında cesetlerle örtülen  
 Ahmakların ağladığı ülkemde  
 Ve ağlaya ağlaya ölen  
 Zelil bir sopa harekete geçirdikçe onları ve geceler  
 Bizim doğuda geceler ve nağme dediğimiz şu ölüm  
 Benim ülkemde  
 Saf insanlar diyarında  
 Uzun ilahilerin gevişini getirdiğimiz  
 Doğuyu kasıp kavuran şu verem  
 Uzun ilahiler  
 Bizim tarih olarak geviş getiren doğumuz  
 Ve uyuşuk hayaller  
 Ve boş hurafeler  
 Doğumuz, bütün kahramanlıkları  
 Ebû Zeyd el-Hilâlî’de arayan”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Rıdvan, *Esrârü'l-kasâ'idi'l-memnu'a li-şâ'iri'l-hubbi ve'l-huriyye*, 26.

<sup>15</sup> Alternatif bir çeviri için bk. Nizar Kabbani, *Kelimelere Benzemeyen Kelimeler*, çev. Mehmet Şayır (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 85-87.



Bu dizelerde şair, ülkesinde yaşanan acizlik ve çözülmeye dikkat çekerek, Orta Doğu insanının yaşadığı zorluk ve hayalleri anlatmaktadır. Örneğin, dolunayın doğması ve ayın sembolik anlamı, insanların yaşadığı zorlukları ve baskıları temsil etmektedir.

“Doğunun gecelerinde dolunayın doğmasıyla birlikte, insanların direnişlerinden ve onurlarından sıyrıldıkları” sembolü ise, bu toplumların yaşadığı zorlukları ve çözümleri göz ardı etmeden, hayallerini sürdürmekte kararlı olduklarını ifade etmektedir. Şiirde ayrıca, “ekmeği ancak rüyasında görebilen, hastalıkla mücadele eden ve ışık altında cesetlerle örtülen insanlar” sembolleri yer almaktadır. Ayrıca, “uzun ilahilerin ve boş hurafelerin doğunun tarihini oluşturduğu” ve “kahramanlıkların sadece ebu zeyd el-hilali gibi tarihi figürlerde aranmasının” bir çaresizlik olduğu anlatılmaktadır.

Bu dizelerde, doğunun geceleri dolunayın doğuşu ile başlıyor. Dolunay aslında sembolik olarak aydınlık, bilgi ve şifa getirirken, Orta Doğudaki insanlar için yoksulluk, hastalık ve acıyı ifade etmektedir. Nitekim “yalınayak koşan milyonlar” sembolüyle Arap insanının çektiği sıkıntıları aktarmaktadır.

“Dört eşe inanan milyonlar” sembolüyle şair, çok eşliliğe dikkat çekmektedir. Bu ifadeyi kadın hakları konusundaki eşitsizliği eleştirmek için kullanılmaktadır. Şair, “dört eşe inanan milyonlar” ifadesiyle, bu durumun kadınların haklarına ve eşitliğine zarar verdiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, tek eşliliği savunarak, kadınların korunmasını ve erkeklerle eşit haklarının olmasını desteklemektedir.

“Ve kıyamet gününde ekmeği yalnızca rüyalarında gören milyonlar” bu ifadeyle şair, Orta Doğu’da yoksulluk ve maddi sıkıntıların yaygınlığına vurgu yaparak, insanların yalnızca rüyalarında bile ekmeği göremeyecek kadar fakir olduğunu dile getirmektedir. Bu sembol, insanların temel ihtiyaçlarını bile karşılayamadığı bir toplumda yaşayan milyonları temsil etmektedir.

“Geceleri öksürükten evlerde yaşayan hiçbir zaman ilacın ne olduğunu bilmeyen ışık altında cesetlerle örtülen ahmakların ağladığı ülkemde” dizeleriyle şair, Orta Doğu’da sağlık hizmetlerinin yetersizliği ve yoksulluk nedeniyle insanların yaşadığı zorluklara dikkat çekmektedir. Hastalıklarla çaresizce yaşayan ve ilaçlar hakkında hiçbir şey bilmeyen insanlar, sağlık hizmetlerine erişimlerinin sınırlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca, “ışık altında cesetlerle örtülen ahmaklar” ifadesiyle, sağlık hizmetleri konusunda yetersiz kalan hükümetlerin insanların ölümüne sebep olduğunu ve insan sağlığının önemsenmediği yönetimleri eleştirmektedir.

Son olarak, “uzun ilahilerin gevişini getirdiğimiz doğuyu kasıp kavuran şu verem” ifadesi, şairin toplumunun uzun ilahiler ve dini ritüellerle vakit geçirdiğini ancak gerçek sorunlara yeterince odaklanmadıklarını ifade etmektedir. “Geviş getirmek” ifadesi, hayvanların yem yedikleri sırada tekrar çiğneyerek sindirim sistemlerine yardımcı olan bir mekanizmayı ifade ederken, burada da insanların sürekli tekrar eden ritüellerle ve batıl inançlarla kendi zihinlerini ve düşüncelerini kullanmayarak, sadece boş zamanlarını doldurduklarını ima etmektedir. “Verem” ise bir hastalık türünü ifade ederken, burada da doğudaki insanların gerçek sorunlarını çözmek için yeterince çaba göstermediklerinin ve bunun sonucunda ciddi sorunlarla karşı karşıya kaldıklarının altını çizmektedir.

## Sonuç

Nizâr Kabbânî, Arap şiiri tarihinde farklı bir dönüm noktasıdır. O, geleneksel Arap şiirinde kullanılan aşırı abartılı dil kullanımından kurtulmuş ve şiiri daha gerçekçi ve anlaşılır bir hale getirmiştir. Kabbânî’nin şiirlerinde, açık ve net bir dil kullanımı tercih edilirken, aynı zamanda çağdaş Arap toplumunun gerçeklerine ve sorunlarına yer verilir. Ayrıca, Nizâr Kabbânî’nin şiirleri sadece övgü veya hiciv gibi geleneksel şiir türlerine de sığmaz. O, hayatın farklı yönlerini ele alır ve şiirlerinde sadece güzellikleri değil, aynı zamanda sorunları, acıları ve çatışmaları da yansıtır. Bu nedenle, Kabbânî’nin şiiri, Arap şiiri tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir ve geleneksel Arap şiirinin sınırlarını aşarak yeni bir şiir anlayışının yolunu açmıştır.

Kabbânî’nin Hubz, Haşîş ve Kamer adlı şiiri, gerçeklerle yüzleşmek ve hayali bağımlılıklardan vazgeçmek için toplumuna yaptığı bir çağrı niteliğindedir. Şiirdeki temel mesaj, mitler, hayaller ve hayallerin gerçek dünyada pratik bir yararı olmadığıdır. Bunun yerine, bireyler gerçekliği kabul etmeli ve onunla yüzleşmelidirler. Şiirdeki kötü unsurlarla birlikte şair, gerçekliği kabul etmenin zorluğuna ve bireylerin hayal kurarak gerçekliği değiştirme çalışmalarının boşuna olduğuna işaret eder. Kabbânî’nin bu şiiri, gerçekleri görerek hayali bağımlılıklardan vazgeçmek gerektiğini vurgulayan önemli bir mesaj içermektedir.

Şairin dizeleri, insanların gaflet uykusundan uyanarak gerçekleri görmeleri ve daha iyi bir hayat için mücadele etmeleri gerektiğine işaret eder. Bu dizeler, insanların kendilerini yeniden keşfetmeleri ve içlerindeki gücü ortaya çıkararak hayatlarını daha iyi bir hale getirmeleri için önemli semboller içermektedir.

Şiirdeki ifadelerle, toplumun belirli kesimlerinin açlık, uyuşukluk, tembellik ve bağımlılık gibi sorunları olduğunu ve bunun herkes tarafından bilindiğini vurgular. Bu sorunlar açıkça görülmekte ve hatta belki de kamuoyunda tartışılmaktadır. Şair, bu sorunları açıklığa kavuşturma veya açık olanı açıklama ihtiyacı duyulmasının gereksiz olduğunu söyleyerek, bu durumların zaten bilindiğini ve görülebildiğini belirtir. Bu nedenle, sorunların çözümü için daha fazla farkındalık yaratmak yerine, pratik çözümler üretilmeli ve uygulanmalıdır. Bu ifade aynı zamanda, sorunların varlığına rağmen, toplumun bu sorunlarla mücadele etmek yerine onları kabullenmeye veya görmezden gelmeye eğilimli olduğuna da işaret edebilir. Şair, insanların bu sorunlarla yüzleşmeleri ve çözümler üretmeleri gerektiğini vurgulayarak, toplumda bir farkındalık yaratmayı amaçlamış olabilir.

Şiir, Arap dünyasının kötüleşen koşullarına ve bu koşulların yarattığı trajedilere vurgu yapar. Şair, Arapların sadece hayallerine bağlı kalarak gerçekleri görmezden gelmelerinin, sorunları çözmek yerine onlardan kaçmalarının ve hatta belki de onları kötüleştirmelerinin bir sonucu olarak yoksulluk, güçsüzlük ve diğer trajedilerle karşı karşıya kaldıklarını vurgulamaktadır.


Şairin bu şiirinde, Orta Doğu'da milyonlarca insanın zorluklar içinde yaşadığı duruma dikkat çekerek, bölgedeki yöneticilerin ve siyasi elitlerin yozlaşmışlığına ve halkın çaresizliğine vurgu yapılmaktadır. Şair, milyonlarca insanın yaşadığı acı ve çaresizliğin sorumluluğunu yöneticilerin ve siyasi elitlerin omuzlarına yüklemekte ve onları eleştirmektedir. Şair, bölgede yaygın olan yozlaşmış siyasi kültürü de eleştirerek, halkın sırf kendi çıkarları için manipüle edildiğine ve sömürüldüğüne vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, eleştirinin yalnızca milyonları suçlama amacından ziyade, sorunun kaynağına yönelik olduğu söylenebilir.

Bu kasidenin modern Arap edebiyatında önemli bir yeri olduğu ve geleneksel Arap şiiri kalıplarından ayrılarak yeni bir tarz yarattığı da kabul edilmektedir. Şair, Arap toplumunun gerçek sorunlarını eleştirel ve son derece cesur bir gözle inceleyerek, geleneksel Arap şiiri kalıplarından koparak yenilikçi bir yol izlemiştir. Bu nedenle, bu kaside modern Arap edebiyatının gelişiminde bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir ve gerici fikirlere karşı çıkan ilk kaside olarak nitelendirilebilir.

## Kaynakça | References

- Akçay, Ramazan. *Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde İmge*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ayyıldız, Esat. "‘Kudüs’ Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça ‘el-Kuds’ ve Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca ‘Jerusalem’". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 799-82.
- Dağbaşı, Gürkan. *Şiir Çeviri Eleştirisi: Arapçadan Türkçeye Yapılan Şiir Çevirilerinin Şekil ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2017.
- Kabbani, Nizar. *Kelimelere Benzemeyen Kelimeler*. çev. Mehmet Şayır. Ankara: Hece Yayınları, 2018.
- Kabbiş, Ahmed. *Târîhu's-ş-îri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Beyrut: 1971.
- Rıdvan, Muhammed. *Esrâru'l-kasâ'idi'l-memnua li-şâ'iri'l-hubbi ve'l-huriyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004.
- Tur, Salih. *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*. Ankara: Gece Yayınları, 2020.
- Tülücü, Süleyman. "Suriyeli Çağdaş Arap Şairi Nizâr Kabbânî Üzerine Bazı Notlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 1-8.
- Usta, İbrahim. *Modern Suriye Şiiri: Edebî Akımlar ve Temsilcileri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

# Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (ö. 259/873) Basralı Râvilere Yönelik 'Kaderî' İthamının Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi

Recep Emin GÜL |  <https://orcid.org/0000-0002-0976-650X>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [emingul08@gmail.com](mailto:emingul08@gmail.com)

Balikesir Üniversitesi |  <https://ror.org/02tv7db43>

Hadis | Balikesir, Türkiye

## Öz

Hadis ilmi içerisinde önemli bir yere sahip olan cerh-ta'dil ilmi râvilerin güvenilirlik durumlarını tespit etme hususunda önemli bir görev üstlenmiştir. İlk zamanlarda cerh-ta'dil faaliyetinin gıybet olarak nitelenmesinin yanı sıra sonraki dönemlerde bir de münekkit âlimlerin subjektif kararları eleştirilir olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan fikhî, itikâdî, ictimâî ve siyâsî ayrıştırmalar beraberinde Ehl-i hadis, Ehl-i rey, Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye, Müricie gibi birçok farklı mezhebin teşekkülünü getirmiştir. Hadis râvileri ve cerh-ta'dil âlimleri de sahip oldukları görüşler sebebiyle herhangi bir fırkaya intisap etmişler, ileriki aşamada ise müntesibi oldukları mezheplerin etkisinde kalma ihtimalleri nedeniyle eleştirilmişlerdir. Bu sebeple cerh-ta'dil âlimlerinin tüm mezhebî taassuplardan arınmış, objektif ve aşırılıklardan uzak olması gerektiği gibi bazı şartlar aranmıştır. İlk dönem cerh-ta'dil âlimleri arasında yer alan Ebû İshâk el-Cûzcânî de özellikle Kûfeli râvilerin değerlendirmelerinde mezhep taassubunun etkisinde kalmakla ve hatta Nâsibîlikle itham edilmiş, bu nedenle Kûfeli râviler hakkındaki değerlendirmelerinin dikkate alınmaması, diğer kaynaklardan araştırılması gerektiği ifade edilmiştir. Söz konusu iddialar farklı çalışmalara konu olmuş ve söz konusu durumun doğruluğu/yanlışlığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Cûzcânî'nin en çok eleştirdiği ikinci kesim olan Basralı râviler hakkında ise herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. İşte bu nedenle çalışmada, Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Basralı râvilere yönelik "Kaderî" değerlendirmeleri mezhep taassubu bağlamında ele alınmıştır. Çalışmanın amacı Cûzcânî'ye yönelik söz konusu ithamın Basralı râviler için de geçerli olup olmadığını tespit etmektir. Mezkûr amacı gerçekleştirmek için Cûzcânî'nin *Ahvâlü'r-ricâl* adlı eserinde Kaderî olarak nitelediği Basralı râviler ele alınmış, diğer münekkit âlimlerin râviler hakkındaki görüşleri tespit edilerek Cûzcânî'nin görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma esnasında Cûzcânî'nin eserinde takip ettiği metot tercih edilmiş ve râviler "Basralı Râviler" ve "Kaderî Râviler" olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. İlk başlıkta on bir, ikinci başlıkta ise on olmak üzere toplam yirmi bir râvi hakkındaki Kaderîlik ithamı değerlendirilmiştir. Râvi değerlendirmelerine geçmeden önce Cûzcânî ve eseri hakkında kısaca bilgi verilmiş, hadis ilminde Kaderîlik ithamının tarihçesi ve boyutları hakkında bazı bilgiler aktarılmıştır. Çalışma neticesinde Cûzcânî'nin Basralı râviler hakkındaki değerlendirmelerinin büyük oranda diğer münekkit âlimlerin görüşleriyle örtüştüğü; yirmi bir râvi içerisinde sadece iki râvinin değerlendirmesinde Cûzcânî'nin müteşeddit davrandığı tespit edilmiştir. Nitekim Ebû Ubeyde en-Nâcî ve Abdülvâhid b. Zeyd hakkında kaynaklarda herhangi bir Kaderîlik ithamı bulunmamakla birlikte Cûzcânî bu isimleri Kaderî oldukları gerekçesiyle cerh etmiştir. Benzer şekilde Cûzcânî'nin zayıf ve Kaderî olarak nitelediği Abbâd b. Mansûr ve Avf b. Ebî Cemile ise diğer cerh-ta'dil âlimleri tarafından hadis ilminde güvenilir kabul edilmişlerdir. Atâ b. Ebî Meymûne'yi "Kaderîlerin lideri" olarak niteleyen Cûzcânî'nin bu değerlendirmesinde tek kaldığı, diğer cerh-ta'dil âlimlerinin onun Kaderî görüşlerinin az olduğu düşüncesini taşıdıkları da çalışmada ulaşılan sonuçlar arasındadır. Görüldüğü üzere çok az sayıda râvinin değerlendirmesinde Cûzcânî ve diğer cerh-ta'dil âlimlerinin görüşleri uyumazken diğer değerlendirmelerde büyük oranda uyumluluk göstermektedir. Dolayısıyla Cûzcânî'nin râvi değerlendirmelerinde mezhep taassubunun etkisinde kaldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Buradan hareketle benzer çalışmaların hakkında mezhep taassubu bulunduğu iddia edilen diğer cerh-ta'dil âlimlerinin değerlendirmeleri için de yapılmasının gerekliliğini ifade etmek gerekmektedir.

## Anahtar Kelimeler

Hadis, Cerh-ta'dil, Ebû İshâk el-Cûzcânî, Basra, Kaderiyye.

## Atıf Bilgisi

Gül, Recep Emin. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (ö. 259/873) Basralı Râvilere Yönelik 'Kaderî' İthamının Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 143-159. <https://doi.org/10.32950/rid.1308689>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 01.06.2023	Kabul Tarihi: 12.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



# Evaluation of Abu Ishaq al-Juzjani's 'Qadari' Accusation Against Basra Narrators in the Context of Sectarian Fanaticism

Recep Emin GÜL |  <https://orcid.org/0000-0002-0976-650X>

Asst. Prof. | Author | [emingul08@gmail.com](mailto:emingul08@gmail.com)

Balıkesir University |  <https://ror.org/02tv7db43>

Hadith | Balıkesir, Türkiye

## Abstract

The science of jarh-tadil, which has an important place in the science of hadith, has undertaken an important task in determining the reliability of the narrators. In addition to the characterization of jarh-tadil activity as gossip in the early periods, the subjective decisions of critic scholars were also criticized in the later periods. The differences that emerged from the early periods of Islam in terms of jurisprudence, creed, social and political issues led to the emergence of many different sects such as Ahl al-Hadith, Ahl al-Ra'y, Ahl al-Sunnah, Mu'tazila, Jahmiyya, Qadariyya, and Murjia. Hadith narrators and scholars of Jarh-Ta'dil have adhered to any sect due to their opinions, and later on, they have been criticized for the possibility of being influenced by the sects they belong to. For this reason, some conditions have been sought such that Jarh-Ta'dil scholars should be free from all sectarian fanaticism, be objective and free from excesses. Abu Ishaq al-Juzjani, who is one of the early scholars of Jarh-Ta'dil, was accused of being influenced by the sectarian fanaticism and even being a Nasibi in his evaluations of Kufan narrators. Therefore, it was stated that his evaluations of Kufan narrators should not be taken into account and should be researched from other sources. These allegations have been the subject of various studies, and the accuracy/incorrectness of the situation has been determined. However, there is no study on Basran narrators, which is the second group that Juzjani criticized the most. Therefore, in this study, Juzjani's evaluations of Basran narrators, which he described as "Qadari" were examined in the context of sectarian fanaticism. The aim of the study is to determine whether this accusation against Juzjani is also valid for the Basra narrators. In order to achieve the aforementioned aim, the Basran narrators, whom Juzjani described as "Qadari" in his work *Ahwal al-riical*, were discussed, the opinions of other critic scholars about the narrators were determined and compared with the views of Juzjani. While doing this, the method followed by Juzjani in his work was preferred, and the narrators were examined under two headings: "Basran Narrators" and "Qadari Narrators". The Qadari accusation against twenty-one narrators was evaluated, eleven of them under the first title, and ten under the second title. Before moving on to the evaluations of the narrators, brief information was given about Juzjani and his work, and some information was provided about the history and dimensions of Qadari accusations in the science of Hadith. As a result of the study, it was found that Juzjani's evaluations about the Basran narrators largely overlap with the views of other critic scholars; it has been determined that Juzjani acted excessive in the evaluation of only two of the twenty-one narrators. Although there is no accusation of Qadari accusations in the sources regarding Abu Ubaid al-Naji and Abd al-Wahid ibn Zaid, Juzjani criticized them on the grounds that they were Qadaris. Similarly, Abbad ibn Mansur and Awf ibn Abi Jamila, whom Juzjani described as weak and Qadaris, were considered reliable in the field of hadith by other critics. It has been found in the study that Juzjani was alone in calling Ata ibn Abi Maymunah "the leader of the Qadaris", while other critics believed that he had only a few Qadari views. As can be seen, while Juzjani and other critics' views do not agree on a very small number of narrators' evaluations, there is a great deal of compatibility in other evaluations. Therefore, it does not seem possible to say that Juzjani was influenced by sect fanaticism in his narrator evaluations. Based on this, it is necessary to express the necessity of similar studies for the evaluations of other critics who have sect fanaticism.

## Keywords

Hadith, Jarh-tadil, Abu Ishaq al-Juzjani, Basra, Qadariyah.

## Citation

Gül, Recep Emin. "Evaluation of Abu Ishaq al-Juzjani's (d. 259/873) 'Qadari' Accusation Against Basra Narrators in the Context of Sectarian Fanaticism". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 143-159. <https://doi.org/10.32950/rid.1308689>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 01.06.2023	Date of Acceptance: 12.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Hadisin sonraki nesillere ulaşmasında kilit rol üstlenen senetteki râvilerin güvenilirliklerini ele alan cerh-ta'dîl ilmi âlimlerin yaşadıkları dönem ve sosyokültürel, siyâsî ve politik etkilerden arınmış bir halde gelişmiş değildir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan fikhî, itikâdî, ictimâî ve siyâsî ayrışmalar beraberinde Ehl-i hadis, Ehl-i rey, Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie vb. birçok farklı mezhebin teşekkülünü getirmiştir. Hadis râvilerinin ve cerh-ta'dîl âlimlerinin de sahip oldukları görüşler sebebiyle belli bir fırkaya mensubiyetleri dile getirilmiş, ileriki aşamada da hadis râvileri bu sebeplerle eleştirilir olmuştur.

Râvinin hadis ilmindeki konumuna/durumuna karar veren cerh-ta'dîl âlimlerinin tüm mezhebî taassuplardan arınmış, objektif ve aşırılıklardan uzak olması gerektiği gibi bazı şartlar erken dönemlerden itibaren ileri sürülmüştür. Bu minvalde münekkit âlimler mütesâhil, mütevasıt ve müteşeddid olarak üç kategoride değerlendirilmiş, sahip oldukları özelliklere göre yaptıkları değerlendirmelerin kabulü ya da reddi yönünde karar verilmiştir.<sup>1</sup>

Münekkit âlimlerin eleştirdikleri önemli noktalardan birisi mezhep taassubu olmuş, taassubun tespit edildiği değerlendirmeler diğer âlimler tarafından ihtiyatla karşılanmış ya da reddedilmiştir.<sup>2</sup> Râviler hakkında verdiği kararlarda mezhep taassubu etkisinde kaldığı belirtilen âlimlerden birisi de Ebû İshâk el-Cûzcânî'dir (ö. 259/873). Cûzcânî, kısaca Hz. Ali ve Ehl-i Beyt karşıtlığı diyebileceğimiz, Nâsibî, Harûrî veya Hureyzi olmakla itham edilmiş ve mezhep taassubu etkisinde yaptığı değerlendirmelerin reddedilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>3</sup>

Cûzcânî râvi değerlendirmelerini yaptığı *Ahvâlu'r-ricâl* adlı eserinde râvileri mensup oldukları belde ve fırkalara göre tasnif etmiş ve Ehl-i sünnet dışında kabul edilen mezheplere mensup olan râvileri zikretmiştir. Bu noktada Cûzcânî'nin en çok Şii eğilimli Kûfeliler'i, daha sonra ise Kaderiyye'ye mensup Basralı râvileri tenkit ettiği görülmektedir.<sup>4</sup> Cûzcânî'nin Nâsırî olduğu iddiası çerçevesinde Şii eğilimli Kûfeli râvilere yönelik değerlendirmeleri Aydın tarafından değerlendirilmiş olsa da<sup>5</sup> Basralı Kaderî râvilere yönelik değerlendirmelerini mezhep taassubu bağlamında ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. İşte bu eksiklik sebebiyle biz de Cûzcânî'nin Basralı Kaderî râvilere yönelik değerlendirmelerini incelemek üzere bu çalışmayı yapmaya karar verdik. Bu çalışma neticesinde Cûzcânî'nin râvi değerlendirme kriterleri ve hükümlerinin geçerliliği konusuna daha bütüncül bakmak mümkün olacaktır.

Çalışmanın amacı Cûzcânî'nin Basralı Kaderî râvilere yönelik yaptığı tenkitlerin mezhep taassubu çerçevesinde olup olmadığını tespit etmektir. Mezkûr amacı gerçekleştirmek üzere Cûzcânî'nin *Ahvâlu'r-ricâl* adlı eserinde "Basralılar" ve "Kaderîler" başlıklarında ele aldığı Basralı Kaderî râviler hakkındaki değerlendirmeler diğer münekkit âlimlerin görüşleriyle karşılaştırılacak ve mezhep taassubunun veya aşırısı yorumun mevcudiyeti tespit edilmeye gayret edilecektir.

Çalışmada öncelikle Cûzcânî ve eseri hakkında kısa bilgi verilecek, daha sonra hadis ilminde Kaderîlik ve Kaderî râviler hakkında genel bilgiler aktarılacaktır. Farklı araştırmalara konu olmaları hasebiyle ilgili konularda detaya girilmeyecektir. Çalışmanın ana konusu ise Cûzcânî'nin eserinde izlediği metodun bir sonucu olarak şehir ve mezhep bazlı iki ayrı başlıkta işlenecektir.

### 1. Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlu'r-Ricâl Adlı Eseri

Kaynaklardaki adı Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî olan Cûzcânî, Horosan bölgesinde yer alan Cûzcân'da dünyaya gelmiş, daha sonra Dimaşk'a yerleşmiştir. İlim öğrenmek için Mekke, Basra, Mısır, Remle gibi dönemin önemli ilim merkezlerine rihleler gerçekleştirmiş ve daha sonra tekrar Dimaşk'a dönmüştür. Hadis aldığı hocaları arasında Abdullah b. Bekr es-Sehmî (ö. 208/824), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828), Haccâc b. Minhâl (ö. 217/832), Affân b. Müslim (ö. 220/835)

<sup>1</sup> Cerh-ta'dîl âlimlerinin sahip olması gereken özellikler için bk. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 75.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1998).

<sup>3</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/158; a.mlf, *Lisânu'l-Mizân* (Beyrut: Dâiratü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye, Müessesetü'l-Alemî, 1986), 1/16; Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn, *İknâli Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2001), 1/326; Muhammed Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1981), 168.

<sup>4</sup> Nevzat Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmanî Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/2 (2022), 65. Cûzcânî hakkında yapılan bir tez çalışmasında bunun aksine Cûzcânî'nin Basralı Kaderî râvilere insafî davrandığı iddia edilmiştir. Bk. Mohamammad Yusuf Mohamammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlu'r-Ricâl Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 43.

<sup>5</sup> Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", 68-84.

ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855); kendisinden hadis rivayet edenler arasında ise Ebû Zü'r'a (ö. 264/878), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ebû Hâtîm (ö. 277/890), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (v. 303/915), Taberî (ö. 310/922) ve İbn Huzeyme (ö. 311/923) gibi âlimler bulunmaktadır. *Kütüb-i Sitte*'de rivayetleri bulunan Cûzcânî, 259/873 yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.<sup>6</sup>

Nesâî, Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Adî (ö. 365/976) gibi âlimler Cûzcânî'yi "نقمة", "حافظ", "إمام" gibi lafızlarla ta'dîl etmişlerdir.<sup>7</sup> Zehebî aynı zamanda Cûzcânî'yi müteşeddît münekkitler arasında saymaktadır.<sup>8</sup> Kaynaklardaki bilgilerden hareketle Cûzcânî'nin güvenilir bir râvi kabul edildiği, münekkit âlimler tarafından cerhe uğramadığı anlaşılmaktadır. Onun eleştirildiği tek nokta ise Hz. Ali ve ehl-i beyte olan olumsuz tutumu ve bunun neticesinde râvi değerlendirmelerinde verdiği bazı kararlar olmuştur. Bu durum Cûzcânî'nin Nâsibî, Harûrî ve Hureyzî gibi mezheplerle anlaşılmasına sebep olmuştur.<sup>9</sup> Ancak Cûzcânî'nin eserinin muhakkiki Abdülazîm Bestevî<sup>10</sup> ve konuya yönelik müstakil bir araştırma yapan Oktan tarafından Cûzcânî'nin Nâsibî olduğu yönündeki iddiaların insafli olmadığı, Cûzcânî'yi bu şekilde tavsif edenlerin onun zamanına yetişemediği, kendi zamanındaki âlimlerin onu tevsik ettiği ifade edilmiştir.<sup>11</sup>

Kaynaklarda farklı eserleri zikredilmekle birlikte Cûzcânî'nin günümüze ulaşan en önemli eseri *Ahvâlü'r-Ricâl*'dir. Eser kaynaklarda *el-Cerh ve't-ta'dîl* veya *Kitâbu'd-du'afâ* adlarıyla da anılmaktadır.<sup>12</sup> Eserin, Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî<sup>13</sup> ve Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî<sup>14</sup> tarafından yapılan tahkiki iki neşri bulunmaktadır. Sâmerrâî tahkikinde 388, Bestevî tahkikinde ise 393 râvi ismi yer almaktadır. Cûzcânî'nin söz konusu eseri hicrî üçüncü asır ricâl konusundaki tartışmalar ve mezhep çatışmaları hakkında bilgi vermesinden dolayı önem arz etmektedir.<sup>15</sup>

Cûzcânî yaşadığı dönem itibarıyla cerh-ta'dîl ilminde otorite kabul edilen Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî (ö. 234/849) ve Yahya b. Ma'în (ö. 233/848) başta olmak üzere Hümejdî (ö. 219/834), Süleyman b. Harb (ö. 224/839), Ebû Kudâme (ö. 241/855) gibi birçok isimden ricâl bilgisi konusunda faydalanmış ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi âlimlerden nakilde bulunmuştur.<sup>16</sup> Kendisinden ise Ukaylî (ö. 322/934), İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938), İbn Adî, Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071), Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi önemli isimler nakilde bulunmuşlardır.<sup>17</sup>

Eserini telif amacı olarak kendi dönemine kadarki bid'at sahibi râvileri tespit edip açıklayarak naklettikleri rivayetlerin toplumda yayılmasını engellemek olarak açıklayan Cûzcânî, bununla Allah Rasûlü'nün sünnetini korumayı ve zayıf râvileri

<sup>6</sup> Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İtidâl fi nakidîr-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1/75; Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'i-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 2/248; İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürrşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/158; Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 3-25; Nevzat Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2022), 152; İsmail Lütfi Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 97-98; Abdülalîm Abdülazîm Bestevî, *el-İmâm el-Cûzcânî ve menhecühû fil-cerh ve't-ta'dîl me'a tahkiki kitâbeyhi "eş-Şecera fi Ahvâlü'r-Ricâl" ve "Emârâtü'n-Nübüvve"* (Pakistan: Hadis Akademi, 1990), 9-37.

<sup>7</sup> İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975), 8/81; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/244; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/75; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/160.

<sup>8</sup> Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Zikru men yu'temedu kavluhû fil-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettah Ebû Guddê (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1990), 184.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158; Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn, *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâ'i-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2001), 1/326; Muhammed Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-hatib alâ mâ sâkahû fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1981), 168. Geniş bilgi için bk. Yusuf Oktan, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzcânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi", *Trabzon İlahiyat Dergisi (Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* VIII/1 (2021), 142.

<sup>10</sup> Bestevî, *el-İmâm el-Cûzcânî*, 59-61.

<sup>11</sup> Oktan, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzcânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi", 154-155. Cûzcânî üzerinde yüksek lisans çalışması yapan Muhammed İsmail ise onun Nâsırî mezhebine meyilli olduğu kanaatindedir. Bk. Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 22.

<sup>12</sup> Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/549; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/182; Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshâk", 97; Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 23; Bestevî, *el-İmâm el-Cûzcânî*, 35-37; Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri", 153.

<sup>13</sup> Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Pakistan: Hadis Akademi, 1990). Çalışmamızda bu baskı kullanılacaktır.

<sup>14</sup> Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).

<sup>15</sup> Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri", 153.

<sup>16</sup> Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 77-84; Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri", 155.

<sup>17</sup> Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 84-99.

insanlara bildirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu râvileri Cûzcânî, a) haktan sapmış ve hadisinde yalancı olanlar, b) bid'ati bilinmemekle birlikte hadisinde yalancı olanlar, c) haktan sapmış ancak sözü doğru olanlar ve d) hadisi zayıf olanlar şeklinde dört kategoride değerlendirmiştir. Cûzcânî'ye göre birinci ve ikinci kategorideki râvilerin rivayetleri reddedilir; üçüncü kategorideki râvilerin rivayetleri bid'at sahibi olmayan diğer râvilerinkine örtüşüyor ve mezhebini desteklemiyorsa kabul edilir; dördüncü kategoridekilerin rivayetleri ise kendisinden daha kuvvetli tariklerle destekleniyorsa delil olarak kullanılabilir.<sup>18</sup> Cûzcânî eserini fırka ve şehir bazlı olmak üzere ikili bir sistemle oluşturmuştur. Cûzcânî Hâricîlerle başladığı eserinde Sebeyye, Muhtârîyye, Mürcie ve Kaderiyye gibi ehl-i bid'at fırkalarına mensup râvileri değerlendirmiştir. Şehir olarak ise Kûfe, Basra, Medine ve diğer şehirler şeklinde taksim etmiştir. Cûzcânî'nin değerlendirdiği Kaderî râviler "Kaderiyye" başlığı ile "Basralılar" başlıkları altında yoğunlaşmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Şîî eğilimli Kûfelilerden sonra Cûzcânî'nin en çok tenkit ettiği grup Basralı Kaderîlerdir.

Cûzcânî râvi değerlendirmelerinde cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından kullanılan "غیر ثقہ", "واهي الحديث" ve "كذاب" gibi lafızları kullanmakla birlikte kendisine has bir kavram kullanımı geliştirdiği de söylenebilir. Zira onun özellikle mübtedî râvileri eleştirirken kullandığı "غیر مقنع", "كان غالباً في بدعته مخصصاً بأباطيله", "زاعغ عن الحق" ve "ماثل عن الطريق" gibi lafızlar diğer münekkit âlimlerde rastlanılmayan lafızlardır.<sup>19</sup>

## 2. Hadis İliminde Kaderîlik İthamı

Râvinin cerh edilmesini gerektiren on kusurdan biri olan bid'atü'r-râvi, râvinin akidesine yönelik bir ta'ndır.<sup>20</sup> Bid'at sahibi râvinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği bid'atin küfrü ya da fıskı gerektirip-gerektirmeyeceği, râvinin mezhebinin propagandasını yapıp-yapmaması veya hadis ilmindeki konumuna göre değişmektedir.<sup>21</sup> Hadis âlimlerinin çoğu bid'atin küfrü ya da fıskı gerektirmediği durumlarda ve râvinin mezhebinin propagandasını yapmaması halinde rivayetlerinin alınabileceğini kabul etmektedir.<sup>22</sup> Bid'at sahibi olmak küfrü/fıskı gerektirdiği durumda en ağır cerh sebeplerinden biri olurken durum böyle olmadığında ise hafif cerh kusurlarından biri kabul edilmektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla râvideki bid'atin türü, râvi hakkında verilecek hüküm için oldukça önemlidir.<sup>24</sup>

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehadetiyle başlayan, Cemel ve Siffin vakalarıyla devam eden ve Kerbela olayı ile daha da alevlenen İslam toplumundaki fitne hareketleri birçok siyasî ve itikâdî fırkanın neşet etmesine sebep olmuştur. Yaşanan olaylar karşısında takınılan tavır neticesinde hemen her görüş için Kur'ân ve sünnetten deliller aranmış, karşıt görüşler tarafından ise Kur'ân ve sünnete mugayir görüşler tespit edilmiştir. Bunun neticesinde ise birçok grup "bid'at ehli" olarak vasıflandırılmıştır. Ehl-i sünnete göre ise Cehmiyye, Havâric, Mürcie, Şia, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar Ehl-i bid'at olarak kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

Kaderiyye, her ne kadar "kadere mensup olan, kader taraftarı"<sup>26</sup> manasındaki "Kaderî" kelimesinden türemiş olsa da ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilahî Kaderî reddedenleri ifade etmek için

<sup>18</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 11.

<sup>19</sup> Söz konusu lafızların kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Mohammad İsmail, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*, 66-77; Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", 70-72.

<sup>20</sup> Bünyamin Erul, "Ta'n", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/558; Nevzat Tartı, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usulü* (Ankara: Otto, 2016), 50-53.

<sup>21</sup> Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994), 1/393 vd.; Zebîdî, Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naîm, Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 1/296.

<sup>22</sup> Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî 'ilmî'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrûkî, İbrâhim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357), 120 vd.; Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Mu'azzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977), 15; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (Dumaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 114-115.

<sup>23</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Hedyü's-sârî: Mukaddimetu Fethi'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000), 549.

<sup>24</sup> Bid'at ehli râviden rivayet hususunda geniş bilgi için bk. Yusuf Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerin Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1999); Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007); Halil İbrahim Turhan - Mustafa Taş, "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 70-72; Atullah Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitt Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/24 (Ocak 2013), 32-36; Mehmet Şakar, "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdür-raûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXX/2 (2021), 339-345; Muhammed Akdoğan, *Fellâs ve Ricâl İlimindeki Yeri* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2022), 226-228.

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vîli muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 47; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/501; Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, thk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 5/74.



kullanılmıştır.<sup>27</sup> Gerek Cemal ve Siffin vakaları gerekse Kerbela olayı olsun ilk dönemlerden itibaren gerçekleşen karışıklıklar karşısında Emevîlerin kader konusunu istismar etmeleri<sup>28</sup> neticesinde ilk olarak Suriye'de Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin (ö. 126/743) Kaderî görüşü savundukları belirtilmektedir.<sup>29</sup> İleride biyografisini ele alacağımız Ma'bed el-Cühenî aynı zamanda Basra'da kader hakkında konuşan ilk kişi kabul edilmektedir.<sup>30</sup> Mu'tezile'nin kurucuları kabul edilen Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) kadere yönelik görüşlerinden dolayı Kaderiyye ve Mu'tezile bazı âlimler tarafından birlikte anılmış, aynı oldukları savunulmuş; diğer bazıları tarafından ise ayrı fırkalar olarak kabul edilmişlerdir.<sup>31</sup>

Gerek Basra'nın kültürel açıdan zengin oluşu gerekse Emevîlerin son döneminde Kaderîlere yönelik izlenen sert politika sonucu Şam'da bulunan bir grup Kaderînin Basra'ya kaçmasına ve şehre yerleşmesine sebep olması Basra'nın Kaderîlerle anılmasını beraberinde getirmiştir.<sup>32</sup> Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848): "Basra ehlini Kaderîlikten, Kûfe ehlini ise Şîilikten dolayı terk edecek olsaydım kitaplar ortadan kalkardı."<sup>33</sup> sözü de Basra'daki Kaderî râvî yoğunluğunu göstermesi bakımından önemlidir. Öyle ki Kaderî anlayışın hicrî 132 yılından sonra Basra şehri ile sınırlı kaldığı ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

İlk dönemlerden itibaren farklı âlimler Kaderî râvîlerin isimlerine eserlerinde yer vermişler, münekkit âlimler ise bu isimlerin güvenilirlik durumları hakkında görüşlerini aktarmışlardır.<sup>35</sup> Basralı Kaderî râvîler ise Öztürk tarafından kırk beş,<sup>36</sup> Maden tarafından ise kırk altı olarak tespit edilmiştir.<sup>37</sup> İlk dönemde Kaderî râvîlere eserinde yer veren âlimlerden biri de Cûzcânî'dir. O hem "Basralı Râvîler" başlığında hem de "Kaderî Râvîler" başlığı altında Kaderîlikle itham edilen râvîlere yer vermiştir. Aşağıda bu başlıklardaki râvîler detaylıca ele alınacaktır.

### 3. "Basralı Râvîler" Başlığında Kaderî Râvîler

Cûzcânî'nin bu başlıktaki amacı hadis ilminde güvenilir kabul edilmeyen ve farklı derecelerde cerh edilen Basralı râvîleri zikretmektir. Cûzcânî ilgili başlıkta toplam altmış dört Basralı râvînin değerlendirmesine yer vermiştir. Bunlar arasında on bir kişinin ise Kaderî olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Bu başlıkta söz konusu on bir râvînin cerh-ta'dîl değerlendirmeleri hakkında bilgi verilecek ve Cûzcânî'nin değerlendirmeleriyle karşılaştırılacaktır.

#### 3.1. Eyyûb b. Hût (ö. ?)

Cûzcânî Eyyûb'ü "متروك" lafzıyla cerh etmiş, Kaderî olduğuna yönelik herhangi bir ifade kullanmamıştır.<sup>38</sup> Buhârî onun, İbnü'l-Mübârek tarafından terkedildiğini söylemekle yetinmiş;<sup>39</sup> Nesâî "متروك الحديث" olarak nitelemiş;<sup>40</sup> Ukaylî, onun hakkında "لا يكتب حديثه" gibi lafızların kullanıldığını belirtmiş;<sup>41</sup> İbn Ebî Hâtîm hadis uyduranlardan olmadığını, çokça hata yaptığını ve yanıldığını aktarmış;<sup>42</sup> İbn Hibbân meşhur muhaddislerden münker rivayetler naklettiğini belirtmiş;<sup>43</sup> Dârekutnî "متروك";<sup>44</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî ise "لا يكتب حديثه" lafzıyla Eyyûb'ü cerh etmiştir.<sup>45</sup>

<sup>27</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beynel-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 93; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1967), 1/43; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, 646; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 217; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

<sup>28</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 61; Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar (Dergi) XVI/2* (2003), 251.

<sup>29</sup> Bağdâdî, *el-Fark beynel-fırak*, 93.

<sup>30</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târihü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/399; Müslim, Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîh* (Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008), "İman", 1; Üzümlü, "Kaderiyye", 24/64.

<sup>31</sup> Üzümlü, "Kaderiyye", 24/65; Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 250.

<sup>32</sup> Üzümlü, "Kaderiyye", 24/64-65; Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 259; Ömer Faruk Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 31.

<sup>33</sup> Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 129.

<sup>34</sup> Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 259.

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 625; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, 647-648.

<sup>36</sup> Mustafa Öztürk, "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/23* (Ocak 2013), 104.

<sup>37</sup> Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*, 32.

<sup>38</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 163.

<sup>39</sup> Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 1/414.

<sup>40</sup> Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Danâvî, Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1985), 102.

<sup>41</sup> Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 1/110.

<sup>42</sup> İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1952), 2/246.

<sup>43</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), 1/166.

<sup>44</sup> Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984), 150.

<sup>45</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *ed-Du'afâ*, thk. Faruk Hammâde (Dâru's-Sekâfe, 1984), 62.

Eyyûb'un Kaderî olduğuna yönelik ilk itham ise İbn Adî'nin eserinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Adî, Eyyûb hakkındaki cerh ifadelerinden sonra Amr b. Ali el-Fellâs'tan (ö. 249/864) onun Kaderî görüşlere sahip olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>46</sup> İbn Hacer ise aynı bilgiyi Zekeriyâ b. Yayhâ es-Sâcî'ye (ö. 307/920) dayandırmaktadır.<sup>47</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Adî'nin bilgi kaynağı Fellâs daha erken dönemde yaşamış ve Cûzcânî ile de muasırdır. Buradan hareketle Cûzcânî'nin de aynı bilgiye sahip olduğu ihtimali akla gelmektedir. Ancak diğer münekkit âlimlerden böyle bir eleştirinin gelmemesi, Cûzcânî'nin eserinde bu bilgiye yer vermeme sebebi olarak görülebilir. Nitekim Buhârî, Nesâî ve Ebû Hâtim gibi önemli münekkitler Eyyûb'un Kaderî olduğuna yönelik herhangi bir bilgi aktarmamışlardır. Netice itibarıyla Cûzcânî'nin Eyyûb'u Kaderî olduğu yönündeki itham sebebiyle değil; hakkındaki diğer cerh ifadeleri sebebiyle eserine aldığını söylemek daha doğru olacaktır.

### 3.2. Ebû Cüzeyy Nasr b. Tarîf (ö. ?)

Cûzcânî Ebû Cüzeyy'i sadece "ذاهب" lafzıyla cerh etmiş, hakkında başka bir ifade kullanmamıştır.<sup>48</sup> Yahyâ b. Ma'în "ليس بشئ";<sup>49</sup> Buhârî, "ذاهب, سكتوا عنه";<sup>50</sup> ifadelerini kullanırken İbn Ebî Hâtim, Ahmed b. Hanbel'den hadislerinin yazılamayacağı görüşünü aktarmıştır.<sup>51</sup> Nesâî "متروك الحديث"<sup>52</sup> İbn Adî onun hakkındaki cerh lafızlarını aktarmakla birlikte aslında Basra ehlinin en hafız râvilerinden olduğunu ancak hastalığı nedeniyle ihtilata uğradığı ve bu nedenle güvenilirliğini kaybettiğini, daha sonra ise tekrar düzeldiğini belirtmektedir.<sup>53</sup> İbn Hibbân da söz konusu hastalığına değinmiş, aynı zamanda güvenilir râvilerden onlara ait olmayan hadisler aktardığını ve hadisleriyle ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>54</sup>

Ebû Cüzeyy'in Kaderî olduğuna yönelik en erken itham Ukaylî'nin *Duafâ*'sında yer almaktadır. Ukaylî, İbnü'l-Mübârek'ten Ebû Cüzeyy'in Kaderî olduğu ve güvenilir olmadığı bilgisini aktarmaktadır.<sup>55</sup> İbnü'l-Mübârek'ten aynı bilgiyi İbn Hacer ve Zehebî de aktarmaktadır.<sup>56</sup> Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Ukaylî'den önceki âlimlerin Ebû Cüzeyy'in Kaderî olduğuna yönelik herhangi bir bilgi aktarmadıkları, mütekaddimun cerh-ta'dîl âlimleri arasında Ukaylî'nin tek kaldığı anlaşılmaktadır. Elde edilen bilgilerden hareketle Cûzcânî'nin Ebû Cüzeyy'i Kaderî olduğu için değil; hakkındaki diğer cerh ifadeleri nedeniyle eserine aldığını söyleyebiliriz.

### 3.3. Osman b. Miksem el-Bürrî (ö. 163/779)

Cûzcânî Osman el-Bürrî'yi "كذاب" lafzıyla cerh etmiş, kendisinden gelen ve reddedilen iki rivayete de yer vermiş; ancak Kaderî olduğuna yönelik bir bilgi aktarmamıştır.<sup>57</sup> Yahyâ b. Ma'în Osman'ın hadis uydurduğunu ifade etmiş,<sup>58</sup> Nesâî ise "متروك الحديث"<sup>59</sup> lafzıyla cerh etmiştir.<sup>60</sup> İbn Ebî Hâtim Osman el-Bürrî hakkında "كذاب, متروك الحديث" lafızlarını aktarmakta ve Ahmed b. Hanbel'den onun hadislerinin münker, görüşlerinin ise kötü olduğu; Fellâs'tan ise sadûk olmakla birlikte çokça hata yaptığı ve bid'at sahibi olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>60</sup> Burada Ahmed b. Hanbel'in "رأي سوء" lafzından; Fellâs'ın da "صاحب بدعة" lafzından kastının Kaderîlik olduğu akla gelmektedir. Ukaylî de Osman el-Bürrî'nin mizanı reddettiğine yönelik bilgileri verdikten sonra Affân'dan ve İbnü'l-Mübârek'ten Kaderî olduğu görüşünü de aktarır.<sup>61</sup> İbn Adî<sup>62</sup> ve İbn Hacer de benzer bilgileri aktarmaktadır.<sup>63</sup>

<sup>46</sup> İbn Adî, Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî Du'afâ'ir-Ricâl*, thk. Yahya Muhtar Çazâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/341.

<sup>47</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/352; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-Mizân* (Beyrut: Dâiratü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye, Müessesetü'l-Alemî, 1986), 1/479.

<sup>48</sup> Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, 1990, 164.

<sup>49</sup> İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Târihu İbn Ma'în*, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf (Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1979), 4/128, 144.

<sup>50</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/105.

<sup>51</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/467.

<sup>52</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 242.

<sup>53</sup> İbn Adî, *Kâmil*, 7/30-34.

<sup>54</sup> İbn Hibbân, *Mecrâhîn*, 3/52.

<sup>55</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 4/296.

<sup>56</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 6/153; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 4/251.

<sup>57</sup> Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, 1990, 166-168.

<sup>58</sup> İbn Ma'în, *Târih*, 2/396.

<sup>59</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 215.

<sup>60</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/168.

<sup>61</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 3/217-219.

<sup>62</sup> İbn Adî, *Kâmil*, 5/155-158.

<sup>63</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 4/155-156; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/57; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/32.

Hakkındaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Osman el-Bürrî hakkındaki Kaderî ithamları aslında ilk dönemlerden itibaren değerlendirilmelere yansımıştır. Ancak Cûzcânî eserinde bu ithamlara değinmeden doğrudan onun hadis uydurduğu ve “kذاب” olduğu üzerinde durmuştur.

### 3.4. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)

Cûzcânî “غير ثقة ضال” lafızlarıyla cerh etmiştir.<sup>64</sup> Cûzcânî Amr'ı ikinci defa Kaderî râviler başlığında ele almaktadır. Biz de râvi hakkındaki değerlendirmeleri ilgili başlıkta aktaracağız.

### 3.5. Abdullah b. Ca'fer b. Necîh (ö. 178/794)

Ali b. el-Medîni'nin babasıdır. Cûzcânî onu “واهي الحديث” ve “مائل عن الطريق (hak yoldan ayrılmış)” olarak nitelendirmiştir.<sup>65</sup> Buhârî, Yahya b. Ma'în'den “hakkında konuşulduğu” bilgisini aktarmıştır.<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtim ise onun hakkında kullanılan “ليس بشئ”, “يكتب حديثه ولا يحتج به, يحدث عن الثقات بالمناكير, ضعيف الحديث, منكر الحديث جدا” cerh ifadelerini aktarmış; ancak bid'atiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>67</sup> Nesâî, onu “متروك الحديث” lafzıyla cerh etmiş;<sup>68</sup> İbn Hibbân zayıf olduğunu ve münker rivayetler naklettiğini aktarmış;<sup>69</sup> Ukaylî de benzer görüşleri aktarmakla yetinmiştir.<sup>70</sup> İbn Hacer ve Zehebî de bid'at ehli olduğuna değinmeden Abdullah hakkında kısa bilgiler vermektedir.<sup>71</sup> Görüldüğü üzere Cûzcânî dışındaki diğer âlimler Abdullah'ın mezhebi hakkında herhangi bir görüş bildirmeyen sadece Cûzcânî bu bilgiyi vermektedir. Bununla birlikte Mizzî de eserinde Cûzcânî'nin bu görüşünü aktarmaktadır.<sup>72</sup>

Cûzcânî'nin “hak yoldan ayrılmış” şeklindeki ithamının râvinin itikadına yönelik bir eleştiri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>73</sup> Nitekim onun “مائل عن الطريق” lafzını bid'at sahibi râviler için kullandığı görülmektedir.<sup>74</sup> Ancak Cûzcânî'nin bu bilgiyi nereden aldığı bilinmemekle birlikte Abdullah'ı hem zayıf olduğu hem de bid'ati sebebiyle cerh ettiğini söylemek doğru olacaktır.

### 3.6. Abbâd b. Suheyb (ö. 212/827)

Cûzcânî “كان غالبا في بدعته مخاصما بأباطيله” ifadeleriyle Abbâd'ın bid'atinin ileri derecede ve kendisinin bâtil rivayetleri konusunda mücadeleci olduğunu belirtmiştir.<sup>75</sup> Cûzcânî'nin bid'atten kastı ise Abbâd'ın Kaderî görüşleridir. Nitekim diğer bazı âlimler de onun Kaderî görüşlere sahip olduğu ve bu hususta ileri gittiği şeklindeki ifadeleriyle Abbâd'ı cerh etmişlerdir. Yahyâ b. Ma'în onun Kaderî olduğunu ve hadislerinin yazılamayacağını ifade etmektedir.<sup>76</sup> İbn Hibbân ise Abbâd'ı Kaderî olmakla birlikte görüşüne davet eden bir propagandacı olarak nitelemekte ve meşhur muhaddislerden münker rivayetler naklettiğini ifade etmektedir.<sup>77</sup> İbn Ebî Hâtim de Ahmed b. Hanbel'den onun Kaderî görüşlere sahip olduğu bilgisini; hakkında “ضعيف الحديث منكر حديثه” lafızlarının kullanıldığını aktarmaktadır.<sup>78</sup> Nesâî onu “متروك الحديث” lafzıyla cerh ederken<sup>79</sup> Ukaylî ve İbn Adî de önceki âlimlerin görüşleriyle birlikte Abbâd'ın Kaderî olduğunu da aktarır.<sup>80</sup> Zehebî ise *Muğni'*de önce onun yalancılıkla itham edildiğini, sonrasında ise Ebû Dâvûd'un onun hakkında “صدوق قديري” ifadesini kullandığını aktarmaktadır.<sup>81</sup> Münekkitt âlimlerin

<sup>64</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 182.

<sup>65</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 186.

<sup>66</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 5/62.

<sup>67</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/22-23.

<sup>68</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 1/200.

<sup>69</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/14-15.

<sup>70</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 2/239-240.

<sup>71</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Halep: Dâru'r-Reşîd, 1991), 1/298; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 7/259; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/330.

<sup>72</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/383.

<sup>73</sup> Nitekim Cûzcânî Râfîzî ve Şîfî olmakla itham edilen Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ı (ö. 131/748) da aynı lafızlarla cerh etmektedir. Dolayısıyla onun bu lafzı bid'at sahibi râviler için kullandığı anlaşılmaktadır. Benzer bir örnek için bk. Aydın, “Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri”, 161.

<sup>74</sup> Aydın, “Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri”, 163.

<sup>75</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 188.

<sup>76</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 4/139.

<sup>77</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/164.

<sup>78</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/81-82.

<sup>79</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 1/214.

<sup>80</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 3/144; İbn Adî, *Kâmil*, 4/346.

<sup>81</sup> Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni fi'd-Du'afâ*, thk. Nurettin İtr (Katar: İdâretü İhyâi't-Türâs, 2009), 1/326.

değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere Abbâd hem hadis rivayeti bakımından zayıf kabul edilmekte hem de mezhebi nedeniyle eleştirilmektedir. Cûzcânî'nin de her iki sebeple onu cerh ettiğini söyleyebiliriz.

### 3.7. Ebû Ubeyde en-Nâcî (ö. ?)

Cûzcânî, onun Basralılar'ın görüşüne sahip olduğunu ifade etmiş,<sup>82</sup> İbn Hacer de bu görüşün Kaderîlik olduğunu belirtmiştir.<sup>83</sup> Diğer âlimler onun zühd hayatı yaşadığını, hadis rivayetinde iyi olmadığını ve "متروك" olduğunu ifade etseler de mezhebi noktasında herhangi bir açıklama yapmamışlardır.<sup>84</sup> Görüldüğü üzere Ebû Ubeyde'yi Kaderî olmakla itham eden tek kişi Cûzcânî'dir. Ancak onun bu bilgiyi kimden aldığı bilinmemektedir. Ebû Ubeyde hakkındaki cerh ifadelerinin ağır olmaması nedeniyle Cûzcânî'nin onu cerh etmesinde hadis ilmindeki konumuyla birlikte bid'atine yönelik bilgisinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.8. Abbâd b. Mansûr (ö. 152/769)

Cûzcânî Basra kadılığı yapan Abbâd'ın Kaderî görüşüne sahip olması nedeniyle eleştirildiğini ifade etmiş, onu "سوء الحفظ" olarak nitelemiş ve ömrünün sonuna doğru hafızasının zayıfladığını söylemiştir.<sup>85</sup> Yahya b. Sa'îd el-Kattân ise Abb'ad'ı "ثقة" olarak nitelemiş ve Kaderî olmasının rivayetlerini terk etmeyi gerektirmediğini belirtmiştir. İbn Ma'în de "ليس بشئ" lafzıyla cerh etmiş ve Kaderî olduğunu belirtmiştir.<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel de hadislerinin münker; kendisinin Kaderî ve müdellis olduğunu beyan etmiştir. Ebû Hâtim ise onu "يكتب حديثه ضعيف الحديث" şeklinde nitelemiştir.<sup>87</sup> İbn Hibbân da dâî bir Kaderî olduğunu ifade etmiştir.<sup>88</sup> İbn Hacer ve diğer bazı âlimler de benzer şekilde Abbâd'ı "صدوق" olarak nitelemiş ve Kaderî olduğunu, tedlis yaptığını ve ömrünün sonunda ihtilata uğradığını belirtmiştir.<sup>89</sup> İclî de onu "لا بأس به" lafzıyla nitelemiş ve hadislerinin yazılabileceğini ifade etmiştir.<sup>90</sup> Abbâd hakkındaki değerlendirmelerden hareketle Cûzcânî'nin de diğer âlimlerle aynı görüşte olduğu, Abbâd'ın hadis ilmindeki konumu nedeniyle onu cerh ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Abbâd hakkındaki ta'dîl ifadeleri de dikkate alındığında Cûzcânî'nin onu "Kaderî olmakla birlikte hadisi yazılabilecekler" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemek doğru olacaktır. Zira Cûzcânî güvenilir olduğu halde Kaderîlikle itham edilen râviler için ayrı bir başlık açmış ve o isimleri ilgili başlıkta zikretmiştir.

### 3.9. Avf b. Ebî Cemîle el-A'râbî (ö. 146/763)

Cûzcânî Avf'ın Basra ve Kûfe mezhepleri yani Kaderiyye ve Şia arasında gidip geldiğini belirtmekle yetinmiştir.<sup>91</sup> Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim "صالح الحديث، ثقة";<sup>92</sup> İbn Ma'în "ثقة";<sup>93</sup> Nesâî "ثقة، ثبت"<sup>94</sup> şeklinde ta'dîl etmişlerdir. İbn Hibbân da *Sikât*'ında zikrederek güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmiştir.<sup>95</sup> İbnü'l-Mübârek ise Avf'ın hem Kaderiyye hem de Şiî görüşüne meylectiğini ifade etmiştir.<sup>96</sup> Ancak onun Şiî eğilimli olduğu görüşü İbn Sa'd gibi erken dönem âlimlerin belirttiklerine göre daha kuvvetli görülmektedir.<sup>97</sup> İbn Hacer de "ثقة" olduğunu belirtmekle birlikte aynı duruma işaret etmiştir.<sup>98</sup> Burada Cûzcânî'nin olumlu görüşleri görmezden gelerek sadece ta'n ifadelerini dikkate aldığı ve yanlı davrandığı söylenebilir. Diğer âlimlerin görüşlerinden anlaşılacağı üzere Avf'ın "Kaderî olmakla birlikte hadisi yazılabilecekler" kategorisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

<sup>82</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 189.

<sup>83</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 2/47.

<sup>84</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/61; Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 2/87; Nesâî, *Du'afâ*, 25; Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 1/53; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/382; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1/196; Zehebî, *Mîzânü'l-î'tidâl*, 1/343.

<sup>85</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 190.

<sup>86</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/293.

<sup>87</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/86.

<sup>88</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/165; Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 3/134.

<sup>89</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 7/105; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/105; Zehebî, *Mîzânü'l-î'tidâl*, 2/376.

<sup>90</sup> İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülalim Abdülazim el-Bustî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/18.

<sup>91</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 193.

<sup>92</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/15.

<sup>93</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/460.

<sup>94</sup> Mizî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/440.

<sup>95</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/296.

<sup>96</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 3/429.

<sup>97</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 7/258.

<sup>98</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/166; Zehebî, *Mîzânü'l-î'tidâl*, 3/305.

### 3.10. Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 150/767'den sonra)

Cûzcânî Abdülvâhid'in Basra'nın kissacılarından olup mezhebinin kötü olduğunu belirtmiş ve "ليس من معادن الصدق" ifadesiyle de güvenilir olmadığını söylemiştir.<sup>99</sup> Onun "mezhebinin kötü" ibaresinden kastı Abdülvâhid'in Kaderî görüşüne sahip olmasıdır. Abdülvâhid'i İbn Ma'în "ليس حديثه بشيء" lafızlarıyla cerh ederken<sup>100</sup> Buhârî terk edildiğini belirtmiş;<sup>101</sup> Nesâî "متروك"<sup>102</sup> Ebü Hâtim ise "ليس بالقوى في الحديث ضعيف بمرّة"<sup>103</sup> olarak nitelemiştir.<sup>103</sup> İbn Hibbân onu hem *Sikât*'ında<sup>104</sup> hem de *Mecrâhîn*'de<sup>105</sup> zikretmiştir. İbn Hacer de âlimlerin onun hakkındaki görüşlerini aktarmakta mezhebi hakkında herhangi bir bilgi sunmamaktadır.<sup>106</sup> Sadece Zehebî *Siyer*'de Abdülvâhid'in Kaderî olduğuna yönelik iddiaların bulunduğunu ancak bunun gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir.<sup>107</sup> İbn Hacer de Buhârî'den onun Kaderîlikle itham edildiğini aktarmaktadır.<sup>108</sup> Görüldüğü üzere kaynaklarda Abdülvâhid'in Kaderiyye'ye mensubiyetini belirten net bir ifade bulunmamaktadır. Cûzcânî'den önceki kaynaklarda Abdülvâhid'in mezhebine yönelik bilgi yer almadığından Zehebî'nin de bu bilgiyi Cûzcânî'den aldığını ancak diğer bilgilerden hareketle yanlışlığını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

### 3.11. Mübârek b. Fedâle (ö. 166/782)

Cûzcânî Mübârek'in hadislerinin zayıf kabul edildiğini ve güvenilir râvilerden olmadığını ifade etmiştir.<sup>109</sup> Ancak İbn Ma'în "ثقة" lafzını kullanmakla birlikte onun Kaderî olduğunu belirtmiştir.<sup>110</sup> Fellâs onu "ثقة" lafzıyla ta'dîl etmiş; Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a tedlis yaptığını belirtmiş;<sup>111</sup> İbn Hibbân Mübârek'i *Sikât*'ında zikretmiş ve bazen hata yaptığını ifade etmiş;<sup>112</sup> Nesâî de onu zayıf kabul etmiştir.<sup>113</sup> Zehebî *Siyer*'de diğer âlimlerin görüşlerini aktarmakla birlikte Mübârek'i "حسن الحديث" olarak nitelemiştir.<sup>114</sup> İbn Hacer ise "sadûk" lafzını kullanmakla birlikte müdellis olduğunu ifade etmiştir.<sup>115</sup> Görüldüğü üzere Mübârek'i Kaderîlikle itham eden sadece Yahya b. Ma'în'dir. Diğer münekkit âlimlerin Mübârek hakkında söylediklerine bakıldığında onun mezhebinden ziyade hadis ilmindeki konumu nedeniyle cerh edildiğini söylemek daha doğru olacaktır. Cûzcânî de Mübârek'in mezhebiyle alakalı bir değerlendirme yapmamakla onu, hadis ilmindeki yetersizliği nedeniyle eleştirdiğini göstermiş olmaktadır.

## 4. "Güvenilir Kaderî Râviler" Başlığı Altında Basralılar

Cûzcânî'nin bu başlıktaki amacı hadis ilminde güvenilir kabul edilmekle birlikte Kaderî olduğuna yönelik ithamların bulunduğu râvileri aktarmaktır. Cûzcânî ilgili başlıkta Kaderî görüşüne sahip olmakla itham edilen ancak yalancılıkla suçlanmayan toplam yirmi dört râviye yönelik değerlendirmelerini yapmaktadır. İsmi zikredilenler arasında on râvinin Basralı olduğu görülmektedir. Bu başlıkta söz konusu râvilerin cerh-ta'dîl literatüründeki durumları incelenecektir.

### 4.1. Katâde b. Diâme (ö. 117/735)

Cûzcânî Katâde hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.<sup>116</sup> Katâde tâbiûn döneminin önemli tefsir âlimlerinden birisidir.<sup>117</sup> İbn Hibbân Kur'ân ve fıkıh ilimlerinde âlim ve zamanının hafızı olduğunu; ancak tedlis yaptığını belirtmiştir.<sup>118</sup> iclî de tâbiû

<sup>99</sup> Cûzcânî, *Ahvâlî'r-ricâl*, 1990, 197.

<sup>100</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/377.

<sup>101</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 6/62.

<sup>102</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 1/69.

<sup>103</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/20.

<sup>104</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/124.

<sup>105</sup> İbn Hibbân, *Mecrâhîn*, 2/154.

<sup>106</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/80.

<sup>107</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/179.

<sup>108</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Ta'cîlü'l-menfa'a bi-zevâ'idü ricâlî'l-e'immeti'l-erba'a*, thk. İkrâmullah İmdâdulhak (Beirut: Dâru'l-Beşâir, 1996), 1/830.

<sup>109</sup> Cûzcânî, *Ahvâlî'r-ricâl*, 1990, 209-210.

<sup>110</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/548; İbn Adî, *Kâmil*, 6/319; Zehebî, *Mîzânü'l-iftidâl*, 3/431.

<sup>111</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/338-339.

<sup>112</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/501.

<sup>113</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 1/99.

<sup>114</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/281-284.

<sup>115</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/27.

<sup>116</sup> Cûzcânî, *Ahvâlî'r-ricâl*, 1990, 310.

<sup>117</sup> Geniş bilgi için bk. Abdülhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/22-23.

<sup>118</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/322. Katâde'nin tedlisleri hakkında geniş bilgi için bk. Ali Çelik, "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat*

olduğunu belirtip onu “ثقة” lafzıyla ta'dîl etmiş ve Kaderîlikle itham edildiğini; ancak dâî olmadığını ve kader hakkında konuşmadığını ifade etmiştir.<sup>119</sup> Mizzî ve İbn Hacer Katâde hakkında âlimlerin görüşlerini ve Kaderîlikle itham edildiğini bilgisini aktarmış, hadis ilminde güvenilir olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>120</sup> Zehebî *Siyer*'de semasının sabit ve kendisinin hüccet olduğuna dair icma bulunduğunu, tedlis yaptığını ve Kaderî görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>121</sup> Görüldüğü üzere her ne kadar Katâde hakkında Kaderîlik ithamı bulursa da münekkit âlimler kendisini hadis ilminde güvenilir kabul etmişlerdir. Cûzcânî de genel kanaatin dışına çıkmamış ve Katâde'yi ilgili başlık altında zikretmiştir.

#### 4.2. Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702)

Cûzcânî Ma'bed'in Kaderîlerin lideri olduğunu belirtmiş, hakkında bir cerh ifadesi kullanmamıştır.<sup>122</sup> Buhârî, Ma'bed hakkında herhangi bir cerh ifadesi kullanmaksızın onun Basra'da Kaderî görüşü ilk dile getiren kişi olduğunu ifade etmiştir.<sup>123</sup> İbn Ma'în onu tevsîk ederken Evzâ'î ve Ebû Hâtîm hakkında – “صدوق” lafzını kullanmakla birlikte- Kaderî görüşü ilk dile getirenin Ma'bed olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>124</sup> İclî de “ثقة” olduğunu ve yalancılıkla itham edilmediğini ifade etmiştir.<sup>125</sup> Zehebî onu “صدوق” olarak nitelemekle birlikte Kaderî görüşü ilk dile getiren olarak kötü bir sünneti başlattığını ifade etmiştir.<sup>126</sup> İbn Hacer de benzer şekilde onun hakkında “صدوق” hükmünü vermiş ve Basra'da Kaderî görüşü ilk dile getiren kişi olduğunu ifade etmiştir.<sup>127</sup> Ma'bed'in de Katâde gibi hadis ilminde güvenilir kabul edildiği ve mezhebinin onun hakkındaki yorumları etkilemediği görülmektedir. Cûzcânî de Ma'bed hakkında diğer cerh-ta'dîl âlimlerinin görüşleriyle aynı doğrultuda değerlendirme yapmıştır.

#### 4.3. İbn Ebî Arûbe (ö. 156/773)

Cûzcânî, İbn Ebî Arûbe hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.<sup>128</sup> İbn Ebî Arûbe hadisleri ilk defa konularına göre tasnif eden musannif olarak bilinmesi hasebiyle hadis ilminde önemli bir konuma sahiptir. Aynı zamanda Basra'da döneminin hadiste en büyük hâfızı sayılan İbn Ebî Arûbe aralarında Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yezîd b. Hârûn gibi muhaddislerin bulunduğu pek çok kişiye hocalık yapmıştır.<sup>129</sup> İbn Hibbân ömrünün son beş yılında ihtilata uğradığını, bundan önceki rivayetlerinin kabul edilebileceğini belirtmiş;<sup>130</sup> İclî ise “ثقة” lafzıyla onu ta'dîl etmiş, Kaderî görüşüne sahip olmakla birlikte dâî olmadığını ifade etmiştir.<sup>131</sup> İbn Ebî Arûbe'yi İbn Ma'în ve Ebû Hâtîm “ثقة”; Ebû Zür'a ise “ثقة مأمون” şeklinde nitelemiştir.<sup>132</sup> Zehebî “امام ثقة” olarak nitelemiş, ömrünün sonuna doğru hafızasının zayıfladığını ve Kaderîlikle itham edildiğini belirtmiştir.<sup>133</sup> İbn Hacer de onu “حافظ ثقة” olarak nitelemiş, ihtilata uğradığını ve Katâde'nin rivayetlerinde en güvenilir isim olduğunu ifade etmiştir.<sup>134</sup> Cûzcânî'nin, İbn Ebî Arûbe hakkında herhangi bir yorum yapmasa da, başlığın amacına uygun olarak onu hadis ilminde güvenilir kabul ettiği anlaşılmalıdır.

#### 4.4. Hişâm ed-Destüvâî (ö. 153/770)

Cûzcânî Hişâm'ı “كان من أثبات الناس” şeklinde nitelemiştir.<sup>135</sup> Döneminin en önemli hadis hafızlarından biri olarak tanınan Hişâm

Fakültesi Dergisi 13 (2019), 194-195.

<sup>119</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/215.

<sup>120</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/498-518; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/315-319.

<sup>121</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269.

<sup>122</sup> Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, 1990, 311. Ma'bed'in Basra'da Kaderî görüşü ilk dile getiren kişi olduğu hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, “Ma'bed el-Cühenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/281-282.

<sup>123</sup> Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 7/399.

<sup>124</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/280.

<sup>125</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/286.

<sup>126</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/185; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 4/141; Zehebî, *Muğni*, 2/667.

<sup>127</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/225.

<sup>128</sup> Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, 1990, 312.

<sup>129</sup> Mehmet Ali Sönmez, “İbn Ebû Arûbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/421-422.

<sup>130</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/360.

<sup>131</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/403.

<sup>132</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/66.

<sup>133</sup> Zehebî, *Muğni*, 1/264.

<sup>134</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/63. Ayrıca bk. İbn Adî, *Kâmil*, 3/393; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11/5; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/151; Ali Çelik, “Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2016), 169.

<sup>135</sup> Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, 1990, 313.

Katâde b. Diâme, Hammâd b. Ebî Süleyman, Yahyâ b. Ebî Kesîr, Eyyûb es-Santiyânî ve Ma'mer b. Râşid gibi muhaddislerden hadis almış; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn, Abdurrahman b. Mehdî, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Şu'be b. Haccâc, Nadr b. Şümeyl, Vekî' b. Cerrâh gibi muhaddislere ise hadis aktarmıştır.<sup>136</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî onu "أمير المؤمنين في الحديث" olarak nitelemiş; İbnü'l-Medîni ise "ثبت" lafzıyla ta'dîl etmiştir.<sup>137</sup> Zehebî ve İbn Hacer de güvenilir olduğunu belirtmiş, Kaderîlikle itham edildiğini ancak dâî olmadığını ve daha sonra bu görüşünden döndüğünü ifade etmiştir.<sup>138</sup> Görüleceği üzere önemli isimlere hocalık yapan Hişâm hadis ilminde güvenilir kabul edilmiş, mezhebi dolayısıyla eleştirilse de bunun hadislerine etki etmediği belirtilmiştir. Cûzcânî de bu durumu göz önünde bulundurarak Hişâm'ı "insanların en güvenilirlerinden" lafzıyla ta'dîl etmiştir.

#### 4.5. Sellâm b. Miskîn (ö. 167/783)

Cûzcânî Sellâm hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.<sup>139</sup> İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiş;<sup>140</sup> Ebû Hâtîm de onu güvenilir râviler arasında saymıştır. İbn Ma'în "ثقة صالح"; Ebû Hâtîm ise "صالح الحديث" lafızlarıyla Sellâm'ı ta'dîl etmiştir.<sup>141</sup> Nesâî onu "ليس" olarak nitelerken Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ise Kaderî görüşüne sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>142</sup> Ahmed b. Hanbel ve diğer âlimler onun güvenilir ancak Kaderî olduğunu belirtmişlerdir.<sup>143</sup> Münekkît âlimlerin Sellâm hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında Kaderîlik vurgusunun son derece zayıf olduğu, aksine onun hadis ilminde güvenilir bir konumda kabul edildiği anlaşılmaktadır. Cûzcânî de Sellâm hakkındaki ta'dîl ifadelerini dikkate alarak Kaderî olduğu yönündeki iddiaların hadis ilmindeki konumuna zarar vermediğini, Sellâm'ı ilgili başlıkta zikrederek kabul etmiş olmaktadır.

#### 4.6. Ebû Hilâl er-Râsibî, Muhammed b. Selîm (ö. 167/783)

Cûzcânî onun hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>144</sup> İbn Hibbân da *Sikât*'ında zikretmekle birlikte hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>145</sup> Onun hakkında Yahyâ b. Ma'în "ليس به بأس"; Ebû Zür'a "لين"; Ahmed b. Hanbel ise "مضطرب الحديث" ifadelerini kullanmıştır.<sup>146</sup> Nesâî "ليس بالقوي" lafzıyla onu cerh ederken<sup>147</sup> İbn Hibbân da Ebû Hilâl'in şahsında güvenilir bir râvi olduğunu ancak çok hata yaptığını belirtmiştir.<sup>148</sup> Hakkında çok sayıda cerh ifadesi bulunmasına rağmen Ebû Hilâl'in Kaderî görüşü savunmasıyla ilgili sadece İbn Ma'în'den gelen bir haber vardır.<sup>149</sup> Diğer münekkît âlimler onun mezhebiyle ilgili herhangi bir görüş bildirmemişlerdir. Bu durumdan hareketle onun hakkındaki bu iddianın zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda hakkında kullanılan lafızlardan hareketle Ebû Hilâl'in zayıf râviler arasında değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

#### 4.7. Abdülvâris b. Sa'îd, Ebû Ubeyde et-Tennûrî (ö. 180/796)

Cûzcânî kendisini "كان من أثبت الناس" olarak nitelemiştir.<sup>150</sup> Ahmed b. Hanbel "كان صالحا في الحديث";<sup>151</sup> Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a "ثقة" olarak nitelerken;<sup>152</sup> İclî "ثقة" lafzıyla ta'dîl etmekle birlikte Kaderî görüşüne savunduğunu ancak dâî olmadığını belirtmiştir.<sup>153</sup> İbn Hibbân onun Kaderî ancak hadiste güvenilir olduğunu ifade etmiştir.<sup>154</sup> İbn Ma'în ve Sâcî gibi diğer bazı âlimler de onun

<sup>136</sup> Geniş bilgi için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Hişâm ed-Destüvâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/153.

<sup>137</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/59.

<sup>138</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 4/300; Zehebî, *Siyeru'l-Âlami'n-nübelâ*, 7/149; Zehebî, *Muğni*, 2/711; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/43.

<sup>139</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 314.

<sup>140</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/416.

<sup>141</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 116; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/258.

<sup>142</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/297.

<sup>143</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/181; Zehebî, *Siyeru'l-Âlami'n-nübelâ*, 7/414; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/286.

<sup>144</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 314.

<sup>145</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/379.

<sup>146</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/273-274.

<sup>147</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 231.

<sup>148</sup> İbn Hibbân, *Mecrâhîn*, 2/283.

<sup>149</sup> Geniş bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 1/105; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/574; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/173.

<sup>150</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 315.

<sup>151</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/482.

<sup>152</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/75.

<sup>153</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/107.

<sup>154</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/140.

Kaderî olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>155</sup> Ancak Buhârî, Abdülvâris'in oğlu Abdussamed'in, babasına iftira atıldığını, ondan hiçbir zaman Kaderîliğe yönelik bir ifade duymadığını belirttiğini aktarmıştır.<sup>156</sup> Zehebî de “إليه المنتهى في التثبت” lafzıyla onu ta'dîl etmiş ve Kaderî olmakla itham edildiğini ifade etmiştir.<sup>157</sup> İbn Hacer de benzer görüşleri aktarmakla beraber ondan Kaderîliğe yönelik bir görüşün gelmediğini belirtmiştir.<sup>158</sup> Münekkit âlimlerin görüşlerinden anlaşıldığı üzere Abdülvâris hadis ilminde güvenilir addedilmiş, itikadî görüşlerinin hadisçi kimliğinin önüne geçmediği kabul edilmiştir. Cûzcânî de söz konusu durumu göz önünde bulundurarak onu “insanların en güvenilirlerindendir” lafzıyla ta'dîl etmiştir.

#### 4.8. Atâ b. Ebî Meymûne (ö. 131/748)

Cûzcânî Atâ'nın Kaderiyye'nin kurucularından olduğunu ifade etmiştir.<sup>159</sup> Buhârî Kaderî görüşü savunduğunu belirtmekle yetinmiş;<sup>160</sup> İbn Hibbân ise hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaksızın *Sikât*'ında zikretmiştir.<sup>161</sup> İbn Ma'în, İclî, Ebû Zür'a ve Nesâî ise kendisini “ثقة” olarak nitelemiş; Ebû Hâtim ise Kaderî olması nedeniyle hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>162</sup> Zehebî ise Cûzcânî'nin Kaderîliğin liderlerinden olduğu görüşünü kabul etmemiş ve Kaderî görüşlerinin az olduğunu belirtmiştir.<sup>163</sup> İbn Hacer de diğer âlimlerin görüşleriyle birlikte Zehebî'nin Cûzcânî'ye itirazını da aktarmaktadır.<sup>164</sup> Görüldüğü üzere Atâ hakkında sadece Ebû Hâtim olumsuz görüş bildirirken diğer âlimler güvenilir olduğu hususunda ittifak etmiş, Kaderî görüşüne sahip olmasını hadislerinin kabulünde bir engel olarak görmemişlerdir. Cûzcânî'nin “Kaderîlerin liderlerinden” iddiası ise Zehebî tarafından kabul edilmemiştir. Diğer âlimlerin bu konudaki görüşleri de Zehebî'yi destekleyecek niteliktedir. Dolayısıyla Cûzcânî'nin Atâ'nın değerlendirmesinde aşırıya gittiğini söylemek mümkündür.

#### 4.9. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)

Cûzcânî Amr'ın Kaderîlikte ileri gittiğini ve hadislerinin yazılmaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>165</sup> Mutezilenin kurucularından kabul edilen Amr, Hasan Basrî'nin önde gelen öğrencilerindendir ve ilk anda olmasa da sonradan Vâsıl b. Atâ'ya katılmıştır. Öğrencileri arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ve Ali b. Âsım gibi isimler vardır.<sup>166</sup> Buhârî Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın onu terk ettiğini belirtse<sup>167</sup> de Yahyâ'nın ondan rivayetlerinin bulunması bu bilgiyi nakzetmektedir. Ebû Dâvûd et-Tâyâlisî Amr'ın hadis uydurduğunu (يكذب في الحديث); Ebû Hâtim ve diğer bazı âlimler Hasan Basrî'den yalan haberler aktardığını; İbnü'l-Mübârek ise âlimler tarafından terk edilmesinin sebebinin Kaderî görüşleri savunması olduğunu belirtmiş; Fellâs ise onu “كان متروك الحديث صاحب بدعة” lafızlarıyla cerh etmiştir.<sup>168</sup> Nesâî de kendisini “متروك الحديث” lafzıyla cerh etmiştir.<sup>169</sup> Mizzî, İbn Adî ve Zehebî önceki âlimlerin görüşlerini aktarıp onlara katılırken İbn Hacer de mezhep propagandası yaptığını belirtmiştir.<sup>170</sup> Amr'ın Mu'tezile'nin kurucularından kabul edilmesi, kaderi reddetmesi ve yaptığı derslerle aktif bir rol üstlenmesi onun münekkit âlimler tarafından sert bir şekilde eleştirilmesine; hatta yalancılıkla itham edilmesine sebep olmuştur. Cûzcânî de bu görüşleri göz ardı etmeyerek onu cerh etmiş ve rivayetlerinin yazılmaması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Cûzcânî'nin Amr'ı bu başlıkta zikretmesi muhteva açısından uygun olmamıştır. Zira Cûzcânî bu başlıkta Kaderîlikle itham edildiği halde güvenilir olan râvileri zikredeceğini ifade etmiştir. Ne var ki kaynaklarda Amr hakkında ta'dîl ifadesine rastlanmamakta, Cûzcânî de onu cerh etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere aslında Cûzcânî Amr'ı Basralı zayıf râviler arasında da zikretmiştir. Ancak burada tekrar ele almasının Kaderiyye'de ön planda olmasıyla alakalı olduğu söylenebilir.

<sup>155</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/377.

<sup>156</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 6/118.

<sup>157</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/677.

<sup>158</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, 6/391.

<sup>159</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 315.

<sup>160</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 6/469.

<sup>161</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/203.

<sup>162</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 2/405; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/136; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/337.

<sup>163</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/76; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/47.

<sup>164</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, 7/192.

<sup>165</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 1990, 316.

<sup>166</sup> Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/93-94.

<sup>167</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 6/352.

<sup>168</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/246-247.

<sup>169</sup> Nesâî, *Du'afâ*, 219.

<sup>170</sup> Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 22/123; İbn Adî, *Kâmil*, 5/96; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/78; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, 8/62.



#### 4.10. Hâlid b. Rabâh (ö. ?)

Cûzcânî Hâlid'in Kaderî görüşü savunduğunu belirtmiştir.<sup>171</sup> Hâlid, Hasan Basrî ve İkrime gibi isimlerden hadis aktarmıştır. Yahya b. Sa'îd el-Kattân onu "ثبت" olarak nitelemekle birlikte Hâlid'in Kaderî görüşüne meylettğini ifade etmiştir.<sup>172</sup> İbn Hibbân da onu hem *Sikât*'ta hem de *Mecrûhîn*'de zikrederek Kaderî olduğunu, çok hata yaptığını, meşhur âlimlerden münker rivayetler aktardığını ve hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>173</sup> Yahyâ b. Ma'in onu "ثقة"; Ebû Hâtîm "صالح الحديث ليس به بأس";<sup>174</sup> İbn Adî "لا بأس به";<sup>175</sup> Zehebî ve İbn Hacer ise onun Kaderî olduğunu belirtmiş ve âlimlerin onun hakkındaki görüşlerini aktarmakla yetinmişlerdir.<sup>176</sup> Hakkındaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Hâlid Kaderî olduğu kabul edilmekle birlikte münekkit âlimlerce hadis ilminde güvenilir kabul edilmiştir. Dolayısıyla Cûzcânî'nin onun hakkındaki yorumu diğer âlimlerin görüşleriyle uyumaktadır.

Buraya kadar ele alınan râvi değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere Cûzcânî'nin cerh ettiği ve Kaderî olarak nitelediği râvilerin diğer münekkit âlimler tarafından da benzer şekillerde eleştirildiği ve Cûzcânî'nin verdiği hükümlerde çoğu zaman teferrüd etmediği anlaşılmaktadır.<sup>177</sup>

### Sonuç

Râvi değerlendirmeleri hadis ilmi için son derece önemlidir. Zira senet ve metinden oluşan hadisin sıhhatinin tespiti öncelikle senedin sağlamlığı ve râvilerin güvenilirliğine bağlıdır. Cerh-ta'dîl ilmi ve âlimlerinin önemi de burada ön plana çıkmaktadır. Ancak hiçbir insanın çevresinde olup bitenlerden müstağni kalamayacağı gibi cerh-ta'dîl âlimleri de yaşadıkları dönemdeki dinî, siyâsî ve ictimâî hâdiselerden belli oranlarda etkilenmişlerdir. Söz konusu etki ilk dönemlerden itibaren âlimlerin dikkatini çekmiş ve cerh-ta'dîl değerlendirmelerinin kabulü noktasında farklı kriterler öne sürülmüş, sonraki dönemlerde ise bu etkinin boyutları farklı çalışmalara konu olmuştur.

Hicrî üçüncü asrın cerh-ta'dîl âlimlerinden olan Ebû İshâk el-Cûzcânî hakkında da mezhep taassubu nedeniyle râvi değerlendirmelerinde aşırıya gittiği iddiası bulunmaktadır. Bu iddia öncelikle ve yoğunlukla Kûfe ehline yönelik olsa da Basralı Kaderî râviler de Cûzcânî tarafından en çok eleştirilen grup olmuştur. Cûzcânî Basralı Kaderî râvileri "Basralılar" ve "Güvenilir Kaderî Râviler" başlıkları altında değerlendirmiştir. Çalışma neticesinde anlaşılmaktadır ki Cûzcânî, Kûfe ehli için takındığı mezhebî tavrı Basra ehli için takınmamıştır. Zira diğer münekkit âlimlerle Cûzcânî'nin değerlendirmeleri karşılaştırıldığında onun Basra ehline yönelik değerlendirmelerinde objektif davrandığı anlaşılmaktadır.

Cûzcânî'nin Kaderî olarak nitelediği yirmi bir râvi içerisinde sadece Ebû Ubeyde en-Nâcî ve Abdülvâhid b. Zeyd hakkında bir tek Cûzcânî'den Kaderîlik ithamı gelmiş, diğer âlimler tarafından Kaderî oldukları yönünde herhangi bir bilgi aktarılmamıştır. Cûzcânî'nin bu bilgileri kimden aldığı ise tespit edilememiştir. Bununla birlikte Cûzcânî'nin zayıf ve Kaderî olarak nitelediği Abbâd b. Mansûr ve Avf b. Ebî Cemîle'nin ise diğer münekkit âlimler tarafından hadis ilminde güvenilir kabul edildikleri tespit edilmektedir. Dolayısıyla Cûzcânî'nin mezkûr iki râviyi "Güvenilir Kaderî Râviler" başlığı altında ele alması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumun tam tersine bir değerlendirme ise Ebû Hilâl er-Râsibî isminde karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hilâl er-Râsibî'yi Cûzcânî güvenilir râviler arasında zikretmişken diğer âlimler ise onun zayıf olduğu bilgisini aktarmışlardır.

Cûzcânî'nin müteşeddîd yaklaştığı diğer bir isim ise Atâ b. Ebî Meymûne'dir. Cûzcânî onu "Kaderîlerin lideri" olarak nitelese de diğer münekkit âlimler onun Kaderî görüşlerinin az olduğunu söyleyerek daha hafif şekilde eleştirmişlerdir. Bu noktada Cûzcânî'nin verdiği kararın ağır olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bunun mukabilinde ise Cûzcânî'nin Amr b. Ubeyd hakkındaki değerlendirmeleri karşımıza çıkmaktadır. O Amr'ı hem zayıf hem de güvenilir râviler başlığında ele almıştır. Halbuki diğer münekkit âlimlerin Amr hakkındaki görüşleri ta'dîlden ziyade cerh hükümlerini içermektedir. Dolayısıyla Cûzcânî'nin Amr'ı güvenilir râviler arasında zikretmesi onu hadis ilminde güvenilir kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Cûzcânî'nin Amr'ın Kaderîlikte ileri gittiği ve hadislerinin yazılmaması gerektiğini ifade etmesi ise Amr hakkında kafasının

<sup>171</sup> Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, 1990, 316.

<sup>172</sup> Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 3/148.

<sup>173</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/259; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1/281.

<sup>174</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/330.

<sup>175</sup> İbn Adî, *Kâmil*, 3/20.

<sup>176</sup> Zehebî, *Muğnî*, 1/202; Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 1/630; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 2/375.

<sup>177</sup> Kûfeli râviler hakkında benzer yorumlar için bk. Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", 76.

karışık olduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle Cûzcânî'nin Basralı Kaderî râvilere yönelik değerlendirmelerinin mezhep taassubu bağlamında ele alınamayacağını, Cûzcânî'nin değerlendirmeleri ile diğer münekkit âlimlerin değerlendirmelerinin büyük oranda uyduğunu söylemek gerekmektedir. Bu durum aynı zamanda birçok âlim için öne sürülen mezhep taassubu iddiasının benzer müstakil çalışmalarla tespit edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

## Kaynakça | References

- Akdoğan, Muhammed. *Fellâs ve Ricâl İlimindeki Yeri*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Aydın, Nevzat. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlû'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2022), 147-181.
- Aydın, Nevzat. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/2 (2022), 68-84.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/2 (2003), 249-262.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bestevî, Abdülalîm Abdülazîm. *el-İmâm el-Cûzcânî ve menhecühû fi'l-cerh ve't-ta'dil me'a tahkiki kitâbeyhi "eş-Şecera fi Ahvâlî'r-ricâl" ve "Emârâtü'n-Nübüvve"*. Pakistan: Hadis Akademi, 1990.
- Birişik, Abdülhamit. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhü'l-kebir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb. *Ahvâlû'r-ricâl*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb. *Ahvâlû'r-ricâl*. thk. Abdülalim Abdülazim el-Bestevî. Pakistan: Hadis Akademi, 1990.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Cûzcânî, Ebû İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çelik, Ali. "Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2016), 157-181.
- Çelik, Ali. "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râvîler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 185-210.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *ed-Du'afâ*. thk. Faruk Hammâde. Dârü's-Sekâfe, 1984.
- Erul, Bünyamin. "Ta'n". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güneş, Yusuf. *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerin Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1999.
- Hâkîm en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü ulûmî'l-hadîs*. thk. Seyyid Mu'azzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrkî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Hişâm ed-Destüvât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/153. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*. thk. Yahya Muhtar Ğazâvî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Ebî Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Hedyû's-sârî: Mukaddimetu Fethi'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Dımeşk: Dârü'l-feyhâ, 2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. Beyrut: Dâiratü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye, Müessesetü'l-Alemî, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dârü'r-Reşîd, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Ta'cîlü'l-menfa'a bi-zevâ'idü ricâlî'l-e'immeti'l-erba'a*. thk. İkrâmullah İmdâdulhak. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ma'in, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Târîhu İbn Ma'in*. thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf. 4 Cilt. Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn İtr. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât min ricâlî ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülalim

Abdülazim el-Bustî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

İlhan, Avni. "Amr b. Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1981.

Kızılkaya, Sabri. *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1998.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Maden, Ömer Faruk. *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'îr-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâ'îr-ricâl*. thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1. Basım, 2001.

Mohammad İsmail, Mohammad Yusuf. *Ebû İshâk el-Cüzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.

Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-Metrâkîn*. thk. Bûrân ed-Danâvî, Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985.

Oktan, Yusuf. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cüzcânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi". *Trabzon İlahiyat Dergisi (Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* VIII/1 (2021), 139-169.

Öz, Mustafa. "Ma'bed el-Cühenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/281-282. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özdemir, Zehra. *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.

Öztürk, Mustafa. "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/23 (Ocak 2013), 77-112.

Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Ebû Arûbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.

Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/24 (Ocak 2013), 29-57.

Şakar, Mehmet. "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebû'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXX/2 (2021), 331-359.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1967.

Tartı, Nevzat. *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usulü*. Ankara: Otto, 2016.

Turhan, Halil İbrahim - Taş, Mustafa. "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 69-116.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/501-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zebîdî, Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naîm, Kâmil Miras. 8 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Zikru men yu'temedü kavliühâ fi'l-cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1990.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*. thk. Nurettin İtr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâs, 2009.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdîr-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.



# Siyasî ve İtikadî Bir Tartışma Olarak Tevhid Konusunun *Kütüb-i Sitte*'deki Yansımaları

Sema KORUCU GÜVEN | <https://orcid.org/0000-0003-3622-5407>

Arş. Gör. Dr. | Yazar | [semaquven@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semaquven@cumhuriyet.edu.tr)

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | ROR: <https://ror.org/04f81fm77>

Hadis | Sivas, Türkiye

## Öz

İslâm tarihindeki siyasî-dinî akımlar içinde bulunduğu sosyal ve siyasî şartların etkisiyle Kur'ân ve Sünnet telakkisi geliştirmiştir. Savundukları görüşün Kur'ân ve Sünnet'e uygun ve en doğrusu olduğu iddiası güden bu akımlar kendi dışındaki görüş ve fikirlerin de yanlışlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu çalışma da *Kütüb-i Sitte*'deki tevhid meselesini merkeze alarak konulu hadis çalışmalarındaki disiplini tespit etmeyi amaçlamaktadır. *Kütüb-i Sitte* özelinde inceleme yapıldığı için araştırmada tevhide dair meselelerin hicrî ilk üç asırdaki siyasî durumu incelenmiştir. Konunun siyasî arka planı tasvir edildikten sonra meydana gelen tartışmaların *Kütüb-i Sitte*'de hangi bölüm ve başlıklar altında yer verildiği tespit edilmiştir. Neticede tevhide dair tartışmaların büyük ölçüde halifelerin desteğini alarak Araççaya tercüme edilen felsefe kitapları ile gündemde kaldığı görülmüştür. Bu tercümelemlerde yer alan cevher, cisim ve araz terimleri ile kurulan ilişkisi sonucu tevhid akidesini şekillendiren el (yed), yüz (vech), göz (ayn), iniş (nüzul), yerleşme (istivâ) gibi haberî sıfatların varlığına, ahirette müminlerin Allah'ı görüp göremeyeceği (rü'yetullah), Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı (halku'l-Kur'ân) minvaldeki mevzuların *Kütüb-i Sitte*'deki rivayetlere yansdığı tespit edilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Hadis, *Kütüb-i Sitte*, Tevhid, Siyasî, İtikadî

## Atıf Bilgisi

Korucu Güven, Sema. "Siyasî ve İtikadî Bir Tartışma Olarak Tevhid Konusunun *Kütüb-i Sitte*'deki Yansımaları". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 161-176. <https://doi.org/10.32950/rid.1252620>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 17.02.2023	Kabul Tarihi: 02.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Siyasî ve İtikadî Tartışmaların <i>Kütüb-i Sitte</i> 'deki Yansımaları adı ile hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



# The Reflections of Tawhid as a Political and Religious Debate in *al-Kutub al-Sitta*

Sema KORUCU GÜVEN |  <https://orcid.org/0000-0003-3622-5407>

Res. Asst. PhD | Author | [semaguvencumhuriyet.edu.tr](mailto:semaguvencumhuriyet.edu.tr)

Sivas Cumhuriyet University |  <https://ror.org/04f81fm77>

Hadith | Sivas, Türkiye

## Abstract

The political-religious structuring in the history of Islam has developed the understanding of the Qur'an and the Sunnah under the influence of the social and political conditions. Claiming that the view they advocate is in line with the Qur'an and Sunnah and is the most correct, these movements tried to prove the wrongness of views and ideas other than themselves. This study aims to determine the discipline in thematic hadith studies by focusing on the issue of tawhid in *al-Kutub al-sitta*. Since the study was carried out in the *al-Kutub al-sitta*, the political situation of the issues related to tawhid in the first three centuries of the hijri was examined in the research. After describing the political background of the subject, it was determined under which sections and titles the discussions that took place were included in *al-Kutub al-sitta*. As a result, it has been seen that the discussions on tawhid remained on the agenda, mostly with the support of the caliphs, and the philosophy books translated into Arabic. As a result of the relationship established with the terms substance, body and accident in these translations, the existence of informal attributes such as hand (yed), face (wach), eye (ayn), descent (nuzul), leveling (istiwa) that shape the creed of tawhid, believes' belief in Allah's in the hereafter. It has been determined that whether he can see the Qur'an or not, whether the Qur'an has been created or not, are reflected in the narrations in the *al-Kutub al-sitta*.

## Keywords

Hadith, al-Kutub al-sitta, Tawhid, Political, Religious

## Citation

Korucu Güven, Sema. "The Reflections of Tawhid as a Political and Religious Debate in al-Kutub al-Sitta". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 161-176. <https://doi.org/10.32950/rid.1252620>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 17.02.2023	Date of Acceptance: 02.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. It is derived from the doctoral thesis titled "Reflections of Political and Doctrinal Debates in the Hadith Collection of al-Kutub al-Sittah.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Sözlükte “tek ve bir olmak” manasına gelen tevhid, terim anlamı ile “Allah’ın bir ve tek olduğunu kabul etmek” demektir.<sup>1</sup> İslâm akaidinin merkezinde yer alan “Allah’tan başka ilah olmadığı” inancı Müslümanların tevhid yorumlarını da şekillendirmiştir. Hicrî birinci asırdan başlayarak alevlenen tevhide dair tartışmalar, hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda harar etle devam etmiştir. Allah’ın arşı var mıdır, arş suyun üstünde midir; bunların maddî bir karşılığı var mıdır; istivâ ve nüzûl nedir; Allah’ın eli, yüzü, gözü, kolu var mıdır gibi sorular çeşitli düşünce gruplarını ortaya çıkarmıştır. Bu gruplardan Cehmiyye ve Mu‘tezile, Allah’ın maddî ve cismî bir karşılığının olmadığını, bu sebeple bahsi geçen soruların deyimsele ifade ler olduğunu, bunların tevil edilmesi gerektiğini savunurken Mücessime Allah’a cismanî nitelikler atfetmiştir.<sup>2</sup> Diğer taraftan Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah’ın zâtını sıfatlarından soyutlamayı; Allah’a nisbet edilen *yed* (el), *vech* (yüz), *ayn* (göz) gibi organların tevil edilmesini ve Allah’ın *kelam* sıfatına paralel olarak Kur’ân’ın kadîm olmayıp mahlûk olduğunu savunmayı şiddetle reddetmiş; akıl ve düşünce ile sıfatların hakikatinin anlaşılabilir şeyler olmadığını bu sebeple onları keyfiyetini sorgulamadan olduğu gibi kabul etmek gerektiğini savunmuştur.<sup>3</sup> Ehl-i hadis uleması ise haberi sıfatların tevil edilmesini reddeden müstakil eserleri özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren kaleme almıştır. Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye*,<sup>4</sup> Buhârî’nin (öl. 256/870) *Halku ef’âli’l-ibâd*,<sup>5</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin (öl. 280/894) *er-Red ale’l-Cehmiyye*,<sup>6</sup> sonraki asırlarda ise İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (öl. 751/1350) *İctimâu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye alâ gazvi’l-Muattıla ve’l-Cehmiyye*<sup>7</sup> adlı eseri bunun örneklerindedir.

Tevhid konusunu *Kütüb-i Sitt'e* muhaddislerinden Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*’inin “Kitâbü’t-Tevhid” bölümünde işlemiştir. Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Müstemlî (öl. 376/986) rivayetinde bu başlık “Kitâbü’t-Tevhid ve’r-reddi ale’l-Cehmiyye ve gayrihim/Tevhid ve Cehmiyye ile diğerlerine red kitabı” şeklindedir.<sup>8</sup> Bazı *el-Câmiu’s-Sahîh* rivayetlerinde Kitâbü’t-Tevhid’in kitap başlığında *ve’r-reddi ale’l-Cehmiyye ve gayrihim* ziyadesi bulunmasa bile *Halku ef’âli’l-ibâd* adlı eserinden hareketle Buhârî’nin tevhid konusunda özellikle Cehmiyye’nin görüşlerine açık bir şekilde karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim o: “Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlerin sözlerine baktım. Onların küfürlerinde bile Cehmiyye’den daha dalalette olanını görmedim. Küfre düşüklerini bilmeyenler hariç Cehmiyye’yi tekfir etmeyenlerin cahil olduğu kanaatindeyim.”<sup>9</sup> demektir. Fakat Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’te Kitâbü’t-Tevhid’e *ve’r-reddi ale’l-Cehmiyye ve gayrihim* ifadesini eklememesi de makul görünmektedir. Çünkü bu bölümde Buhârî, kendi yöntemi ile tüm bâtil fırkaların tevhid konusundaki görüşleri karşısında sünnetin sunduğu düşünceyi nakletmektedir. Müslim (öl. 261/875) *Sahîh*’te “Kitâbü’l-İmân”da, İbn Mâce (öl. 273/887) *Sünen*’in “Mukaddime”sindeki “Cehmiyye’nin İnkâr Ettikleri (hakkında varid olan hadisler)”<sup>10</sup> adını verdiği bölüm ile tevhide dair konular hakkında rivayetlerde bulunmuştur. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/888) *Sünen*’inde “Kitâbü’s-Sünne”sindeki

<sup>1</sup> Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânül-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), “v-h-d”, 3/450-451.

<sup>2</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/329; İlyas Üzümlü, “Mücessime”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/448.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs (Hadis Müdafası)*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 127; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed İbn Batta, *el-İbâne an şeriatî’l-firkatî’n-nâciye ve mücânebeti’l-furâki’l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî vd. (Riyâd: Dâru’r-Râye, 1994/1415), 7/242-243.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhin (Riyâd: Dâru’s-sebât li’n-neşr ve’tevzî, 1424).

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fehîd (b.y.: y.y, ts).

<sup>6</sup> Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmmî (Kâhire: Mektebetü’l-İslâmiyye, 2010/1431).

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye alâ gazvi’l-Muattıla ve’l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüseyrî (Mekke: Dâru Alemi’l-Fevâid, 1431).

<sup>8</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, ts.), 10/401; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-derârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1981/1401), 25/95; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Kâhire: Matbaatü’s-Selefiyye, ts.), 13/344; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001/1421), 25/122; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, thk. Muhammed Abdülâziz el-Hâlidî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996/1416), 15/329.

<sup>9</sup> Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 19.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî, ts.), “Mukaddime”, 13.



“Cehmiyye”;<sup>11</sup> “(Ahirette Allah’ı) Görmeye Dair”;<sup>12</sup> “Cehmiyye’ye Red”;<sup>13</sup> “Kur’ân Hakkında”<sup>14</sup> adını verdiği bâb başlıkları altındaki rivayetlerle tevhid dair konulara değinmiştir. Tirmizî (öl. 279/892) hususî bir bölüm oluşturmaya da ilgili gördüğü yerlerde bu konu hakkındaki kanaatini belirtmiştir.<sup>15</sup> Nesâî (öl. 303/915) de *Sünen*’inde, Tirmizî gibi tevhid konusuna yer vermemiştir. O, bu tutumu ile eserinde fikhin haricindeki konulara dair rivayetlere azami derecede yer vermemeyi amaçlamış olabilir.

Hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinde Cehm b. Safvân’la (öl. 128/745-46) birlikte tevhid ana başlığı altındaki birtakım tartışmaların hicrî üçüncü asırda telif edilen hadis musannefâtında da görülmesi bu meselenin uzun süre gündemde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Araştırmamızda bu mevzunun uzun zaman boyunca gündemde olmasına hangi siyâsî saiklerin sebep olabileceği ve bu saiklerin *Kütüb-i Sitte*’deki yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmamız *Kütüb-i Sitte* ile sınırlı tutulduğu için hicrî ilk üç asrın siyâsî etkenlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. *Kütüb-i sitte* muhaddislerinin bu konuda insana ait özellikler barındıran ve teccîm yahut teşbihle sonuçlanabilecek sıfatlara ağırlık verdikleri dikkati çekmektedir. Dolayısıyla araştırmada tevile müsait sıfatlar ele alınacaktır. Neticede muhaddislerin kelâmî meseleler karşısında geliştirdikleri düşünce disiplini keşfedilmiş olacaktır. Bu çalışma nitel bir araştırma olup kaynak taramasına dayanmaktadır. Dolayısı ile araştırmada genel olarak tasvir (descriptive) metodu kullanılacaktır. Fırkaların görüşleri ele alınırken karşılaştırma metoduna (comparative) başvurulacaktır. Öncelikle mevzunun neden ve nasıl ortaya çıktığına dair siyâsî tarih tasvir edilecektir. Ardından *Kütüb-i sitte* muhaddislerinin eserlerinde konuyu ele alış şekilleri hakkında bilgi verilecektir.

Allah’ın sıfatları bağlamında tevhid konusu ve muhaddislerin bu konudaki tutumuna Kamil Çakın, “Kitâbu’t-Tevhîd’in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî’nin Tevhîd Anlayışı” adlı makalesinde yer vermektedir. Çakın, bu çalışmasında Buhârî’nin fırkalara verdiği cevaplar yerine onun nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu ve tevhid akidesini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacını gerçekleştirirken muhaddisin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserindeki bâb başlıklarından yararlanmış ve onun “Kitâbu’t-Tevhid” bölümündeki bâb başlıklarını genel muhtevası ile sıralamıştır.<sup>16</sup> Bu konudaki bir diğer çalışma ise Metin Yurdağür tarafından kaleme alınan “Sahih-i Buhârî’nin “Kitâbu’t-Tevhid” Bölümü ve Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmî Açısından Önemi” adı ile yayımlanan sempozyum bildirisidir. Yurdağür, diğer ale’l-ebvâb musannef eserlerden farklı olarak *el-Câmiu’s-Sahîh*’te “Kitâbu’l-İman” dışında müstakil olarak “Kitâbu’t-Tevhîd” adlı bir bölüm oluşturması sebebi ile Buhârî’nin Ehl-i sünnet kelimasına örnek teşkil ettiğini ifade etmektedir. Zira Buhârî “Kitâbu’t-Tevhid”de kullandığı bâb başlıklarında Ehl-i sünnet kelimalarının ilahiyat bahsinde tartıştıkları esma-i hüsnâ, zat-sıfat, isim-müsemma, tekvin-mükevven, meşiyet-irade, ru’yetullah gibi meseleleri işlemektedir.<sup>17</sup> Bu araştırma ise bahsi geçen çalışmalarda Buhârî’ye münhasır olarak ele alınan ve genel bilgiler olarak verilen konuları hem *Kütüb-i sitte*’deki yansımaları bakımından ele almakta hem de konunun örneklerini siyâsî ve itikadî bakımından sunmaktadır. Ayrıca bu mevzuya M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları Ashâbu’l-Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi*<sup>18</sup> adlı eserinde yer vermektedir. Ancak Kırbasoğlu, meselenin bu çalışmada olduğu gibi siyâsî arka planını incelememiştir. Bu meseleyle ilgili Talât Koçyiğit’in *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*<sup>19</sup> adlı eseri de başvuru kaynaklarıdır. Eserde tevhid meselesi, hadis musannefâtına yansımaları bakımından değil kelamcı ve hadisçi kimlik üzerinden işlenmiştir. Bu bakımdan elinizdeki araştırma diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

### 1. Siyâsî Bir Mesele Olarak Tevhid Konusunun Kütüb-i Sitte’deki Yansımaları

Emevîler ve Abbâsîler döneminde fetihlerle genişleyen İslâm toprakları, entelektüel ve kültürel kimlikleri Arap Müslümanlardan farklı olan İran ve Bizans toplumlarını bünyesine katmıştır. Bu fetihler neticesinde Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde karşılaşılmayan fikirler dile getirilmiş ve böylece birtakım itikadî meseleler ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup> Genel muhteviyatı felsefî olan bu

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebi Dâvûd* (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999/1420), “Sünne”, 18.

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 19.

<sup>13</sup> “Concordance’da bu bâba numara verilmemiştir. Bu bâb, Sünen-i Ebû Dâvûd’un nüshalarından sadece bir tanesinde yer almaktadır. Aslında Allah’ın sıfatlarını inkâr eden Cehmiyye ve Mu’tazile’nin bu görüşlerini reddeden bu bâbdaki hadislerin yeri bu mevzudaki hadislerin toplandığı 19 numaralı bâbdır. Bu mevzu ile ilgili hadisler o bâbda toplandığı halde aynı mevzu ile ilgili bu iki hadisin burada ayrı bir bâb halinde toplanması herhalde kâtiplerin hatası sonucu olmuştur.” Kolektif, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 15/537-538.

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 20.

<sup>15</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Câmiu’t-Tirmizî* (b.y.: el-Evgâfu’s-Suudiyye, 2000/1421), “Sıfatı’l-cenne”, 20 (No. 2557); “Tefsîr”, 6 (No. 3045).

<sup>16</sup> Kamil Çakın, “Kitâbu’t-Tevhîd’in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî’nin Tevhîd Anlayışı”, *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 425-43.

<sup>17</sup> Metin Yurdağür, “Sahih-i Buhârî’nin “Kitâbu’t-Tevhid” Bölümü ve Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmî Açısından Önemi”, *Büyük Türk - İslâm Bilgini Buhârî (811-569) - Uluslararası Sempozyum-*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1996), 253-258.

<sup>18</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları Ashâbu’l-Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017).

<sup>19</sup> Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1988).

<sup>20</sup> Muhammed Abîd el-Câbirî, *İslâm’da Siyâsal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 256-257.

meseleler bilhassa yeni Müslümanlar için akideye zarar verebilecek konulardan müteşekkildir. Tevhid akidesinin ana omurgasını oluşturan bu müşkil meseleler konusunda halifelerin politik tavrı, mevzunun tarihi seyri için önemlidir.

Hicrî ikinci asrın ilk yarısında hilâfet makamına geçen Abbâsî halifesi Mansûr (754-775) siyasî muhaliflerini uzlaştırmak ve hükümran olduğu topraklardaki Arap olan ve olmayan, Müslim ve gayri Müslim gruplar nazarında hanedanlığını meşru kılmak durumundadır. Halifenin farklı etnik gruplarla oluşturmaya çalıştığı siyasal ittifakta Yahudi, Ârâmî Hristiyanlar ve Zerdüştler gibi farklı din ve mezheplerden oluşan dinî gruplar da yerini almıştır.<sup>21</sup> Halife Mansûr'un zeminini hazırladığı hoşgörü ortamında Mani ve Nastûrî kiliseleri, Abbâsî devlet sınırlarını aşır Çin'e kadar uzanan topraklarda misyonerlik faaliyetleri yürütmektedir.<sup>22</sup> Mansûr'un yönetiminin devamlılığı için her millet ve dine sunduğu bu ortamda sözlü yahut yazılı misyonerlik faaliyetlerinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Böylece sahâbe döneminde karşılaşmayan tevhid dair birçok problemin bu dönemde halk arasında konuşulduğu görülmektedir.

Mansûr'un oğlu Mehdî'nin (775-785) hilâfete geçmesi ile başta Maniheizm, Deysâniyye, Mazdekiyye, Markionizm, Sabîlik gibi iki tanrılı inançları; Berâhime, Sümeniyye gibi Hint düşüncesini; Dehriyye gibi tabiat felsefesini yayan ve Müslümanlar tarafından genellikle Zenâdika olarak adlandırılan gruplar kendilerini gizlemek zorunda kalırlar. Zira Uygurlar'ın Maniheizm'i devletin resmî dini kabul etmesi üzerine (145/762) Halife Mehdî *dîvânü'z-zenâdikayı* kurmuş (163/779) ve böylece Maniheist ve benzeri düşünceleri İslâm toplumunda yaymaya çalışan zındıklara karşı sistemli bir baskı başlatmıştır.<sup>23</sup> Ayrıca Mehdî'nin halifeliliği sırasında Mani, İbn Deysân ve Markion'un kitaplarını ve bu eserlerdeki doktrinleri destekleyen görüşlerin toplumda yayılması üzerine Maniheistlerin sayısı artar.<sup>24</sup> Bunun üzerine ideolojik açıdan son derece güçlü hasımlarla karşı karşıya olduğunu bilen Halife Mehdî ulemayı, İslâm düşmanlarına karşı kitaplar yazmaları için görevlendirir.<sup>25</sup> Esasında bu eserler yalnızca zındıklar hedef almamaktadır. Çünkü siyasal bir tehdit oluşturmamakla birlikte dönemin Hristiyanları ve Yahudileri de zındıklar gibi yoğun bir şekilde İslâm karşıtı polemler geliştirmektedir.<sup>26</sup> Bu konuda Câhiz (öl. 255/869): "Müslümanlar arasında Maniheist, Marsiyonî ve Daysânî kitaplar yayan Hristiyanlardır."<sup>27</sup> demiş ve zındık olduğu gerekçesi ile öldürülen kişilerin çoğunluğunun Hristiyan olduğunu söylemiştir. İslâm coğrafyasında yayılan düalist inançlara karşı kaleme alınan bu eserler beraberinde atom, cevher, araz, cisim gibi fizik teorilerini ihtiva eden meselelerin teolojik tartışmalara yansımalarına neden olmuştur.<sup>28</sup> Nitekim kalamî açıdan Allah'ın birliği konusuna eserlerinde ilk yer veren kişi Ebû Hanîfe (öl. 150/767),<sup>29</sup> sıfatları tanımlarken "Cenâb-ı Hakk'ın ortağı bulunmaması anlamında bir olduğu, cisim ve arazlardan teşekkül etmediği, denginin veya zıddının bulunmadığı, kendisiyle diğer varlıklar arasında benzerlikten söz edilemeyeceği"<sup>30</sup> ifadeleri ile cevher ve araz terimlerine dinî terminoloji açısından değinmiştir. Diğer taraftan bu kavramların akaidle ilgi meselelerde kullanılması "tevhidin korunması" amacına odaklanan *ta'til* fikrini doğmuştur. Nitekim Abbâsî halifeleri Mansûr (öl. 158/775) ve Mehdî (öl. 169/785) ile ilmî sohbetlerde bulunduğu söylenen Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767): "Rab kendi karışıyla yedi karıştır." dediği taraftarının ise: "Allah cisimdir, insan sûretindedir; eti, kanı, saçı, kemiği vardır; el, ayak, baş ve göz gibi organlara sahiptir; bununla beraber o hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de ona benzemez."<sup>31</sup> şeklinde sözleri bulunduğu nakledilir.

Mehdî'den sonra halife olan Harûnürreşîd (170-193/786-809) din politikasında seleflerinin izini takip etmiş, halkın İslâm inancını bulandırmak isteyenlere karşı Ehl-i sünneti desteklemiştir. Bununla birlikte sarayda Süryânîce ve Grekçe başta olmak

<sup>21</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitapyayinevi, 2017), 41-43.

<sup>22</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965/1384), 1/55-56; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka, 2002), 73.

<sup>23</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru'l-Meârif, 1967/1387), 8/67; Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390.

<sup>24</sup> Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390; Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 85.

<sup>25</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 69.

<sup>26</sup> İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 131, 142, 154.

<sup>27</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Muhtâr fî'r-reddi ale'n-Nasâra*, thk. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991/1411), 66. Bu dönemlerde gerçekleştirilen Müslüman-Hristiyan polemiklerinin listesi, yapılan bir çalışmaya göre yirmi yedi sayfa tutmaktadır. (Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 70.)

<sup>28</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İsâgüci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/338.

<sup>29</sup> Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 54.

<sup>31</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâmî'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Sâim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 223.

üzere birçok eseri Arapça'ya tercüme ettirmiştir.<sup>32</sup> Onun zamanında Abbâsî toprakları Hindistan topraklarına kadar genişlemiştir. Öyle ki bir rivayete göre Sind (Hindistan) bölgesinin kralı Harunürreşid'den İslâm dinini anlatması için Müslüman âlimler göndermesini talep eder. Halife de onlara bir muhaddis gönderir. Muhaddis kralın yanına vardığında bir Sümenî de orada bulunmaktadır. Sümenî, muhaddise: “Mutlak kudret sahibi olduğunu söylediğin Rabbin, kendine benzeyen başka bir rab yaratabilir mi?” diye sorar. Hadisçi yalnızca: “Ezü billah” diye cevap verince kral onu halifeye geri gönderir. Bunun üzerine Hârünürreşid tevhidi savunması için Sind'e bu defa Mu'tezilî bir kelimini göndermek zorunda kalır.<sup>33</sup> Bu olay genelde Mu'tezile karşıtı bir halife olarak takdim edilen Harunürreşid'in Mu'tezile'ye mecbur kalması bakımından önemlidir.

Harunürreşid'den sonra olaylı bir şekilde iktidara gelen Halife Me'mûn (öl. 218/833) ilme olan ilgisi ile bilinmektedir.<sup>34</sup> Me'mûn hakkında verilen diğer bir bilgi ise onun tevhidi yayma idealidir.<sup>35</sup> Bilindiği üzere Mihne'nin başlangıç yılı kabul edilen 218/833'ten altı sene önce Me'mûn (öl. 218/833), *Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu* devletin resmî inancı olarak ilan eder.<sup>36</sup> Me'mûn, geçen bu altı sene zarfında *Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu* kabul etmeleri için âlimlere ve halka herhangi bir baskı yapılmadığı gibi sarayına her görüşten âlimi davet edip onları dinlemiştir. Me'mûn, Tarsus'a doğru Bizans seferine çıktığında bir mektupla Mihne'yi başlatmıştır.<sup>37</sup> Me'mûn Bağdat Valisi İshak b. İbrahim'e (öl. ?) gönderdiği mektuplarda halkın tevhidden uzaklaştığını, tevhiden mahrum olan kimselerin amel, şahadet ve niyet gibi meselelerde dalâlete düştüğünü,<sup>38</sup> Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen kimsede tevhidin olmayacağı, halifenin ancak tevhidine güvenilen kimselerden yardım beklediğini<sup>39</sup> yazmıştır. Ayrıca Me'mûn mektubunda Kur'ân'ın ezeli olduğunu söyleyenleri Hristiyanlara benzemekle itham etmiştir. Zira Kur'ân'da Hz. İsa “Kelimetullah”; Kur'ân ise “Kelâmullah”tır. Nasıl ki Hz. İsa'nın ezeli olması mümkün değilse Kur'ân'ın da ezeli olması düşünülemez. Böylece bu düşünceye sahip olanların tevhide gölge düşürdüğüne ve İslâm düşmanlarının işini kolaylaştırdığına vurgu yapar.<sup>40</sup> İşte bu düşüncesinden ötürü Me'mûn Mihne'yi başlatmıştır. Mihne'de insanların Kur'ân'ın yaratılmışlığından başka rü'yetin reddi, cennet ve cehennem henüz yaratılmadığı, kabir azabının reddi, mizanın iki kefesinin olmadığı, teşbih, tevhid ve adalet gibi konularda da soruşturmaya tabi tutulduğu bilinmektedir.<sup>41</sup> Bu konular da genel olarak tevhidle alakalıdır.

Me'mûn tevhidi yayma ideailini gerçekleştirmek için kendisinin dinî otoritenin merkezi olması gerektiği düşüncesine sahip olabilir. Nitekim Me'mûn, Mihne'yi başlatan mektubunda Allah'ın, halifeleri ve imamları dini korumakla görevlendirdiğini; Peygamber'in mirasına sahip kıldığını ve kendilerine emanet edilen bu bilgiyi yayma görevi verdiğini söylemektedir. Me'mûn'un bu mektubunda tebasını küçümseyen bir dil kullanması dikkat çekmektedir. Ona göre halk; dinî meselelerde fikri olmayan, tevhiden ve imandan uzaklaşmış, taklitçi, aciz bir kitledir. Halife, halkın bu durumda olmasına sebep olarak Halife Me'mûn'un: “Kur'ân'ın her faslında, onların sözlerini, iddialarını, görüşlerini ve mezheplerini reddeden ayetler vardır. Üstelik onlar kendilerinin ehlu'l-hakk ve'd-dîn ve'l-cemâa olduklarını, kendilerinin dışındakilerin ise küfür batıl ve tefrika ehli olduğunu söyler.”<sup>42</sup> sözleri ile kendilerini doğru din ve cemaat ehli olarak gösteren bir gruba işaret etmektedir. Bu grubun düşüncelerini sünnete dayandırdıklarını ve halkı da kendi batıl görüşlerine davet ettiklerini ifade eder.<sup>43</sup> Me'mûn, Bağdat'taki valisi İshak b. İbrahim'e (öl. ?) yazdığı üçüncü mektubunda da ilk mektuptakine benzer ifadeler kullanmakla birlikte genel olarak halifelerin halkın inancını korumakla görevli olduğunu vurgular.<sup>44</sup> Bu gerekçelerle Me'mûn'un halifeyi mutlak dinî otorite olarak gördüğü ifade edilmektedir. Bunun gereği olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesini herkesin kabul etmesini istemektedir. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu kabul edildiğinde onun yorumu halifenin iradesine bağlanmaktadır. Böylece halife dinin de önderi olmaktadır. Kur'ân yaratılmamış olduğunda ezeli bilginin tefsiri ulemaya düşmektedir. Bu durum ise halifenin elini zayıflatmaktadır.<sup>45</sup>

<sup>32</sup> Nahide Bozkurt, “Hârünürreşid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/261.

<sup>33</sup> Halifenin gönderdiği kişi Muammer b. Abbâd'dır (öl. 215/830). Hikâyeye göre dönüş yolunda Sümenîler tarafından zehirlenmiştir. (Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *Fadlül-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrût: Dâru'l-Fârâbî, 2017/1439), 245-247.) Ayrıca bk. Mustafa Öz, “Muammer b. Abbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/323.

<sup>34</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 80.

<sup>35</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 80.

<sup>36</sup> Taberî, *Târîh*, 8/619; İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. Ahmet Ağrakça vd. (İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 6/353.

<sup>37</sup> Taberî, *Târîh*, 8/631.

<sup>38</sup> Taberî, *Târîh*, 8/631-634.

<sup>39</sup> Taberî, *Târîh*, 8/634-636.

<sup>40</sup> Nahide Bozkurt, “Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimleri Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 19.)

<sup>41</sup> Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbu'l-mihen*, thk. Yahya Vehîb el-Cebûrî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006/1427), 349-350.

<sup>42</sup> Taberî, *Târîh*, 8/632.

<sup>43</sup> Mektubun tam tercüme metni için bk. Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 194-196.

<sup>44</sup> Mektubun metni için bk. Koçyiğit, *Münakaşalar*, 199.

<sup>45</sup> Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 119-129.

Me'mûn'un kendini ilmin koruyucusu görmesine karşın muhaddisler kıyamete kadar Allah'ın emrine bağlı kalacak, kendilerine muhaliflerinin zarar veremeyeceği bir taife/cemaatin olacağına dair rivayetlerde bulunmaktadır.<sup>46</sup> Bu haberlerden sonra Tirmizî: "İlim adamlarına göre: "Cemaat: fıkıh, ilim ve hadis ehlidir." der.<sup>47</sup> Sünneti müdafaa eden kimselerin ilebet var olacaklarına istinaden "Peygamber'in (s.a.v.): 'Ümmetimden dâima hak üzere çarpışarak zâhir olacak bir taife hiç eksik olmayacaktır.' Sözü" adında bir bâb başlığı açan Buhârî ise hemen sonra: "Bunlar eh-i ilmdir." diyerek hadis metnindeki "taife" kelimesini yorumlamaktadır.<sup>48</sup> Yine Buhârî "Sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık/ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا"<sup>49</sup> ve "Hz. Peygamber'in Cemaatten Yani Ehl-i İlmden Ayrılmamayı Emretmesi"<sup>50</sup> adı ile açtığı bâb başlığında da *cemaat* kelimesini *ehl-i ilm* olarak açıklar. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) bahsi geçen bâb başlığındaki *taife* hakkında: "Bunlar muhaddisler değilse başka kim olabilir bilmiyorum."<sup>51</sup> şeklinde kanaat belirtir.

Me'mûn'un Bizans ve Bâbek'e (öl. 223/838) karşı verdiği askerî ve fikrî mücadele de Mihne hadisesinin sebeplerinden biri olarak dikkate alınmalıdır. Nitekim Me'mûn, orduları ile Bizans ve Bâbek'e karşı cephelerde savaş verirken hasımlarının ideolojilerini alt etmek için *tevhid* ilkesini kullanmıştır. Tevhid savunusunu ise bilimle desteklemiştir. Me'mûn, Bizans'a karşı izlenen dış politikada özellikle Yunan felsefesinin hâmisinin Abbâsîler olduğu ve bilgiden gelen gücü Abbâsî Devleti'nin desteklediği söylemlerini kullanmıştır.<sup>52</sup> Halife ayrıca Bizans'ın ve dolayısı ile Hristiyanlığın eksikliklerini gündemde tutmak için Bizans'ı felsefe ve bilimi yasaklayan öyle ki "Arşimed'in 15 araba dolusu kitabını yakan" bilim düşmanları olarak tasvir eder. Onların müntesibi oldukları Hristiyanlık ise felsefeyi "peygamberin yasalarıyla çelişkili olduğu için yasaklayan" bir dindir. Hatta Bizans ve Hristiyanlığa karşı başlatılan "Onlar, akıldan korktukları için felsefe ve fen bilimlerini yasaklıyor." kampanyası Me'mûn'dan sonra birçok İslâm âlimi tarafından söylem olarak kullanılmıştır.<sup>53</sup> Büyük ihtimalle Bizans'ın bilimi temsil ettiği ve bu yüzden güçlü bir inanç sistemleri olduğu algısına ve Bâbek'in Hristiyanlığa meyilli olması söylentisi<sup>54</sup> üzerine hem Mazdek kaynaklı dinlere hem de Hristiyanlığa açılan savaş Me'mûn'u iç politikada da akıl yürütmeye dayanan din politikasını benimsemeye mecbur etmiş olmalıdır. Bu açıdan Abbâsî halifesi Me'mûn (öl. 218/833) döneminde rasyonaliteyi savunan Mu'tezile'nin altın çağını yaşaması tesadüfi değildir. Zira halife sarayında yapılan münazaralarda, inancın temelinde aklın ve mantığın olması gereğini savunmaktadır. Aksi halde inanılan değerlerin nedeni akıl ve mantık çerçevesinde açıklanamazsa iman bir dogmaya dönüşür. Halife ise yalnızca ispatlanabilir dinî argümanlara değer vermektedir.<sup>55</sup> Böylece dışarıdan içeri yansıyan bu süreç, sonunda "Mihne"yi doğurmuş olmalıdır.

Me'mûn'un akılcı din söylemi muhaddisler tarafından bid'at fikirler ihdas edeceği gerekçesi ile Kur'ân hakkında tartışma yapılmamasına, müteşâbih ayetler hakkında te'vil yapanlardan uzak durulmasına,<sup>56</sup> çok soru sormanın, özellikle meydana gelmemiş şeylerin sorulmasının yasaklanmasına,<sup>57</sup> re'y ve kıyasın zemmedilmesine dair nakillerle reddedilmektedir.<sup>58</sup> Bu konuda Buhârî'nin çok daha net bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Nitekim onun, *el-Câmiu's-Sahîh*'inin son kitabı "Kitâbü't-Tevhid"e haber alma yollarından aklın mı naklin mi üstün olduğu meselesi ile giriş yaptığı söylenebilir. Buhârî bu tartışmaya, Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i (öl. 17/638) Yemen'e vali gönderdiğinde ona buyurdukları ile başlatarak müdahil olmuştur. Rivayete göre Hz. Peygamber, Muâz'a ilk vazifesinin Yemenlileri Allah'ın birliğine, tevhide çağırarak olduğunu buyurur. Ardından Hz. Peygamber, Yemenliler tevhidi kabul ettiklerinde sırası ile beş vakit namazın ve zekâtın kendilerine farz

<sup>46</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Nazr b. Muhammed el-Firyâbî (b.y.: Dâru Tayba, 2006/1427), "imâre", 170; İbn Mâce, "Fiten", 8 (No. 3950); "Mukaddime", 1 (No. 6); Ebû Dâvûd, "Sünne", 1 (No. 4597); Tirmizî, "Fiten", 51 (No. 2229); 7 (No. 2166, 2167).

<sup>47</sup> Tirmizî, "Fiten", 7 (No. 2167).

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423), "İ'tisâm", 10.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>50</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 19.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/293.

<sup>52</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 90.

<sup>53</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 92.

<sup>54</sup> Mehmet Azimli, "Babek el-Hurremi İsyanı ve Bizans İle İlişkileri", Beşinci Uluslar Arası Orta Doğu Semineri İslâmiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu, ed. Mustafa Öztürk-Enver Çakar (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 155.

<sup>55</sup> Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 108-115. Bu minvalde İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995 [?]) felsefe ve diğer akli ilimlere dair kitapların çoğalmasının sebebinin Halife Me'mûn'un (öl. 218/833) bir rüyası ile ilişkilendirdiği de bilinmektedir. Bu rüya ile Me'mûn, halkı da arkasına almak için Aristoteles üzerinden akli kullanmış gözükmektedir. (Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 788.)

<sup>56</sup> Müslim, "İlm", 1-4; Ebû Dâvûd, "Sünne", 2, 3, 4 (No. 4598-4603).

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 6 (No. 4610).

<sup>58</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 7-8 (No. 45-56).

kılındığını haber verilmesini ister.<sup>59</sup> Buhârî, sonraki rivayetlerde Allah'a şirk koşmamanın Allah'ın kullar üzerindeki hakkı olduğunu, ihlas Sûresi'nin Kur'an'ın üçte birine denk geldiğini ve bu sûrenin Rahmân'ın sıfatı olduğunu nakleder.<sup>60</sup> Bu rivayetlerde hem Allahu Teâlâ: "De ki: 'O Allah birdir.'" diyerek Rasûlünü hem de Hz. Peygamber Muâz'ı tevhide çağırarak görevlendirmiştir. Böylece Buhârî'nin tevhid çağrısını bir Sünnet olarak gördüğünü ve Kitâbü't-Tevhid'e ilk olarak böyle başladığını müşahade ediyoruz. Kezâ Buhârî bu tavrı ile Allah'ı bilmek için aklın tek başına yeterli olduğu ve akıl olmaksızın marifetin oluşmayacağını savunanlara karşı çıkmaktadır. Çünkü Allah akli kullanmayı emretse de tevhide çağırması için Rasûlüne nakli göndermiştir. Üstelik Hz. Peygamber ve ashâbı bu nakli aktarmak için üstün çaba sarf etmiştir.<sup>61</sup> Böylece Buhârî okuyucusuna tevhid konusunu nakille işleyeceğinin mesajını vermiştir.

Özet olarak yaklaşık bir asırlık süreçte Emevî ve Abbâsî devletinin tevhid konusunda takip ettiği politikaların farklılık gösterdiği görülmektedir. Mansûr döneminde İslâmî olan ve olmayan ilimlerin her birinin genel olarak baskılara maruz kalmadan gelişim gösterdiği söylenebilir. Hicrî ikinci asırda ise Mehdî ile başlayıp Me'mûn zamanına kadar İslâm dinine zarar verdiği düşünülen her türlü ilim, oluşum ve âlime, İslâm'ı savunmak adına baskılar uygulanmaktadır. Fakat uygulanan baskılar halk arasındaki bu görüşlerin yayılmasını engellemeye yönelik olup bu fikirler sarayda/beytül-hikmede tercüme faaliyetleri ile yaşamakta ve halifenin huzurundaki münazaralarda tartışılmaktadır. Üçüncü asra gelindiğinde ise Me'mûn seleflerinden farklı bir din politikası izlemiş, akli önceleyen ve din adına söz söyleme yetkisini halifenin tekeline almak isteyen merkezîyetçi bir uygulama ortaya koymuştur. Muhaddisler ise Me'mûn'un bu politikalarına ilmin koruyucusunun ulema olduğu ve din konusunda aklın üstünlük sağlayamayacağına yönelik rivayet ve bâb başlıkları ile reddiyede bulunmuştur.

## 2. İtikadî Bir Mesele Olarak Tevhid Konusunun *Kütüb-i Sitte*'deki Yansımaları

Hicrî üç asır boyunca halifelerin iç ve dış işlerini meşgul eden farklı etnik gruplar ve mensup oldukları dinler, süreç içerisinde dönemin âlimlerini de alakadar etmiştir. Hatta bu gruplarla muhatap olmanın neticesinde ve zaman içerisinde ortaya çıkan tevhide dair meseleler, Ehl-i Sünnet ile Cehmiyye başta olmak üzere diğer fırkalar arasında aşırı görüş ayrılıklarından kaynaklanan kutuplaşmalara sebep olmuştur. Kaynaklar bu konunun tabi'n neslinden Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742 [?]) tarafından ilk olarak dile getirildiğini söylemektedir.<sup>62</sup> Fakat onun görüşlerinin ferdî planda kaldığı ve toplumda pek fazla taraftar bulamadığı ifade edilmektedir.<sup>63</sup> Tevhide dair meselelerin Cehm b. Safvân ve dolayısı ile Cehmiyye ile anıldığı görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe (öl. 150/767) onunla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Doğu'dan bize iki fikir gelmiştir; Cehm b. Safvân'ın ta'tîl görüşü ve Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) teşbih görüşü. Cehm b. Safvân, teşbihi inkârda ifrata düşmüş hatta Allah'ın şey olmadığını iddia etmiştir. Mukâtil b. Süleyman ise teşbihte ifrata düşmüş ve Allah'ın insan suretinde olduğunu söylemiştir."<sup>64</sup> Cehm b. Safvân'ın Hint felsefesi, diğer felsefî akımlar ile İslâm akaidine zarar vermek isteyen Yahudi ve Hristiyanlardan etkilendiği iddia edilmektedir.<sup>65</sup> Yine Cehm b. Safvân'ın Yahudi, Hristiyan, Sâbiî, Sümenî gibi çeşitli din ve mezhep grupları içerisinde yaşadığı bilinmektedir.<sup>66</sup> Bu bölgelerde İslâmiyet'i kabul edenleri eski din ve kültürlerindeki etkilerinden kurtarmayı amaçlarken Cehm'in bu gruplardan etkilenmesi mümkün gözükmektedir. Şehristânî (öl. 548/1153), Cehm b. Safvân gibi Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) da ta'tîl görüşüne sahip olduğunu söyler. O, Vâsıl'dan sonraki Mu'tezile kelamcılarının sıfatlarla ilgili tartışmalarını felsefe kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesi ile ilişkilendirir.<sup>67</sup> Haberî sıfatlar başta olmak üzere, rü'yetullah ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu konusundaki görüşlerinden ötürü Cehm, *Kütüb-i Sitte* muhaddislerince eleştirilmiştir. Dolayısı ile tevhid konusunun itikadî yönleri bahsi geçen başlıklar altında incelenecektir.

<sup>59</sup> Buhârî, "Tevhîd", 1 (No. 7372).

<sup>60</sup> Buhârî, "Tevhîd", 1 (No. 7372).

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/353, 354.

<sup>62</sup> Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542.

<sup>63</sup> Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 108.

<sup>64</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1327), 10/281; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Mâruf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 15/212. Ayrıca bk. İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Minhâcü's-sünnetü'n-Nevebiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyâd: Câmiatiü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1986/1406), 2/558-600; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Muhtasarü'l-Uluvv li'l-Âliyyi'l-Azîm*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2009), 93.

<sup>65</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyâd: Dâru's-sebât li'n-neşr ve'tevzî, 1424), 92-95; Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmmî (Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010/1431), 192-193; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâfî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985/1405), 46-47.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, 93-95; Kâdi Abdülcebbar, *Fadlül-İ'tizâl*, 120; Ayşe Turhan, "Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvân'ın Belirleyiciliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (Aralık 2018), 94.

<sup>67</sup> Ebü'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 40-41.

## 2.1. Haberî Sıfatlar Konusu

Haberî sıfatlar, Allah'ın sıfatları ekseninde ele alınan konulardan biridir. El (yed), yüz (vech), göz (ayn), iniş (nüzul), yerleşme (istivâ) gibi insanlara ait sıfatların Allah'a izafe edilmesi haberî sıfatların genel muhtevasını oluşturmaktadır. Tevhide dair tartışmaların müsebbibi olarak görülen Cehm b. Safvân'ın haberî sıfatları inkâr ettiği,<sup>68</sup> Allah'a mekân nisbet edilemeyeceği, O'na sıfat tavsif edenin kâfir olacağını iddia ettiği nakledilir.<sup>69</sup> Cehm'in yolunda giden kimseler olarak da nitelendirilen Mu'tezile ise teşbihten sakınmak için haberî sıfatları Arap dili ve mantık açısından tevil edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.<sup>70</sup> Buna göre Mu'tezile Allah'a izafe edilen göz ile *ilmin*, *el* ile *nimetin*, *yan/cenb* ile *emirin* kastedildiği gibi tevillerde bulunmuştur.<sup>71</sup> Yine Mu'tezile, Allah'ın irade etmesi, konuşması, razı olması, öfkelenmesi gibi fiilî sıfatların ezeli olmasını inkâr etmişlerdir.<sup>72</sup> Cehmiyye ve Mu'tezile'ye göre Allah'ın zatına kadîm ve ezeli sıfatlar nisbet etmek teaddüd-i kudemaya (ilahların sayısını çoğaltmaya) sebebiyet vereceği için şirk ve küfür olarak görülmüştür.<sup>73</sup> Bununla birlikte çeşitli fırkalara bölünmesine rağmen tüm Müslümanlar, Allah'ın sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.<sup>74</sup> İhtilaf Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışırken çıkmıştır.<sup>75</sup>

Haberî sıfatlar konusunu *Kütüb-i Sitte* muhaddislerinden Buhârî'nin kelimâ düzeyde işlediğini söylemek mümkündür. Zira o, Allah'ın en güzel isimlere sahip olduğunu, onun er-Rahmân,<sup>76</sup> er-Rezzâk, Zü'l-kuvveti'l-metîn,<sup>77</sup> Âlim,<sup>78</sup> es-Selâm, el-Mü'min,<sup>79</sup> Meliki'n-nâs,<sup>80</sup> el-Azîz, el-Hakîm,<sup>81</sup> el-Hak,<sup>82</sup> Semî', Basîr,<sup>83</sup> el-Kâdir,<sup>84</sup> Mukallibü'l-Kulûb,<sup>85</sup> gibi isimleri bulunduğunu bâb başlıklarına taşımıştır. Şârihler Buhârî'nin bu rivayetlerle Allah Kâdir'dir ama kudreti ile değil, Hayy'dir fakat hayat sıfatı ile değil, Âlim'dir fakat ilim sıfatı ile değil, Semî'dir ama işitme sıfatı ile değil, diyen Mu'tezile'ye reddiyede bulunduğunu söylemektedir.<sup>86</sup> Ayrıca Buhârî "Yüce Allah'ın İsimleri İle İstemek ve Bunlarla Allah'a Sığınmak" bâbı ile isim ile müsemmanın aynı olduğunu ifade etmektedir.<sup>87</sup> Böylece muhaddis, sıfatların ezeli olmasının *teaddüd-i kudemaya* yol açacağını düşünen<sup>88</sup> Cehmiyye ve Mu'tezile'ye<sup>89</sup> itiraz etmiş olmaktadır.<sup>90</sup>

*Kütüb-i Sitte* muhaddislerinin haberî sıfatlardan insana ait özellikler barındıran ve teccîm yahut teşbihle sonuçlanabileceklere

<sup>68</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne* (Beyrût: Dâru İbni Zeydûn, ts.), 37.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, 95-99.

<sup>70</sup> Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: İmaj, 2004), 2/168-169; M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu vd. (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1/349.

<sup>71</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 248, 290, 320; Ebü Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423), 114.

<sup>72</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 732.

<sup>73</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 58-59.

<sup>74</sup> *Ebü Hanîfe, Fikhü'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, 54; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Zemmü't-te'vîl* (İskenderiye: Dâru'l-Basîra, 2002), 16-17; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/343; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/103.

<sup>75</sup> Çelebi, "Sıfat", 37/103-104.

<sup>76</sup> Buhârî, "Tevhîd", 2.

<sup>77</sup> Buhârî, "Tevhîd", 3.

<sup>78</sup> Buhârî, "Tevhîd", 4.

<sup>79</sup> Buhârî, "Tevhîd", 5.

<sup>80</sup> Buhârî, "Tevhîd", 6.

<sup>81</sup> Buhârî, "Tevhîd", 7.

<sup>82</sup> Buhârî, "Tevhîd", 8.

<sup>83</sup> Buhârî, "Tevhîd", 9.

<sup>84</sup> Buhârî, "Tevhîd", 10.

<sup>85</sup> Buhârî, "Tevhîd", 11.

<sup>86</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/406, 408; Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, 25/101, 107; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/360-362; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/139.

<sup>87</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/423-425; Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, 25/115; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/379, 380; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/143; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 15/359.

<sup>88</sup> Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 245; Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebü Hanife ve Vâsıl Bin Ata*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 205.

<sup>89</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 58-59.

<sup>90</sup> Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 15/357.

ağırlık vermeleri dikkat çekmektedir. Muhaddisler, Allah'ın yüzü,<sup>91</sup> gözü,<sup>92</sup> ayağı,<sup>93</sup> şekil veren elleri olduğuna,<sup>94</sup> O'nun elleri ile yazdığına,<sup>95</sup> yine eli ile yeri ve göğü dürdüğüne,<sup>96</sup> teraziye yükseltip alçalttığına,<sup>97</sup> kalplerin Allah'ın parmakları arasında bulunduğu,<sup>98</sup> Allah'ın güldüğüne,<sup>99</sup> işittiğine,<sup>100</sup> gördüğüne,<sup>101</sup> konuştuğuna<sup>102</sup> ve Allah'tan daha kıskanç birinin bulunmadığına<sup>103</sup> dair rivayetlerde bulunmuşlardır. Bu nakillerle onlar rivayetleri tevil etmeden keyfiyetini Allah'a havale etmiş görünmektedir. Nitekim muhaddislerin bu tavrı, sıfatlar konusunda eserinde -mevzuya özel bir bölüm tahsis etmemekle birlikte- açık bir şekilde Tirmizî'de görülmektedir. O, Ebû Hüreyre'den yaptığı nakilde Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Allah sadakayı kabul eder, sağ eliyle alır ve onu sizin atınızın yavrusunu büyüttüğü gibi büyütür, öyle ki bir lokma büyüklüğünde bir sadakanın sevâbı bile Uhud dağı kadar oluverir. Allah'ın kitabında bunun ölçüsü şudur: “Bilmiyorlar mı ki, kullarının tövbesini kabul eden Allah'tır, sadakaları kabul eden de O'dur. Şüphesiz Allah tövbe kapısını alabildiğine açık tutmaktadır, rahmetiyle her şeyi kuşatmaktadır.”<sup>104</sup> “Allah faizi tüketir, sadakaları ise artırır ve Allah hiçbir inkârcı günahkârı sevmez.”<sup>105</sup> Hadisin hasen sahîh olduğunu belirten Tirmizî rivayetinin devamında şunları söylemektedir: “Âişe'den benzeri bir hadis daha rivayet edilmiştir. İlim ehlinin pek çoğu bu hadis ve benzeri sıfatlar hakkındaki rivayetler ile Allah'ın her gece dünya semasına inışıyle ilgili şöyle diyorlar: “Bu tür rivayetler sabittir, bunlara inanılmalı vehme kapılarak ‘nasıl’ denmemelidir.” Aynı şekilde Mâlik (öl. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) bu çeşit hadisler hakkında şunları demektedir: “Bu tür hadisleri “nasılsız (bilâkeyf)” olarak kabul edip inanım.” Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ilim adamlarının görüşü böyledir. Cehmiyye ise bu tür rivayetleri reddederek bu “benzetme (teşbih)” olur demektedir. Allah, Kitabı'nın pek çok yerinde yed (el), sem' (işitme) ve basar (görme) tabirlerini zikrediyor. Cehmiyye ise bu ayetleri tevil etti ve ilim ehlinin tefsir ettiği şekle aykırı olarak tefsir ederek dediler ki: “Allah, Adem'i eliyle yaratmamıştır. Burada *el* kelimesi güç ve kuvvet anlamındadır.” İshâk b. İbrahim (öl. 238/853) şöyle diyor: *Teşbih* şöyle söylenirse olur: El gibi el, ele benzeyen el; işitme gibi işitme, işitmeye benzeyen işitme. Allah'ın buyurduğu gibi *yed (el)*, *sem (işitme)*, *basar (görme)* denir de keyfiyeti araştırılmaz ise ve işitme gibi ve işitmeye benzer denilmezse bu teşbih olmaz ve Allah'ın kitabındaki şu ayete benzemiş olur: “O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”<sup>106</sup>

Muhaddisler, Allah'a mekân nisbet edildiği gerekçesi ile istivayı kabul etmeyen Cehmiyye'ye reddiye sadedinde O'nun arşının su üzerinde olduğuna, meleklerin semaya yükseldiğine, Allah'ın göklerin ve arşın rabbi olduğuna, Allah'ın karargâhının arşının altında olduğuna<sup>107</sup> meleklerin ve güzel sözlerin Allah'a yükseldiğine,<sup>108</sup> Allah'ın her gecenin son üçte birinde dünya semasına indiğine (nüzul ettiğine)<sup>109</sup> dair rivayetlerde de bulunmuştur.

## 2.2. Rû'yetullah Konusu

Hicrî ikinci asrın tevhid konusu dâhilindeki rû'yetullah yani Allah'ın görülmesi meselesi Ehl-i sünnet ile Cehmiyye ve Mu'tezile arasındaki bir diğer meseledir. Rû'yetullah mevzusu Ahmed b. Hanbel'e göre, Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye ile Allah'ın varlığı hususundaki tartışmalarından biridir. Cehm, Allah duyularla algılanamayan bir varlık olduğu için O'nun gözle görülemeyeceğini iddia etmiş ve bu husustaki bazı müteşâbih âyetleri tevil etmiştir.<sup>110</sup> Ehl-i sünnete göre Allah ahirette görülecektir. Bunun yanı

<sup>91</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 16.

<sup>92</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 17.

<sup>93</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 25.

<sup>94</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 18, 19.

<sup>95</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 189).

<sup>96</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 192); Ebû Dâvûd, “Sünne”, 19 (No. 4732).

<sup>97</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 195).

<sup>98</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 199).

<sup>99</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 181).

<sup>100</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 188).

<sup>101</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 18 (No. 4728).

<sup>102</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 183-185).

<sup>103</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 20.

<sup>104</sup> et-Tevbe 9/104.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/276. Tirmizî, “Zekât”, 28 (No. 662).

<sup>106</sup> eş-Şûrâ 42/11. Tirmizî, “Zekât”, 28 (No. 662).

<sup>107</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 22-23; İbn Mâce, Mukaddime, 13 (No. 182); Ebû Dâvûd, “Sünne”, 18 (No. 4726); “Sünne”, 18 (No. 4723); “Sünne”, 18 (No. 4727).

<sup>108</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 23.

<sup>109</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 19 (No. 4733).

<sup>110</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, 95-99. Ahmed b. Hanbel, Cehm'in Allah'ın sıfatlarına dair söylemlerini şöyle özetlemektedir: “Eşya cinsinden O'nun hiçbir misli

sıra Hâricîler, Mu'tezile ve Mürcie'den bazılarının bunun mümkün olmadığını ileri sürdükleri aktarılır.<sup>111</sup>

*Kütüb-i Sitte* muhaddisleri, müminlerin ahirette, sıkışıp yığılmaya gerek kalmadan güneşi ve ayı görebildiği gibi Allah'ı görebileceği; Hz. Peygamber'in de Allah'ı kıyamet günü göreceği ve Allah'a kavuşmak için dua ettiği, müminlerin Allah'a kavuşmak için sabretmeleri gerektiği, Allah'ın müminlerle arada bir tercüman ve onu görmeye mani bir perde olmaksızın konuşacağı yönünde rivayetlerle Cehmiyye ve Mu'tezile'ye reddiyede bulunmaktadır.<sup>112</sup> Bu konuda en net tavır yine Tirmizî'ye aittir. Nitekim o, ahirette Allah'ın müminlerle konuşacağı; müminlerin Allah'ı görecekleri ve Allah'ın ayağını cehenneme koyacağını ihtiva eden uzunca bir rivayette bulunur.<sup>113</sup> Ardından Tirmizî, hadise hasen sahîh kaydını düştükten sonra: "Rasûlullah'tan buna benzer pek çok rivayetler gelmektedir ve bu rivayetlerin hepsinde rü'yet meselesi olan insanların Rableri görmeleri, Allah'a ayak izafe edilmesi gibi benzeri şeylerden bahsedilmektedir. Sûfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbn'ül Mübarek, İbni Uyeyne, Vekî' ve başka imamlardan olan ilim adamlarının bu konuda kabul ettikleri yol şudur: "Bu hadisler rivayet edilir, biz bunlara inanırız fakat "Nasıldır?" diye sorulmaz." İşte bu, hadis ehlinin tercih ettiği yoldur ki o da bu tip şeyleri geldiği gibi rivayet etmek ve bunlara iman edilmesi, bunların tefsir edilmemesi ve vehme kapılarak nasıl, denilmemesidir. Hadiste geçen: "Onlara kendini tanıtacaktır." sözünün manası ise onlara tecelli edip görünecektir." demektir.<sup>114</sup>

Rü'yetullah konusuna *Sahîh*'inin "Kitâbü'l-Îmân" bölümünde yer veren Müslim (öl. 261/875) ise nakilci bir tavır sergilemektedir. Zira muhaddis, Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediğine dair rivayetleri<sup>115</sup> nakletmesinin yanı sıra Allah'ın vechindeki hicabı kaldıracağı<sup>116</sup> ve bulutsuz bir günde güneşin görüldüğü gibi müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerine dair hadisler<sup>117</sup> rivayet etmiştir. Bu rivayetlerden Müslim'in, müminlerin dünyada iken Allah'ı göremeyecekleri kanaatine sahip olduğu düşünülebilir.

### 2.3. Halku'l-Kur'ân Konusu

*Halku'l-Kur'ân*, Allah'ın kelim sıfatının tecellisi olarak Kur'ân'ın sonradan yaratıldığı ve bu sebeple ezeli olmadığını savunanlarla birlikte bu fikre karşı çıkanların tartışmalarını ifade eden bir terimdir.<sup>118</sup> Allah'ın sıfatları konusu içerisinde yer alan halku'l-Kur'ân meselesinin ilk kez Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılıp bu minvaldeki tartışmaların Cehm b. Safvân'la yaygınlık kazandığı kaynaklarda nakledilir. Cehm'in, sıfatların Allah'ın zatından ayrı olduğu fakat ezeli olmadığını savunan Hristiyan ve Yahudi kimselerin yanı sıra felsefi eserlerden de etkilendiği ifade edilmektedir.<sup>119</sup> Bu meselenin Müslümanların gündemine alınmasının nedenleri arasında Emevî halifelerinden Hz. Muâviye (öl. 60/680), Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705), I. Velîd (öl. 96/715), II. Yezîd'le (öl. 105/724) yakın münasebeti bulunan Hristiyan azizi Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (öl.128/749 [?]) eserleri gösterilmektedir.<sup>120</sup> Nitekim o, bu eserlerinden *Disputatio*'da Hristiyanlara, Müslümanların soruları karşısında nasıl cevaplar verecekleri, hayır ve şer, kader ve amel ilişkisi, Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime" (olduğu) ayeti ve bu ayetten hareketle Hz. İsa'nın kâdim olduğu gibi konuları işlemektedir.<sup>121</sup> Bu da tevhide dair tartışmalarda hâricî tesirlerin olduğunu göstermesi

yoktur, arşın üzerinde nasıl bulunuyorsa yerin yedi kat altında da bulunur. Hiçbir mekân O'ndan hâli değildir. Allah bu veya başka bir mekânda değildir. Allah konuşmamıştır ve konuşmayacaktır. Dünya ve ahirette O'nu kimse görmeyecektir. Allah herhangi bir sıfatla ve herhangi bir fil ile vasıflandırılmaz ve onlarla bilinemez. O'nun sonu yoktur. Allah akıl ile idrak olunamaz. Allah, bütünüyle vechtir, bütünüyle ilimdir, bütünüyle sem'dir, bütünüyle basardır, bütünüyle nurdur, bütünüyle kudrettir. İki muhtelif şeyden ibaret olamaz, muhtelif vasıflarla vasıflanamaz. O'nun aşağısı ve yukarısı yoktur, yönü ve tarafları yoktur, sağı ve solu yoktur, ağırlığı ve hafifliği yoktur, rengi ve cismi yoktur. Allah mâlum ve mâkul değildir. O'nun tarifinde kalbe tehlike getiren her şeyin hilafıdır." Bu ifadeler Allah'ı görmeyen, duymayan, konuşmayan, hareketsiz putlara benzetmekle sonuçlanacağı için tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, 97-99.

<sup>111</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/460; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/426; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/185.

<sup>112</sup> Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "Îmân", 299-303; İbn Mâce, "Mukaddime", 13 (No. 177-180); Ebû Dâvûd, "Sünne", 19 (No. 4729, 47330, 47331); Tirmizî, "Sıfati'l-cenne", 20 (No. 2557).

<sup>113</sup> Tirmizî, "Sıfati'l-cenne", 20 (No. 2557).

<sup>114</sup> Tirmizî, "Sıfati'l-cenne", 20 (No. 2557). Tirmizî'nin benzeri ifadeleri için bk. Tirmizî, "Tefsîr", 6 (No. 3045). Bu konudaki diğer örnekler için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 132; İbn Batta, *el-İbâne*, 7/242-243.

<sup>115</sup> Müslim, "Îmân", 283-292.

<sup>116</sup> Müslim, "Îmân", 296-298.

<sup>117</sup> Müslim, "Îmân", 299-303.

<sup>118</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

<sup>119</sup> Dârimî, *er-Red*, 192-193; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, 46-47. Bu görüşün Beyân b. Sem'ân veya Mugîre b. Saîd el-İclî tarafından ortaya atıldığına dair bilgiler için bk. Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371; Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 235-246.

<sup>120</sup> Yaşar Kutluay, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 97-98; Recep Aydoğmuş, *Yuhanna ed-Dımaşkî'nin Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34-36.

<sup>121</sup> Fehmî Cedân, *el-Mihne: bahs fi cedeliyyeti'd-dîni ve's-siyâsi fi'l-İslâm* (Amman: Dârü's-Şürûk, 1989), 29. Kelam ve felsefenin İslâm akaidine zarar verdiği yönündeki kanaatlerle ilgili olarak bk. Murat Kaş, "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1059-1080.



bakımından önemlidir. Bununla birlikte hicrî ikinci asırda ortaya çıktığı söylenmesine rağmen halku'l-Kur'ân meselesi sonraki asırlarda olduğu kadar bu dönemde tartışılmamıştır. Zira bu görüşün uluorta dile getirilmesine dönemin halifelerinin müsaade etmediği bilinmektedir. Nitekim bu halifelerden Hârûnürreşîd (170-193/786/809), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (öl. 217/832) hakkında: “Bişr'in, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair sözleri kulağıma geldi. Allah'a yemin olsun ki eğer ele geçirirsem onu, şimdiye kadar hiç görülmemiş bir şekilde öldüreceğim.”<sup>122</sup> demiştir. Ancak Abbâsî halifesi Me'mûn'un (198-218/813-833) tahta geçmesinin ardından Kur'ân'ın yaratılmış olduğu söylemi her zaman ve zeminde rahatlıkla dile getirilmiştir.<sup>123</sup> Bunun yanı sıra Halife Me'mûn *Kur'ân'ın mahlûk olduğu* görüşünü devletin resmi politikası olarak ilan etmiş,<sup>124</sup> bu düşünceye karşı çıkanlara baskı ve işkenceler uygulamış ve yaşanan süreç İslâm tarihine *Mihne Dönemi* olarak geçmiştir.<sup>125</sup>

*Kütüb-i Sitte* muhaddisleri içerisinde halku'l-Kur'an meselesini en detaylı işleyen Buhârî'dir. O bu meseleyi Kitâbü't-Tevhid'de öncelikle *meşîet* ve *irade* konusu çerçevesinde işler.<sup>126</sup> Buhârî bu konuyu Allah'ın kelamının onun zâtî sıfatlarından biri olduğu, zâtî sıfatların hiçbirinin mahlûk ve hâdis olmadığı, Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu ve yaratılmadığı üzerine kurmuştur. “Allah katında, onun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz. Sonunda kalplerinden korku giderilince “Rabbimiz ne buyurdu?” derler. Onlar da şu cevabı verirler: “Hak olanı buyurdu. O yücedir, uludur.”<sup>127</sup> ayetini bâb başlığına taşıyan Buhârî ardından: “Allah ayette “Rabbimiz ne yarattı?” demeyip “Rabbimiz ne buyurdu?” demiştir şeklinde açıklama yapar. Şârihler, onun bu açıklaması ile Mu'tezile'ye cevap verdiğini söylemektedir. Onlar bu açıklamadan Buhârî'nin, Allah'ın sözünün kadim olup sıfatlarıyla kaim olduğu ve onunla birlikte mevcut olduğu, kelamının mahlûkların sözlerine benzemediğini anlatmak istediğini söylemişlerdir. Mu'tezile ise kelamının Allah'ın sıfatı değil fiili olduğu ve zat-ı ilahî dışında hâdis bir varlıkta kaim bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>128</sup> Mu'tezile'ye göre, Hz. Musa'ya seslenmesinde ağaçta gerçekleştiği gibi Allah'ın mütekellim oluşu onun ses ve harfleri başka bir şeyde var etmesi iledir. Buhârî ise “Allah Azze ve Celle'nin Kıyamet Gününde Peygamberler ve Başkalarıyla Konuşması”,<sup>129</sup> “Allah'ın: ‘Allah, Musa ile gerçekten konuştu.’ Sözü”,<sup>130</sup> Rabb'in Cennet Ehli ile Konuşması”<sup>131</sup> şeklindeki bâb başlıkları ile bu düşünceye cevap vermektedir. Buna göre o, *Allah kelamı* kavramını sırf vahye hasretmemektedir. Zira onun kelamı tek çeşit değildir. Bu kelimelerden hiçbirisi mahlûk olmayıp bunlar Allah'ın kullarından dilediklerine ilka etmesi ile açığa çıkmaktadır. Böylece Allah'ın kelamının kendi zatı ile kaim bir sıfat olduğu, onun ezelden ebede kadar kelam vasfını devam ettirdiği bir kez daha anlaşılabilir olmaktadır.<sup>132</sup> Buhârî Kitâbü't-Tevhid'de Kur'ân okurken dilini ve dudakları kıvıltırmasını,<sup>133</sup> namazdaki cehrî ve hafî tilavetini,<sup>134</sup> kıraatini,<sup>135</sup> Kur'ân'ı gece ve gündüz okumayı,<sup>136</sup> Hz. Peygamber'in Allah'tan rivayette bulunmasını<sup>137</sup> peygamberlerin tebliğ faaliyetlerini,<sup>138</sup> fâcir ve münafıkların da Kur'ân okuyabilmelerini<sup>139</sup> kulların fiilleri kabilinden saymıştır.

*Kütüb-i Sitte* muhaddisleri içerisinde *Halku'l-Kur'an* meselesine İbn Mâce Allah'ın kelamının olduğu<sup>140</sup> ve her an yaratma hali içerisinde bulunduğu<sup>141</sup> hususunda nakillerde bulunarak değinirken Ebû Dâvûd, “Kur'ân Hakkında” adını verdiği bâbdaki hadislerde Kur'ân'ın Allah kelamı olmasına, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delil olacak hadisleri serdetmiştir.<sup>142</sup> Onların meseleyi

<sup>122</sup> Ebü'l-Ferec Cemâliüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru'l-Hicr, 1409), 416.

<sup>123</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 110.

<sup>124</sup> Taberî, *Târîh*, 8/619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/353.

<sup>125</sup> Zehebî, *Uluvv*, 200.

<sup>126</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 31.

<sup>127</sup> Sebe', 34/23.

<sup>128</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/491; Kirmânî, *Kevâkibü'd-derârî*, 25/179; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/453, 454; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/227; Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, 15/450.

<sup>129</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 36.

<sup>130</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 37.

<sup>131</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 38.

<sup>132</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/467. Ayrıca bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/507-509; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/254; Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, 15/481.

<sup>133</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 43.

<sup>134</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 44.

<sup>135</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 47, 48.

<sup>136</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 45.

<sup>137</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 50.

<sup>138</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 46.

<sup>139</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 57.

<sup>140</sup> İbn Mâce, *Mukaddime*, 13 (No. 198).

<sup>141</sup> İbn Mâce, *Mukaddime*, 13 (No. 197).

<sup>142</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 19 (No. 4734-4738).

bu kadar yüzeysel aksettirmesi Mihne'nin olumsuz etkisi olarak yorumlanabileceği gibi, muhaddislerin kelimadan uzak durma temayülleri ile de açıklanabilir.

## Sonuç

Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyası içerisindeki birçok dinî inanış ve etnik yapı Müslüman toplumu siyasî, kültürel, fikrî ve itikadî alanda etkilemiştir. Bunlardan fikrî ve itikadî etken olarak başta Maniheizm, Deysâniyye, Mazdekiyye, Markionizm, Sabîlik gibi iki tanrılı inançları; Berâhime, Sümeniyye gibi Hint düşüncesini ve Dehriyye gibi tabiat felsefesini yayanların sözlü yahut yazılı misyonerlik faaliyetleri Müslümanların tevhid akidesini şekillendirmiştir. Siyasî etken olarak halifelerin bahsi geçen inanç sistemlerine cevap bulmak için Süryânîce ve Grekçe başta olmak üzere birçok eseri Arapça'ya tercüme ettirmesi görülmektedir. Ancak bu tercüme neticesinde atom, cevher, araz, cisim gibi fizik teorilerini ihtiva eden meseleler teolojik tartışmalara neden olmuştur. Nitekim cevher, cisim ve araz terimleri ile kurulan ilişkisi sonucu tevhid akidesini şekillendiren el (yed), yüz (vech), göz (ayn), iniş (nüzul), yerleşme (istivâ) gibi haberî sıfatların varlığı, ahirette müminlerin Allah'ı görüp göremeyeceği, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı bilhassa hicrî ilk üç asır boyunca tartışılmıştır. Bu durum çeşitli mezhep ve fırkaların ortaya çıkmasına zemin hazırlarken muhaddisler de bu etkiden nasibini almıştır.

Tevhid konusundaki siyasî ve itikadî meselelerin muhaddislerdeki yansımalarının *Kütüb-i Sitte* ile sınırlandırıldığı bu çalışmada *Kütüb-i Sitte* muhaddislerinin her birinin –kendi sistematiği içerisinde- dönemin mezhep ve fırkalarına itikadî, amelî ve fikrî anlamda cevap olabileceğini düşündükleri hadisleri ilgili konularda bir araya getirdiği görülmüştür. Tevhid konusunda ise muhaddisler, daha ziyâde insana ait özellikler barındıran ve tecsîm yahut teşbihle sonuçlanabilecek sıfatlara ağırlık vermiştir. Ayrıca *Kütüb-i Sitte* muhaddislerinin rü'yetullah, Allah'ın sıfatları ve arş mevzusunda Cehmiyye'ye reddiyede bulunan hususî bölümler oluşturduğu görülmüştür. Bu bölümlerde *Kütüb-i Sitte* muhaddislerinin aşağıda maddeler halinde verilen meselelerde benzer rivayetler naklettiği tespit edilmiştir.

1. Ancak cisim olan bir şeyin görülebileceği; cismin belli bir mahallî ile ciheti olacağı için tevhidin bir gereği olarak Allah'ın mahlûkata benzemeyeceği ve bu sebeple Allah'ın dünyada ve ahirette gözle görülemeyeceğini savunan Cehmiyye'ye karşı çıkmışlardır. Muhaddislere göre mü'minler Allah'ı ahirette göreceklerdir. Zira bu konuda güvenilir râvilerden nakledilmiş inkârı mümkün olmayan sahih hadisler rivayet edilmiştir. Bahsi geçen rivayetlerde Hz. Peygamber Allah'ın hicabını kaldıracağını ve mümin kulların ahiret günü bulutsuz bir günde güneşi ve dolunayı görür gibi izdihama düşmeden göreceğini ifade etmektedir.
2. Vech, sem, basar, yed gibi haberî sıfatları inkâr eden Cehmiyye ve teşbihten sakınmak için haberî sıfatların tevil edilmesi gerektiğini iddia eden Mu'tezile'ye itiraz etmişlerdir. Muhaddisler, Allah'ın yüzü, gözü, elleri, ayağı olduğu ve işittiğine dair hadisler naklederek bu itirazlarını gerçekleştirmiştir. Onlara göre bu sıfatlar ne tevil edilmeli ne de zahirî manalara hamledilmelidir. Bu sıfatlar, keyfiyeti sorgulanmadan olduğu gibi kabul edilmeli ve tevilî Allah'a bırakılmalıdır.
3. Allah'a mekân nisbet edildiği gerekçesi ile istivâyı kabul etmeyen Cehmiyye'ye reddiyede sadedindeki rivayetlerde Allah'ın arşının bulunduğu dair haberleri tasvirleri ile nakletmişlerdir.
4. Allah'ın irade etmesi, konuşması, razı olması, öfkelenmesi gibi fiilî sıfatların ezeli olmasını inkâr ettikleri için Allah'ın kelam sıfatının tecellisi olarak Kur'ân'ın sonradan yaratıldığı ve bu sebeple ezeli olmadığını savunanlara Allah'ın konuştuğunu ihtiva eden rivayetlerle karşı çıkmışlardır.

*Kütüb-i Sitte* muhaddislerinin tevhid konusunu müstakil olarak ele alma noktasında farklı yöntemler takip ettiği görülmektedir. *Kütüb-i Sitte* muhaddisleri içerisinde bu konuyu en detaylı şekli ile işleyen Buhârî'dir. Onun meseleyi kelimâ boyutta ele aldığı görülmektedir. Diğer taraftan İbn Mâce ve Ebû Dâvûd, Cehmiyye'nin adını vererek oluşturdukları başlıklarla tevhid konusuna yer vermiştir. İbn Mâce'nin "Mukaddime"sinde, Ebû Dâvûd'un ise "Kitâbü's-sünne"sinde Mürcie, Kaderiyye ve Hâricîlerin de adını verdikleri dikkate alındığında bahsi geçen muhaddislerin bid'at kabul ettikleri düşünce ve gruplardan okuyucusunu uzak tutmayı amaçladıkları söylenebilir. Müslim, *Sahîh*'inde "Kitâbü'l-İmân" bölümünde konuyla ilgili rivayetleri nakletmiştir. Tirmizî de hususî bir bölüm oluşturmadan bu mevzuya değinmekle birlikte ehl-i hadisin tevhid konusundaki kanaatini açık şekilde nakletmiştir. Nesâî ise *Sünen*'inde tevhid konusunda ne bölüm oluşturmuş ne de bu mevzudan bahsetmiştir. Bu tutumu ile Nesâî'nin tevhid meselesini sünen türü eserlerin bir parçası olarak görmediği dolayısıyla eserinin tam bir hukuk kitabı olmasına özen gösterdiği söylenebilir. Bu neticelerden hareketle Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'te kelimâ bir metod kullanıp kullanmadığı; Tirmizî'nin bir hadis kitabı olmasına rağmen *el-Câmiu's-Sahîh*'inde ehl-i hadisin itikadî görüşlerini ele alma biçimi ve Müslim'in tevhide dair tartışmaları iman başlığı altında toplamasının nedenleri araştırma konusu olarak teklif edilmektedir.

## Kaynakça | References

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyâd: Dâru's-Sebât, 2003/1424.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aydınlı, Osman. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri II". *Dinî Araştırmalar* 4/10 (Haziran 2001), 37-52.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aydoğmuş, Recep. *Yuhanna ed-Dimeşki'nin Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2001/1421.
- Azimli, Mehmet. "Babek el-Hurremi İsyanı ve Bizans İle İlişkileri". *Beşinci Uluslar Arası Orta Doğu Semineri İslâmiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu*. ed. Mustafa Öztürk-Enver Çakar. 149-165. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İsâgücî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/258-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Süreci ve İslâmî İlimleri Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 11-25. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423.
- Câbirî, Muhammed Abîd. *İslâm'da Siyâsal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Muhtâr fi'r-reddi ale'n-Nasâra*. thk. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991/1411.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 cilt. Kâhire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965/1384.
- Cedân, Fehmî. *el-Mihne: bahs fi cedeliyyeti'd-dîni ve's-siyâsi fi'l-İslâm*. Amman: Dârü's-Şürûk, 1989.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka, 2002.
- Çakın, Kamil. "Kitâbu't-Tevhîd'in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhîd Anlayışı", *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 425-43.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî. Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010/1431.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999/1420.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*. Beyrût: Dâru İbni Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitapyayinevi, 2017.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411.
- Hanbel b. İshak. *Zikru Mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Nağs. b.y.: 1983/1403.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*. thk. Beşşâr Avvâd Mâruf. 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1422/2001.
- Hodgson, M. G. S. *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Metin Karabaşoğlu vd. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed. *el-İbâne an şeriatî'l-fırkatî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırâki'l-mezmâme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyâd: Dârü'r-Râye, 1994/1415.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts..

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, ts..
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1327.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: İmaj, 2004.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhid ve isbâtü sıfâtî'r-rab*. thk. Abdülazîz b. İbrahim eş-Şehvân. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Rüşd, 1988/1408.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Zemmü't-te'vîl*. İskenderiye: Dâru'l-Basîra, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1405.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis (Hadis Müdafaası)*. çev. M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts..
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânül-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünenü'n-Nevebiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1986/1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru'l-Hicr, 1409.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. çev. Ahmet Ağırakça vd. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed. *Fadlül-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrût: Dâru'l-Fârâbî, 2017/1439.
- Kaplan, İbrahim. *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs". 6/220-221. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sunnet'in Kurucu Ataları Ashâbu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981/1401.
- Koçyiğit, Talât. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Kolektif. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Kutluay, Yaşar. *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/323-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Suçin, Mehmet Hakkı. "Arapça Çeviri Geleneği: Altın Dönem". *Journal of Turkish Studies* 33/2 (2010), 111-138.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Meârif, 1967/1387.
- Temîmî, Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm. *Kitâbü'l-mihen*. thk. Yahya Vehîb el-Cebûrî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006/1427.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiu't-Tirmizî*. b.y.: el-Evgâfu's-Suudiyye, 2000/1421.
- Turhan, Ayşe. "Mu'tezilî Sifat Telakkisinin İnşâında Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (Aralık 2018), 92-101.
- Ulutaş, Yasin. "Hârûn Reşîd'in Kostantin'e Gönderdiği İslâm'a Davet Mektubunda Yer Alan Kelâmî Konular". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 585-607.

Üzüm, İlyas. “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/448-449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Muhtasaru'l-Uluvv li'l-Aliyyi'l-Azîm*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 29 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1403.

# Buhârî'nin *Şahîh*'inde Ahmet b. Hanbel'den Hadis Rivayet Etmemesinin Gerekçeleri Üzerine Bir Tahlil

Recep BİLGİN | <https://orcid.org/0000-0002-2858-3039>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [recepbilgin69@hotmail.com](mailto:recepbilgin69@hotmail.com)

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/056hcgc41](https://ror.org/056hcgc41)

Hadis | Antakya, Türkiye

## Öz

Güvenilir hadis kaynaklarının başında Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Şahîh* isimli eseri gelmektedir. Buhârî, yaklaşık 600 bin hadisi toplamış ve kendi belirlediği kriterlere göre en sağlam rivayetleri bir araya getirerek meşhur eserini telif etmiştir. Buhârî, yaşadığı dönemde hemen hemen tüm ilim merkezlerini gezerek devrin tanınmış muhaddislerinden hadis rivayet etmiştir. Abbâsî devletinin hilafet, ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a gelmiş, meşhur muhaddislerden Ahmed b. Hanbel'in derslerine sekiz ayrı periyotta katılmış ve ondan istifade etmiştir. Ancak Buhârî'den bir önceki nesil ve tabakada yer alması bakımından, *el-Câmi'u's-Şahîh*'e kaynaklık etmesi beklenirken, Buhârî'nin üç hadis dışında Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunmaması ilmi açıdan merak uyandırıcı bir konu olmuştur. Bu çalışmada, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Şahîh*'inde Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine yer vermeme sebeplerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Araştırmada öncelikli olarak Buhârî'yle Ahmed b. Hanbel arasındaki rivayet ilişkisi ve Ahmed b. Hanbel'in hadis külliyatındaki rivayetlerinin sayısal verisi üzerinde inceleme yapılmıştır. Ardından, Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesinin muhtemel gerekçeleri arasında yer alan; Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'in hocalarından hadis rivayet etmesi ve Ali b. el-Medîni faktörü, Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetini bırakması, halku'l-Kur'ân/mihne olayı ve tahrîcde benimsenen metot gibi hususlar tahlil edilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Hadis, Rivayet, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Gerekçe.

## Atıf Bilgisi

Bilgin, Recep. "Buhârî'nin *Şahîh*'inde Ahmed b. Hanbel'den Hadis Rivayet Etmemesinin Gerekçeleri Üzerine Bir Tahlil". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 177-190. <https://doi.org/10.32950/rid.1301430>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 23.05.2023	Kabul Tarihi: 11.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



# An Analysis on the Reasons Why al-Bukhārī didn't Narrate Hadīth from Aḥmad b. Ḥanbal in his *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*

**Recep BİLGİN** |  <https://orcid.org/0000-0002-2858-3039>

Assistant Professor | Author | [recepbilgin69@hotmail.com](mailto:recepbilgin69@hotmail.com)

Hatay Mustafa Kemal University |  <https://ror.org/056hcgc41>

Hadith | Antakya, Türkiye

## Abstract

The leading source of reliable hadith is al-Bukhārī's work *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. al-Bukhārī collected about 600 thousand hadiths and brought together the most reliable narrations according to the criteria he determined, and compiled his famous work. During his lifetime, al-Bukhārī visited almost all science centers and narrated hadiths from well-known hadith scholars of the time. al-Bukhārī came to Baghdad, which was the caliphate, science and cultural center of the 'Abbāsīd state, attended the lectures of Aḥmad b. Ḥanbal, one of the famous hadith scholars, in eight different periods and benefited from him. While Aḥmad b. Ḥanbal is expected to be the source of *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, in terms of being in the generation and *tabaqa* preceding al-Bukhārī, but the fact that al-Bukhārī did not narrate from him except for three hadiths has been a scientifically intriguing issue. In this study, it is aimed to reveal the reasons for not including Aḥmad b. Ḥanbal's narrations in al-Bukhārī's *al-Ṣaḥīḥ*. In the research, firstly, the relation of narration between al-Bukhārī and Aḥmad b. Ḥanbal and the numerical data of Ḥanbal's narrations in hadith corpus were examined. Then, among the possible reasons why al-Bukhārī did not narrate hadith from Aḥmad b. Ḥanbal; issues such as al-Bukhārī's narration of hadiths from Ḥanbal's teachers and Ali al-Madīnī factor, Ḥanbal's abandonment of hadiths transmission, the event of *khalq- al-Qur'ān / miḥna* and the method adopted in *takhrij* were analyzed.

## Keywords

Hadith, Narrative, al-Bukhārī, Aḥmad b. Ḥanbal, Reason.

## Citation

Bilgin, Recep. "An Analysis on the Reasons Why al-Bukhārī didn't Narrate Hadīth from Aḥmad b. Ḥanbal in his *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 177-190. <https://doi.org/10.32950/rid.1301430>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 23.05.2023	Date of Acceptance: 11.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri şeklinde tezahür eden, sünnetin yazım formu olarak nitelenen hadisler, İslâm dininin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı olması; Kur'ân'ın ve ilâhî iradenin her alandaki maksadını ortaya koyması bakımından ayrı bir önem taşır. Bu öneminden dolayı Kur'ân'ın ilk muhatabı sahâbîler, Hz. Peygamber'in her açıklamasını ve hareketini pür dikkat takip ederek hafızalarına naksetmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in teşvikleri sayesinde sahâbîler, hadisleri dinleyip öğrenmiş ve öğrendiklerini başkalarına aktarmışlardır. Hz. Peygamber'den izin alan bazı sahâbîler, öğrendikleri hadisleri hem ezberlemiş hem de yazmışlardır. Hıfz ve kitâbet dönemi olarak adlandırılan bu dönemde hadisler kayıt altına alınmıştır. Daha sonra hadisler tespit ve tedvin edilmiştir. Tedvin döneminden sonra, hadislerin belirli sisteme göre sıralanıp ve sınıflandırıldığı tasnif dönemi başlamıştır. 2./8. yüzyılın ortalarından başlayarak 4./10. yüzyılın başlarına kadar devam eden bu dönem, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî'nin (ö. 256/870) de içinde bulunduğu ve birçok muhaddisin hadisleri konularına veya râvilerine göre tasnif ederek kitaplaştırdığı dönemdir. 3./9. yüzyılda konularına göre tasnif edilen en önemli hadis eserleri arasında *Kütüb-i Sitte* yer almaktadır. Bu eserlerin içerisinde, Buhârî ile Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-şahîh*'leri yalnızca sahih hadisleri bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Buhârî'nin sahih hadisleri bir araya getirerek *el-Câmi'u's-şahîh*'ini tasnif ettiği yıllar, tam da Ahmed b. Hanbel'in zirvede olduğu ve Bağdat hadis meclislerinde, ismi Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) gibi meşhur muhaddislerle birlikte anıldığı yıllar olması bakımından dikkat çekmektedir.

Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in derslerine sekiz ayrı periyotta katılmış ve ondan istifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in, bir önceki nesil ve tabakada yer alması bakımından *el-Câmi'u's-şahîh*'e kaynaklık etmesi gereken râviler arasında olması beklenirken, Buhârî'nin üç hadis dışında ondan rivayette bulunmaması başta İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) olmak üzere birçok muhaddisin dikkatini çekmiştir. Buhârî'nin zayıf olması sebebiyle tenkit edilen seksen kadar râviden rivayette bulunup da Ahmed b. Hanbel gibi meşhur bir muhaddisten rivayette bulunmaması, üzerinde araştırma yapılmasını gerekli kılan önemli bir konudur. Ahmed b. Hanbel ve Buhârî hakkında çok sayıda araştırma ve inceleme yapılmışsa da hadis literatüründe Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesinin nedenleri üzerine bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada, öncelikli olarak Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'inde Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine yer vermeme sebeplerinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu amacın gerçekleşmesiyle, alandaki boşluğun doldurulacağı ve literatüre katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

Çalışmada öncelikli olarak Buhârî ve Ahmed b. Hanbel arasındaki rivayet ilişkisi ve Ahmed b. Hanbel'in *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kaynaklarındaki rivayetlerinin sayısal verileri üzerinde durulacaktır. Ardından Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesinin muhtemel gerekçeleri arasında yer alan; Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'in hocalarından hadis rivayet etmesi/Ali b. el-Medîni faktörü, Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetini bırakması, halku'l-Kur'ân/mihne olayı ve tahrîcde benimsenen metot gibi hususlar araştırılarak incelenecektir.

### 1. Buhârî ve Ahmed b. Hanbel Arasındaki Rivayet İlişkisi

Ahmed b. Hanbel 164/780 yılında Bağdat'ta doğmuş ve 241/855 yılında yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Buhârî ise 194/810 yılında Buhara'da doğmuş, 256/870'te Semerkant'a yakın bir kasaba olan Hartenk'te vefat etmiştir.<sup>1</sup> Buhârî hicrî 2. yüzyılın sonlarında dünyaya geldiğinde Ahmed b. Hanbel 30 yaşındaydı. Kûfe, Bağdat, Basra, Belh, Şam, Humus, Mekke, Medine, Merv, Rey, Mısır ve Nîşâbü'r gibi kentlere yolculuk yapmış, Basra'da beş, Hicaz'da ise altı yıl ikamet etmiştir.<sup>2</sup> Buhârî sekiz defa Bağdat'a gitmiş ve her gidişinde Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine katılmış ve ondan istifade etmiştir. Onun, Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine ilk katılışı 16 yaşında 210 yılında gerçekleşmiştir.<sup>3</sup> Ahmed. Hanbel ile vedalaştığı son görüşmesinde söylediği "İlmi ve insanları (burada) bırakıp da Horasan'a mı dönüyorsun?"<sup>4</sup> şeklindeki ifadesinden Buhârî'nin, Bağdat'ta kalmasını arzuladığı anlaşılmaktadır.

Buhârî telif ettiği eserlerinde, Ahmed b. Hanbel'e çeşitli şekillerde atıfta bulunarak onun görüşlerine ve rivayetlerine yer vermiştir. *el-Câmi'u's-şahîh*'inde Ahmed b. Hanbel'den üç hadis rivayet etmiş ve bu rivayetlerden ikisini doğrudan Ahmed b.

<sup>1</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Şikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 9/113.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/322; Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 12/394-95.

<sup>3</sup> Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/403.

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/340.



Hanbel'den naklederken,<sup>5</sup> birisini hocası Ahmed b. el-Hasan tarikiyle nakletmiştir.<sup>6</sup> İbn Hacer, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den doğrudan yapmış olduğu rivayetlerin müzâkere ya da icâzet yoluyla alınan hadisler olduğunu belirtir.<sup>7</sup> Buhârî ayrıca bu rivayetlerin dışında “Terasta, Minberde ve Tahta Üstünde Namaz Kılmak” bâb başlığında geçen bir hadis konusunda Ahmed b. Hanbel'in görüşüne yer vermiştir.<sup>8</sup> *el-Câmi'u's-şahîh*'te Ahmed b. Hanbel'in ismi üçü hadis, biri de görüş olmak üzere, dört yerde geçmektedir.

Buhârî, zayıf raviler hakkında telif ettiği *Kitâbu'd-Du'afâ'i's-şagîr* isimli eserinde dört râvi hakkında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermiştir.<sup>9</sup> Namazda elleri kaldırmamanın sünnet olduğuna dair yazdığı *Qurretü'l-ayneyn bi-ref'i'l-yedeyn fi's-salât* isimli eserinde dört yerde Ahmed b. Hanbel'in ismini zikreder.<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine ve rivayetlerine en fazla atıf yaptığı eseri *el-Câmi'u's-şahîh'ten* önce yazdığı *et-Târîhu'l-kebîr*'dir. Buhârî bu eserinde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn başta olmak üzere kendi dönemine kadar hadis nakleden râviler hakkında kısa bilgilere yer vermektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in hangi râvilerden hadis dinleyip kendisinden de hangi râvilerin hadis aldığı bilgisine yer vererek onun adını 42 yerde zikreder.<sup>11</sup> Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*'de, ilgili râvi bilgisine yer verdiği sırada, doğrudan Ahmed b. Hanbel'in o râviden rivayet ettiği altı hadisi zikreder.<sup>12</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*'de Ahmed b. Hanbel'den rivayet ettiği hadislerden hiçbirisine, *Şahîh*'inde yer vermemiştir. Ancak *et-Târîhu'l-kebîr*'de Ahmed b. Hanbel'den rivayet ettiği “ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ بْنِ صَفْوَانَ” hadisini<sup>13</sup> *Şahîh*'inde “ حَدَّثَنَا أَبُو التَّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِالْمَدِينَةِ ” şeklinde farklı bir tarikle tahrir etmiştir.<sup>14</sup>

Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inde Ahmed b. Hanbel'den nüşre muskası (sihir yoluyla sihri çözmek) hakkında rivayet ettiği “ قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: نَا عَبْدَ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنَا عَقِيلُ بْنُ مَعْقِلٍ، عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنْبِهِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ: "هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ"، يَعْنِي حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدَ الرَّزَّاقِ، حَدَّثَنَا عَقِيلُ بْنُ مَعْقِلٍ، سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مُنْبِهِ يُحَدِّثُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: “ 275/889) *es-Sünen*'inde “ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدَ الرَّزَّاقِ، حَدَّثَنَا عَقِيلُ بْنُ مَعْقِلٍ، سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مُنْبِهِ يُحَدِّثُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: “ قَالَ: هُوَ مِنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ” şeklinde rivayet edildiği görülmektedir.<sup>15</sup> Mezkûr hadis, aynı isnadla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde şöyle geçmektedir: “ حَدَّثَنَا عَبْدَ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا عَقِيلُ بْنُ مَعْقِلٍ، سَمِعْتُ وَهْبَ بْنَ مُنْبِهِ، يُحَدِّثُ: “ قَالَ: هُوَ مِنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ” şeklinde rivayet edildiği görülmektedir.<sup>16</sup> Ebû Dâvûd mezkûr hadisi *haddesenâ* tahammül sîgasını kullanarak Ahmed b. Hanbel'den tahrir etmiştir. Tespit edilen verilere bakıldığında *et-Târîhu'l-kebîr*'de Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen hadislerin sayısının, *el-Câmi'u's-şahîh*'te rivayet edilen hadislerin sayısından daha çok olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Buhârî, *et-Târîhu'l-evaşat*'ında 10 ayrı yerde Ahmed b. Hanbel'in ismine yer verir.<sup>17</sup> Bunlardan üçünde, onun hayatıyla ilgili bilgi aktarırken; yedisinde ise râvilerle ilgili Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ve rivayetleri bağlamında ona atıf yapar. O, tâbiîn ravilerinden Ebû Hazîm Seleme b. Dînâr hakkında bilgi verirken Ahmed b. Hanbel'den semâ yoluyla aldığı Uhud Dağı'nın sallanması hadisesiyle ilgili hadisin bir kısmını nakleder.<sup>18</sup> Bu hadis, tam metniyle aynı tarikle *Müsned*'de de geçmektedir.<sup>19</sup>

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001), “Nikâh”, 25, “Libâs”, 55 (5879).

<sup>6</sup> Buhârî, “Meğâzî”, 89 (4473).

<sup>7</sup> Ahmed b. Âli İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379/1960), 9/154.

<sup>8</sup> Buhârî, “Salât”, 18 (377).

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Kitâbu'd-Du'afâ'i's-şagîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 32, 51, 106, 121.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Qurretü'l-ayneyn bi-ref'i'l-yedeyn fi's-salât*, thk. Ahmed eş-Şerîf (Küveyt: Dâru'l-Erkâm, 1404/1983), 7, 28, 33, 79.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Debbâsî (Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 1440/2019), 1/397, 489, 504, 634, 2/133, 246, 288, 466, 469, 3/139, 495, 4/224, 319, 381, 5/239, 419, 6/97, 113, 303, 358, 365, 426, 8/104, 154, 9/24, 173, 187, 209, 312, 348, 436, 10/35, 40, 57, 78, 168, 263, 283, 380, 496, 11/194, 247.

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/489, 504, 8/104, 154, 10/168, 11/247.

<sup>13</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/504

<sup>14</sup> Buhârî, “Mevâkîtü's-Salât”, 12.

<sup>15</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnaût v. dğr. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009, “Tib”, 9, 10 (3868).

<sup>16</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 22/40 (14135).

<sup>17</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evaşat*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1397/1977), 1/172, 292, 2/47, 232, 261, 335, 371, 375.

<sup>18</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-evaşat*, 2/47.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/468 (22811).

## 2. Ahmed b. Hanbel'in Kütüb-i Sitte ve Diğer Hadis Kaynaklarındaki Rivayetlerinin Sayısal Analizi

Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den az sayıda Şahîh'in'de rivayette bulunmasının nedenlerine geçmeden önce diğer hadis kaynaklarında ne kadar sayıda ondan rivayette bulunduğu bilgisine yer vermek gerekmektedir. Bu bilgiler ışığında Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den neden rivayette bulunmadığı hususu daha iyi anlaşılacaktır.

Ahmed b. Hanbel'den İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), 2;<sup>20</sup> Dârimî (ö. 255/869), 1;<sup>21</sup> Müslim (ö. 261/875), 21;<sup>22</sup> İbn Mâce (ö. 273/887), 4;<sup>23</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889), 233;<sup>24</sup> Tirmizî (ö. 279/892), 1;<sup>25</sup> Bezzâr (ö. 292/905), 1;<sup>26</sup> Nesâî (ö. 303/915), 16;<sup>27</sup> Ebû Ya'îlâ el-Mevsîlî (ö. 307/919), 0;<sup>28</sup> İbn Huzeyme (ö. 311/924), 1;<sup>29</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965), 27;<sup>30</sup> Taberânî (ö. 360/971), 294;<sup>31</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), 290;<sup>32</sup> Beyhakî (ö. 458/1066), 290 hadis rivayet etmişlerdir.<sup>33</sup> Aşağıdaki tablo rivayet sayılarının sıralanışını çoktan aza doğru göstermektedir:

Ahmed b. Hanbel'den Hadis Rivayet Eden Muhaddisler	Hadis Sayısı
Taberânî	294
Hâkim en-Nisâbü'rî	290
Beyhakî	290
Ebû Dâvûd	233
İbn Hibbân	27
Müslim	21
Nesâî	16
İbn Mâce	4
Buhârî	3
İbn Ebî Şeybe	2
Dârimî	1
Tirmizî	1
Bezzâr	1
İbn Huzeyme	1
Ebû Ya'îlâ el-Mevsîlî	0

<sup>20</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Muşanneffî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 7/274.

<sup>21</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî (el-Memleketü'l-'Arabiyyetis-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/2000), 2/191.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ü's-Şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "İmân", 74, 93, "Salât", 47, "Mesâcid", 22, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 9, "Hac", 46, 51, "Musâkât", 1, 6, "Cihâd", 15, 49, "Sayd", 3, "Libâs", 6, 12, "Âdâb", 3, 4, "Fedâil", 8, 13, 15.

<sup>23</sup> İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1395/1975), "Tahâret", 38, "Cenâiz", 9, 32.

<sup>24</sup> Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde Ahmed b. Hanbel'den 249 kadar rivayet yer almaktadır. Bunlar içerisinde yaklaşık 233'ü hadis rivayetidir. Bazı örnek rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 1/21, 29, 44, 55, 65, 68, 87.

<sup>25</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî es-Sülemî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Sefer", 4.

<sup>26</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-zeḥḥâr/Müsned*, thk. Adil b. Sad vd. (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009), 7/201.

<sup>27</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 2/5, 291, 405, 3/143, 301, 4/40, 366, 5/74, 108, 109, 6/283, 7/9, 9/177, 326.

<sup>28</sup> Ebû Ya'îlâ el-Mevsîlî, *Müsned*'inde Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine yer vermediği gibi Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine de yer vermemiştir. Onun Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine vermemesi, bir önceki tabakaya yetişmiş olmasıyla açıklansa da bir önceki tabakada yer alan Ahmed b. Hanbel'den hadis dinlemesine rağmen ondan rivayette bulunmaması dikkat çekmektedir.

<sup>29</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1424/2003), 1/98.

<sup>30</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Şahîhu İbn Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez & Hâlis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/266, 2/145, 242, 398, 3/64, 104, 249, 409, 429, 529, 4/16, 265, 5/241, 354, 6/350, 364, 374, 390, 394, 417, 460, 566, 633, 7/244, 254, 259, 463.

<sup>31</sup> Taberânî *el-Mu'cemü'l-kebir*'de Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadislerin tamamını oğlu Abdullah'tan alarak rivayet etmiştir. Örnek rivayetler için bk. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1414/1994), 1/66, 68, 69, 74, 78, 92, 155.

<sup>32</sup> Bazı örnek rivayetler için bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/50, 51, 52, 81, 92, 93, 102.

<sup>33</sup> Bazı örnek rivayetler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/50, 51, 75, 88, 120, 126, 159, 177.

*Kütüb-i Sitte* musannifleri içerisinde hoca-talebe ilişkisi olup da Ahmed b. Hanbel'den en çok rivayette bulunan muhaddis, Ebû Dâvûd'dur. Ebû Dâvûd'un dışında *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin rivayet ettikleri hadislerin toplamı 45'tir. Bu sayı, Ebû Dâvûd'un Ahmed b. Hanbel'den rivayet ettiği hadislerin 1/5'ne tekabül etmektedir.

### 3. Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'den Hadis Rivayet Etmemesinin Gerekçeleri

Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'den çok sayıda hadis rivayet etmemesi bir mesele olarak İbn Hacer'in de dikkatini çekmiştir. O, *Fethu'l-bârî'de* Nikah bölümünde "Evlenilmesi Haram ve Helal Olan Kadınlar" bâb başlığı içerisinde Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den rivayet ettiği bir hadis üzerine konuyla ilgili açıklama yapma gereği duymuştur. İbn Hacer, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den az miktarda hadis rivayet etmesini şöyle izah eder: *Bu kitapta, musannifin/Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den bu konu hakkındaki hadisinden başka bir rivayeti yoktur. Buhârî bir de Megâzî bölümünün sonunda, dolaylı olarak Ahmed b. Hanbel'den bir hadis tahrîc etmiştir. Sanki Buhârî, Ahmed b. Hanbel'den fazla rivayette bulunmamıştır. Çünkü Buhârî önceki yolculuklarında Ahmed b. Hanbel'in birçok hocasıyla karşılaşmış ve onlarla yetinmiştir. Buhârî'nin son yolculuklarında ise Ahmed b. Hanbel, hadis nakletmeyi bırakmıştı. Nadir olarak hadis naklediyordu. Bundan dolayı Buhârî, Ahmed b. Hanbel yerine Ali b. el-Medîni'den daha çok hadis rivayet etmiştir.*<sup>34</sup> İbn Hacer'in bu açıklamalarından Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunmamasının üç gerekçesi ön plana çıkmaktadır. Bunlar, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'in hocalarına yetişmesi ve onlardan hadis alması; Ahmed b. Hanbel'in son dönemlerinde hadis nakletmemesi ve Ali b. el-Medîni'den hadis nakletmesi şeklinde özetlenebilir.

#### 3.1. Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'in Hocalarından Hadis Rivayet Etmiş Olması ve Ali b. el-Medîni Faktörü

Buhârî'nin, Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in hocaları arasında, en çok istifade ettiği muhaddislerin başında Ali b. el-Medîni gelmektedir. Ali b. el-Medîni 161/777'de doğmuş, 234/848'de Sâmerâ'da vefat etmiştir.<sup>35</sup> Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel'den üç, Buhârî'den ise 33 yaş büyüktür ve her ikisine de hocalık yapmış ve Ahmed b. Hanbel'den yedi yıl önce vefat etmiştir. İbn Hacer *Tehzîbü't-Tehzîb*'de Buhârî'nin, *Şâhih*'inde Ali b. el-Medîni'den 303 hadis tahrîc ettiği bilgisine yer vermişse de<sup>36</sup> yaptığımız araştırmaya göre bu sayı 263'tür.

Aşağıdaki tablo, Buhârî'nin Ali b. el-Medîni'den rivayet ettiği hadislerin tariklerini ve miktarlarını vefat tarihi sıralamasına göre göstermektedir:

<i>Câmi'ü's-Şâhih</i> 'te Geçen Ali b. el-Medîni Tarikleri	Hadis Sayısı
Yezîd b. Züreyc (ö. 182/798)	3
Hâtim b. Verdân (ö. 184/800)	1
Muhammed b. Abdirrahmân (ö. 187/803)	1
Abdülazîz b. Abdissamed (ö. 187/803)	1
Mu'temir b. Süleymân (ö. 187/803)	1
Bişr b. el-Mufaddal (ö. 187/803)	3
Merhûm b. Abdilazîz (ö. 188/804)	1
Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188/804)	5
Abdüla'lâ b Abdüla'lâ (ö. 189/805)	1
İsmail b. İbrahim (ö. 193/808)	5
İbn Uleyye (ö. 193/809)	1
Mervân b. Muâviye (ö. 193/809)	1
Muhammed b. Hâzim (194/809)	2
Velîd b. Müslim (ö. 195/810)	5
Hişâm b. Yusuf (ö. 197/812)	2
Fazl b. Anbes (ö. 197/812)	1
Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)	170
Ma'n b. İsa (ö. 198/814)	3
Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813)	8
Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813)	2
Enes b. İyâz (ö. 200/815)	1

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şâhihi'l-Buhârî*, 9/154.

<sup>35</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/358.

<sup>36</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fazl el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1908), 7/357.

Muâz b. Hişâm (ö. 200/815)	2
Ebû Safvân Abdillâh b. Saîd (ö. 200/815)	2
Muhammed b. Bişr (ö. 203/818)	1
Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818)	1
Ezher b. Sa'd (ö. 203/818)	4
Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821)	1
Şebâbe b. Sevvâr (ö. 206/821)	2
Hâşim b. Kâsım (ö. 207/822)	1
Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd (ö. 208/823)	9
Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826)	3
Dahhâk b. Mahled (ö. 212/828)	1
Abdullah b. Yezîd (ö. 213/829)	1
Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 215/830)	1
Sâid b. Âmir	1
Haramiy b. Umâra	1
Muhammed b. Zibrikân	1

Buhârî Şahîh'inde Ali b. el-Medîni'den "Ali b. Abdillâh" ismiyle hadis zikreder ve en fazla rivayette bulunduğu tarik Süfyân b. Uyeyne tarikidir. Ali b. el-Medîni kanalıyla *el-Câmi'u's-şahîh*'te Süfyân b. Uyeyne'den rivayet edilen hadis sayısı 170 civarındadır. *el-Câmi'u's-şahîh*'te Süfyân b. Uyeyne'den rivayet edilen hadis sayısı yaklaşık 720 kadardır. Buhârî, Süfyân b. Uyeyne'nin hadislerinin yaklaşık dörtte birini Ali b. el-Medîni kanalıyla elde etmiştir.

Ali b. el-Medîni mihne/halku'l-Kur'ân olayında ayaklarından zincire vurulmuş bir şekilde sekiz ay hapiste kalmıştır. Önceleri ısrarla Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunmasına rağmen daha sonra öldürülmekten ve gözlerini kaybetmekten korktuğu için Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü istemeden ve inanmadan kabul etmiştir.<sup>37</sup> Ancak onun bu tutumu, ilmî muhitlerde itibar kaybetmesine sebep olmuştur. Ali b. el-Medîni'ye bu tavrından dolayı tepki gösterenler olmuş ve ondan hadis rivayet etmeyi bırakmışlardır. Seleften birçok muhaddis Ali b. el-Medîni'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde samimi olmadığını, bunu ölümden ve hapisten kurtulmak için ruhsatı tercih ettiğini bildikleri için ondan hadis rivayet etmişlerdir. Ali b. el-Medîni, Buhârî'nin en çok derslerine katılmayı özlediği hocaları arasındadır.<sup>38</sup> Onunla ilgili olarak "Ali b. el-Medîni dışında kimsenin yanında kendimi (hadis ilmi konusunda) küçük görmedim." demiştir.<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel'den çok sayıda hadis rivayet eden Ebû Dâvûd'a "Ahmed b. Hanbel mi daha bilgili yoksa Ali mi?" diye sorulduğunda "Ali hadis ihtilafında Ahmed'den daha bilgilidir" cevabını vermesi,<sup>40</sup> Ali b. el-Medîni'nin ilmî konumunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babasının mihne/halku'l-Kur'ân olayından sonra Ali b. el-Medîni'den hadis rivayet etmediğini belirtmesi,<sup>41</sup> hadis rivayetinde mihne olayının belirleyici bir yönü olduğunu ortaya koymaktadır. Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أُنْ بُمْتَحَنَ / Ali b. Abdillâh, imtihana tabi tutulmadan önce bize hadis rivayet etti" şerhini düşmesi<sup>42</sup> de onun Ali b. el-Medîni'den hadis rivayet etmediğini teyit etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in, Ali b. el-Medîni'den naklettiği hadis sayısı 57'dir. Buhârî'nin Ali b. el-Medîni'den rivayet ettiği hadisler, Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadislerin yaklaşık beş katı kadardır. Bu veri, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den daha fazla Ali b. el-Medîni'nin hadislerinden yararlandığını ortaya koymaktadır. Böylece, Buhârî, Ahmed b. Hanbel'den rivayet edeceği hadislerin bir kısmını Ahmed b. Hanbel'e ihtiyaç duymadan Ali b. el-Medîni yoluyla elde etmiş olmaktadır. Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'de Ali b. el-Medîni hakkında bilgi verirken yalnızca Ahmed b. Hanbel'in ondan hadis rivayet ettiği bilgisini aktarması<sup>43</sup> da üç muhaddis arasındaki hocalık-talebelik ilişkisini daha özel hale getirmektedir. Buhârî'nin Ali b. el-Medîni'den çok sayıda hadis rivayetinde bulunmasını onun, ilelü'l-hadis konusundaki uzmanlığıyla da ilişkilendirmek mümkündür.

<sup>37</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/57-58.

<sup>38</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 21/18.

<sup>39</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 21/18.

<sup>40</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 21/18.

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/441.

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/464.

<sup>43</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/358.

### 3.2. Ahmed b. Hanbel'in Hadis Rivayetini Bırakması

İbn Hacer, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesinin gerekçeleri arasında “Buhârî'nin son yolculuğunda Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayet etmeyi bıraktığı ve çok nadir olarak rivayette bulunduğu” bilgisine yer vermektedir. Bu kısımda İbn Hacer'in verdiği bu bilgi analiz edilerek Buhârî'nin, Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesindeki etkisi incelenecektir.

Ahmed b. Hanbel, mihne olayında Halife Me'mûn'un son dönemlerinde 218/833 yılında tutuklanmış ve Me'mûn'un ölmesi üzerine Bağdat'ta oğlu Mu'tasım-Billâh devrinde hapse atılmıştır. Kaynakların verdiği bilgiye göre Ahmed b. Hanbel 219/834 yılında cezaevine girmiş ve orada 30 ay kalmıştır.<sup>44</sup> Bu sürenin tam olarak 28 ay olduğu da söylenmiştir.<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel'in cezaevinden çıkışı, 222/837 yılına tekabül etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in tutuklandığı 218 yılında Buhârî 24, serbest bırakıldığı yılda ise 28 yaşlarındaydı.

Ebû Abdillâh el-Bûşencî'nin (ö. 291/904), Ahmed b. Hanbel'in, Mu'tasım öldüğünde Bağdat'ta açıktan hadis rivayet ettiğini belirtmesi<sup>46</sup> onun, Mu'tasım döneminde de hadis rivayet etmediğini ortaya koymaktadır. Bûşencî'nin “*Mu'tasım ölünce Ahmed Bağdat'ta açıktan hadis rivayet etti.*” şeklinde verdiği bu bilgiden,<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel'in gizli olarak hadis rivayet ettiği anlaşılabilir da yine Bûşencî'nin verdiği bilgiye göre Mu'tasım'ın ölümünden sonra Ahmed b. Hanbel 227/842 yılında Rebûlevvel ayında açıktan hadis rivayet etmeye başlamış, şikâyet üzerine Şaban ayının sonlarında hadis rivayetini bırakmıştır. Bu olaydan sonra Ahmed b. Hanbel, ölünceye kadar bir daha hadis rivayet etmemiştir.<sup>48</sup> Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Ahmed b. Hanbel, 227/842-232/847 yılları arasında halifelik yapan Vâsik-Billâh'ın (ö. 232/847) ölümüne kadar evde gizlenmiş ne namaz için ne de namazın dışında bir sebeple halkın arasına karışmamıştır.<sup>49</sup> Tespit edilen bu bilgiler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in, 219/834 yılından başlamak üzere vefat ettiği 241/855 yılına kadar, 227/842 yılındaki beş aylık süre hariç, ders meclislerinden uzak kaldığı ve hadis rivayet etmediği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in 55 yaşından başlayarak, vefat ettiği 77 yaşına kadar 17 yıl alenî olarak geniş kitlelere hadis rivayet etmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, halku'l-Kur'ân tartışmalarının sona erdiği, Mu'tezile'nin görüşünü benimseyenlerin devlet üzerindeki etkisinin azaldığı ve mihne olayından dolayı tutuklu bulunanların serbest bırakıldığı halife Mütevekkil 232/847-247/861 döneminde ailesi ve sınırlı sayıdaki arkadaşlarına hadis rivayet etmiştir.<sup>50</sup>

Kaynaklarda Ukaylî'ye dayandırılan (ö. 322/934) ve Müslime b. Kâsım (ö. 353/964) tarafından rivayet edilen bilgiye göre Buhârî, çalışmasını tamamladıktan sonra *Şâhih*'ini Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis otoritelerine sunmuş; onlar da dördü hariç bütün hadislerin sahih olduğunu belirtmişlerdir. Ukaylî, tenkit edilen hadislerin sahih olduğu yönünde Buhârî'nin görüşünün doğru olduğunu söyler.<sup>51</sup> Zikredilen muhaddislerden Yahyâ b. Maîn 233/848 tarihinde vefat etmiştir. Bu bilgiye istinaden Buhârî, *Şâhih*'ini 233 yılından önce telif etmiş olması gerekir. Bu tarih, Ahmed b. Hanbel'in vefatından 8 yıl öncesine işaret etmektedir. Bu tarihte Buhârî 39 yaşındaydı. Buhârî'nin *Şâhih*'ini ismi geçen muhaddislere hangi dönemde sunduğu bilgisi yer almamaktadır. Buhârî'nin *Şâhih*'ini üç muhaddisin bulunduğu bir ortamda mı yoksa ayrı ayrı zaman dilimlerinde mi sunduğu bilgisi de açık değildir.

Halku'l-Kur'ân, mihne olayı, Ahmed b. Hanbel'in hapse atılması, hapisten çıktıktan sonra evinde göz hapsinde bulunması gibi hususlar, Buhârî'nin *Şâhih*'ini Ahmed b. Hanbel'e sunduğu bilgisiyle birlikte değerlendirildiğinde *Şâhih*'in, daha erken dönemde telif edilmiş olabileceği akla gelmektedir. Buhârî *Şâhih*'ini 16 yılda tasnif edip tamamladığını belirtir.<sup>52</sup> Buhârî erken yaşlarda hadis yazmaya ve ezberlemeye başladığı gibi 17 yaşında Basra'da hadis imla ettirmiştir.<sup>53</sup> Erken yaşlarda binlerce talebeye hadis rivayet etmesi ve henüz 17 yaşındayken hangi ilim merkezlerinde hangi hadis rivayetlerinin var olduğunu ve hangi merkezlerde hangi rivayetlerin/tariklerin yok olduğunu bilmesi,<sup>54</sup> onun erken yaşlarda hadisleri topladığını ortaya koymaktadır. Buhârî'nin

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/243.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/252.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/264.

<sup>47</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/264.

<sup>48</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/265.

<sup>49</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/264.

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/266.

<sup>51</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Mahmud Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009), 132.

<sup>52</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/322.

<sup>53</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/322.

<sup>54</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/322.

Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine ilk katılışı, 16 yaşında 210/825 yılında gerçekleşmiştir.<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel 218/833 yılında başlayan mihne olayına kadar Bağdat'ta hadis rivayet etmiştir. Buhârî'nin sekiz kez Bağdat'a giderek Ahmed b. Hanbel'in derslerine katıldığı yoğun dönemin 210-218 yılları arası olduğu söylenebilir.

İbn Hacer'in, Ahmed b. Hanbel'in son dönemlerde hadis rivayet etmemesinden dolayı Buhârî'nin ondan hadis rivayet etmemiş olabileceği şeklindeki açıklaması, sekiz ayrı periyotta ders halkalarına katılan bir muhaddisin hadis rivayet etmeme gerekçesi için yeterli bir izah değildir. Zira Buhârî, mihne hadisesinden çok önce Ahmed b. Hanbel'in derslerine katılma fırsatı bulmuştur. Ahmed b. Hanbel'in ömrünün son yıllarında hadis rivayet etmemesi, Buhârî'nin ondan hadis rivayet etmemesi için bir gerekçe olsaydı bu gerekçe Buhârî'den daha sonra dünyaya gelmiş olan ve Ahmed b. Hanbel'den 233 hadis rivayet eden Ebû Dâvûd için de geçerli olurdu.

### 3.3. Halku'l-Kur'ân ve Mihne Olayı

Halku'l-Kur'ân meselesi, Buhârî'nin yaşadığı dönemin tartışılan en güncel ve yaygın olaylarından birisidir. Halku'l-Kur'ân; Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olup olmadığı hususundaki tartışmaları konu edinen kelâmî bir kavramdır. Bu kavram ilk defa 2./8. yüzyılın ilk yarısında Emevî halifesi Hişâm b. Abdümelik (724-743) döneminde Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742), Kur'ân'ın yaratılmış olduğu söylemiyle başlayarak kelâmî bir tartışma konusu haline gelmiştir.<sup>56</sup> Cehm b. Safvân, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü, Ca'd b. Dirhem'den alarak yaymıştır.<sup>57</sup> Halku'l-Kur'ân konusu bu dönemden itibaren İslâm âlimleri arasında itikadî bir problem olarak tartışılmış ve 2./8. yüzyılın sonlarına doğru Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd, Emîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğu söylemi, resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir.<sup>58</sup>

Buhârî, halku'l-Kur'ân konusunda Ahmed b. Hanbel ve ilim ehlinin "Kur'ân'ın mahluk olmadığı, onun dışındakilerin mahluk olduğu" görüşünde olduklarının bilindiğini belirttikten sonra onların bu konuda araştırma yapmayı ve tartışmaya girmeyi hoş görmediklerini söyler.<sup>59</sup> Buhârî'ye göre Kur'ân'ı okumak, ezberlemek ve yazmak, kulun fiillerinden olduğu için mahluk;<sup>60</sup> okunan, ezberlenen ve yazılan şey ise mahluk değildir.<sup>61</sup> Buhârî Kur'ân'ın telaffuz edilmesi ve okunması konusunda ayrıntıya girmekle Ahmed b. Hanbel'den ayrılmakta ve Kerâbîsî'nin (ö. 248/862) benimsediği "Kur'an mahlûk değildir, fakat onu telaffuz ediş ve okuyuş mahlûktur" görüşünü benimsemektedir.<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî'nin bu görüşüne tepki göstermiş ve bunun bid'at olduğunu belirterek görüş sahibini Cehmiyye'den olmakla itham etmiştir.<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, Buhârî'ye nispet edilen ve *Halku ef'âli'l-ibâd* isimli eserinde benzer görüşlerle desteklenen "Benim Kur'ân'ı telaffuz edişim mahluk değildir" sözünün Cehmiyye'nin sözü olduğunu belirtmekle<sup>64</sup> bir yönüyle Buhârî'nin benimsediği görüşü de eleştirmiş olmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı, hadis âlimleri arasında farklı tepkilere yol açmıştır.<sup>65</sup>

Halku'l-Kur'ân meselesi, zamanla ilmî sahayı aşarak siyasî bir boyut kazanmış ve ardından mihne olayı patlak vermiştir. Mihne olayı; Abbâsîler döneminde Kur'an'ın yaratılmış olup-olmadığı konusunda bazı âlimlerin devlet sorgusundan geçirilmesidir. Bu olay ilk defa Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından 218/833 yılında başlatılmıştır. Devletin resmî görüşü, "Kur'ân'ın mahlûk/yaratılmış olduğu" yönünde olduğu için aksi yönde görüş bildirenler tespit edilerek ya resmî görevlerden çıkarılmış ya şahitlikleri kabul edilmemiş ya da hapse atılmışlardır.<sup>66</sup> Mihne olayı, 234/849'da halku'l-Kur'ân tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermişse de bu dönemin tam anlamıyla son bulması ve izlerinin silinmesi, mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237/851 yılında gerçekleşmiştir.<sup>67</sup>

Buhârî, mihne hadisesinin yaşandığı ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünün devlet otoritesi tarafından savunulduğu ve birçok âlimin imtihtandan geçirildiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde, halku'l-Kur'ân konusunda Sünnî kelâmcılar, Ahmed b. Hanbel ve devlet otoritesinin benimsediği Mu'tezile olmak üzere üç temel yaklaşım vardı. Mihne hadisesinden sonra taraflar

<sup>55</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/403.

<sup>56</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alf b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1417/1997), 4/283.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dâru'l-Meârifî's-Su'ûdiyye, ts.), 29.

<sup>58</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/372.

<sup>59</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 62.

<sup>60</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 113.

<sup>61</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 115.

<sup>62</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/611.

<sup>63</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/611.

<sup>64</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/288.

<sup>65</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Lafziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/48.

<sup>66</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 3/26-28.

<sup>67</sup> Yücesoy, "Mihne", 3/27.

kendi görüşlerini izhar etmek zorunda kalmış ve muhalif görüşte olan bazı âlimler, birbirlerini dışlamış ve birbirlerinden hadis rivayet etmeyi bırakmışlardır. Zehebî (ö. 748/1348) mihne hadisesinden dolayı, Ahmed el-Harbî, Müslim, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm'in, Ali b. el-Medîni'den hadis rivayet etmediklerini nakleder.<sup>68</sup> Zehebî'nin bu tespitini mutlak manada bu râvilerin Ali b. el-Medîni'den hiç hadis rivayet etmedikleri anlamında değil, hadis rivayetini terk etmeleri ve çok az sayıda rivayet etmeleri anlamında yorumlamak gerekir.

Halku'l-Kur'ân konusunun hadis rivayetini ne denli etkilediği hususuna verilen çarpıcı örneklerden birisi de Müslim ile hocası Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872) arasında geçen hadisedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîḫü Bağdâd* isimli eserinde verdiği bilgiye göre, Zühli bir derste Kur'ân'ın bütün yönleri açısından mahluk olmadığını, Buhârî'nin "Kur'an'ı benim telaffuzum, mahluktur" sözünü tekrar ederek "Kim bu görüşte ise bu bid'atçıdır, onunla ders yapılmaz ve konuşulmaz, kim bu meclisimizden sonra Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin dersine katılırsa onu itham edin, çünkü Buhârî'nin dersine ancak onunla aynı görüşte olan kişi katılır" demiştir.<sup>69</sup> Zehebî, Zühli'nin bu açıklamalarından sonra Müslim b. Haccâc'ın dersi terk ettiğini nakleder.<sup>70</sup> Müslim ve Ahmed b. Seleme dersi terk edince Zühli, Buhârî hakkında "Onu bu şehirde barındırmayın" demesi üzerine Buhârî korkmuş ve Nişâbü'r'u terk etmiştir.<sup>71</sup> Buhârî 250/864 senesinde Rey'e gelince, Zühli bir mektup göndermiş ve Kur'ân lafzının mahluk olduğu görüşünü açıkça söylediği gerekçesini öne sürerek Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a'nın, Buhârî'nin hadislerini terk etmelerini sağlamıştır.<sup>72</sup> Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a gibi Buhârî'yi öven ve sika olduğunu tereddütsüz söyleyen meşhur muhaddislerin Buhârî'nin hadislerini terk etmeleri, halk'ul-Kur'ân konusunun etkilerini ortaya koymaktadır.

Buhârî, halku'l-Kur'ân ve mihne hadiseslerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemiş olabileceği hususunda elde somut deliller ve bulgular olmasa da mihne olayının hadis rivayetini etkilediği gerçeği<sup>73</sup> göz önünde bulundurulduğunda, siyâsî konjonktürü okuyup dönemin şartları gereği *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*'inde Ahmed b. Hanbel'den çok az sayıda hadis rivayet etmiş olabilir. Buhârî'nin özellikle Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetini bıraktığı Ali b. el-Medîni'den çok sayıda hadis rivayet etmesi, onun mihne hadisesinin toplumsal yönlerini göz önünde bulundurarak eserini telif ettiğini ortaya koymaktadır.

### 3.4. Tahrîcde Benimsenen Metot

Buhârî'nin hadis tahrîcinde benimsediği metotlardan birisi âlî isnadı elde etmektir. Hadis rivayetinde âlî isnadı elde etmek, aynı zamanda rivayet ve tasnif asrının özelliklerindedir. Âlî isnad, hadis metninin birden çok ya da metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan en az râvi ile hadisin ilk kaynağına ulaşan senedir.<sup>74</sup> Âlî isnad; önceki râviden ya da daha önce vefat eden râviden hadis rivayet etmek olarak da tanımlanır.<sup>75</sup> Âlî isnad, râviyi en faziletli ve en hayırlı çağa<sup>76</sup> ulaştırma görevi görmektedir.<sup>77</sup> Âlî isnad, hadisin güvenilirlik ve sıhhati açısından bir kriter ve ölçüt olarak değerlendirilir. Bundan dolayı musannifler, bir hadis metninin iki veya daha çok tarikini elde etmişlerse, bu tarikler içerisinde râvilerin güvenilir olmalarını da dikkate alarak rivayet zinciri en az râviden oluşan rivayeti tahrîc ederek eserlerine alma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunun için muhaddisler, büyük fedakarlıklara katlanarak uzun yolculuklar yapmıştır. Sırf âlî isnadı elde etmek için yolculuklar yapılması müstehap görülmüştür.<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel'in âlî isnadın elde edilmesini, öncekilerin sünneti olarak görmesi ve Yahyâ b. Maîn'in ölüm döşegindeyken neyi arzuladığı sorusuna "وَإِسْنَادٌ عَالِي، وَبَيْتٌ خَالِي / *Tenha bir ev ve âlî isnad*" şeklinde cevap vermesi, âlî isnadın önemini ortaya koymaktadır.<sup>79</sup>

Rivayet zincirinin uzaması, rivayetin değişme ve farklılaşma olasılığını artırdığından ve hadis metninin güvenilirlik derecesine tesir ettiğinden, musannifler elden geldiğince nâzil isnaddan kaçınmışlardır. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) râvi sayısının azlığı, hata payını azaltacak; çokluğu da artıracak olduğundan, âlî isnadın, isnadı noksanlıklardan uzaklaştırdığını

<sup>68</sup> Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1963), 3/138.

<sup>69</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫü Bağdâd*, 2/340.

<sup>70</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/460.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/460, 462.

<sup>72</sup> Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1271/1952), 7/191.

<sup>73</sup> Serdar Demirel, *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 146-152.

<sup>74</sup> Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/157.

<sup>75</sup> Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerḥ Elfiyyeti'l-hadîsi'l-'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 3/332.

<sup>76</sup> Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İnsanların en hayırlısı, benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir." Buhârî, "Şehâdet", 9, "Fezâ'ilü aşâbi'n-nebî", 1.

<sup>77</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerḥ Elfiyyeti'l-hadîsi'l-'Irâkî*, 3/332.

<sup>78</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Muḥaddimetü İbni's-Şalâh* ('Ulümü'l-ḥadîs), thk. Nûreddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986), 256.

<sup>79</sup> İbnü's-Salâh, *Muḥaddimetü İbni's-Şalâh*, 256.

belirtir.<sup>80</sup> İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) âlî isnadı talep etmenin, muhaddisin beklentisinin/himmetinin büyüklüğünden, çok değerli ve açık fikirli olmasından ileri geldiğini ifade eder.<sup>81</sup> İbn Dakikül'îd (ö. 702/1302), uluvvu isnadı tercih etmenin, sıhhte daha yakın ve hatanın daha az olması gibi iki önemli yönüne dikkat çeker.<sup>82</sup>

Âlî isnadın elde edilmesinin birçok yöntemi olmakla beraber, aynı asırda yaşamış hoca-talebe ilişkisi olan musanniflerin en çok dikkat ettikleri hususların başında bir önceki nesilden/hocasının hocasından hadis alarak sened zincirini kısa tutmak gelmektedir. Örneğin Buhârî'yle aynı asırda yaşayan Müslim, Buhârî'den çokça yararlanmasına, onun ilmîni takdir edip hakkında övgü dolu sözler söylemesine ve onu halku'l-Kur'ân konusunda müdafaa etmesine rağmen, ondan sadece iki hadis rivayet etmiştir. Müslim'in, Buhârî'den hadis rivayet etmemesinin sebepleri arasında Buhârî'nin hocalarına yetişmiş olması zikredilebilir. Çünkü Müslim'in, Buhârî'nin hocasından alacağı bir hadisi Buhârî'den almış olması, sened zincirinin sayısını artıracak ve senedin isnad derecesini düşürecektir.

Sehâvî (ö. 902/1497), Buhârî'nin Şaḥîḥ'inde Şafiî tarikiyle İmam Mâlik'in hadislerine yer vermemesini, arada iki vasıta olup isnadın uzaması gerekçesiyle açıklamaktadır.<sup>83</sup> Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982), Buhârî'nin Zührî'nin (ö. 124/742) hadislerini Ma'mer (ö. 153/770) yerine daha çok Şuayb (ö. 162/779) kanalıyla rivayet etmesini, âlî isnad gerekçesine dayandırır.<sup>84</sup> Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in hocası İmam Şafiî yerine daha önce gelen hocası Vekî' b. Cerrah'tan rivayet etmesi de âlî isnadın bir sonucu olarak düşünülebilir.

Benzer şekilde Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'in hocalarından hadis dinleme ve alma imkânı elde etmişken ilgili hadis Ahmed b. Hanbel'den dinleyerek almış olsa da İbn Hanbel'in araya girmesi, sened zincirini uzatacaktır. Bu sebeple Buhârî'nin, 600.000 hadisten tahrîc ederek meydana getirdiği<sup>85</sup> Şaḥîḥ'inde diğer kriterlerle birlikte âlî isnad prensibine de riayet ettiği söylenebilir. 600.000 hadis içerisinde Ahmed b. Hanbel'den alınan hadis sayısı bilinmediğinden, Buhârî'nin sırf âlî isnad prensibinden dolayı Ahmed b. Hanbel'in kaç hadisini elelediği sonucuna ulaşmak imkânsızdır.

Sehâvî, Ahmed b. Hanbel'in nâzil isnadla yetinmeye meyilli olduğunu belirtir ve Yahyâ b. Main'e "Eğer âlî isnadı kaçırdıysan nâzil isnadla yetinirsin. Eğer bu gencin (İmam Şafiî) aklını kaçırsan/ondan alman gerekeni alamazsan, bir daha onu göremezsin" dediğini nakleder.<sup>86</sup> Sehâvî'nin Ahmed b. Hanbel'le ilgili olarak naklettiği bu bilgiler, İbn Ebî Hâtim'in, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde şu şekilde geçmektedir: "Abdurrahmân, Osman el-Havârizmî'den o da Muhammed b. Fazl el-Bezzâz'dan o da babasından şöyle işittiğini rivayet eder: "Ben, Ahmed b. Hanbel'le beraber hac yaptım. Bir yerde oturduk, sabah namazını kılınca mescidi dolaştım. Süfyan b. Uyeyne'nin ders meclisine geldim, Ahmed b. Hanbel'i bulmak için meclis meclis dolaşıyordum, sonunda Ahmed'i, başında saç topuzu olan genç bir Arâbî'nin yanında buldum. Onu sıkıştırdım ve Ahmed b. Hanbel'in yanına oturdum ve ona "Yâ Ebâ Abdullah! Zührî'nin, Amr b. Dinâr'ın, Ziyâd b. 'İlâka'nın ve tabîinden adını bilmediğimiz birçok kişinin hadislerini rivayet eden İbn 'Uyeyne'yi mi terk ettin?" dedim. O da bana dedi ki: "Sessiz ol! Eğer âlî isnad ile rivayet edilen bir hadisi kaçırsan, nâzilini bulursun. Bu senin dinin ve aklın konusunda sana bir zarar vermez. Ama eğer bu gencin aklını/yorum kabiliyetini kaçırsan, korkarım ki onu kıyamete kadar bir daha bulamazsın. Allah'ın Kitab'ı hakkında Kureyşli bu gençten daha fakih kimseyi görmedim." "Kim bu genç? diye sorunca, dedi ki: Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî."<sup>87</sup> Gerek İbn Ebî Hâtim'in bu rivayetinde gerekse Sehâvî'nin Ahmed b. Hanbel'in nâzil isnadla yetinmeye meyilli olduğu tespitinde görüleceği üzere Ahmed b. Hanbel'in âlî isnadla ilgili özel bir gayretinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in 34 yaşından<sup>88</sup> önce söylediği nâzil isnadla yetinilebileceği söyleminin ve âlî isnadla ilgili özel bir gayretinin olmayışının, âlî isnad konusunda hassas olan Buhârî gibi muhaddisler tarafından bilinen bir husus olması muhtemeldir. Buhârî'nin, hadisin âlî isnadını elde etmek istemesi ve kaynağına ulaşarak hadisleri rivayet etme arzusu, onun Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesindeki etkenlerden birisi olabilir.

<sup>80</sup> İbnü's-Salâh, *Muḥaddimetü İbnî's-Şalâh*, 256.

<sup>81</sup> Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Mes'ele'tü'l-ülvüv ve'n-nüzül fi'l-hadîs*, thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Küveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 51.

<sup>82</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîsli'l-'Irâkî*, 3/336.

<sup>83</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîsli'l-'Irâkî*, 3/337.

<sup>84</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîsli'l-'Irâkî*, 3/337.

<sup>85</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983), 2/185.

<sup>86</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîsli'l-'Irâkî*, 3/335.

<sup>87</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/203.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel'in mezkûr sözü 34 yaşından önce söylediği çıkarımı, Süfyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) vefat bilgisine dayanmaktadır.



## Sonuç

Ahmed b. Hanbel'den sonraki tabakada yer alan Buhârî, onun ilim meclislerine ilk defa 16 yaşında 210/825 yılında Bağdat'ta katılmıştır. Buhârî, sekiz defa Bağdat'a gitmiş ve her gidişinde Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine katılmış ve ondan istifade etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'den Taberânî, 294; Hâkim en-Nîsâbûrî, 290; Beyhakî, 290; Ebû Dâvûd, 233; İbn Hibbân, 27; Müslim, 21; Nesâî, 16; İbn Mâce, 4; İbn Ebî Şeybe, 2; Dârimî, 1; Tirmizî, 1; Bezzâr, 1 ve İbn Huzeyme, 1 hadis rivayet etmişlerdir. *Kütüb-i Sitte* musannifleri içerisinde Ahmed b. Hanbel'den çok sayıda rivayette bulunan tek muhaddis, Ebû Dâvûd'dur. Ebû Dâvûd'un Ahmed b. Hanbel'den rivayet ettiği hadislerin sayısı, diğer *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin rivayet ettikleri hadislerin sayısının neredeyse beş katı kadardır.

İbn Hacer, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den az miktarda hadis rivayet etmesini; Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'in hocalarına yetişmesi ve Ali b. el-Medîni'den hadis nakletmesi ile Ahmed b. Hanbel'in son dönemlerinde hadis nakletmemesi şeklinde gerekçelendirmiştir. Bu gerekçelere ek olarak, halku'l-Kur'ân, mihne olayı ve Buhârî'nin hadis tahrîcinde benimsediği âlî isnad prensibinin de onun, Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesinde etkili olduğu söylenebilir.

Buhârî'nin Ali b. el-Medîni'den rivayet ettiği hadisler, Ahmed b. Hanbel'in Ali b. el-Medîni'den rivayet ettiği hadislerin yaklaşık beş katı kadardır. Buhârî, Ahmed b. Hanbel'den rivayet edeceği hadislerin bir kısmını, Ahmed b. Hanbel'e ihtiyaç duymadan Ali b. el-Medîni kanalıyla elde etmiştir. Buhârî'nin Ali b. el-Medîni'den çok sayıda hadis rivayetinde bulunmasını, onun ilâhî-hadis konusundaki uzmanlığıyla da ilişkilendirmek mümkündür.

Araştırmada tespit edilen bilgiler çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in, 219/834 yılından başlamak üzere vefat ettiği 241/855 yılına kadar, 227/842 yılındaki beş aylık süre hariç, ders meclislerinden uzak kaldığı ve hadis rivayet etmediği ortaya çıkmaktadır. İbn Hacer'in, Ahmed b. Hanbel'in son dönemlerde hadis rivayet etmemesinden dolayı Buhârî'nin ondan hadis rivayet etmemiş olabileceği şeklindeki açıklaması, sekiz ayrı periyotta ders halkalarına katılan bir muhaddisin hadis rivayet etmeme gerekçesi bakımından izaha muhtaçtır. Zira Buhârî, mihne hadisesinden çok önce Ahmed b. Hanbel'in derslerine katılma fırsatı bulmuştur. Ahmed b. Hanbel'in ömrünün son yıllarında hadis rivayet etmemesi, Buhârî'nin ondan hadis rivayet etmemesi için bir gerekçe olsaydı bu gerekçe Buhârî'den daha sonra dünyaya gelmiş olan ve Ahmed b. Hanbel'den 233 hadis rivayet eden Ebû Dâvûd için de geçerli olurdu. Erken yaşlarda binlerce talebeye hadis rivayet etmesi, henüz 17 yaşındayken hangi ilim merkezlerinde hangi hadis rivayetlerinin var olduğunu ve hangi merkezlerde hangi rivayetlerin/tariklerin olmadığını bilmesi, onun erken yaşlarda hadisleri topladığını ortaya koymaktadır.

Buhârî'nin halku'l-Kur'ân ve mihne hadiselerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemiş olabileceği hususunda elde somut deliller ve bulgular olmasa da mihne olayının hadis rivayetini etkilediği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda onun, dönemin şartları gereği *el-Câmi'u'ş-Şaḥîḥ*'inde Ahmed b. Hanbel'den az sayıda hadis rivayet ettiği söylenebilir. Buhârî'nin özellikle Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetini bıraktığı Ali b. el-Medîni'den çok sayıda hadis rivayet etmesi, onun mihne hadisesinin toplumsal yönlerini göz önünde bulundurarak eserini telif ettiğini göstermektedir.


Ahmed b. Hanbel'in 34 yaşından önce söylediği nâzil isnadla yetinilebileceği söyleminin ve âlî isnadla ilgili özel bir gayretinin olmayışının, onun Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet etmemesinde etken olması muhtemeldir. Hadis alma koşulları oluşmasına rağmen, mihne, âlî isnad vb. gibi nedenlerden ötürü rivayeti bilinçli olarak tercih edilmeyen ya da mağdur olan başka musanniflerin olup-olmadığı konusunda ayrı bir araştırma yapılabilir.

## Kaynakça | References


- Ahmed b. Hanbel, Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-Bezzâr. *el-Baḥru'z-zeḥḥâr/Müsned*. thk. Âdil b. Sad-Mahfuzurrâhmân vd.. Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 1430/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *et-Târîhu'l-evsaf*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Kahire: Dâru'l-Va'y, 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed b. Sâlih el-Debbâsî. Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 1440/2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Halku efâli'l-ıbâd*. thk. Abdurrahman Umeire. Riyad: Dâru'l-Meârif es-Su'ûdiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Kitâbu'd-Du'afâ'i's-şagîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Ḳurretü'l-ayneyn bi-refi'l-yedeyn fi's-şalât*. thk. Ahmed eş-Şerîf. Küveyt: Dâru'l-Erkâm, 1404/1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed Dâranî. el-Memleketü'l-ʿArabiyyeti's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1412/2000.
- Demirel, Serdar. *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaût vd.. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Ebî Hâtîm, Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1271/1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali Ebü'l-Fazl. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali Ebü'l-Fazl. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1908.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Mahmud Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu İbn Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez & Hâlis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *eş-Şikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *Şahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1395/1975.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿArabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî eş-Şeybânî. *Mes'eletü'l-ülûv ve'n-nüzûl fi'l-ḥadîş*. thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed. Küveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Muḳaddimetü İbni's-Şalâh (ʿUlûmü'l-ḥadîş)*. thk. Nûreddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Küçük, Raşit. "İsnâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmun'im Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Sehâvî, Ebü'l-Ḥayr Şemsüddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerḥ Elfiyyeti'l-hadîsli'l-'Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Basım, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kurân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Lafziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/48. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz. *Mîzânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

# Cuma Günü Ölmenin Faziletine İlişkin Rivayetlerin Tahlili

Hasan ERYILMAZ |  <https://orcid.org/0000-0001-5343-6981>

Dr. | Yazar | [hasaneryilmaz85@gmail.com](mailto:hasaneryilmaz85@gmail.com)

Ömer Halisdemir Üniversitesi |  <https://ror.org/03ejnre35>

Hadis | Niğde, Türkiye

## Öz

Ölüm her canlıyı bekleyen kaçınılmaz bir sonudur. Pek çok inanç ve kültürde bu zorunlu durumu insanoğlu için katlanılır kılmak için birtakım öğretici ve ritüeller yer almaktadır. İslam geleneğinde de ölüm şekli ve zamanını yorumlayarak ölenin ardından hayır konuşmak ve yakınlarını teskin etmek önemli bir kültürel değer olarak görülmektedir. Bu kültürün oluşması ve yayılmasında rivayet mühtesebatı büyük rol oynamaktadır. İslam toplumunun ölüm hakkındaki değer yargılarına etki eden saiklerden biri de Cuma günü ölen kişiye kabir azabının olmayacağını bildiren rivayet grubudur. Toplumun pek çok kesiminde bilinen ve dini yaşantıda kendisine yer bulan bu rivayet kümesi, yakınlarını kaybeden kederli aileleri teselli etmek ve ölen kişi için dua yerine geçmesi düşüncesiyle taziye meclislerinde zikredilmektedir. Ancak toplumun değerlerine yön veren bu gibi rivayetlerin sıhhat durumlarını yaygın halk kabullerine dönüşmeden önce irdelemek ve tahlil etmek, eğilimin doğru bir yöreğe oturması için son derece elzem görülmektedir. Mamafih bu makalede ölüme ilgili Cuma gününe özel bir anlam yükleyen rivayetlerin bir hadis olup olmadığının tespiti ve sıhhati ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda sözü edilen rivayetlerin sened ve metin tenkidine geçmeden önce İslam kültüründe Cuma gününün yeri ve önemine kısaca değinilecek, ardından rivayetin kaydedildiği en mukaddem kaynaklar ve hadisin keyfiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir rivayetin tarihlerini doğru anlamının en verimli yolu hadise ait bütün tarihlerin resmedildiği bir isnad şeması oluşturmaktır. Bu noktada temel hadis kaynaklarında geçtiği hal üzere rivayetin râvilerini resmeden bir isnad şemasına yer verilecektir. Ancak makale türünün sınırlılıkları göz önünde bulundurularak çalışmanın kapsamı h. beşinci yüzyıla kadarki hadis kitapları ile sınırlı tutulacaktır. Daha sonra sağlıklı bir sened tenkidi yapılabilmesi için isnadda yer alan bütün râvilerin kısaca cerh ve tadil alimlerince yapılan değerlendirmelerine yer verilecektir. Bu sayede isnadda ismi geçen râvilerin zayıf ve güçlü yönüne dikkat çekilecektir. Makalenin son kısmında ise rivayetin sıhhati metin tenkidi yapılarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu noktada hadise karşı müspet ve menfi yaklaşan isimlerin görüşlerine ve ayrıca bu yaklaşımların değerlendirilmesine yer verilecektir. Bu sayede alimlerin hadise karşı bakışlarının arka planları ve düşünce biçimleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak bu çalışma ile Cuma günü ölmenin diğer günlerden farklı olduğunu haber veren rivayetlerin İslam toplumunda bu günde ölmenin faziletinin kabulüne yönelik bir delil niteliği taşıyıp taşımadığı değerlendirilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Hadis, Cuma, Ölmek, Fazilet, Rivayet

## Atf Bilgisi

Eryılmaz, Hasan. "Cuma Günü Ölmenin Faziletine İlişkin Rivayetlerin Tahlili". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 191-207. <https://doi.org/10.32950/rid.1326748>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 13.07.2023	Kabul Tarihi: 26.09.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




## Dizinlenme Bilgisi



# Analysis of Rumors Regarding the Virtue of Dying on Friday

Hasan ERYILMAZ |  <https://orcid.org/0000-0001-5343-6981>

Dr. | Author | [hasaneryilmaz85@gmail.com](mailto:hasaneryilmaz85@gmail.com)

Ömer Halisdemir University |  <https://ror.org/03ejnre35>

Hadith | Niğde, Türkiye

## Abstract

Death is an inevitable end that awaits every living thing. In many beliefs and cultures, there are some teachings and rituals to make this necessary process bearable for human beings. In the Islamic tradition, interpreting the manner and time of death, speaking charity to the deceased and comforting their relatives is considered an important cultural value. Narration material plays a major role in the formation and spread of this culture. One of the motives affecting the Islamic society's value judgments about death is the set of narrations stating that there will be no torment in the grave for the person who dies on Friday. This group of narrations, known in many segments of society and finding a place in religious life, is mentioned in condolence assemblies to console the grieving families who lost their relatives and to serve as a prayer for the deceased. However, it seems extremely essential to examine and analyze the authenticity of such narratives that shape the values of the society before they turn into widespread public acceptance, in order for the trend to take a correct path. However, in this article, we will try to determine whether the narrations about death that give a special meaning to Friday are a hadith and to reveal their authenticity. In this context, before moving on to the chain and text criticism of the mentioned group of narrations, the place and importance of Friday in Islamic culture will be briefly touched upon, and then the most ancient sources in which the narration is recorded and the quality of the hadith will be tried to be determined. The most efficient way to correctly understand the lines of a narration is to create an isnad diagram in which all the lines of the hadith are depicted. At this point, an isnad scheme depicting the narrators of the narration as mentioned in the basic hadith sources will be included. However, considering the limitations of the article type, the scope of the study h. It will be limited to hadith books dating back to the fifth century. Then, in order to make a sound send criticism, the evaluations of all the narrators in the isnad made by the scholars of cerh and tamil will be included. In this way, attention will be drawn to the strengths and weaknesses of the narrators mentioned in the isnad. In the last part of the article, the authenticity of the narration will be tried to be determined by text criticism. At this point, the opinions of those who have positive and negative approaches to the hadith and also the evaluation of these approaches will be included. In this way, the background of the reflexes and ways of thinking developed by scholars towards the hadith will be tried to be determined. As a result, this study will evaluate whether the narrations stating that dying on Friday is different from other days are evidence of the acceptance of the virtue of dying on this day in the Islamic society.

## Keywords

Hadith, Friday, Die, Virtue, Rumor

## Citation

Eryilmaz, Hasan. "Analysis of Rumors Regarding the Virtue of Dying on Friday". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 191-207. <https://doi.org/10.32950/rid.1326748>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 13.07.2023	Date of Acceptance: 26.09.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Ölüm, dünya hayatının bittiği ahiret hayatının başladığı önemli bir olgudur. Arapça sözlüklerde mevt, vefat, helak gibi sözcüklerle karşılık bulan ölüm kavramı, yaşamın zıddı olarak kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Genellikle ruhun bedenden ayrılmasıyla kişinin maddi hayatının son bulması şeklinde tanımlanan ölüm, yaratılmış bütün canlı varlıklar için değişmez bir hakikattir. İnsanoğlu ölüm şuuruna sahip yegâne varlık olsa da ölümünü kendi iradesi ile kontrol edememektedir. Yaratılmışların en üstünü olarak betimlenen insan, pek çok hususu olduğu gibi kendisini çaresiz bırakan ve korkutan ölüm kavramını da merak etmiş, yorumlamış ve farklı inanışların konusu haline getirmiştir. Ölüm olgusunu anlamlandırma şekli, toplu mların inançları, bilgi düzeyleri ve yaşadıkları coğrafyanın sahip olduğu sosyo-kültürel kabullerine göre çeşitlilik arz etmiştir. Ölümün soğuk yüzü karşısında insanoğlunu teskin eden en önemli sığınak, sonraki yaşamın dünya hayatından daha iyi olacağı düşüncesidir. Bu düşünce gerek ölmek üzere olanların gerekse sevdiklerini kaybedenlerin kendilerini daha huzurlu hissetmelerini sağlamaktadır. Bu sebeple ölenin ardından güzel temenni anlamında çeşitli ritüellere hemen her kültürde rastlanılmaktadır. İslam kültüründe de ölmüşlerin ardından hayır konuşmak, onu güzel hatıralarla anmak ve ölümden sonraki hayatın onun için daha hayırlı olması yönünde dua ve temennilerde bulunmak dini metinler eliyle tavsiye edilmiştir. Bunun yanında bazı hadis kaynaklarında ölümün gerçekleştiği hal, zaman ve mekânın keyfiyetine göre ölen kişinin sonraki hayatının şekilleneceğini bildiren haberler de mevcuttur. Örneğin nöbet mahâlinde ölmek,<sup>2</sup> ölüm esnasında alın terlemesi,<sup>3</sup> yatmadan önce Mülk suresi okumak,<sup>4</sup> Cuma günü ve gecesinde ölmek<sup>5</sup> gibi hususlar bazı rivayetlerde kabir azabına engel olarak betimlenmiştir. İslam dininin dünya ve ahiret saadetini sağlamak üzere vazettiği sayısız salih amelin ulaşmak istediği gaye değerlere tek bir amel ve halle ulaşabileceğini ifade eden bu gibi rivayetlerle ilgili bazı soru işaretleri kaçınılmaz olmaktadır. Bilhassa Cuma günü ölmek gibi bütünüyle insan iradesinin dışında zuhur eden bir olgunun sahih hadisler eliyle tavsif edilen bir azabı kaldırarak olması rivayetlerin isnad ve metin tenkidine tabii tutulmasını ve bağlamının sorgulanmasını zorunluluk haline getirmiştir. Yapılan literatür taramasında ise klasik kaynaklarda rivayetin şerhi sadedinde birtakım bilgilere yer verilirken rivayetle ilgili müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Benzer şekilde modern dönemde de literatürde böyle bir eksiklik olduğu gözlemlenmiştir. Çalışmanın amacı, Cuma günü vefat eden kimselerin kabir azabından kurtulacağını ifade eden rivayetleri tespit ederek, sened ve metin açısından incelemektir. Bu çerçevedeki rivayetlerin sıhhat ve bağlamı ile ilgili bilgiler ortaya konularak halk sathında karşılık bulan kabullerin sağlam delillere dayanıp dayanmadığı tespitine olan ihtiyaç, araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmada ilk olarak Cuma gününün İslam Kültüründeki yeri ve önemine dair özet bilgilere yer verilecek ardından hadis kaynakları taranarak rivayetlerin kaydedildiği en eski derlemeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Kaynakları tespit edilen rivayetlere yönelik cerh ve ta'dil âlimlerinin rivayet hakkındaki kanaatlerine öncelik vermek suretiyle sened tenkidine yer verilecektir. Bu kapsamda tabakât kitaplarından da istifade edilecektir. Daha sonra rivayetlerin metin tenkidini yapmak üzere bu konuda görüş bildirmiş âlimlerin görüş ve kanaatlerine başvurularak bir neticeye ulaşmaya çalışılacaktır.

İsnad ve metin değerlendirmesine geçmeden önce rivayetleri doğru anlamak için Cuma gününün İslam toplumu için ne ifade ettiğine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

### 1. İslam Kültüründe Cuma Gününün Yeri ve Önemi

Toplama, bir araya getirme manasındaki “cem” kökünden türeyen “Cuma” kelimesi Arapça bir isim olarak İslam dininin haftalık bayram gününü ifade etmektedir.<sup>6</sup> Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette “cem” kökünden terkiplere rastlanırken “el-Cum'a” isimli müstakil bir de sure yer almaktadır.<sup>7</sup> Cuma, Müslümanlıkla birlikte var olmuş, içerisinde bulunduğumuz güne değin hassasiyetle yaşanmış ve kıyamete kadar da aynı özenle yaşanmaya devam edilecek bir gündür. İslam'dan önce Arap toplumları arasında günlerin bugünkü kullanımlarına rastlanılmamaktadır. O dönemde Cuma gününe karşılık gelen güne

<sup>1</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn b. Mükerrrem er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârus'Sâdr, 1414), 2/90.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1431/2010), “imâre”, 50; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), “Cihat”, 39.

<sup>3</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Cenâiz”, 10.

<sup>4</sup> Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'an”, 9; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (Suud: Dâru'l-Mugnî, 1412/2000), “Fezâilü'l-Kuran”, 19.

<sup>5</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 72.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/53.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/157, 173; Yûnus 10/58; Ya-sîn 36/32; el-Kıyame 75/17; el-Cum'a 62/9; el-Hümeze 104/2.

“yevme’l-urube” ya da “yevme’l-arube” ismi verilmiştir.<sup>8</sup> Bu kelime Aramî dilinde “arefe günü” anlamında kullanılırken Arapça’da “Araplık günü” anlamlarına gelmektedir.<sup>9</sup> Kaynaklarda bu özel güne ne zamandan beri “Cuma” denildiği ile ilgili farklı bilgilere rastlanmaktadır. Bazı rivayetlere göre Kureyşlilerin toplantı yapmaya başlaması ile ilk olarak Ka’b b. Lüeyy tarafından “Cuma” isminin kullanıldığı nakledilmektedir.<sup>10</sup> Oldukça erken döneme işaret eden bu bilginin aksine kavramın İslamî olduğu düşüncesi genel kanaate daha uygun düşmektedir.<sup>11</sup> İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) bildirdiğine göre henüz Cuma namazının farz kılınmadığı bir dönemde Hz. Peygamber tarafından Medine öğretmeni Mus’ab b. Umeyr’e yazılı olarak iki rekatlık namaz emredilmiş, bunun üzerine Es’ad b. Zürâre’ye ait bir bahçede toplanılarak Hz. Peygamberin emri yerine getirilmiştir.<sup>12</sup> İslam’ın yeni girdiği ve kurumsal yapısının henüz oluşmadığı topraklarda Müslümanların aralarındaki dayanışma ve aidiyet duygusunu temin edecek birtakım etkinliklere ihtiyaç duyulmuştur. İbn Sîrîn’in (ö. 110/729) rivayetinde sözü edilen ihtiyaç bazı Medineli Müslümanlar tarafından Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi özel bir günde topluca ibadet etme teklifi ile kendini göstermiştir.<sup>13</sup> Hz. Peygamber’in Mus’ab’a ilettiği yazılı bildirin de Medineli Müslümanların bu talebiyle ilgili olduğu söylenilebilir. Şayet Müslümanların Cuma günü toplanma talepleri Hz. Peygamberin emri ve işaretini üzerine oluşmuşsa ilk Cumanın hicret esnasında “Ranûna” denilen yerde kılınması, onların hem bu haftalık ibadetlerini hem de bu ibadet için Cuma gününün seçilmesi içtihadı bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır.<sup>14</sup> Sonuç olarak “Cuma” isminin ne zaman kullanılmaya başlandığı ile ilgili birtakım farklı bilgiler bulunsa da hicretten önce kullanılmaya başladığını söylemek doğru olacaktır. Nitekim el-Cum’a suresinde Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında dünya işlerini bırakıp derhal namaza koşmayı emreden âyet,<sup>15</sup> Cuma gününün hicretten önce de bu adla anıldığına işaret etmektedir.<sup>16</sup> Zira âyette yeni bir isimlendirme söz konusu olmayıp, müminlerin öncesinde bildikleri bir günde ibadet emrolunmuştur.

İslam dininde aylar arasında Ramazan ayının, kandiller arasında Kadir gecesinin ve günler arasında da Cuma gününün pek müstesna bir yeri vardır. Bu günde Allah Kur’an-ı Kerim diliyle müminlere sair zamanlarda helal olan alışverişi bırakmak ve Allah’ın adını anmak için mescitlere koşma gibi özel bir sorumluluk yüklemiştir. Pek çok hadis-i şerifte de Hz. Peygamber onun efdaliyet, özellik ve ahkâmından sıklıkla söz etmiştir. Bu sebeple hadis kitaplarında Cuma gününe özel bölüm tahsis etmeyen muhaddis yok gibidir. Dahası pek çok İslam âlimi tarafından Cuma gününün mahiyet ve özelliklerini konu alan müstakil bir edebiyat türü de ihdas edilmiştir. İslam diyarlarında yalnızca bu güne has Cuma mescitleri inşa edilmiş, “Cuma Selamlığı” adı altında yönetici ve tebaa arasında kaynaşma etkinlikleri düzenlenmiştir. Esasen Cuma gününün kutsiyeti yalnızca Müslümanlarla da sınırlı değildir. Evvel emirde Yahudiler için de ibadet ve toplanma günü olarak bu gün tahsis edilmiş, ne var ki onlar dinleriyle ilgili pek çok hususu aslından kopardıkları gibi Cuma gününü de Cumartesi günü ile değiştirmişlerdir. Müfessir Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) Süddî’den (ö. 127/745) aktardığı bir naklinde Hz. Musa’nın ibadet ve istirahat günü olarak Cuma gününü bildirmiş olmasına karşın Yahudilerin, Allah’ın Cumartesi günü bir şey yaratmadığı iddiasından hareketle kendilerine Cumartesiyi ibadet ve istirahat günü seçtikleri ve Yüce Allah’ın da ceza olarak onlara Cumartesi gününü tahsis ettiği bilgisine yer verilmektedir.<sup>17</sup> Söz konusu bu ceza, gerek Cumanın fazilet ve bereketinden mahrum edilmek, gerekse Cumartesi günü boyunca rızık aramak ve çalışmak gibi hayatın idamesi için gerekli şeylerden engellenme şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de balıkçılıkla geçimlerini sağlayan bazı Yahudi grupların, çalışmanın yasak olduğu Cumartesi günü deniz ürünlerinde artış yaşanması karşısında sabretmek üzere imtihan edildikleri anlatılmaktadır.<sup>18</sup> Keza Hristiyanlar da Cuma günü hususunda Yahudilere benzer bir reaksiyon göstermişlerdir. Merfû bir rivayette Hristiyanların ilahi irade tarafından kutsal gün olarak takdir edilen Cuma günü üzerinde ihtilafa düştükleri, bu günün yerine başka günlere itibar ettikleri ve onlardan sonra geldiği halde Cumanın yalnızca Müslümanlara nasip olduğu

<sup>8</sup> Cahiliye döneminde diğer günler ise Şiyâr, Cumartesi; Evvel, Pazar; Ehven, Pazartesi; Cubâr, Salı; Dubâr, Çarşamba; Münîs ise Perşembe olarak isimlendirilirdi. bk: İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/593.

<sup>9</sup> Ebû’l-Fağl Aħmed b. ‘Alî b. Muħammed b. Aħmed el-Asķalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Saħîh el-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1379), 2/353; 7/163. Bkz: Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 1995), 14.

<sup>10</sup> Ebû’l-Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Saħîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 3/4.

<sup>11</sup> Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü’l-mesîr fi İlmî’t-Tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 4/283.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1968), 3/118.

<sup>13</sup> Ebû’l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsi, 1994), 2/176.

<sup>14</sup> M. Esat Kılıçer, “Cuma ve Cuma Namazı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/70-71 (Mart-Nisan 1968), 62.

<sup>15</sup> el-Cum’a 62/9.

<sup>16</sup> Hayrettin Karaman, “Cuma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 8/85-89. Bu bilgiden Hz. Peygamber’in Müslümanların haftalık ibadeti olan namazın hangi gün edileceği konusundaki içtihadının daha sonra “Cuma günü namaz için çağrıldığıımızda...” (el-Cumu’a, 62/9) âyet-i kerimesiyle tasdik edildiği çıkarımı yapılabilir. Ancak konunun daha detaylı incelemeye muhtaç olduğu da ortadadır.

<sup>17</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîr-u Yahya b. Sellâm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/98.

<sup>18</sup> el-Âraf 7/163.

ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla İslam inancına göre Cuma günü yalnızca Hz. Peygamberin nübüvvet dönemiyle ilgili olmayıp, kâinatın yaratılmasından mahşer gününe kadar, tüm zamanları kuşatan bir yere ve değere sahiptir.<sup>20</sup>

Buna göre Cuma günü ölmenin faziletıyla ilgili rivayet ya da rivayetlerin hadis ilmi açısından durumunu incelemeye geçebiliriz.

## 2. Cuma Günü Ölmenin Faziletine Dair Hadisler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cuma günü ölmenin faziletini ifade eden rivayetin ilk kayıtları Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826 -27) *Musannef*'i ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde yer almaktadır. Ayrıca çalışmamızı sınırladığımız h. 5. asra kadarki müelliflerden Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), Tirmizî (ö. 279/892) , Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971), Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ve Beyhâkî (ö. 458/1066) de rivayeti tahrir eden muhaddislerdendir. Söz konusu kayıtlarda müelliflerin yer verdiği sened ve metinler aşağıdaki gibidir.

### 1. Abdürrezzâk: İbn Cüreyc>Bir Adam>İbn Şihab>Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ - أَوْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - بَرِيءٌ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ» أَوْ قَالَ: «وَقِيَّ فِتْنَةَ الْقَبْرِ، وَكُتِبَ شَهِيدًا»<sup>21</sup>

### 2. Abdürrezzâk: İbn Cüreyc>Rebî'a b. Seyf>Abdullah b. Amr>Hz. Peygamber

بَرِيءٌ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ<sup>22</sup>

### 3. Abdürrezzâk: İbn Cüreyc>Bir Adam>el-Muttalib b. Abdullah b. Hanteb>Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ بَرِيءٌ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ<sup>23</sup>

### 4. Ahmed b. Hanbel: Süreyc b. Numan>Bakiyye b. el-Velîd>Muaviye b. Said et-Tucîbî>Ebâ Kabîl el-Mısırî>Abdullah b. Amr>Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَقِيَّ فِتْنَةَ الْقَبْرِ<sup>24</sup>

### 5. Ahmed b. Hanbel: Ebû Amir el-Akadî>Hişam b. Sa'd>Saîd b. Ebî Hilâl>Rebî'a b. Seyf>Abdullah b. Amr>Hz. Peygamber

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَمُوتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ إِلَّا وَقَاهُ اللَّهُ فِتْنَةَ الْقَبْرِ<sup>25</sup>

### 6. Abd b. Humeyd: Yezid b. Harun>Bakiyye b. el-Velîd>Muaviye b. Said et-Tucîbî>Ebâ Kabîl el-Mısırî>Abdullah b. Amr> Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَقِيَّ فِتْنَةَ الْقَبْرِ<sup>26</sup>

### 7. Tirmizî: Muhammed b. Beşşâr>Abdurrahman b. Mehdî>Ebû Amir el-Akadî>Hişam b. Sa'd>Saîd b. Ebî Hilâl >Rebî'a b. Seyf>Abdullah b. Amr>Hz. Peygamber

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَمُوتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ إِلَّا وَقَاهُ اللَّهُ فِتْنَةَ الْقَبْرِ<sup>27</sup>

### 8. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî: Ebû Ma'mer İsmâil b. İbrahim>Abdullah b. Ca'fer>Vakîd b. Seleme>Yezid er-Rakkaşî>Enes b. Malik>Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقِيَّ عَذَابَ الْقَبْرِ<sup>28</sup>

### 9. Taberânî: Bekr b. Sehl>Muhammed b. es-Serî el-Askalânî>Bakiyye b. el-Velîd>Muaviye b. Said et-Tucîbî>Ebâ Kabîl el-Mısırî>Abdullah b. Amr>Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَلَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَقِيَّ فِتْنَةَ الْقَبْرِ<sup>29</sup>

<sup>19</sup> Müslim "Cum'a", 20.

<sup>20</sup> Müslim, "Cum'a", 18.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 3/269.

<sup>22</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/269.

<sup>23</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/269.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/226.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/147.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 132.

<sup>27</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 72

<sup>28</sup> Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *el-Müsned* (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 7/146.

<sup>29</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 13/67.



10. **Ebû Nuaym el-İsfahânî**: Abdurrahman b. Abbas el-Varrak>Ahmed b. Dâvud es-Sicistanî>el-Hasen b. Sevvar>Amr b. Musa el-Vecîh>Muhammed b. Münkedir>Cabir b. Abdillâh>Hz. Peygamber

مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ أُجِيرَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَجَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ طَائِعُ الشُّهَدَاءِ<sup>30</sup>

11. **Beyhakî**> Süleyman b. Âdem>Bakiyye b. el-Velîd>Muaviye b. Said et-Tucîbî>Ebâ Kabîl el-Mısrî>Abdullah b. Amr> Hz. Peygamber

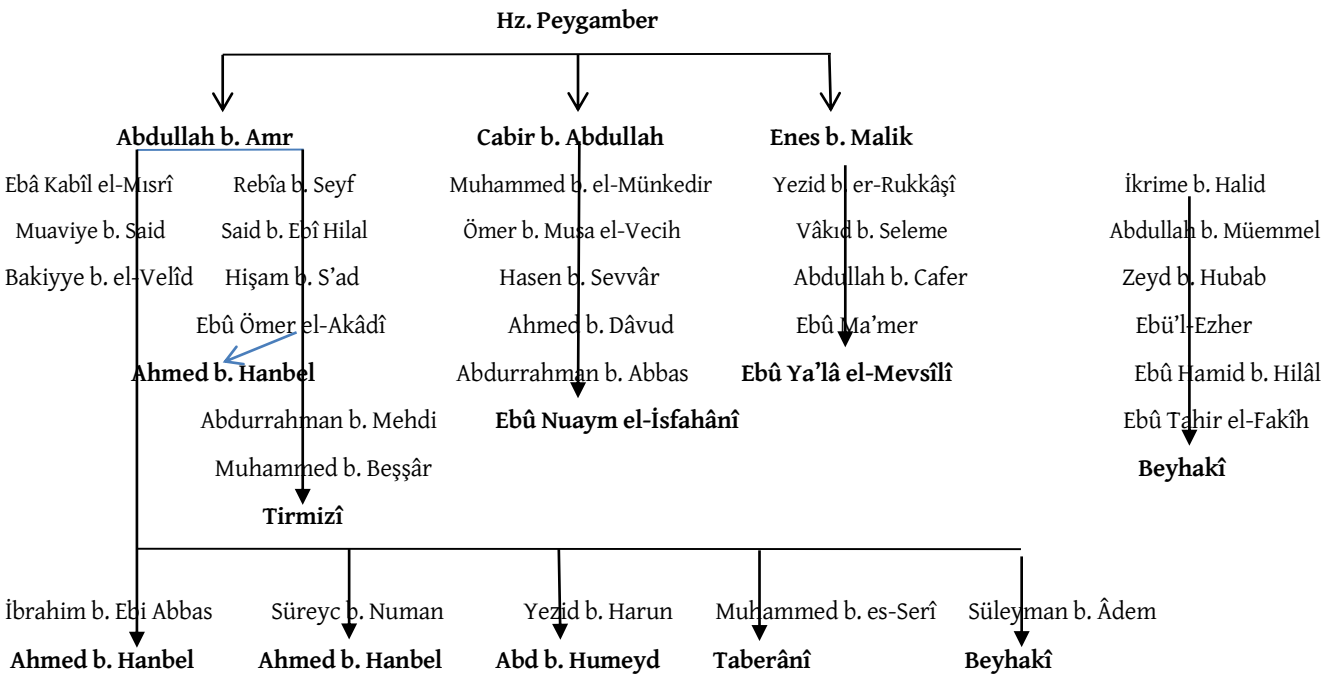
مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَقِيَ فِتْنَةَ الْقَبْرِ<sup>31</sup>

12. **Beyhakî**>Ebu Tahir el-Fakîh>Ebu Hamid b. Bilal>Ebû'l-Ezher>Zeyd b. Hubab>Abdullah b. Müemmel>İkrime b. Halid el-Mahzumî

مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ خُتِمَ بِخَاتَمِ الْإِيمَانِ، وَوَقِيَ عَذَابَ الْقَبْرِ<sup>32</sup>

Hadisin kayıtları metin açısından incelendiğinde bütün rivayetlerde Cuma günü yahut gecesinde ölen kimsenin kabir fitnesi yahut kabir azabından korunacağı bildirilmiştir. Bununla beraber bu gün ve gecede ölenlerin şehit olarak yazılacağı, kıyamet günü şehitlerin ardından gelecekleri ve iman mührü ile mühürleneceklerini ifade eden bazı ziyadelerin de bulunduğu görülmektedir. Ancak bu ziyadelere rağmen bütün tarihler ortak bir manada buluşarak Cuma gününün diğer günlerden farklı olduğu ve bu günde ölen kimsenin kabir hayatında birtakım ikramlara mazhar olacağı haber verilmektedir. Öte yandan rivayetin kaydedildiği en mukaddem kitap olan *Musannef*'te isnad zincirinde bulunan bazı isimlerin meçhul olduğu ve bazı yerlerde de inkıta bulunduğu dikkat çekmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'den itibaren sonraki dönem kayıtlarda söz konusu eksiklik ve cehalet durumunun giderilerek daha kamil isnadlara dönüştüğü de bir hakikattir. Bu sebepten hadislerin tetkik çalışmalarına Abdürrezzak'ın kaydı dahil edilmeyecek olup, hadisin daha sonraki dönemlerde tasnif edilen ve özellikle isnad açısından merfû ve müsned olma niteliğine haiz tarihleri üzerinde durulacaktır. Yine hadisleri değerlendirme esnasında rivayetin çokça tahrir edilmesi ve bilinirliği göz önünde tutularak sahabe râvilerine göre bir tasnif yolu izlenecektir.

Elbette ki bir hadisin değerlendirilmesine başlamanın en doğru ve uygun yolu, rivayete ait kanalların tamamını resmeden isnat şemasını oluşturmaktır. Bu sebeple, senet ve metin olarak hadise ait olduğu kabul edilen bütün varyantların mümkün mertebe toplanması ve aralarında karşılaştırmalar yapılması büyük önem arz etmektedir. Araştırma konusu olarak seçilen anlatının hadis kaynaklarında çok farklı rivayetleri yer almaktadır. Bu çalışma süresince hem konuyu dağıtmamak hem de isnat şemasını makale türünü aşacak bir noktaya taşımamak için rivayetin tahrir edildiği kaynaklar hicri beşinci yüzyıla kadar ki dönemle sınırlandırılacaktır.



<sup>30</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ* (Mısır: Saâdet, 1974), 3/155.

<sup>31</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *İsbâtü'azâbi'l-ğabr* (Ürdün: Dâru'l-Furkan, 1405), 103.

<sup>32</sup> Beyhakî, *İsbâtü'azâbi'l-ğabr*, 104.

### 3. Hadisin İsnad Açısından Değerlendirilmesi

#### 3.1 Abdullah b. Amr Rivayeti

İlk kaynaklarda da görüldüğü gibi hadisin en bilindik rivayeti sahabeden Abdullah İbn Amr tarafından nakledilmiştir. Merfû olarak nakledilen bu rivayet sair kitaplarda Ebâ Kabil el-Mısırî ve Rebîa b. Seyf yoluyla iki farklı tarikle intikal etmiştir.

##### 1. Ebâ Kabîl el-Mısırî Tariki

Abdullah b. Amr'a dayandırılan rivayetlerin ilki Ebâ Kabîl el-Mısırî>Muaviye b. Said el-Tüçîbî>Bakiyye b. el-Velîd rivayetidir. Bakiyye b. el-Velîd'in müşterek râvisi olduğu bu rivayetler isnad şemasında da görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd, Taberânî ve Beyhakî tarafından isnadın başında bulunan İbrahim b. Ebî el-Abbas,<sup>33</sup> Süreyc b. Numan,<sup>34</sup> Yezid b. Harun,<sup>35</sup> Muhammed b. es-Serrî el-Askalânî,<sup>36</sup> Süleyman b. Âdem'den<sup>37</sup> nakledilmiştir. Hadisin yer aldığı bütün kaynaklarda *مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَقِيَ فِتْنَةَ الْقَبْرِ* lafızlarıyla ortak bir metinle kaydedilmiştir. Rical kitaplarında hadisin râvileri hakkında zikredilen bilgilere kısaca yer verelim:

Ebâ Kabîl el-Mısırî (ö. 128/745)

Asıl adı Huyey b. Hânî el-Me'âfirî'dir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Zur'a'ya göre hadiste sika bir râvidir. Aynı zamanda Ebu Hâtim (ö. 277/890) "*fiten ve melâhim*" hadislerinde onu otorite kabul etmiştir. Ancak İbn Hibbân, (ö. 354/965) sikalar arasında zikrettiği râvinin aynı zamanda rivayetlerde hata yapabildiğini söylemiştir.<sup>38</sup>

Muaviye b. Said el-Tüçîbî (ö. 140/757)

Tam adı Muaviye b. Said b. Şureyh b. Uzre et-Tuçîbî el-Mısırî'dir.<sup>39</sup> İbn Hibbân munkatı hadisler naklettiğinden söz etmiştir.<sup>40</sup> Yedinci dereceden makbul bir râvi olup "*saduk*", "*hasenü'l-hadis*", "*azizü'l-hadis*" nitelemeleri ile anılmıştır. Cerh edildiğine dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.<sup>41</sup>

Bakiyye b. el-Velîd (ö. 197)

Tam adı Bakiyye b. el-Velîd b. Said b. Kâb el-Himyeri el-Hımsî'dir. Pek çok otorite tarafından zayıf ravilerden doğru-yanlış nakillerde bulunmakla eleştirilmiştir.<sup>42</sup> İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) onun hakkındaki şu sözü önemlidir: "*Babama Bakiyye'yi sordum. Onun rivayetlerine karşı dikkatli olmam gerektiğini çünkü ondan gelen rivayetlerin temiz olmadığını söyledi.*"<sup>43</sup> İbnü'l-İrakî (ö. 826/1423) ise onun tedlis yapmakla şöhret bulduğunu söylemiştir.<sup>44</sup>

İbrahim b. Ebî el-Abbas (ö. ?)

Şöhret bulduğu isim Samerî'dir. Râvi, münekkidler tarafından hoş karşılanmıştır. Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân ve İbn Ebî Hâtim tarafından "*salihu'l-hadis*", "*eş-Şeyh*" ve "*Sika*" olarak nitelendirilmiştir.<sup>45</sup>

Süreyc b. Numan (ö. 217/832)

Künyesi Ebü'l-Hüseyn, tam adı ise Süreyc b. Numan b. Mervan el-Cevherî'dir. Ebû Dâvûd, Yahya b. Maîn, el-İclî (ö. 261/875), İbn Sa'd onu "*sika*" olarak değerlendirirken Nesâî (ö. 303/915), "*zararı yoktur*" demiştir. Zehebî de (ö. 748/1348) "*Muhaddislerin önde*

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/627.

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/226.

<sup>35</sup> Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 132.

<sup>36</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 13/67.

<sup>37</sup> Beyhakî, *İsbâtü'azâbi'l-kabr*, 103.

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 1/624; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Rivaye, 1980), 7/490; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiratu'l-Mearif, 1973), 4/178.

<sup>39</sup> Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî el-Mısırî, *Tarih-i İbn Yûnus* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 1/478.

<sup>40</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/166.

<sup>41</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tahrîru Tekerîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/393.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/519.

<sup>43</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl* (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2/259.

<sup>44</sup> Ebû Zûr'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dimaşkî, *el-Müde'llisîn*, thk. Rafet Fevzi Abdül-Muttalib (b.y: Dâru'l-Vefâ, 1995), 4/37.

<sup>45</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1952), 2/121; Mizzî, *Tehzîb*, 2/118; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/68.

*gelenlerinden biriydi*” notunu düşmüştür.<sup>46</sup>

Yezîd b. Harun (ö. 206/821)

Yezid b. Harun b. Zâdî es-Sülemî, h. 118 yılında doğmuştur. “*el-İmam*”, “*şeyhu'l-İslam*”, “*rehber*”, “*el-hafız*” isimleriyle anılmıştır. O, ilmin ve amelin başıydı. Sika ve hüccetti. Hafızdı.<sup>47</sup>

Kesîr b. es-Serrî el-Askalânî (ö. ?)

Asıl adı Ebû Abdullah b. Mütেকellim el-Askalânî'dir. Râvi, İbn Maîn tarafından “*sika*”, İbn Hibbân tarafından ise “*Huffaz*” olarak betimlenmiştir. Ancak İbn Adî (ö. 365/976), onu çok hata yapmakla cerh etmiştir.<sup>48</sup>

Süleyman b. Âdem (ö. ?)

Rical kitaplarında râvi ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Bakiyye'den rivayeti Beyhakî tarafından “*İsbâtü 'azâbi'l-Kabr*” isimli eserinde nakledilmiştir. Bu onun bütün hadis mükteşebatındaki bir-iki rivayetinden biridir.<sup>49</sup>

Netice olarak Abdullah b. Amr>Ebâ Kabîl el-Mısrî tarihi birkaç muteber hadis derlemesinde yerini almıştır. İsnadındaki râvilerle alakalı münekkidlerin lehte ve aleyhte açıklamaları olduğu görülmektedir. Ancak isnad sisteminde kritik öneme haiz olan müşterek râvi konumundaki Bakiyye b. el-Velîd'in otoriteler tarafından ağır ithamlara maruz kalması rivayetin güvenilirliğine büyük zarar vermektedir. Ayrıca râviye yönelik cerhin genellikle ravinin adaletiyle ilgili olması rivayetin isnad açısından zayıf kabul edilmesini elzem kılmaktadır.

2. Rebîa b. Seyf Tariki

Abdullah b. Amr'dan merfû olarak gelen ikinci rivayet ise Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî tarafından ortak bir metinle (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَمُوتُ) kaydedilmiştir.<sup>50</sup> Hadisin kütüb-i sitedeki tek kaydı olan bu vecihte kaynaklarda zikri geçen hâkim metinden farklı lafızlarla nakledildiği görülmektedir. Her iki eserde de Abdullah b. Amr>Rabîa b. Seyf>Said b. Ebî Hilâl>Hişam b. Said>Ebû Âmir el-Akadî isimlerinin ortak râviler olmasının yanı sıra Tirmizî'nin isnadında ilaveten Abdurrahman b. Mehdi>Muhammed Beşşâr isimli râviler de yer almaktadır. Buna göre Ahmed b. Hanbel'in rivayeti âli isnad, Tirmizî'nin rivayeti ise nâzil isnad olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple hadisin râvileriyle ilgili değerlendirmelere yer verilirken sözü uzatmama adına yalnızca ortak râvilerin bilgilerine değinilecektir.

Rebîa b. Seyf (ö. 120/737)

Tam adı Rebîa b. Seyf b. Mafî el-Muâfirî el-İskenderânî olan râvi, tabiîn neslindedir. Buhârî (ö. 256/870), onun için “*münkeru'l-hadis*” notunu düşmüştür.<sup>51</sup> Başka yerlerde ise “*hadisi alınmaz*” ve “*hakkında söylenti*” var şeklinde cerh ifadeleri ile anılmıştır.<sup>52</sup> İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Zehebî gibi âlimler de onu zayıf râvileri listesinde zikretmişlerdir.<sup>53</sup> Buna mukabil, Nesâî ve Dârekutnî (ö. 385/995) hakkında olumlu kanaat beyan etmişlerdir.<sup>54</sup> İbn Hibbân ise sika râviler arasında anmakla beraber çok fazla hata yapmasına dikkat çekmiştir.<sup>55</sup>

Saîd b. Ebî Hilâl el-Leysî (ö. 135/752)

Ebû'l-Alâî el-Mısrî künyesi ile bilinen râvi, “*İmam*”, “*hafız*” ve “*fakîh*” olarak adlandırılmıştır.<sup>56</sup> Rivayetleri kütüb-i sitte olarak bilinen derlemelerde yer almaktadır.<sup>57</sup> Said b. Ebî Hilal, sika bir râvidir<sup>58</sup> ve sika oluşu sübut bulmuştur. O yalnızca İbn Hazm tarafından

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/220; Mizzî, *Tehzîb*, 10/218.

<sup>47</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/359; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/228; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd ve Zeylihû* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 4/364.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm* (b.y: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 5/929; Zehebî, *Siyer*, 11/161; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr* (Haydarabad: Dâiratü'l-Mearifi'l-Osmaniyye, t.y.), 1/239.

<sup>49</sup> Beyhâkî, *İsbât*, 103.

<sup>50</sup> Ahmed, *Müsned*, 11/147; Tirmizî, “*Cenâiz*”, 72.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Tarihu'l-Evsat* (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1977), 1/308.

<sup>52</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl* (b.y: el-Fârûku'l-Hadis, 2001), 4/349.

<sup>53</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *ed-Duefâ ve'l-Metrükûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 1/282; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Divânü'l-Duefâ* (Mekke: Mektebetü'n-Nahda, 1976), 135.

<sup>54</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü'd-Dairati'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326), 3/255.

<sup>55</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/301.

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/395.

<sup>57</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır (b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “*Vudû*”3; Müslim, “*İman*”, 302.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/356.

kuvvetli görülmemiştir.<sup>59</sup>

Hişam b. Sa'd el-Kureyş (ö. 160/776)

Ebû Abbâd künyesi ile tanınan râvi Medinelidir.<sup>60</sup> Hadisçiler nazarında pek makbul bir yeri yoktur. Yahya b. Said el-Kattan (ö. 198/813), İbn Sa'd, İbn Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbn Adî gibi isimlerin onun hakkında "hafız değil", "ondan hadis alınmaz", "zayıf olmasına rağmen hadisi yazılabilir", "isnadı bilmeden naklemedi", "kuvvetli değil", "sikalara muvafık olursa hadisi alınabilir değilse hükümsüzdür", "pek çok hadis ondan dolayı zayıftır" gibi beyanları bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Ebû Âmir el-Akadî (ö. 204/819)

Tam adı Abdülmelik b. Ebû Âmir el-Akadî el-Basrî'dir.<sup>62</sup> Kaynaklarda Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Nesâî'ye atfedilen nakillerde onun için "sika", "saduk", "me'mun", "hadisini alın", "Basra ehlinin hafızlarındandır" gibi olumlu yorumlara yer verilmişken herhangi bir cerh ifadesine rastlanılamamıştır.<sup>63</sup>

Cuma günü vefat eden kimsenin kabir fitnesinden beri olacağını bildiren anlatılar içerisinde kütüb-i sittede bulunması nedeniyle en çok bilinen ve hakkında kanaat bildirilen rivayet hiç şüphesiz Abdullah b. Amr>Rebîa b. Seyf kanalıyla aktarılan rivayet olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği üzere anlatının râvileri arasında bulunan Rebîa b. Seyf ve Hişam b. Sa'd el-Kureyş kahir ekseriyetin kanaatine göre zayıf râvilerdir. Bu zafiyet hadisin geneline yönelik olumsuz yorumları da kaçınılmaz kılmıştır. Örneğin hadisi nakleden muhaddislerden Tirmizî, hadisin senedinde ittisal olmadığını, çünkü Rebîa b. Seyf'in Abdullah b. Amr'dan hadis dinlediğine dair hiçbir verinin bulunmadığını söylemiştir. Gerçekten de Rebîa b. Seyf, Abdullah b. Amr'dan olan diğer rivayetlerini onunla mülaki olduğu bilinen Ebî Abdurrahman el-Hublî aracılığıyla rivayet etmiştir.<sup>64</sup> Bu duruma işaret eden Tirmizî, Ebî Abdurrahman el-Hublî'nin bir nedenden ötürü hafzedildiği gerekçesiyle hadisi genel olarak zayıf görmüştür.<sup>65</sup> Aynı doğrultuda Mizzi, Rebîa b. Seyf'in başka pek çok kişiden hadis aldığı ancak bu isimler arasında Abdullah b. Amr olmadığını söylemiştir.<sup>66</sup> Buna karşın Taberânî, hadisi Tirmizî'nin işaret ettiği inkitayı Abdullah b. Amr>İyaz b. Ukbe el-Fihri>Rebîa b. Seyf şeklinde vaslederek tahrir etmişse de<sup>67</sup> İyaz b. Ukbe'nin de Abdullah b. Amr'la mülaki olduğu şüpheli bir konu olarak görülmüştür.<sup>68</sup> İsnadında zayıf râviler bulunan rivayetin bir de inkita şüphesi taşıması ona karşı temkinli bir yaklaşım sergilemeyi zorunlu kılmaktadır. Özetle rivayet Tirmizî'nin belirttiği hususlar ve râvilerine yönelik cerhler nedeniyle tarafımızca da zayıf görülmüştür.

### 3.2 Cabir b. Abdillâh Rivayeti

Cabir b. Abdillâh'tan nakledilen rivayet Ebû Nuaym el-İsfahânî tarafından Muhammed b. Münkedir>Ömer b. Musa b. Vecîh>Hasan b. Sevvâr>Ahmed b. Dâvud es-Sicistânî>Abdurrahman b. Abbas el-Varrâk tariki ve "مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ أُجِرَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ" metni ile kaydedilmiştir.<sup>69</sup> Bu rivayette daha önceki tariklerden farklı olarak "kabir azabı ve şehitlerin takipçisi anlamında "طَائِعُ الشُّهَدَاءِ" ifadesine yer verilmiştir. Kaynaklarda bu lafızlarla başka bir kayıt yer almazken "طَائِعُ الشُّهَدَاءِ" ifadesi başka hadislerde Allah yolunda sefere çıkan<sup>70</sup> ve bu yolda yaralananlar<sup>71</sup> için kullanılmıştır. Rical kitaplarında hadisin râvileri hakkında şu bilgilere yer verilmektedir:

Muhammed b. el-Münkedir (ö. 130/747)

Künyesi Ebû Abdullah tam ismi ise Muhammed b. Münkedir b. Abdullah el-Kuraşî et-Teymî'dir. Süfyan b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) göre "sıdk madeni" ve kendisinden hadis almaya en layık kişidir. Onun için Humeydî (ö. 219/834) "hafız", İbn Maîn ve Ebû Hâtim, "Sika", Malik ise "Seyyidü'l-Kurra" demiştir.<sup>72</sup>

<sup>59</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Mizânü'l-İtidal* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 2/162.

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/470.

<sup>61</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/470; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/411; Zehebî, *Siyer*, 7/345-346; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 12/143.

<sup>62</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 5/425.

<sup>63</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/359; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 5/116.

<sup>64</sup> bk. Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (b.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Cenâiz", 26; Ahmed, *Müsned*, 11/135.

<sup>65</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 72.

<sup>66</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşraf* (b.y: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 6/288.

<sup>67</sup> Taberânî, *Kebîr*, 13/413.

<sup>68</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Aliyye* (b.y: Dâru'l-Âsime, 2000), 5/246.

<sup>69</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 3/155.

<sup>70</sup> Ebû Dâvud, "Cihad", 41.

<sup>71</sup> Ahmed, *Müsned*, 36/342.

<sup>72</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/355; Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 1/219; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/357.

Ömer b. Musa b. el-Vecîh (ö. ?)

Ömer b. Musa b. Vecih el-Ensârî ed-Dı̄mı̄şkî Buhârî, Nesâî, Yahya b. Maîn, Ebû Nuaym, İbn Adî ve Darekutnî tarafından “sika değil”, “metrukü'l-hadis”, “çok zayıf” “hakkında söylenti var” ve “isnad ve metin uydurmuştur” gibi cerh ifadeleri ile kaydedilmiştir.<sup>73</sup>

el-Hasen b. Sevvâr el-Begavî (ö. 216/831)

Künyesi Ebû'l-Âlâ el-Mervezî'dir. Ebû Hâtim'e göre saduk,<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel'e göre hadiste sikadır. Râvi hakkında bazı söylentiler bulunsa da bunlar delilsiz bazı iddialardan ibaret görülmüştür.<sup>75</sup>

Ahmed b. Dâvud es-Sicistânî (ö. ?)

Tam adı Ahmed b. Dâvud b. Yezîd b. Mâhân es-Sicistânî'dir. Darekutnî'nin onun için “kavi değil ancak kabul edilebilir” ve “zararı yok” dediği nakledilmektedir.<sup>76</sup>

Abdurrahman b. Abbas el-Varrâk (ö. ?)

Hadis kitapları içerisinde Abdurrahman b. Abbas el-Varrâk ismi Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ'sında* kaydedilen iki rivayetle sınırlıdır.<sup>77</sup> Bunun dışında tabakât ve teracim kitaplarında isim ve künyeye örtüşen bir râvi ve veriye rastlanılmamıştır.

Bu isnadla yalnızca Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin kaydettiği rivayet garip bir rivayettir.<sup>78</sup> Râvileri genel olarak cerhe uğramamışsa da isnadda ismi geçen Ömer b. Musa'da ciddi problemler bulunmaktadır. Müdellis olmasının yanı sıra isnad ve metin uydurduğu ifade edilen râviden ötürü rivayet hücciyet değerini kaybetmektedir. İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre rivayetin isnadı o kadar zayıftır ki şahid ve mütabi rivayetlerle desteklense bile sahih ligayrihi olması mümkün değildir.<sup>79</sup>

### 3.3 Enes b. Malik (ö. 93/711-12) Rivayeti

Enes b. Malik'e isnad edilen rivayet “مَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقِيَ عَذَابَ الْقَبْرِ” lafızları ile merfû olarak nakledilmiştir. İsnad zincirinde Yezîd er-Rukkâşî>Vâkıd b. Selâme>Abdullah b. Cafer>Ebû Ma'mer İsmail b. İbrahim isimlerinin zikredildiği hadis, Ebû Ya'lâ tarafından tahric edilmiştir.<sup>80</sup>

Yezid er-Rukkâşî (ö. 119/737)

Künyesi Ebû Amr olan Yezid b. Ebân Basralı'dır. Şu'be'nin çok ağır sözlerine muhatap olmuştur. Ayrıca Müslim, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Yahya b. Saîd el-Kattan, İbn Âdî ve Dârekutnî'ye göre zayıftır.<sup>81</sup>

Vâkıd b. Selâme (ö. ?)

Kaynaklarda Vâkıd ve Vâfid isimleri ile anılmaktadır. Hadis külliyatında ismi yalnızca birkaç rivayette zikredilmektedir. Buhârî, Dârekutnî ve İbn Hibbân gibi isimler onu zayıf bulmuşlardır.<sup>82</sup>

Abdullah b. Cafer (ö. 178/794)

Abdullah b. Cafer b. Necih el-Medinî, meşhur muhaddis Ali el-Medinî'nin de babasıdır. Yahya b. Maîn, Nesâî ve Ebû Hâtim çeşitli ibarelerle onun zayıf olduğunu söylemiştir. Oğlu Ali el-Medinî (ö. 234/848-49) ise bu hususu “Babam zayıftır” diyerek tasdik etmiştir.<sup>83</sup>

Ebû Ma'mer İsmail b. İbrahim (ö. 230/844)

Yahya b. Maîn'in İsmail b. İbrahim b. Ma'mer el-Hezlî hakkında güvenilir biri dediği nakledilmiştir.<sup>84</sup>

<sup>73</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 6/197; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6, 13-23; Zehebî, *Mizân*, 3, 224-226; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dı̄maşkı eş-Şâfiî, *Târîhu Dı̄maşk*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 45/344.

<sup>74</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3/17.

<sup>75</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî, *Lisânü'l-Mizân* (b.y: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2002), 9/281.

<sup>76</sup> Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 4/364.

<sup>77</sup> bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/217.

<sup>78</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 3/155.

<sup>79</sup> İbn Hacer el-Askâlânî, *el-Metâlib*, 5/247.

<sup>80</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 7/146.

<sup>81</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn* (Riyad: Dâru's-Sami'i, 2000), 18/448; İbn Adî, *el-Kâmil*, 9/130-131; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 3/561-562; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3/310.

<sup>82</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Duefâ ve'l-Mecrûhîn* (Medine: Mecelletü'l-Camiâti'l-İslâmîyye, 1403), 3/135; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/381-382; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 18/431.

<sup>83</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 5/62; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 10/507; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 4/659; *Mizânü'l-İ'tidâl*, 2/402; *Siyer*, 7/330; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/292.

<sup>84</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 1/342; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1/221; *Siyer* 11/70; İbn S'ad, *et-Tabakât*, 7/359; Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 6/265.

Enes b. Malik'e nispet edilen ve sadece Ebû Ya'lâ'nın tahrir ettiği rivayet hadis münekkitlerince zayıf görülmüştür. Rical kitaplarında verilen bilgilere göre rivayeti nakleden üç râvinin -Abdullah b. Cafer, hocası ve hocasının hocası- zayıf olduğu tespit edilmiştir.<sup>85</sup>

Hadisin bunlardan başka bir de maktu' bir rivayeti vardır. Tabînden olduğu bilinen İkrime b. el-Halid b. el-As el-Mahzûmî'nin sözü olarak nakledilen rivayet, Beyhakî tarafından "İsbâtüAzâbi'l-Kabr" isimli eserde tahrir olunmuştur. Metninde Cuma günü ölen kişinin kabir azabından kurtulmasının yanı sıra imanlı bir son ile dünya hayatına veda edeceği müjdelenen rivayetin isnadında Abdullah b. Müemmel>Zeyd b. Hubab el-Üklî>Ebû'l-Ezher>Ebû Hâmîd b. Hilâl>Ebû Tahir el-Fakih isimleri yer almaktadır.<sup>86</sup> Sahabeden İbn Ömer, Ebû Hüreyre ve Ebî Tufeyl'le görüştüğü bilinen tabînin yukarıda zikri geçtiği üzere hadisi merfû olarak nakleden sahabilerle münasebetine dair bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>87</sup>

Araştırmamızın önceki kısımlarında daha mukaddem kaynaklarda geçen ve Hz. Peygamber'den musannefe kadar eksiksiz halkalarla nakledilen rivayetlerin râvileri ile ilgili detaylı bilgilere yer verilmeye çalışılmıştır. Netice itibarı ile hadisin Abdullah b. Amr, Enes b. Malik ve Cabir b. Abdullah olmak üzere üç farklı sahabeden merfû rivayetleri çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. İlk kayıtlarına Abdürrezzak'ın *Musannef*'inde rastlanan hadisin bu eserde zikrolunan isnatlarında bazı kopmalar ve meçhul isimler bulunduğu ortadadır. Ancak daha sonra derlenen hadis kitaplarında ilgili eserde görünen cehl ve inkıtanın büyük ölçüde giderilerek tahrir edildiği görülmektedir. Ancak bu yeni duruma rağmen hadis, Tirmizî, İbn Hacer, Kastallânî (ö. 923/1517) ve Keşmirî (1875-1933) gibi hadislerin sıhhati hakkında görüş bildiren muhaddisler nazarında Abdullah b. Amr ve Enes b. Malik rivayetleri zayıf, Cabir rivayeti ise çok zayıf olarak kabul edilmiştir.<sup>88</sup> Buna karşın mütesahil yaklaşımı ile tanınan Süyûtî (ö. 911/1505) ve çağdaş muhaddislerden Elbânî, rivayetin pek çok şahid ve mütabiye sahip olmasını gerekçe göstererek hasen, hasen ligayrihi veya sahih ligayrihi olarak değerlendirilmesinin daha uygun olacağını söylemiştir.<sup>89</sup> Bu noktada değerlendirmelerin yekünundan Süyûtî ve Elbânî'nin şaz kaldığı ve cumhur ulemanın da rivayeti rical zafiyetinden ötürü zayıf buldukları aşikardır. Tarafımızca da hadisin tüm tariklerinde isnad zincirleri farklı derecelerde olsa da zafiyet içermekte ve bu haliyle bir delil niteliği taşımamaktadır. Her ne kadar bu konuyla ilgili bir izahata yer vermeseler de -bize öyle geliyor ki- Süyûtî ve Elbânî'nin müspet kanaatleri daha çok, rivayetin dini pratiğe bazı katkıları bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır.

Görüldüğü gibi münekkitler aynı rivayeti farklı şekillerde değerlendirmişlerdir. Buradaki kanaatlerin farklı olması hadis âlimlerinin değişik ölçüklere sahip olmaları yahut münekkitlerin tetkiklerinden edindikleri kanaat ve içtihadı göre hüküm vermelerine dayanmaktadır. Araştırmamızın bu safhasına kadar görüş bildirenlerin tamamının, hadisle ilgili kanaatlerini râvi ve isnad tetkiki üzerine bina ettikleri anlaşılmaktadır. Usûl kitaplarında da ifade edildiği gibi bazen sahih senedli bir rivayetin metni zayıf olabildiği gibi; metni sahih bir rivayetin de isnadı zayıf olabilmektedir.<sup>90</sup> Dolayısıyla bir rivayetin İslam Peygamber'ine aidiyetinin sübutunda isnad tenkidi tek başına yeterli bir ölçü değildir. Sened hakkında ortaya çıkan bu gibi garabet durumları metin tenkidi yoluyla daha sarıh bir zemine oturabilmektedir. Bu nedenle rivayetin sıhhati araştırılırken her iki yöntemin de ihmal edilmemesi daha isabetli sonuçlara ulaşabilmek bakımından büyük önem arz etmektedir. Araştırmamızın bu kısmında sözü edilen hadise metin tenkidi yapılarak daha doğru bir neticeye ulaşmaya çalışılacaktır.

#### 4. Hadisin Metin Açısından Değerlendirilmesi

Daha önce de belirtildiği üzere rivayetin senedi hakkında farklı kanaatler ifade edilmiştir. Rivayetin isnadını makbul kabul edenler aynı zamanda metin açısından da herhangi bir problem dile getirmemişlerdir. Bilakis bu rivayetten yola çıkarak Cuma günü vefat eden bir kimsenin vâdedilen lütuflara mazhar olacağı beyan edilmiştir. Örneğin; meşhur tabîlerden birisi olan Said b. Müseyyeb'e (ö. 94/713) nispetle, Cuma günü vefat etmenin kendisi için diğer günlerden daha sevimli olduğu Şafîî (ö. 204/820) tarafından nakledilmiştir.<sup>91</sup> Rivayetin şerhinde Rafîî (ö. 623/1226), İbn Müseyyeb'in kanaatini Abdullah b. Amr'ın Cuma günü vefat eden kimse hakkında naklettiği hadisle ilişkilendirmiş ve bu düşüncüyü isnadsız bir rivayete yer vermek ve "selefin görüşü budur" şeklinde yorumlamak suretiyle bütün selef'e şamil kılmuştur.<sup>92</sup> Oysa Şafîî ilgili bölümde İbn Müseyyeb'in sözünü aktarmadan önce Cumanın faziletine dair pek çok rivayete yer vermesine rağmen Cuma günü ölümün fazileti ile ilgili bir detaya değinmemiştir. Bir

<sup>85</sup> İbn Hacer el-Askâlânî, *el-Metâlib*, 5/245.

<sup>86</sup> Beyhakî, *İsbât*, 104.

<sup>87</sup> Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 3/282.

<sup>88</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 72; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/253; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî* (Mısır: Matbatü'l-Kübrâ, 1323), 2/475; Muhammed Enver Şâh Hüseyin Keşmirî, *el-Arfu's-Şe'zi ala Camii't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru Türâsîl-Arabî, 2004), 2/351.

<sup>89</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *es-Sirâcü'l-Münîr* (b.y: Dâru's-Sadık, 2009), 2/738; Nâsiruddîn Elbânî, *Ahkâmü'l-Cenâiz* (b.y: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986), 1/35.

<sup>90</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbn Salâh* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 14.

<sup>91</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *Müsnedü Şafîî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 72.

<sup>92</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî, *Şerhu Müsned liş-Şafîî* (Katar: Vüzeratü'l-Efkaf, 2007), 2/11.

Müslümanın Cuma günü ölümü diğer günlere nazaran daha sevimli bulmasının bazı haklı gerekçeleri olabilir. Örneğin cenaze namazının daha geniş katılımı kılınacak olması, Cuma günü gusül abdestinin tazelenmesi, Mü'minler için bir bayram niteliği taşıması, Cuma namazıyla geçmiş on günlük günahın bağışlanacağı müjdesi<sup>93</sup> yahut dualara icabet anlarından birinin bu gün içerisinde saklı bulunması gibi nedenler bu gerekçeler arasında sayılabilir. İbn Müseyyeb'in Cuma günü ölmeyi diğer günlere tercih etmesinde bu nedenlerden biri de etkili olmuş olabilir. Ancak Rafî'nin bu ihtimalleri göz ardı ederek İbn Müseyyeb'in tercihini "Cuma günü ölen kimse kabir azabından kurtulur" rivayeti ile ilişkilendirmesi ve kendi çıkarımını bütün selef imamlara zafere etmesi isabetli bir tutum gibi görünmemektedir. Buradan hareketle onun ilgili rivayete karşı müspet bir yaklaşım içinde olduğu açıkça görülmektedir. Yine "Cuma günü ölen kimsenin kabir fitnesinden beri olması umulur" bab başlığı ile nakletmesinden hareketle, rivayetin Beyhakî tarafından da hüsnü zan ile karşılandığı çıkarımı yapılabilir.<sup>94</sup> Nitekim konularına göre hadislerin tasnif edildiği başta Buhârî olmak üzere musannef türü eserlerde müellifin bir rivayet hakkındaki kanaati ve bu rivayette ilişkin görüş ve çıkarımları konu başlıklarından ve bu başlıklar altında zikrettiği ayet ve hadislerden anlaşılmaktadır. Her ne kadar bir müellif eserini öncelikle güvenilir hadisleri derlemek maksadıyla telif etmiş olsa da, bununla beraber «bab» adı verilen fasıla isimlerinde kullandığı ifade biçimleri, konu başlıkları altında zikrettiği ayet ve hadisler ile bunlar arasında kurduğu mantıksal örüntülerle de kendi düşünce ve çıkarımlarını yansıtmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'ye göre de bir kişinin Cuma günü ölmesi kendisinde birtakım faziletler bulunduğuna delil olabilmektedir. Nitekim *Menakibu'l-İmam Ahmet* isimli çalışmasında Cuma günü ölmüş olması Ahmed b. Hanbel'in pek çok faziletlerinden biri olarak anılmış, beraberinde Hz. Osman, Hz. Ali, Abbas b. Abdulmuttalib gibi sahabenin ileri gelenleriyle İbn Sîrin ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi tabiûn büyüklerinin de bu gün vefat ettiği bilgisine yer vermiştir.<sup>95</sup> Temelde İmam Ahmed'i methetme kaygısı ile konuyu ele aldığı anlaşılan İbnü'l-Cevzî'nin faziletli insanların faziletli günlerde öleceği ön kabulü üzerine kurguladığı bu düşüncesinin son derece subjektif bir değer yargısı oluşturduğu görülmektedir. Bilindiği üzere İbnü'l-Cevzî, uydurma rivayetler üzerine ortaya konulmuş en derli toplu, konularının dizilişi itibarıyla en sistematik ve en kapsamlı kitabın müellifidir. Bu eserinde bilhassa sahih olduğu kabul edilen rivayetleri ağır şekilde eleştirmiş ve mevzuattan saymıştır. Özellikle Buhârî ve Müslim'e ait bazı rivayetleri uydurma olarak nitelemesi onun geniş çevrelerce tenkit edilmesine neden olmuştur.<sup>96</sup> Sahih kabul edilen rivayetlere karşı bu şekilde bir tavır ortaya koyan müellifin, isnadı ile ilgili pek çok kusur olduğu öne sürülen Cuma günü ölmenin faziletli olduğunu ifade eden rivayetler karşısında oldukça mütesahil davranması, efdaliyât kapsamındaki rivayetleri ayrıca değerlendirdiği manasına gelebilir. Müellif bu çerçevede Cuma günü ölmenin faziletini haber veren rivayetlere uydurma rivayetleri topladığı *el-Mevzûât*'ta yer vermemiştir.

Benzer şekilde Süyûtî, Cuma gününün hususiyetlerine tahsis ettiği bir eserinde çeşitli rivayetlerden çıkardığı faziletleri sayıları yüze ulaşan maddeler halinde takdim etmiş ve bunlardan kırk altı ve kırk yedinci maddeleri ilgili rivayetin metninden elde ettiği özelliklere ayırmıştır. Buna göre Cuma gününün kırk altıncı özelliği olarak bu gün ölenlerin kabir azabından, kırk yedinci özellik olarak ise kabir sorgusundan emin olacakları ifade edilmiştir.<sup>97</sup> Bir başka eserinde de Süyûtî, hadisin bazı varyantlarında bulunmasından ötürü Cuma günü ölen kimsenin şehit ecri alacağını ve şehadetinden ötürü bu kimseye kabir de herhangi bir soru sorulmayacağını ifade etmiştir.<sup>98</sup> Çağdaşı Şihâbüddîn er-Remlî de Cuma günü ölen kimsenin kabir sorgusundan kurtulup kurtulmayacağı sorulduğunda o "Evet, Hz. Peygamber'den bu konuda hadisler vardır. En doğru manayı Allah bilir. O gün ölenler Münker ve Nekir'in görünüşü ve sorgulamalarından bir korku ve kaygı duymazlar" şeklinde cevap vermiştir.<sup>99</sup> Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerinde yapılan şerh çalışmalarında da rivayeti savunmaya yönelik benzer yorumlara rastlanmaktadır. Örneğin Hint-Alt kıtası muhaddislerinden Mübârekpûrî (ö. 1865-1935) hadiste vad edilen Cuma gününe özgü ikramın ne olduğu konusunu tartışırken lafızlardaki fitne ve azap kelimeleri üzerinde durmuştur. Ona göre bazı rivayetlerde geçtiği üzere kabir fitnesinden kurtuluş, azap veya sorgudan kurtulma manasına gelmektedir. Ancak o bu manalardan yaratıcının lütfuna daha uygun bulduğu azaptan kurtuluşu diğer manaya tercih etmiştir. Buna rağmen sorgu kelimesinin tercih edilmesinde de bir beis görmemiştir. Çünkü müellif, rivayetlerdeki lafız farklılıklarını bir tearuza değil dolaylı olarak mana birlikteliğine hamletmektedir. Mübârekpûrî, "Nitekim kim kabrinde sorguya çekilmez ve sınanmazsa onun için bu fasıl hemen biter ve kabir hayatı daha katlanılır olur" sözleriyle hadisin her iki lafzının da kabir azabından kurtuluş manasına geldiğini iddia etmiştir.<sup>100</sup> Hadisin makbul addedildiği başka bir yorumda ise Cuma günü ölen için vad edilen hediye zaman açısından takyid edildiği görülmektedir. Yine bir Hintli olan yorum sahibi Reşit Ahmed el-Kenkevî'ye (ö. 1323-

<sup>93</sup> Müslim, "Cum'a", 27.

<sup>94</sup> Beyhakî, *İsbât*, 103.

<sup>95</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Menakibü'l-İmam Ahmet* (b.y: Dâru'l-Hicr, 1409), 552.

<sup>96</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki - Beyhakî İbnü'l-Cevzî Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 385.

<sup>97</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-lem'atü fi Hasâsî'l-Cum'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 60-62.

<sup>98</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Kütü'l-Mu'tezi alâ Câmi'i't-Tirmizî* (Mekke: Camiâtü'l-Ümmi'l-Kurâ, 1424), 1/324.

<sup>99</sup> Şihâbü'd-Dîn Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Fetâva er-Remlî* (b.y: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y), 4/379.

<sup>100</sup> Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, Beyrut: Dâru'l kütübü'l ilmiyye, t.y), 4/160

1905) göre hadis, mutlak ve daima geçerli olan bir kurtuluştan değil Cuma gününe has küçük bir aradan bahsetmektedir. Kendine özgü bu yorumuyla Kenkevî dolaylı olarak azaba cumartesi ve diğer günlerde devam edileceğini ifade etmiştir.<sup>101</sup>

Anılan hadisten hareketle Cuma günü ölmekte üstün faziletler gören bir başka isim de çağdaş muhaddislerden Elbânî'dir. Daha önceki kısımlarda Elbânî'nin rivayeti sahih veya hasen kabul ettiğine değinilmişti. Bu seviyede kıymet takdir edilen bir rivayete beraberinde dini yaşantıda önemli bir rol tevdi edilmesi olağan bir sonuçtur. Nitekim Elbânî'ye göre, Cuma günü ölmek, ölen kişi için hayırlı ve güzel sona delalet eden işaretlerden biridir.<sup>102</sup>

Hadis, tasavvufî hadis yorumculuğunun öncü isimlerinden biri kabul edilen Hakîm et-Tirmizî tarafından da hüsnü kabul görmüştür. Kabir sorgusunun hikmeti başlığı altında zikrettiği rivayetle birlikte şu bilgilere yer vermiştir: “Bir kişi Cuma günü öldüğünde onun için Allah katındaki perde kaldırılır. Çünkü Cuma günü cehennem yakılmaz ve kapıları kapatılır. Şeytan ise sair günlerde insanlara yapıp ettiklerini o gün yapamaz. Allah bir kulun ruhunu Cuma günü kabzettiğinde bu onun için saadet ve Allah katındaki yerinin güzelliğine işarettir. Cuma günü Âdem'i ve zürriyetini kendisinde yarattığı Allah'ın günüdür. Kıyamet o günde kopacaktır. Dost ve düşman o gün ayrılacak ve dostlar o gün Adn yurduna çağrılacaktır. Cuma gününün bereketi ve Rahmân'ın bu güne bağışladığı lütuflar hak katında kendisine saadet yazılardan başkasına verilmeyecektir. Bütün bu lütuflar dolayısıyla Cuma günü ölen kimse kabrin fitnesinden korunmuş olacaktır”.<sup>103</sup> Başka bir yerde rastlamadığımız bu ifadelerin ilgili rivayetin ziyadesi değil de Hakîm et-Tirmizî'ye ait şerh ifadeleri olduğu sanılabilir; ancak muhtevanın tümüyle gaybî bilgiler içermesi sahih kabul edilen kitaplarda yer almayan başka bir kaynağın varlığına işaret etmektedir. Bilindiği üzere rüya, keşf ve zuhurat ile doğrudan Hz. Peygamber'den hadis almak veya duyduğu hadisin sıhhatini ona veyahut vefat etmiş bir râviye sormak, bazı sufilerin yöntemlerindedir. Kaynağı ilahi kabul ettikleri için rivayetin hadis kitaplarında bulunmayışını veya sıhhatinin tenkit edilmiş olmasını önemsemezler. Zira beşerin kontrolünden geçmiş bir hadis, ilahî menşeden direk olarak alındığında, artık insanların bu hadis hakkındaki değerlendirmelerinin bir önemi yoktur. Bundan daha üst bir temyiz makamı da bulunmamaktadır. Bu açıdan ele alındığında sözü edilen rivayetin sufi geleneğin onay merciinden geçtiğini söylemek mümkündür.<sup>104</sup>

Kaynaklarda Cuma günü ölmenin faziletli olduğuna dair başka parametreler de zikredilmiştir. Örneğin İbnü'l-Esîr'e göre Cuma günü ölmek diğer günlerde ölmekten çok daha faziletlidir. Çünkü Cuma günü Müslümanların bayramıdır ve bu yönüyle diğer günlere üstünlüğü herkesçe kabul edilmiştir. Cuma günü içinde de kuşluk vakti ölmek sair vakitlere göre çok daha iyidir. Çünkü Cuma namazı için toplanan insanlar bu vesileyle mevta için de cenaze namazı kılarlar. Normal şartlar altında bir cenazede toplanmayacak kalabalık muhtemelen Cuma günü toplanacaktır. Onları bu işe sevk eden şey ise Cuma namazından başka bir şey değildir. Bu sayede gerek cemaat gerekse ölen kişi ibadet sevabından daha fazla nasiplenecektir.<sup>105</sup> İbnü'l-Esîr'in meseleye bu şekilde yaklaşması oldukça ikna edici görünmekle birlikte ilgili rivayete temas etmemesi dikkat çekicidir. Kaynaklarda geçtiği halde görüşüne paralel olan bir rivayeti ihticac kastıyla kullanmaması onun rivayete karşı müspet bir kanaat taşımadığını göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Esîr, rivayetleri değerlendirirken ihtiyatlı davranmasıyla, haberleri tahlil ve tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmasıyla ve yalnız güvenilir kaynaklara başvurmasıyla tanınmıştır.<sup>106</sup>

Ölüm sonrası hayat, insanda daima merak uyandıran aklî ve duysal yöntemlerle de vakıf olunamayan gizemli bir mefhumdur. Bu bilinmezlik karşısında insanoğlu daima başta kendisi olmak üzere bütün sevdiklerine yönelik ölümün güzel bir son ve daha hayırlı yeni bir başlangıçlara açılan kapı olduğuna inanmaya meyillidir. Bu sebeple müjde niteliğinde bireye ahiret yurduyla ilgili umut veren muhtevaya sahip rivayetler çok geniş kitleler tarafından dikkate alınmış ve dini pratikte karşılık bulmuştur. Ancak ilgili rivayetlerin dinin genel maksat ve ilkeleri doğrultusunda sıhhat odaklı ele alınması durumunda ilim çevreleri tarafından çoğunlukla dikkate değer bulunmamıştır. Sözelimi Buhârî *Sahih*'inde cenazeler konusuna genişçe bir yer ayırmış, üstüne “Pazartesi Günü Ölmek” isimli bir de bab başlığı kullanmış ancak Cuma günü ölmenin faziletine ilişkin rivayete temas etmemiştir. Müellif, bunun yerine Hz. Aişe'den naklen “... Ebû Bekr, Aişe'ye: Rasûlullah hangi gün vefat etmişti? diye sordu. Aişe de: Pazartesi gününde, diye cevap verdi. Ebû Bekr: Benim vefatımın da şu saatimle bu gece arasında vâki' olmasını ümit ediyorum, dedi.”<sup>107</sup> hadisini nakletmek suretiyle Cuma günü ölmenin faziletine dair rivayetleri es geçmiştir. Buradan hareketle Buhârî'nin Cuma günü ölmek hakkında gelen haberleri sahih bulmadığı ve bu hususta şartlarına uyan rivayetlerle yetinerek bu şartlara uygun hadisleri tercih ettiği söylenebilir.<sup>108</sup> Öte yandan

<sup>101</sup> Reşid Ahmed el-Kenkevî, *el-Kevkebud-durri ala Câmi't-Tirmizî* (Hindistan: Matbaatü Nedveti'l-Ulema, 1395), 3/132.

<sup>102</sup> Elbânî, *Ahkâmü'l-Cenâiz*, 1/35.

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl* (Beirut: Dâru'l-Ceyl, t.y), 4/162.

<sup>104</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 82; Ahmet Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 51-70.

<sup>105</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî, eş-Şâfi'î Şerhu Müsnedi's-Şâfi'î (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/153.

<sup>106</sup> Abdülkerim Özyayın, “İbnü'l-Esîr, İzzettin” *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/26-27.

<sup>107</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 94.

<sup>108</sup> İbn Hacer el-Askâlânî, *Fethu'l-Bârî*, 3/253.



Hız Aîşe rivayetine özel açmış olduğu “*Salı Günü Ölmek*” isimli bab başlığından hareketle onun bu güne özel bir fazilet düşüncesi içerisinde bulunduğunu söylemek pek isabetli görünmemektedir. Hz. Ebû Bekir’in pazartesi günü ölme temennisi yalnızca Hz. Peygamber’e olan sevgi ve muhabbetin bir yansıması olarak değerlendirilmesi tarafımızca daha uygun bulunmaktadır. Muasır âlimlerden İbn Useymin’in gerek Buhâri’nin gerekse Tirmizî’nin rivayetlerini kapsayan değerlendirmesi de bu noktaya işaret etmesi yönünden önemlidir. Ona göre Cuma günü ölmenin fazileti hakkında gelen hiçbir rivayet sahih değildir. İnsan sadece kendi isteği ile işlediği fiillerden dolayı mükâfatlandırılır. Çünkü onda bir ihtiyar vardır. Ancak Cuma günü ölmek insanın ihtiyarında değildir. Cumartesi günü gelen ecel bir gün öncesine takdim edilmez. Bundan dolayıdır ki muayyen bir günde ölmenin fazileti hakkında gelen hiçbir rivayet sahih olamaz. Ölüm eşit bir şekilde her gün olabilir. Eğer günlerden birinde diğerlerine galebe çalan bir meziyet bulunsaydı bu gün ancak pazartesi olurdu. Çünkü Nebi, o gün vefat etmiştir.<sup>109</sup> Görüldüğü üzere İbn Useymin muayyen bir günde ölümün faziletine işaret eden rivayetleri kaynak ve sıhhat değerlendirmesi yapmaksızın muhteva açısından değerlendirmiş, İslam’ın genel ilke ve kaidelerine muhalif olmaları nedeniyle reddetmiştir. Benzer tavır bir başka muasır isim olan Abdülaziz b. Baz’ın verdiği fetvalarda da görüyoruz. İbn Baz irade ve ihtiyar vurgusu çerçevesinde değerlendirdiği rivayetlerle ilgili şunları söylemiştir: “*Cuma günü ölen kişi cennete girer, ateşten kurtulur, kabir azabından beridir şeklindeki bütün rivayetler zayıftır. Çünkü ancak hayır ve istikamet üzere ölen kişiler cennete girer. İster Cuma günü olsun isterse diğer günler...*” İbn Baz, izahının devamında Pazartesi, Ramazan ayı ve Zilhicce ayının ilk dokuz günü gibi ibadetin makbul sayıldığı günler için de aynı durumun geçerli olduğunu söylemiştir.<sup>110</sup>

Görüldüğü üzere rivayetlerle ilgili birbirinden farklı mülahazalar bulunmaktadır. Ancak rivayetlerle ilgili görüş bildiren muhaddislerin azınlıkta kalması ve güvenilir hadis kitaplarının kahir ekseriyetinde rivayete temas edilmemesi esasen onun hadis alimleri tarafından müspet karşılanmadığı yorumlarını güçlendirmektedir. Aynı müelliflerin benzer sıhhat seviyesine sahip rivayetleri terğîb ve terhîb kapsamında değerlendirmek suretiyle eserlerinde yer vermesine rağmen ilgili rivayetleri es geçmeleri onların terğîb ve terhîb bağlamının bulunmaması ile de açıklanabilir. İnsanın iki özelliği olan korku ve ümidin dengede tutulmasına İslâm’da önem verilmiştir. Dinin müminlere vadettiği mükâfatla inkâr edenlere verilecek cezalar arasında bir denge gözetilmiş, bu ödül ve cezanın insanlara duyurulmasına terğîb ve terhîb denilmiştir.<sup>111</sup> İnananları hayra yönlendirip çirkinliklerden sakandıran her hadisin üslûp olarak terğîb ve terhîb kapsamına girdiği görülür. Hadislerde bu yöntem insanın gönül dünyasına etki etmek, İslam’ın temel ilkelerini, emir ve yasaklarını zihinlere kazımak ve bunların pratiğe yansımaları sağlamak için yer verilmiştir. İnsanın güç yetirebileceği, üzerinde ihtiyar sahibi olduğu; ancak nefsin, şeytanın ve birtakım dış etmenlerin etkisiyle arzu edilen davranışların hayata geçirilemediği durumlarda bu tür rivayetlerin müspet katkısı herkesin malumudur. Ancak Cuma günü ölmenin fazileti ile ilgili hadislerde insanın ihtiyar dairesi dışında bir alana işaret edilmesi kişiyi yanlış davranışlardan istenilen davranışlara iletmek gibi bir niteliği ihtiva etmemektedir. Nitekim insanın ne zaman öleceği sorusu iradenin, şeytanın ve nefsin bir problemi de değildir.

İlgili hadisin Kur’an’a arzı durumunda da ortaya rivayeti destekler mahiyette bir manzara çıkmamaktadır. Nitekim pek çok âyette insanın ahiretteki akıbeti amel ve niyet gibi iradeye bağlı olgular etrafında işlenerek bireye sadece hak ettiği muamelenin gösterileceği vurgulanmıştır. Örneğin “*Allah herkesin yaptığının karşılığını haksızlığa uğratılmaksızın tastamam vermek için böyle yapmıştır*”;<sup>112</sup> “*Bu, yaptıklarınıza karşılık olarak mirasçı kıldığımız cennettir*”;<sup>113</sup> “*Rabbine andolsun ki onların hepsini yapmakta olduklarından sorguya çekeceğiz*”;<sup>114</sup> “*Onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz*”<sup>115</sup> ve “*İnsana ancak çabasının karşılığı vardır*”<sup>116</sup> gibi âyetlerde hep irade ve amel vurgusu yapılmış, insanlık dünya hayatında iyi işler yapmaya teşvik edilmiştir. Kur’an’ın oluşturduğu bu denklem aynı zamanda adaletin öne çıktığı bir planı da yansıtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ilgili rivayetin Kur’an’ın kurguladığı iyiliğe teşvik ve adaletin tesisi gibi insanlık açısından önemli kavramlara hizmet etmediği ve irade üzerine kurgulanan dünya ve ahiret dengesi ile uygunluk göstermediği görülmektedir.

Rivayetin hadis külliyyatına arz edilmesi durumunda da bir takım problemlerle karşılaşılmaktadır. Örneğin “*Bütün mü’minler kabirde sorgulanırken sadece şehitler bundan beridir. Bunun hikmeti nedir?*” diye sorulduğunda Hz. Peygamber “*Savaşırken kafalarının üzerinde kılıçların şimşek gibi çakması onlara imtihan olarak yeter*” buyurmuştur.<sup>117</sup> Başka bir hadiste de “*Ölen kimsenin amel defteri kapanır Ancak*

<sup>109</sup> Muhammed b. Salih el-Üseymin, *Fetâva Nur-u ale’-d-Dehb* (Riyad: Müessesetü Şeyh el-Üseymin, 1434), 6/43-44.

<sup>110</sup> Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, *Fetâva Nur-u ale’-d-Dehb* (Riyad: İdaratü Mecelleti’l-İslâmiyye, 2009), 14/163-164.

<sup>111</sup> Mehmet Görmez, “Terğîb ve Terhîb” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2011), 40/508.

<sup>112</sup> Ahkaf 46/19.

<sup>113</sup> Zuhruf 43/72.

<sup>114</sup> Hicr 15/92.

<sup>115</sup> Nahl 16/97.

<sup>116</sup> Necm 53/39.

<sup>117</sup> Nesâi, “Cenâiz”, 113.

Allah yolunda kalbi cihada bağlı olarak ölen kimse müstesna; Onların ameli kıyamete kadar artar ve kabir fitnesinden emin olur” buyrulmuştur.<sup>118</sup> Her iki rivayette de kabir fitnesi veya sorgusundan kurtuluş istisna lafızları kullanılarak şehitlere has kılınmıştır. Bu rivayetlerin sahih senedle nakledilmesi ve birbiriyle anlamca ittifak halinde bulunmasından hareketle bilgi ifade etme açısından Cuma günü ölmenin faziletini haber veren rivayetlerden daha güvenilir olduğu ortadadır. Zaten böyle bir ikramın en meşakkatli ibadet sayılan cihad ve akabindeki şehadet için vazedilmesi mantık ve vicdan açısından daha uygun düşmektedir. Bununla birlikte niyet ve irade olmaksızın ölümü Cuma gününe rastlayan birinin şehitlerle aynı mukabeleyi görmesi, ilahi adalet ve amel-ödül arasındaki ölçülülük gibi hususları sorgulamaya açacaktır. Bu bilgilerden hareketle ilgili rivayetin kendinden daha güvenilir hadislerle tearuz ettiği düşünülmektedir.

Hadisin ilim adamları nezdinde yeri daha çok menfi bir çizgide iken halkın dini yaşantısında çoktan yerini almış anlatılardan biri olduğu da yadsınmaz bir gerçektir. İslâm dininin öngördüğü ideal şekil ve kaideler, halk kitleleri tarafından farklı şekil ve renkte algılanabilirler. Toplum içerisindeki bu tip bir dindarlığı besleyen en önemli kaynaklardan biri halk içerisinde şöhret bulmuş rivayetlerdir. Hadis istilahında “Müştehir Hadis” olarak adlandırılan bu tür rivayetler sahihlik ve zayıflık derecesi ne olursa olsun halk arasında varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>119</sup> Bir rivayetin sened ve metninin sahih olması onun toplumda kabul görmesi ve şöhret kazanması için yeterli bir özellik değildir. Halk kitleleri daha çok kolay öğrenilebilir, veciz ifadeli, hikmet ve ibret içerikli, umut ve heyecan aşıl原因 rivayetleri benimsemeye daha meyilli görünmektedir. Nitekim hadis usulü alanında eser veren ilk müelliflerden sayılan Müslim, hadislerin rivayet nedenleri ve illetlerini öğrenme konusunda ehl-i hadisin verdiği emeği sıradan vatandaşın göstermesini beklemenin bir anlamı bulunmadığını söylemiştir. Nitekim ona göre sıradan halk, hadis konusunda az bir bilgiye bile sahip değildir.<sup>120</sup> Dolayısıyla bu gibi rivayet kümelerinin halk arasında bilinmesi ve yaygınlık göstermesi hadislerin sahih olmasından daha ziyade Müslim’in de işaret ettiği cehl olgusuyla doğrudan ilintili görünmektedir.

## Sonuç

Çalışmamızda bazı hadis kaynaklarında zikri geçen Cuma günü ölen kimselerin bir takım lütuf ve ikrama mazhar olacağını haber veren rivayetler ele alınmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla rivayetin tahrir edildiği en eski kaynak, Abdurrezzak’ın *Musannef*’idir. Rivayetin Abdullah b. Amr, Cabir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik’ten olmak üzere üç sahabe râvisi olduğu görülmektedir. Abdullah b. Amr kanalıyla gelen tarik muhaddisler tarafından görece daha ilgi görmüştür. Ancak rivayetin varyantları ayrı ayrı isnad tenkidine tabi tutulduğunda râvilerinin cerh edildiği ve sıhhat açısından zayıf veya çok zayıf seviyede oldukları tespit edilmiştir. Öte yandan rivayetin şahid ve mütabiiler vesilesiyle hasen olduğu iddiası yalnızca Süyûtî ve Elbânî tarafından dillendirilmiş olup bu haliyle şaz bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hadis metin açısından incelendiğinde ise bazı lafız farklılıkları bulunduğu tespit edilmiştir. Buna göre Cuma günü ölen kimseye tariklerin bir kısmında kabir azabı diğer bir kısmında kabir fitnesi vadedilmiştir. Bazı kaynaklarda şehit olarak yazılacağı ve şehitlerin ardından cennete gireceği gibi ziyadeler bulunsa da bunların hakim metne aykırı düştükleri görülmüştür. Konuyla ilgili kalem oynatan alimlerin bir kısmı rivayete gaybî daire çerçevesinde bakmak suretiyle ılımlı yaklaşırken daha kalabalık bir kısmı ise irade ve ihtiyar olmadan mükafat ve cezanın olamayacağı ve fedâilü’l-hadis çerçevesinde değerlendirilemeyeceği yönünde kanaat bildirmişlerdir.

Öte yandan ilgili rivayetin Kur’an’ın vazettiği, iyiliğe teşvik ve adaletin tesisi gibi insanlık açısından önemli kavramlara hizmet etmediği ve irade üzerine kurgulanan dünya ve ahiret dengesi ile uygunluk göstermediği tespit edilmiştir.

Cuma gününün fazileti hakkında hadisler sahih hadislerin konuyla ilgili çizdiği porteye de uygunluk göstermemektedir. Nitekim bazı sahih hadislerde kabir azabından kurutuluşun sadece şehitlere has kılındığı bildirilmektedir. Şehadet gibi yüksek mertebeye erişen müminlerin böyle bir lütfâ mazhar olacağı bilgisi hem sahih kanallardan gelmesi hem de amel-mükafat dengesine uygunluk göstermesi bakımından tercihe şayandır. Buna karşın hiçbir ihtiyar ve gayreti bulunmaksızın yalnızca Cuma günü vefat ettiği için bir bireyin Allah yolunda can verenlerle aynı muameleye mazhar olduğu düşüncesi de hem akla hem de vicdana ters düşmektedir. Dolayısıyla ilgili hadisin daha güçlü bilgi ifade eden hadislerle tearuz halinde olduğu kanaati ağır basmaktadır.

Sonuç olarak hadisin isnadının zayıf, metninin ise Kur’an ve sahih hadislere aykırı olduğu tespit edilmiştir.

<sup>118</sup> Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 2

<sup>119</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş, 1978), 117.

<sup>120</sup> Müslim, “Mukaddime”, 3.

## Kaynakça | References

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musanef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş, 1978.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Tarihu'l-Bağdâd ve Zeylühâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *İsbâtü'azâbi'l-kabr*. Ürdün: Dâru'l-Furkan, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *et-Tarihu'l-Evsat*. Kahire: Dâru'l-Va'y, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *et-Tarihu'l-Kebîr*. Haydarabad: Dâiratü'l-Mearifi'l-Osmaniyye, t.y.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *ed-Duefâ ve'l-Mecrûhîn*. Medine: Mecelletü'l-Camiâti'l-İslâmiyye, 1403.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Suud: Dâru'l-Mugnî, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. b.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ*. Mısır: Saâdet, 1974.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsned. Şam: Dâru'l-Me'mûn*, 1984.
- Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dimaşkî. *el-Müde'llisîn*. thk. Rafet Fevzi Abdül-Muttalib. b.y: Dâru'l-Vefâ, 1995.
- Görmez, Mehmet. "Tergîb ve Terhîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/508 İstanbul, TDV Yayınları, 2011.
- Hakim et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Nevâdiru'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, t.y.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-Zevâid*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dimaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdullah b. Baz. *Fetâva Nur-u ale'd-Derb*. Riyad: İdâratü Mücilleti'l-İslâmiyye, 2009.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarabad: Dâiratü'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü'd-Dairati'l-Meârifî'n-Nizamiyye, 1326.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-Âliyye*. b.y: Dâru'l-Âsime, 2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şâhih el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzan*. b.y: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Mîzânü'l-İ'tidal*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tahrîru Tekrîbi't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-Mecrûhîn*. Riyad: Dâru's-Sami'î, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâirati'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l Arab*. Beyrut: Dârus'Sâder, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- İbn Üseymin, Muhammed b. Salih. *Fetâva Nur-u ale'd-Derb*. Riyad: Müessesetü Şeyh Muhammed b. Salih el-Üseyminel-Hayriyye. 1434.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ es-Sadeî el-Mısırî. *Tarih-i İbn Yûnus*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menakibü'l-İmam Ahmet*. b.y: Dâru'l-Hicr, 1409.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duefâ ve'l-Metrukûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *eş-Şâfiî fi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbn Salâh*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Karaman, Hayrettin "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/85-89. İstanbul, TDV Yayınları, 1993.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-Sârî*. Mısır: Matbatü'l-Kübrâ, 1323.
- Kenkevî, Reşid Ahmed, *el-Kevkeb-ud-durri ala Câmi't-Tirmizî*. Hindistan: Matbaatü Nedveti'l-Ulema, 1395.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *el-Arfu's-Şezî ala Camii't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru Türâsil-Arabî, 2004.

- Kılıçer, M. Esat. "Cuma ve Cuma Namazı". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/70-71 (Mart-Nisan 1968), 61-63.
- Kissî, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr. *el-Müntehab*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Rivaye, 1980.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-Eşrâf*. b.y: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Moğultay b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*. b.y: el-Fârûku'l-Hadis, 2001.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-Ahvezî*. Beyrut: Dâru'l kütübil ilmiyye, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1431/2010.
- Nâsiruddîn Elbânî. *Ahkâmü'l-Cenâiz*. b.y: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzettin". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Rafîî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî. *Şerhu Müsned liş-Şafîî*. Katar: Vüzeratü'l-Ekfaf, 2007.
- Remlî, Şihâbü'd-Dîn Ahmed b. Hamza. *Fetâva er-Remlî*. b.y: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn b. Ebî Bekr. *el-lem'atü fi Hasâsî'l-Cum'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn b. Ebî Bekr. *es-Sirâcü'l-Münîr*. b.y: Dâru's-Sadık, 2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn b. Ebî Bekr. *Kütü'l-Mu'tezî alâ Câmi'i't-Tirmizî*. Mekke: Camiâtü'l-Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü Şafîî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ. *Tefsîr-u Yahya b. Sellâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Yaşar, Mehmet. *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 1995.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 51-70.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisçiler ve Çelişki -Beyhakîve İbnü'l-Cevzî Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2009.
- Zebidî, Ebû'l-Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Dîb Yayınları, 1981.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*?. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Divânü'l-Duefâ*. Mekke: Mektebetü'n Nahda, 1976.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tarihu'l-İslâm*. b.y: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.



# Sırât-ı müstakim ve Sebîlü'r-reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kıraate Yaklaşım

Ömer Mehmet ULUSOY | <https://orcid.org/0000-0003-3387-4620>

Öğretim Görevlisi | Yazar | [omerulusoy\\_80@hotmail.com](mailto:omerulusoy_80@hotmail.com)

Kilis 7 Aralık Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/048b6qs33](https://ror.org/048b6qs33)

Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat | Kilis, Türkiye

## Öz

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde askerî alan başta olmak üzere eğitim ve insan hakları alanlarında yenilikler yapılmıştır. Bu dönemde iktisat, sanayi, edebiyat dergileriyle beraber İslâmcı dergiler de çıkarılmıştır. Bu dergiler içerisinde toplum hayatında dinî esasları ön planda tutması ve savunması nedeniyle Sırât-ı müstakîm/Sebîlü'r-reşâd en etkili yayın organlarından biri olmuştur. Dergi, yayınladığı yazılarla toplumun nabzını tutmakla kalmamış aynı zamanda toplumu dinî değerler ekseninde yeniden şekillendirmeye de çalışmıştır. Mehmet Âkif başta olmak üzere Mehmed Kâmil Miras, Eşref Edip, Abdülaziz Çavuş Babanzâde Ahmed Naim gibi dönemin önde gelen yazarlarını kadrosunda bulundurması halk tarafından benimsenmesini sağlamıştır. Sırât-ı müstakîm/Sebîlü'r-reşâd, Kur'an tefsirine ve Kur'an'a ait ilimlerin canlandırılmasına çalışacağı açıklayarak aslında derginin kuruluş felsefesini de ortaya koymuştur. Dergi sadece dinî alanda yayın yapmakla kalmamış, felsefe, edebiyat, hukuk gibi alanlarda da yazılara yer vermiştir. Dergiyeye gelen ve dergide yayınlanan mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla dergi hem yurt içinde hem de yurt dışında geniş bir okur kitlesi tarafından takip edilmiştir. Dergide yer alan yazılar, dönemin ilmi nosyonuna uygun olarak alanında uzman olan kişiler tarafından ciddiye alınmıştır. Kur'an tarihi ve kıraate dair kaleme alınan makaleler de aynı ciddiyetle yazılmıştır. Allah'ın muradının tam olarak anlaşılabilmesine yönelik çalışmalar ve bu yönde oluşturulan ilimler içerisinde Kur'an tarihi önemli bir konuma sahiptir. Kur'an Tarihi konuları üç ana başlıkta incelenmektedir. İlki vahyin başlangıcından sonuna kadar Kur'an'ın Hz. Peygamber'e nüzul edilmesidir. Bu bölümde vahyin mahiyeti, nübüvvet ve onun gerekliliği ele alınmaktadır. İkinci olarak Kur'an'ın nüzûlünün nasıl olduğu, bütün olarak mı yoksa tedicen mi inzal olduğu ve vahyin korunması meseleleri incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise Kur'an'ın hıfz, kitâbet, tedvin ve çoğaltılması sürecinde geçirdiği aşamalar, bu sürecin ne zaman kimler tarafından başlatıldığı, kimlerin bu aşamada aktif rol/ler üstlendiği ve 7 harf meselesi ele alınmaktadır. Ayrıca kıraat ile ilgili konular bu bölümde araştırma konusu yapılmaktadır. Sırât-ı müstakîm ve Sebîlü'r-reşâd dergileri de yayımlandığı dönem içerisinde Kur'an tarihine dair meselelere kayıtsız kalmamış, sistematik şekilde olmasa da yukarıda zikri geçen konulara temas etmiştir. Bu bağlamda dergide Kur'an'ın nüzûlü, metinleşme süreci, cem'i, vahiy kâtipliği, resm-i Mushaf, 7 harf meselesi gibi temel konuların yanında kıraat, kıraat öğrenme yolları, kıraat çeşitleri de inceleme konusu edilmiştir. Dergide Kur'an tarihine dair konular tespit edebildiğimiz kadarıyla 17 farklı cilt ve 32 sayıda yer almıştır. Konumuzla ilgili bilgiler Abdülaziz Çavuş'un yazılarında olduğu gibi bazen tefsire dair makalelerde, Hocaşâde Ahmed Hilmi'nin yazılarında olduğu gibi bazen da müstakim olarak kaleme alınmıştır. Dergi yazılarını ele aldığımızda yazarların konuları araştırma ve inceleme yaparken ilmi disipline riayet ettikleri göze çarpmaktadır. Doğruluğunu kontrol etmek maksadıyla baktığımız bazı yerlerde herhangi bir hata olmaması bunu teyit eder niteliktedir. Dergi üzerinde Kur'an'ın tefsiriyle ilgili yapılan araştırmalarda Kur'an tarihi ve kıraatle ilgili meseleler sadece isim olarak zikredilmiş konuların içeriklerine ise değinilmemiştir. Bu çalışmada ise sadece tefsirle ilgili makalelerde değil başka konularla ilgili makalelerde yer alan Kur'an tarihi ve kıraatle ilgili meseleler uygun başlık altında tekrar bir araya getirilmiştir. Dergi içerisinde dağınık bir şekilde yer alan meseleler tek tek ele alınmış ve yazarların da görüşleri dikkate alınarak düzenli hale getirilmiştir. Yazarın makaleyi yazma sebebi varsa ona da değinilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Kıraat, Kur'an tarihi, Dergi, Sırât-ı Müstakîm, Sebîlü'r-Reşâd

## Atıf Bilgisi

Ulusoy, Ömer Mehmet. "Sırât-ı müstakim ve Sebîlü'r-reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kıraate Yaklaşım". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 209-227. <https://doi.org/10.32950/rid.1331091>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 21.07.2023	Kabul Tarihi: 06.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# Approach to Qur'anic History and Qiraat in Sırât-ı müstakim and Sebîlü'r-reşâd Journals

Ömer Mehmet ULUSOY |  <https://orcid.org/0000-0003-3387-4620>

Lecturer | Author | [omerulusoy\\_80@hotmail.com](mailto:omerulusoy_80@hotmail.com)

Kilis 7 Aralık University |  <https://ror.org/048b6qs33>

Qur'anic Reading and Qiraat | Kilis, Türkiye

## Abstract

In the last periods of the Ottoman Empire, innovations were made in the fields of education and human rights, especially in the military field. In this period, Islamist journals were published along with economic, industrial and literary journals. Among these journals, Sırât-ı müstakim/Sebîlü'r-reşâd was one of the most influential publications because it prioritized and defended religious principles in social life. The magazine not only kept its finger on the pulse of the society with the articles it published, but also tried to reshape the society on the axis of religious values. The fact that it included prominent writers of the period such as Mehmet Akif, Mehmed Kâmil Miras, Eşref Edip, Abdülaziz Çavuş Babanzâde Ahmed Naim, among others, ensured its adoption by the public. Sırât-ı müstakim/Sebîlü'r-reşâd revealed the founding philosophy of the magazine by announcing that it would try to revive the Qur'anic exegesis and the sciences of the Qur'an. The journal did not only publish in the religious field, but also included articles in fields such as philosophy, literature and law. According to the letters received and published in the journal, it was followed by a wide readership both at home and abroad. The articles in the journal were written seriously by experts in their fields in accordance with the scholarly notion of the period. The articles on the history of the Qur'an and Qiraat were written with the same seriousness. The history of the Qur'an has an important position among the studies aimed at fully understanding the will of Allah and the sciences created in this direction. The subjects of Qur'anic History are analyzed under three main headings. The first is the revelation of the Qur'an to the Prophet from the beginning to the end of revelation. In this section, the nature of revelation, prophethood and its necessity are discussed. Secondly, it examines how the Qur'an was revealed, whether it was revealed in its entirety or gradually, and the protection of revelation. The third part deals with the stages of the Qur'an in the process of hıfz, kitâbet, tedvin and reproduction, when and by whom this process was initiated, who played an active role in this process and the issue of 7 letters. In addition, issues related to qiraat are the subject of research in this section. The journals Sırât-ı müstakim and Sebîlü'r-reşâd were not indifferent to the issues related to the history of the Qur'an during the period in which they were published, and although not in a systematic way, they touched upon the aforementioned issues. In this context, in addition to the basic issues such as the revelation of the Qur'an, the process of textualization, the jama'i, the scribe of revelation, the official Mushaf, and the issue of 7 letters, the journal also examined qiraat, ways of learning qiraat, and types of qiraat. As far as we have been able to determine, topics related to the history of the Qur'an were covered in 17 different volumes and 32 issues. Information on our subject was sometimes written in articles on tafsir, as in the writings of Abdülaziz Çavuş, and sometimes in stand-alone articles, as in the writings of Khojazâde Ahmed Hilmi. When we examine the articles in the journal, it is noticeable that the authors abide by scholarly discipline while researching and analyzing the subjects. This is confirmed by the fact that there are no errors in some of the places we checked for accuracy. In the researches on the exegesis of the Qur'an in the journal, the issues related to the history of the Qur'an and Qiraat were mentioned only by name and the contents of the issues were not mentioned. In this study, the issues related to the history of the Qur'an and Qiraat, which were included not only in the articles on tafsir but also in articles on other subjects, were brought together again under the appropriate title. The issues that were scattered in the journal were handled one by one and organized by taking into account the opinions of the authors. If there is a reason for the author to write the article, it is also mentioned.

## Keywords

Qiraat, Qur'anic history, Magazine, Sırât-ı Müstakim, Sebîlü'r-Reşâd

## Citation

Ulusoy, Ömer Mehmet. "Approach to Qur'anic History and Qiraat in Sırât-ı müstakim and Sebîlü'r-reşâd Journals". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 209-227. <https://doi.org/10.32950/rid.1331091>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 21.07.2023	Date of Acceptance: 06.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk yıllarına tekabül eden (1908-1925) bir zaman diliminde Osmanlıca olarak yayımlanan Sırât-ı Müstakîm ve daha sonra Sebîlü'r-Reşâd ismini alan dergide yer alan Kur'an tarihi ve kıraate ilgili konuların ele alınarak bir döneme ışık tutan bu dergilerde söz konusu konularla ilgili tartışmaların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Çalışma yukarıda ifade edilen tarih aralığıyla sınırlı kalacaktır.

Bağcılar Belediyesi tarafından Osmanlıcadan Latin harflerine aktarılan nüshaların esas alındığı çalışmada Latin harfleriyle yazılan sayfa numaraları referans kabul edilmiştir. Çalışmada dergi tanıtılmış, derginin yayın hayatına başlaması ve yazar kadrosu hakkında bilgi verilmiş, özellikle konumuzla ilgili yazı kaleme alan yazarların listesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Derginin ilgili tarihler arasında yayımlanan 25 cilt içerisinde yer alan toplam 641 sayısı gözden geçirilmiştir. Araştırmanın konusuyla ilgili dergi içerisinde kendisine atıfta bulunulan temel hadis kaynakları, Ulûmu'l-Kur'an'a dair eserler kaleme alan Suyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an'ı ve Zerkeşî'nin el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserleri ve Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri müracaat edilen kaynaklar arasında zikredilebilir.

Osmanlı Devleti'nin son yılları ve Cumhuriyetin ilk yıllarında kendisini İslâmcı çizgide yayın yapan dergi olarak tanıtan Sırât-ı Müstakîm/Sebîlü'r-Reşâd, önceliğini Kur'an tefsirine vererek tefsirin ihya edilmesine çalışacağını beyan etmiştir. Ancak dergide sadece tefsir yazılarıyla yetinilmemiş din, felsefe, edebiyat, hukuk vb. alanlarda makaleler kaleme alınmıştır. Kur'an tarihi ve kıraate ilgili konular bazen tefsir çalışmaları içerisine serpiştirilmiş bazen de müstakil başlıklar şeklinde ele alınmıştır. Dergi üzerinde pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen müstakil olarak Kur'an tarihi konuları araştırılmamış, dergi üzerine yapılan tefsir çalışmalarında ise araştırma konumuza kısaca temas edildiği görülmüştür. Aydıuz tarafından kaleme alınan "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar" adlı çalışmada yazarların Kur'an'ı tefsir metotları, konuları hangi sebeple yazdıkları, tefsir yöntemleri ve hangi ayetleri tefsir ettikleri ayetlerin numaraları verilerek kısaca zikredilmiştir. Konumuzla yakından ilgili bir çalışma da Mehmet Ünal tarafından kaleme alınan "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar" isimli makaledir. Yazar bu çalışmasında Kur'an ve tefsire dair yazıların kısa bir değerlendirmesini yapmış, çalışmamızda ele aldığımız Kur'an tarihiyle ilgili Abdülaziz Çâvîş'in yazılarından iktibasla konu başlıklarına temas etmiş,<sup>1</sup> ancak o da konuların içeriklerine dair bilgi vermemiştir. Fakat Kur'an ile ilgili tefsir alanıyla doğrudan ilgili olsun ya da olmasın dergide yayımlanan bütün makaleleri yer aldıkları cilt ve sayılarıyla beraber zikretmiştir.<sup>2</sup> Dergiyle ilgili yapılan diğer bir araştırma M. Suat Mertoğlu tarafından kaleme alınan "Sırât-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin" adlı çalışmadır.<sup>3</sup> Yazar bu çalışmasını 7. cilt ve 180. sayı ile sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırma aynı zamanda derginin Sırât-ı müstakîm olarak çıkan son sayısını da oluşturmaktadır. Yazarın çalışmasının, sunuşta verdiği bilgilerden hareketle derginin yayın hayatına başladığı 1908 ve 1912 yılları arasında kapsadığı görülmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere bu çalışma bahse konu olan yılları kapsayacak şekilde derginin her bir sayısında hangi makalenin kimler tarafından yazıldığını açıklayan fihrist niteliğinde bir çalışma olmuştur. Yazar yazıların içeriklerine dair ihtiyaç gördüğü yerlerde kısa açıklamalarda bulunmuştur. Yazarın çalışması dergi üzerinde çalışma yapacak olanlar için araştırma konusuna hızlıca ulaştıracak bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Aynı yazarın diğer bir çalışması ise "Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırât-ı Müstakim-Sebilürreşad Örneği 1908-1914)" başlığını taşıyan doktora tezidir. Yazar çalışmasını derginin ilk 12 cildiyle sınırlandırmıştır. Derginin tefsir anlayışını 183. sayıda yer alan "Tefsir-i Şerif" başlıklı yazıdan ve doğrudan veya dolaylı olarak tefsirle ilgili görülebilecek diğer metinlerin içerisinden hareket ederek oluşturmuştur.<sup>4</sup> Araştırmamızda zikri geçen çalışmalara ek olarak konumuzla doğrudan veya dolaylı ilgili olabilecek bütün makaleler taranmış, Kur'an ve kıraate ilgili eserlerin içeriklerinden faydalanılarak konu başlıkları oluşturulmuş, farklı cilt ve sayılarda dağınık halde bulunan her bir başlıkla ilgili konular derlenmiş, Kur'an tarihi ve kıraate ilgili meseleler derinlemesine incelenmiş, son olarak dönemin dinî resmî eğitim kurumlarında Kur'an ve kıraatin yeri ve medreselerin islah edilmesine yönelik dergide yer alan makaleler ele alınmıştır. Yazarların makalelerini yazma sebepleri tespit edilerek yazarların görüşlerinden hareketle kısa da olsa Kur'an tarihi ve kıraate dair müstakim bir bakış açısı oluşturularak alana katkı sunulmaya çalışılmıştır.

<sup>1</sup> Mehmet Ünal, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar" Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (2007), 124.

<sup>2</sup> Ünal, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar" 125-146.

<sup>3</sup> M. Suat Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008).

<sup>4</sup> M. Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırât-ı Müstakim-Sebilürreşad Örneği 1908-1914)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 14.



Osmanlı Devleti için XIX. yy. yıkılış ve XX. yy. dağılış devridir. Askerî alan başta olmak üzere eğitim ve insan hakları alanlarında yapılan ıslahat hareketleri, devleti bu süreçten kurtaramamıştır. Yönetimin içeride ve dışarıda kendisini ifade edebileceği bir vasıta aranmış ve nihayetinde süreli yayınlardan gazete, fikir ve propaganda aracı olarak kabul edilmiştir. 1831'de ilk gazete olan Takvim-i Vekâyi ile başlayan süreç Tercümân-ı Ahvâl, Muhbir, Basiret, Tanin gibi gazetelerle devam etmiştir.<sup>5</sup> Bu süreçte pek çok alanda dergi de çıkarılmıştır. İktisat, sanayi, ziraat, fikir, edebiyat ve magazin, sosyalist, İslâmcı vb. dergiler örnek olarak zikredilebilir.<sup>6</sup> Bu dönemde yayınlanan Beyanü'l-Hak, Ceride-i Sufiyye, Hikmet, Sada-yı Hak, Ceride-i İlmiyye, Mahfil, el-Medâris, Cihân-ı İslâm gibi dergilerin yanında Sırât-ı Müstakîm de toplum hayatında dinî esasları savunması ve ön planda tutması nedeniyle İslâmcı<sup>7</sup> dergiler arasında sayılmış<sup>8</sup> hatta İslâmcı hareketin kuvvetli yayın organı olarak nitelendirilmiştir.<sup>9</sup>

Derginin kurucuları Ebül' Ulâ Zeynelâbidin (Ebül'ulâ Mardin) ve H. (Hâfız) Eşref Edip (Fergan)'dır. Dergi, 11 Temmuz 1324 olan kuruluş tarihini 43. sayıdan itibaren tashih ederek 10 Temmuz olarak değiştirmiş, 14 Ağustos 1324'te (27 Ağustos 1908) ise yayın hayatına başlamıştır.<sup>10</sup> Ülken, derginin Sırât-ı müstakîm ismiyle 14 Ağustos 1322 (1906)'dan 1327 (1911)'e kadar; o tarihten 1924'e kadar da Sebilü'r-reşâd ismiyle yayımlandığını belirtmektedir.<sup>11</sup> Kanaatimizce Ülken isimlendirmeleri doğru vermekle birlikte bu tarihleri belirtmekte hata yapmıştır. İlk sayının kapağında yer alan bilgilere göre kendisini "din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bâhis haftalık gazete" olarak tanıtan dergi,<sup>12</sup> bazen yayınlarına birkaç ay ara vermek zorunda kalmış, bazen de birkaç sayı birleştirilerek çıkarılmış, nihayet Doğu'daki ayaklanmalar gerekçe gösterilerek çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu'yla kapatılmıştır. Derginin 5 Mart 1341/1925 tarihli 641. sayısı ile yayın hayatı son bulmuştur.<sup>13</sup> Sebilü'r-Reşâd, uzun yıllar yayın hayatına ara vermesinin ardından -yaklaşık 22 yıl- bu kez umumi istek üzerine 1948 yılında yeni harflerle yayınlanmıştır. Mart 1965 yılına kadar kesintisiz olarak yayınına devam etmiştir.<sup>14</sup>

Sırât-ı müstakîm Dergisi Ebül' Ulâ Zeynel Âbidin ve Eşref Edip tarafından yayınlanmaya başlandıktan sonra Mehmet Akif Ersoy, Mardinzâde Arif Bey, Şeyhülislam Musa Kâzım, Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzâde Ahmed Naim, Bereketzâde İsmail Hakkı, Şeyh Muhammed Abduh, M. Şemsettin Günaltay, Akçaroğlu Yusuf, Ağaoğlu Ahmet, Mithat Cemal, Sadrazam Said Halim Paşa, Muhammed Hamdi Yazır, Bediüzzaman Said Nursî, Bursa Mebusu Tahir Bey, Kazanlı Halim Sabit, Tahirü'l-Mevlevî, Kamil Miras, Hasan Basri Çantay, Ömer Rıza, Raif Organ, A. Fuat Başgil, Peyami Safa, Kadircan Kafli ve daha birçok isim derginin yazar kadrosu içerisinde yerlerini almışlardır.<sup>15</sup>

Dergide Tefsir-i Şerif, Hadis-i Şerif, Sosyal Bahisler, Felsefe, Fıkıh ve Fetva, Edebiyat, Tarih gibi daha birçok alanda yazılar kaleme alınmıştır. Kur'an tarihiyle ilgili doğrudan veya dolaylı olarak yazı kaleme alanlar şunlardır:

Musa Kâzım, Molla Mahmud Sâdık el-İmankulu el-Kazânî, Müderris Yunuszâde Ahmed Vehbi, Bereketzâde İsmail Hakkı, Bursa Camii Kebir Dersiâmlarından Ahmed Zâid, Hocazâde Ahmed Hilmi, Mehmed Fahreddin, H. Eşref Edip, Abdülaziz Çâvîş, Mehmed Kâmil ve doğrudan dergi yönetimince yazıldığı anlaşılan fakat isimsiz yazılan yazılar.

Kur'an Tarihine dair kaleme alınan yazılar beş ana başlıkta toplanmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1.Kur'an Tarihi

2.Resmî'l-mushaf

3.Kıraatleriyle Ön Plana Çıkan Sahabe ve Tabiûn

<sup>5</sup> Midhat Sertoğlu, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, (Anakara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021), 3651-3659.

<sup>6</sup> Kenan Demir, "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Nisan 2016), 84-98.

<sup>7</sup> İslâmcılık, Meşrutiyetten sonra Türkçülükle beraber gelişen, 19. Yüzyılda ilk filizlerini süren bir fikir ve siyaset akımıdır. Meşrutiyetten sonra, özellikle aşırı Batıcılık ve Türkçülük akımlarına karşı bir tepki hareketi olarak gelişmiştir. Bu dönemde en güçlü ve popüler şahsiyeti Mehmed Âkif olmakla birlikte Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşâd dergilerinde Babanzâde Ahmed Naim, Mûsâ Kâzım, Mustafa Sabri, İzmirli İsmail Hakkı, Şemsettin Günaltay ve Said Halim Paşa yazılarıyla bu anlayışa destek vermişlerdir. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: IRCICA, 1998), 2/219.

<sup>8</sup> Demir, "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi", 93.

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 180.

<sup>10</sup> Adem Efe, "Sebilürreşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2009), 36/251.

<sup>11</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 183. Doğrusu 29 Şubat 1912'ye kadar (7. Cilt 182. Sayıya kadar) Sırât-ı Müstakîm ismiyle; 8 Mart 1912'den (8. Ciltten itibaren) Sebilü'r-Reşâd adıyla yayımlanmaya devam etmiştir.

<sup>12</sup> Belirli günlerde çıkan, siyaset, bilim, edebiyat gibi konulara ağırlık veren yazıların yer aldığı çok sayfalı süreli yayın organı olarak tanımlanması nedeniyle biz de gazete yerine dergi ifadesini kullanmayı tercih ettik. Yaşar Çağbayır, "Dergi", *Ötüken Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 2/1171.

<sup>13</sup> Adem Efe, "Sebilürreşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2009), 36/252.

<sup>14</sup> Davut Aydıöz, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşâd Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), 27.

<sup>15</sup> Aydıöz, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşâd Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar", 28; Mehmet Ünal, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Yayınlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/2 (2007), 112; Adnan Gül, "Batılılaşma Sürecinde Sebilürreşâd Dergisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 11/31 (Bahar 2007), 41.

## 4.Kıraat Farklılıkları

## 5.Dinî/Resmî Eğitimde Kıraatin Yeri.

## 1. Sırat-ı müstakim ve Sebîlü'r-reşâd'da Kur'an Tarihine Dair Meseleler

## 1.1. Kur'an'ın Nüzûlü

Dergide bu meseleyle ilgili Mısırlı mücadele ve hareket adamı, âlim, gazeteci/yazar ve tefsire dair yazıları Esrârü'l-Kur'an adıyla tercüme edilerek yayınlanan Abdülaziz Çâvîş (1876-1929)<sup>16</sup> tarafından kaleme alınan iki makale bulunmaktadır. Bunlardan ilki "Tefsîr-i Kur'an-ı Kerim" ana başlığı altında "Kur'an'ın Nüzûl Keyfiyeti" alt başlığını taşımaktadır. "Esrâr-ı Kur'an" başlığı altında ise Bakara Sûresi'nin 94-98. ayetlerini tefsir ettiği yerde konuya dair bilgiler vermektedir. Başka bir yazısında ise Kur'an-ı Hakîm nasıl nazil oldu? Kur'an, Kelâm-ı Resûl müdür? Kıssaların tekrarındaki hikmet nedir? sorularının cevapları aranmaya çalışılmıştır. Çâvîş, âyetlerden bazısının<sup>17</sup> Kur'an'ın kelâm-ı resûl olduğunu beyan ettiğini belirtir. Ancak bu âyetlerden maksadın Peygamberlik döneminde kendisine isnad edilen şair, kâhin, mecnûn gibi hallerden hiçbirisiyle muttasif olmadığını beyan sadedinde zikredildiğini ifade eder. İlahî vahyin peygamberlere okunma şeklinin nasıl olduğunu açık bir şekilde beyan eden ayetlerin olduğunu<sup>18</sup> açıklayan Çâvîş, bu ayetlerde geçen ve Kur'an'ın "elçi"nin sözü olduğuna dair ifadelerini ayetlerin bağlamını göz önünde bulundurarak değerlendirmiştir. Sözü geçen ayetlere göre ilahî vahyin doğrudan doğruya peygamberlerin kalplerine nüzûl ettiğini belirtir. Bu ayetlerden anlaşıldığına göre vahiy, Cenâb-ı Hakk'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara tebliğ etmek istediği emirleri, ahkâm ve öğütleri peygamberlerin kalplerine ilham etmesiyle olmaktadır.<sup>19</sup> Çâvîş, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e iletilme keyfiyeti üzerinde de durmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed'e peygamberlik bahşedildiği andan itibaren Cenâb-ı Hakk tarafından bir veya birkaç ayet, bugün bizim okuduğumuz suret, üslup ve şekilde mübarek kalbine ilka olunup bildirilir, Hz. Peygamber de kendisine nasıl okunduysa öyle okurdu.<sup>20</sup> Cenâb-ı Hakk kullarından birine bir şey vahyetmek isteyince onun kalbine emir ve nehiyelerini, âdâb ve hükümlerini içeren ibareler ilka etmekle beraber o ibarelerin mana ve suretleri hakkında onda bir ilm-i zarurî yaratır. Vahyi alan peygamber de bunun tertibi ve yazımında hiçbir şahsî müdahalesi olmaksızın zihninde oluşan vahiy ibarelerine diliyle tercüman olur. İşte o sırada ibârât-ı nefsiyye ibârât-ı lafziyyeye dönüşür. Fakat peygamber bu ayetleri tefsir, tebdil, ziyade ve noksanlık olmaksızın tebliğe memur olduğunu bilir.<sup>21</sup>

19. Ciltteki yazısında ise Abdülaziz Çâvîş, bu bölümü kaleme alma gerekçesi olarak Kur'an-ı Kerim'e, onun kadîm yahut hâdis olduğuna, kelâm-ı resûlden olup olmadığına, Mushaf'ın iki kapağı arasında yer alan ne varsa Kelâmullah sayılıp sayılmayacağına dair tartışmaların çoğalmasını göstermiştir. Çâvîş, doğrudan doğruya Kur'an ayetlerine başvurmanın problemi çözmenin en sağlam yolu olacağını belirtmiştir. Vahy-i İlahînin nüzûlünün ancak peygamberlerin kalplerine ve akıllarına olacağını, bununla Cenab-ı Hakk'ın insanlara tebliğ edilmesini istediği hükümleri ve ibareleri onlara ilham etmesi olarak değerlendirmektedir. Mesâhif-i Şerîfe'nin ihtiva ettiği hatlar ve nakışlar ile Peygamberimizin tilavet buyurdukları ayetler de muhdestir. Peygamberimiz nübüvvetten evvel tahsille ve araştırıp incelemekle meşgul olmadığı gibi hatiplerle ve şairlerle fesahat, belagat yarışına da girmemiştir. Kendisine nübüvvet geldiği andan itibaren Cenab-ı Hakk onun kalbine Kur'an ayetlerini bugün tilavet ve tertil etmekte olduğumuz dil ve üslupta ilka ederdi. Peygamberimizin bu hususta hiçbir çalışması ve seçimi yoktu. Peygamberimiz de kalbinin tercümanı olan lisanı ile o ayetleri tebliğ ederdi. Sonuç olarak Çâvîş, Kur'an'ın bir yönüyle Allah katından indirilmiş, bir kısmının kavl-i Resûl-ü Emîn, bir kısmının da zikr-i muhdes olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup>

Burada dikkat çeken hususlardan birisi Çâvîş ilk makalesinde vahyi sadece peygamberlerin kalbine ilka edilmesi olarak değerlendirirken ikinci makalede hem kalbe hem de akla ilka olduğuna değinmiş ancak makalenin sonunda vahyi yine kalbe ilka olarak değerlendirmiştir.

## 1.2. Kur'an'ın Metinleşmesi/Tespiti

Hz. Peygamber döneminde Kur'an yazı, hıfz ve arza metotlarıyla korumaya alınmıştır. Burada sırasıyla ezberleme ve yazıyla tespit meseleleri ele alınacak ardından da vahiy kâtipliği olgusu üzerinde durulacaktır.

<sup>16</sup> Muhammed Eroğlu, "Abdülaziz Çâvîş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/187.

<sup>17</sup> el-Hâkka 69/40-42.

<sup>18</sup> eş-Şuarâ 26/192-195.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/97.

<sup>20</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>21</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Tefsîr-i Kur'an-ı Kerim", *Sebîlü'r-reşâd*, 14/342 (27 Receb, 1333/10 Haziran 1915), 30-32.

<sup>22</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Esrâr-ı Kur'an", *Sebîlü'r-reşâd*, 19/485 (18 Şevvâl 1339/25 Haziran 1921), 188-189.

### 1.2.1. Ezberleme Yoluyla Tespit

Kur'an'ın metinleşme süreci veya kayıt altına alınıp yazılması, derginin ilk cildinde genişçe yer almış, konu Kur'an'ın diğer kitaplar gibi tahrif olup olmadığı meselesi etrafında süregelen tartışmalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu konuda ilk yazıyı son dönem Osmanlı Şeyhülislamlarından Mûsâ Kâzım(?-1920)<sup>23</sup> kaleme almıştır.

Mûsâ Kâzım bu makaleyi kaleme alma gerekçesi olarak Hayat Gazetesi yazarlarından Ahund Yusuf'un *Hakikat-i İslâm* adlı eserinde Tevrat ve İncil'in tahrif olduğunu, Kur'an'ın ise her türlü tahriften masun olduğunu yazmasına mukabil Hristiyan ilim adamı Emir Hân'ın "Tevrat, İncil mi tahrif yoksa Kur'an mı?" adlı bir risale yayınlayarak bu risalesini İslâm beldelerinde yayması olarak zikretmektedir. Emir Hân yazısında Kur'an-ı Kerim'in kim tarafından cem' edildiğinin bilinmediğini ifade etmiştir. Buna karşılık Mûsâ Kâzım, Hz. Peygamber'in nazil olan her ayet ve sureyi ümmetine tebliğ ettiğini, ashabın en faziletliyelerinden en alt tabakadakine varıncaya kadar bu sure ve ayetleri ezberlediklerini ve herkesin şeref ve meziyetinin ezberledikleri ayet-i kerimelerin miktarıyla ölçüldüğünü ifade etmektedir. Yazar, vahyin başlangıcında Kur'an'ın sahabenin hafızalarında cem' veya muhafaza edildiğini belirtmiştir. Peygamberimizin vefatıyla süreç devam etmiş, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman zamanlarında hıfz etme meselesi daha da yaygınlık kazanmıştır. O zamandan günümüze kadar sayıları hesaba gelmez hafızların kalplerinde hıfz olunması ve hiçbir harfinin diğerine muhalif olmaması onun korunduğunu göstermektedir. Sadece sahifelerde yazılıp kayıt altına alınsa idi Kur'an tahrif ve tebdilden tamamıyla masun kalamazdı demektir. Dolayısıyla Mûsâ Kâzım, Kur'an'ın kalplerde hıfz yoluyla muhafazasının kitabet yoluyla muhafazadan daha sağlam bir yol olduğunu ifade etmektedir. Tevrat ve İncil'in ise kitaplarda muhafaza edilmesine rağmen ezberlenmediğinden dolayı tahrifata uğramaktan kurtulamadığını belirtmektedir.<sup>24</sup>

Bu konuda Abdülaziz Çâvîş tarafından 14. Ciltte "Kur'an'ın Kitabet ve Tilavet İtibariyle Keyfiyeti Cem'i" başlığı altında bir dizi yazı kaleme alınmıştır. Çâvîş, Kur'an-ı Kerim'in cem'i ile ilgili meselelerin tilaveten ve kitabeten cem' olmak üzere iki noktada toplandığını ifade etmektedir. Biz tilaveten cem' meselesini bu bölümde kitabeten cem' meselesini ise yazıyla tesbit başlığı altında zikredeceğiz.

Çâvîş, bu yazıları misyonerlerin, Kur'an'ın hurma yaprakları ve kemikler üzerinde cem' ve telfiki esnasında tahrif, tebdil/değişim, ziyade ve noksanlık olduğunu yaymaya çalışmalarına karşılık kaleme almıştır. Kur'an'ın tilaveten cem'inin asla tereddüt ve şüpheye mahal vermeyecek derecede olduğunu, zira Hz. Peygamber'in vefatı zamanında pek çok sahabe tarafından ezbere bilindiğini, onlardan da tabiîn neslinden pek çok kişinin öğrendiklerini belirtir. Yine Hz. Peygamber gelen vahyin hangi surenin hangi ayeti olduğunu belirterek sahabeye öğretmiştir. Yazara göre Kur'an, ulemanın ittifakıyla Hz. Peygamber döneminde sadırlarda muhafaza edilmiş ve bugünkü şekline tamamıyla muvafık olarak tilavet edilmiştir.<sup>25</sup>

### 1.2.2. Yazıyla Tespit

Abdülaziz Çâvîş tarafından çalışmanın 24. dipnotunda belirtilen makalenin ikinci bölümü olarak yayınlanan kısmında "Kur'an'ın Kitabeten Cem'i" meselesi ele alınmıştır. Çâvîş, Kur'an'ın tedvininin halifelerle başlamadığını, vahiy geldikçe Hz. Peygamber'in emriyle zabt ve tedvin edildiğini belirtmiştir. Fakat bu tedvinde sureler bir arada ve tertipli değildir. Yazıyla tespit vazifesinde çalışan sahabilerin Osman b. Affân, Ali b. Ebû Tâlib, Hâlid b. Saîd, Ebân b. Saîd, Alâ' bin el-Hadramî olduklarını belirtmektedir. Hz. Peygamber'in vefatı zamanında Kur'an tamamıyla sadırlarda ve müdevven bir haldeydi. Ancak kağıt, kürek kemiği, hurma kabuğu ve enli düz taşların üzerinde parça parça bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir döneminde savaşlarda çok sayıda hafızın vefat etmesi nedeniyle Hz. Ömer'in girişimi ve Hz. Ebû Bekir'in de onayıyla Zeyd b. Sâbit'e emir verilerek çeşitli malzemelerde ve sadırlarda kayıtlı bulunan ayetler toplanarak Mushaf-ı Şerif meydana getirilmiştir. Bunun ilk cem' olduğunu belirten Çâvîş, Kur'an'ın ikinci defa cem'inin Hz. Osman döneminde olduğunu ifade etmektedir. Fakat bu defaki cem' ilkinde olduğu gibi yazı malzemelerini bir araya getirme şeklinde değildir. Bunun sebebinin Buharî'de yer alan bir hadisten nakletmektedir. Ermenistan seferine çıktığında Şamlılarla, Azerbaycan seferine çıktığında da Iraklılarla münasebetlerinde onların Kur'an'ı tilavet tarzları ve farkları Huzeyfe b. el-Yemân'ı endişeye sevk etmiş ve o bu durumu Halife'ye anlatmıştır. O da Kur'an sahifelerini, istinsah edildikten sonra iade etmek üzere, Hz. Hafsâ'dan istemiştir. Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs ve Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm istinsah heyeti olarak görevlendirilmiştir. Çâvîş, Kur'an'ı yukarıda zikri geçen malzemeler üzerinden ilk defa toplayıp Mushaf haline getirenin Hz. Osman olmadığını, onun yaptığının şurada burada Arap kabilelerinin kendi lisan ve lügatleriyle yazmış oldukları Kur'an ayetlerini toplayarak, Kur'an'ı, lehçe ve lafızlara ait karışıklıktan kurtarmak olduğunu beyan etmiştir. İstinsah bittikten sonra da bu mushafa uymayan mushafı yaktırıştır. Kur'an ayetlerinin surelerdeki yerleri Hz.

<sup>23</sup> Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzım Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 221.

<sup>24</sup> Mûsâ Kâzım, "Redd-i Ebâtil", *Sırât-ı Müstakim*, 1/26, (27 Muharrem 1327/18 Şubat 1909), 383-385.

<sup>25</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Kur'an'ın Kitabet ve Tilavet ve İtibariyle Keyfiyeti Cem'i", *Sebilü'r-Reşâd*, 14/343, (11 Şaban, 1333/24 Haziran 1915), 39-42.

Peygamber zamanında ve onun emriyle yazılmasına rağmen henüz bir mushaf oluşmadığından surelerin sıralamaları Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir döneminde sahabenin içtihadıyla olmuştur.<sup>26</sup>

Yazıyla tespit meselesini geniş bir şekilde ele alan Çâvîş, Kur'an'ın Hz. Peygamber devrinde birden çok harfle okunduğunu, Hz. Ebû Bekir döneminde dağınık halde bulunan sayfalar bir araya getirildiğinde noktasız ve harekesiz olarak yazıldığını ve Hz. Osman döneminde bu mushaftan istinsah edilen Mushaf-ı Osmanî'nin de aynı şekilde istinsah edildiğini ortaya koymaktadır. Son olarak da kıraat, Kur'an'ın üzerinde ittifak edilen resm-i hattına uygun gelmezse şaz kabul edileceğini ve sahih kıraat olarak isimlendirilemeyeceğini İbnü'l-Cezerî'den nakille aktarmaktadır.<sup>27</sup>

### 1.3. Vahiy Kâtipliği

Vahyedilen her bir ayetin vahiy kâtiplerince yazıya geçirilmesi Kur'an tarihinin en önemli hadisesidir. Hz. Peygamber okuma-yazma bilmemesi nedeniyle gelen ayetleri sahabeden okuma yazma bilenlere kayıt altına aldırıştır. Bu bağlamda fasih şiirleri ve güzel sözleri ezberleme ve yazmanın Araplar arasında çok yaygın ve bunun en önemli örneklerinin de muallakât-ı seb'a olduğunu beyan eden Mehmed Kâmil (Miras), Arapların bu fitrî kabiliyetlerine İslam'ın vazife hissi vermesiyle Kur'an'dan bir kelime dahi zayi olmadan kayıt altına alındığını ifade etmektedir. Kur'an, Hz. Peygamber döneminde vahiy kâtipliği hizmetinde bulunan sahabe tarafından evrak ve sayfeler üzerine bazen de deri ve hurma ağacından yapılmış levhalara yazılırdı. Mehmed Kâmil, Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Mevâhib*<sup>28</sup> adlı eserinde 24 kadar vahiy kâtibinin olduğunu zikretmektedir. Mehmed Kâmil vahiy kâtiplerini Mekke dönemi ve Medine dönemi vahiy kâtipleri olarak ikiye ayırmıştır. Dört halifeye dönem zikretmeksizin en başta yer vermiştir. Mekke'de ilk vahiy kâtibinin Hz. Osman'ın süt kardeşi olan Abdullah b. Ebî Serh olduğunu ifade ettikten sonra Hâlid b. Said, kardeşi Ebân, Hanzale b. Rebî'ül-Esedî, Muaykib, Abdullah b. Erkam ez-Zührî, Şurâhibil b. Hasene, Abdullah b. Revâha, Alâ' b. el-Hadramî, Zübeyr b. el-Avvâm'ın da Hz. Peygamber tarafından vahiy katibi olarak görevlendirildiğini ifade etmiştir. Medine'de ise başta Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'in kâtipliğe tayin edildiğini, Hz. Peygamber'in vefatına kadar da bu görevde kaldıklarını belirtmiştir. Bunların dışında Ebû Süfyan ve oğulları da vahiy kâtipleri arasında sayılmaktadır.<sup>29</sup>

### 1.4. Kur'an- ı Kerîm'in Derlenmesi/Cem'i

Mehmed Kâmil, Kur'an'ın cem'iyile ilgili yazılarını bu konuda iyi tedkik edilmiş Türkçe bir eser bulunmadığı gerekçesiyle kaleme aldığını ifade etmektedir. Kur'an'ın ne suretle cem' edildiğine dair hakiki tarihi bilgileri vermeyi kendisine bir vazife bildiğini de beyan etmiştir. Bu konudaki yazılarını Hz. Peygamber dönemi ve Sahabe dönemi cem' olmak üzere ikiye ayırmıştır.

#### 1.4.1. Hz. Peygamber Döneminde Kur'an'ın Cem'i

Kur'an 23 senede kısım kısım ve ihtiyaca göre nazil olmuş, Hz. Peygamber'in emriyle günü gününe hıfzedilmiş ve yazılmıştır. Sahabilerden bir kısmı Kur'an'ı baştan sona, kimisi de bazı ayetleri ve sureleri ezberlemiş; bazıları ise Kur'an'ı sahifelere, deri, tahta, kemik gibi malzemelere yazmıştır. Hz. Peygamber, vahyin akabinde ayet-i kerimelerin yerlerini tayin etmiştir. Hz. Peygamber'in cehrî namazlardaki tilavetiyle de sahabe hem bu ayetleri ezberlemiş hem de ayetlerin surelerdeki tertiplerini öğrenmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'in huzurunda Kur'an'ı defalarca hatmetmiştir. Mehmed Kâmil'e göre ayetlerin ait oldukları surelerde cem'i Kur'an'ın ilk cem'idir. Bu cem' tevkîfidir ve vahye müsteniddir.<sup>30</sup>

#### 1.4.2. Hz. Peygamber Sonrası Kur'an'ın Cem'i

Mehmed Kâmil, seri halde yazdığı bu makalelerde önce Hz. Peygamber döneminde cem' konusunu ele almıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonrasını ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemi cem' meseleleri olarak incelemiştir. Kur'an-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber hayattayken hıfz ve tilavet cihetiyle cem edildiğini belirten Mehmed Kâmil, bütün sure ve ayetler yazıldığı halde surelerin bir mushafta tertipli bir şekilde cem' edilmediğini belirtmiştir. Bunu vahyin devam ediyor oluşuna ve bazı ayetlerin tilavetinin nesh edilme ihtimaline bağlamaktadır. Yemâme savaşında kurrâ'dan pek çok sahabinin şehit edilmesi, cem' meselesinde alınan kararın önemini ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Hz. Ömer'in telkinleri ve Halife'nin de onayıyla Zeyd b. Sâbit bu önemli göreve tayin edilmiştir. Zeyd öncelikle ashabın elinde bulunan yazılı ayet ve sureleri toplama işine girişmiş

<sup>26</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Kur'an'ın Kitabet ve Tilavet ve İtibariyle Keyfiyeti Cem'i", *Sebîlür-Reşâd*, 14/343, (11 Şaban, 1333/24 Haziran 1915), 48-50.

<sup>27</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Kur'an'ın Kitabet ve Tilavet İtibariyle Keyfiyeti Cem'i", *Sebîlür-Reşâd*, 14/345, (13 Ramazan, 1333/26 Temmuz 1915), 59.

<sup>28</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî tarafından Hz. Peygamber'in hayatını anlatmak amacıyla Mekke'de kaleme aldığı eserdir. Hüseyin Algül, "el-Mevâhibü'l-Ledünniye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/421.

<sup>29</sup> Mehmed Kâmil, "Vahiy Kâtipleri", *Sebîlür-reşâd*, 21/532-533, (17 Şevvâl 1341 /2 Haziran 1923), 120-121.

<sup>30</sup> Mehmed Kâmil, "Cem'-i Kur'an", *Sebîlür-reşâd*, 21/532-533, (30 Ramazan 1341/16 Mayıs 1923), 79-80.

ancak ayetlerin sadece yazılı olmalarıyla yetinmemiş, ayrıca yazılı metinlerin Hz. Peygamber'den bizzat işitmiş olan ashab-ı kiram'a arz edilmesini, Hz. Peygamber'in huzurunda yazılmış olmasını veya Kur'an'ın nâzil olduğu vücûh-u seb'adan olduğuna dair sahabeden en az iki de şahit getirilmesini şart koşturmuştur. Yazara göre bunca gayret, vücûhuyla beraber Kur'an ezberinde bulunan sahabenin üzerlerine aldıkları cem' etme yükünün ağırlığı ve "ihtiyat" sebebiyledir. O ihtiyat da hiç kimsenin gönlünde mushafa yazılmadık bir ayet dahi kalmasın düşüncesidir.<sup>31</sup>

Yazarın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bir ayetin cem' heyetince kabul edilebilmesi için;

1. Kur'an metninin yazılı olması,
2. Yazılı olan ayetlerin Hz. Peygamber'den bizzat işiten sahabeye arz edilmiş olması,
3. Hz. Peygamber'in huzurunda yazılmış olması
4. Kur'an'ın nazil olduğu vücûh-u seb'adan olduğuna dair sahabeden iki şahit getirilmesi şart koşulmuştur. Bu şartlar Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın cem edilmesinde dikkate alınan usul ve esasları göstermektedir.

Mehmed Kâmil, Hz. Ömer döneminde fethedilen Şam, Cezîre, Mısır diyarlarının her birine bir mescit inşa edildiğini ve bu mescitlere muhakkak surette bir mushaf konulduğunu, hatta bu mescitlerde Kur'an'ın istinsah edildiğini ifade etmektedir. Hz. Osman zamanında pek çok kurrâ Şam, Irak, İran, Mısır, Afrika taraflarına dağılmış; Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd, Basra'da Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Şam'da Übeyy b. Ka'b ve Ebû'd-Derdâ gibi büyük hafızlar, kârîler Kur'an eğitim ve öğretiminde yer almıştır. Bunlardan her birinin mushafındaki sureler sahibine mahsus bir şekilde tertip edilmiştir. Bunların kıraatında de farklılıklar, ihtilaflar mevcuttu. Arza-i âhire üzerine manaları birbirine yakın olan lafızlardan Kureyş lügatine/lehçesine uygun olmayanlar terk edildiği halde bu duruma vakıf olmayan kurrâ bu lafızları terk etmemiş, bazıları da tefsir kabilinden olan kelimeleri mushaflarına derc etmiştir. Kıraat ve kitabetteki bu karışıklık, Hz. Ebû Bekir'in cem' ettirdiği mushafın, sureleri de tertipli olacak şekilde çoğaltılarak İslam şehirlerine gönderilmesini gerekli kılmıştır. Hz. Osman da Hz. Ebû Bekir'in cem' ettirdiği mushaftaki kıraati temel alarak onun çoğaltılması ve onun dışındaki sahifelerin terk edilmesi yönündeki icmayı dikkate alarak aşağıda isimleri yer alan sahabilere Kur'an'ın çoğaltılması emrini vermiştir. Bunlar Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs, Abdullah b. Hâris b. Hişâm, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Mâlik b. Ebî Âmir, Kesîr b. Eflah'tan oluşmaktadır. Bu cem'de sureler tertip edilmiş, sonra da "Mushaf" olarak isimlendirilmiştir. Mushaflardan her biri bir sahâbi ile beraber İslam beldelerine gönderilerek hem okumaları hem de okutmaları emredilmiştir. Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflara uymayan şahsi mushaflar ise ya bu mushaflara uygun olacak şekilde düzeltilmiş ya da halifenin emriyle yaktırılmıştır.<sup>32</sup>

Mehmed Kâmil, Kur'an'ın üç defa cem' edildiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'an ayetlerinin tertibi ve ait oldukları surelerde cem'idir. Bu cem' Hz. Peygamber hayattayken ve onun huzurunda olmuştur. İkincisi, Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Peygamber'den ezberlendiği şekilde sahifelerde cem'i ve çoğaltılmasıdır. Üçüncüsü ise sureler arasındaki münasebete riayet edilerek, vücûh-u kıraat-i sabiteyi ihtiva edecek şekilde tertip ve cem'idir. Bu cem' de Hz. Ebû Bekir'in mushafına uygun şekilde yapılmıştır.<sup>33</sup> Yazar surelerdeki ayetlerin yerlerinin tevkiî ancak mushafta yer alan surelerin yerlerinin ise ictehadî olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Mehmed Kâmil, Kur'an'ın cem'inin siyasi faydalarından bahsederken kendi zamanına kadar hem yazılı hem de hafızların hafızalarında mahfuz olması yönüyle bin üç yüz sene geçmesine rağmen kelime ve lafızlarının yerlerine kadar Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Kur'an'ın aynı olduğu belirtmiştir. Diğer semavî kitaplar ise Hz. Peygamber'in ashabı gibi hafız ve nakledeni, cem' eden ve yazarlarının bulunmaması nedeniyle meçhul bir karanlıkta kaybolmuştur. Bu nedenle ashab-ı kiramın da Kur'an'ın aynı akıbeti düşmesinden endişe ettiklerini belirtmiştir. Yazara göre Kur'an'ın cem' ve tertibi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ilhamen yaptırılmıştır. Hicrî ikinci asırda zındıklar İslam dinini hafife almak ve sapık fırkalar da iddialarını ispat etmek amacıyla bazı münker kıraatlar ortaya koymak istediklerinde karşılarında her zaman Mushaf-ı Osmanî'yi bulmuşlardır.<sup>35</sup>

Mehmed Kâmil'in makalesinde dikkat çeken hususlardan birisi yazarın alışılmışın dışında Hz. Ömer döneminde de istinsah edildiğinden bahsetmesidir. Muasır yazarlardan kimi Hz. Ömer döneminde Kur'an'ın çoğaltılmasına yönelik resmî ya da gayri resmî herhangi bir faaliyetten bahsetmezken,<sup>36</sup> bazıları istinsah faaliyetlerini hemen Hz. Osman döneminden başlatmaktadır.<sup>37</sup> Ancak Karaçam, Mehmed Kâmil'in yukarıda zikredilen yazısının neredeyse benzeri olacak şekilde Hz. Ömer döneminde

<sup>31</sup> Mehmed Kâmil, "Cem'-i Kur'an", *Sebilü'r-reşâd*, 21/532-533, (17 Şevvâl 1341/2 Haziran 1923), 121-122.

<sup>32</sup> Mehmed Kâmil, "Cem'-i Kur'an", *Sebilü'r-reşâd*, 21/534-535 (24 Şevvâl 1341 /9 Haziran 1923), 137-140.

<sup>33</sup> Mehmed Kâmil, "Cem'-i Kur'an", *Sebilü'r-reşâd*, 21/534-535 (24 Şevvâl 1341 /9 Haziran 1923), 137-140.

<sup>34</sup> Mehmed Kâmil, "Cem'-i Kur'an", *Sebilü'r-reşâd*, 21/536-537 (29 Şevvâl 1341/14 Haziran 1923), 158-159.

<sup>35</sup> Mehmed Kâmil, "Cem'-i Kur'an", *Sebilü'r-reşâd*, 21/538-539, (6 Zilkade 1341/21 Haziran 1923), 184-185.

<sup>36</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 166.

<sup>37</sup> Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2021), 266-267.

Mısır'dan Irak'a, Şam'a, Yemen'e uzanan bu geniş coğrafyada binlerce mushafın istinsah edildiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup> Fakat yazar hangi kaynaktan istifade ettiğini belirtmemiştir. 634 yılından 652 yılına kadar olan on sekiz yıllık süreçte Kur'an'ın, resmî ya da gayri resmî olarak hiç istinsah edilmediğini söylemek mümkün görünmemektedir. Kur'an'ın cem' edilme sürecinde aktif rol oynadığı ve bu konuda hassas olduğu düşünülecek olursa Hz. Ömer'in Kur'an'ın istinsah yoluyla intişarını ihmal etmesi düşük bir ihtimaldir. Çünkü Hz. Ömer, bizzat çarşı ve panayırlara giderek halka Kur'an okur, Kur'an'ın talim ve neşri için muallim ve kurrâ tayin eder, onlara yüksek maaşlar bağlar, Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için sarf, nahiv öğrenmeyi zorunlu kılar.<sup>39</sup> Dolayısıyla hem Mehmed Kâmil hem de Karaçam'ın bu konudaki görüşlerinin daha isabetli olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat bu konu geniş bir şekilde araştırılmaya muhtaç görünmektedir.

### 1.5. Resm-i Mushaf

Resm-i mushafıla ilgili yazılar dergide Molla Mahmûd Sâdık el-Îmânkulu el-Kazânî'nin dergiye yazdığı bir mektup ile başlamaktadır. el-Kazânî yazısına Kazan'da basılan mushafın Hz. Osman zamanında istinsah edilen mushafıya uygun şekilde basılmadığını beyan ederek başlamaktadır. Kazan âlimlerinin müzakere ettiği<sup>40</sup> konular arasında bu meselenin de yer aldığını beyan etmiştir. O, "İstanbul, Mısır ve Hindistan'da basılan mushafılarda resm-i Osmanî'ye uymayan resimlerin/yazıların olması, resm-i Osmanî'ye ehemmiyet verilmediğini mi göstermektedir" diyerek meselenin bütün İslâm âlemini ilgilendiren bir yönü olduğunu belirtmiştir. el-Kazânî hilafet merkezinde bulunan âlimlerin resm-i hat ile ilgili görüşlerinin dergide yayımlanarak İslâm âleminin durumdan haberdar edilmesini amaçlamıştır.<sup>41</sup>

Derginin, sonraki sayılarında bu konulara yer vermesi el-Kazânî'nin görüşlerinin dikkate alındığını göstermektedir. Kazan âlimlerinin böyle önemli bir konuyu düşünmelerinden ve meseleden İslâm âlemini haberdar etmelerinden dolayı dergi tarafından el-Kazânî'ye teşekkür edilmiştir. Resm-i hatta dair verilen cevap şu şekildedir: Sahabenin icmaıyla tertip ve resmedilen Hz. Osman Mushafı'nda yer alan hatların çoğu Arapça kaidelere uygun olduğu halde bazı noktaların kıraat alimleri ve imamlar tarafından kıraat kitaplarında açıklandığı üzere Arapça kaidelere uygun olmadığı beyan edilmiştir. Mushaf-ı Osmanî'de yer alan ve Arapça dili kaidelerine uymayan yerlerde Arapça kurallarına değil Mushaf-ı Osmanî'nin resm-i hattına uymanın vacip olduğu ifade edilmiştir. Çünkü sahabe, mushafı keyfi bir şekilde oluşturmamış, birtakım hikmetlerden dolayı o şekilde resmetmişlerdir. Mütekaddimûn ve Müteahhirûn âlimlerinden resm-i Osmanî'ye dair müstakil eserler neşredenler olmuştur. Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *el-Muknî* ve Ebu'l-Abbâs el-Merâkeşî (ö.721-1321) ise *Unvânu'd-delîl fi Rusûmi Hattı't-tenzîl* adıyla kitaplar yazmışlardır. el-Merâkeşî, Mushaf-ı Osmanî'de Arapça hattın hilafına resmedilen harflerin yazı hattı olarak, kelimelerin anlamlarından kaynaklı ihtilafı dolay farklı yazıldıklarını ifade etmiştir. Bu du ruma şu ayetleri delil getirmiştir:

Şûrâ Suresi'nde yer alan (وَيَمَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ)<sup>42</sup> Alâk Suresi'ndeki (سَدَّعُ الرِّيَانِيَّةَ)<sup>43</sup> İsrâ Suresi'ndeki (وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ)<sup>44</sup> Kamer Suresi'ndeki (يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ)<sup>45</sup> ayetlerinde yer alan bu kelimelerin Arap dil kurallarına uygun olarak ويمحو ويذعو وسندعو ويذعو şeklinde yazılması gerekirken vav'ın hazfi üzere yazılmasının nedeni olarak fiilin hızlı bir şekilde olması ve fâilin de bu fiili kolayca gerçekleştirmesi ve aynı zamanda bu fiil ile vücutta meydana getirdiği tesir ve zorla yaptırılan şeyin mecburen kabul edilmek zorunda olduğu<sup>46</sup> şeklinde açıklamıştır. Buradan hareketle yazar, "mushafın Mesâhif-i Osmanî'nin resm-i hatlarına uygun olacak şekilde yazmanın vacip veya takip edilen bir sünnet olduğu açıktır" demektedir. Mushaf-ı Osmanî'nin resm-i hattına uyma hususunda dört mezhep imamının ittifak ettiklerini, özellikle İmam Mâlik (ö.179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) bunu doğrudan ifade ettiklerini belirtmiştir. İmam-ı Azam (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) ise Resm-i Osmanî'ye ittiba edilmesi noktasında beyanları olmadığı gibi onların buna muhalefet ettiklerine dair de açık bir bilginin olmadığını belirtmiştir. Sadece bu hususta İzzeddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) farklı düşündüğü dile getirilmiştir. O, Hz. Osman mushafına ittibanın İslâm'ın

<sup>38</sup> İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018),184.

<sup>39</sup> Hayrettin Öztürk, *Ebedi Mucize Kur'an*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 104-105.

<sup>40</sup> Kazanlı Molla'nın yazdığı mektubun arka planını tespit için bkz. Atalay, *Kazan'daki Mushaf İmlası Tartışmaları Çerçevesinde "Tashih-i Resm-i Hatt-ı Kur'an" Risalesi: Neşir ve Tahlil*, İstanbul 2019 (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 19,23,38,40,46,47.

<sup>41</sup> Molla Mahmûd Sâdık El-Îmânkulu El-Kazânî, "Hatt-ı Mushaf", *Sırat-ı müstakim*, 2/46, (5 Receb 1327/22 Temmuz 1909), 293. Kazan'daki mushaf imlası tartışmaları ile mektubun Sebülü'r-Reşâd'ta yayımlanması aynı yıl olmuştur. (bkz. Atalay *Kazan'daki Mushaf İmlası Tartışmaları Çerçevesinde "Tashih-i Resm-i Hatt-ı Kur'an" Risalesi: Neşir ve Tahlil*, 2.

<sup>42</sup> eş-Şûrâ 42/24

<sup>43</sup> el-Alâk 96/18

<sup>44</sup> el-İsrâ 17-11

<sup>45</sup> el-Kamer 54/6

<sup>46</sup> Tayyar Altıkulaç, İzz b. Abdisselâm'la birlikte İbnü'l-Bennâ ve el-Merrâkûşî'nin de bu görüşte olduklarını ifade eder. Yukarıda zikri geçen ayetlere getirilen açıklamaların anlamsız bir zorlamanın ürünü olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, (İstanbul: İrcica,2015), 82-83.

ilk devirlerinde olduğunu ve resm-i Osmanî ile şimdiki zamanda yazmanın bazı noktalarda ümmet için mahzurları bulunduğu bahsetmiştir. “Ezmânın tegayyuru ile ahkâmın tegayyuru inkâr olunamaz”<sup>47</sup> fikhî kaidesine binaen Kur’an’ın resm-i kadîm üzere yazılmayıp bu zamanın insanların güçleri nispetince Arapça kaidelere uygun şekilde yeni resm üzere yazılmasının vacip olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup> Fakat resm-i kadîm üzere yazılıp da sonradan gelenler nezdinde güzel görünen noktalar, hareketler, medler ve şeddeler birtakım tembel ve cahil kimselere hoşgörü göstermek maksadıyla Resm-i Kur’anî’de öncekilerin kabul ettikleri eski meşru âdetleri terk etmek mümkün değildir. Yazar burada “âdetin muhakkem olduğunu”<sup>49</sup> ve sahabenin icmasıyla oluşan Kur’an hattının sonradan gelenler üzerine vacip olduğunu beyan etmektedir. Bu nedenle İzz b. Abdisselâm’ın “bazı konumlarda karıştırılır korkusuyla mushafın eski hat üzere yazılmasını caiz görmemesi” sahabenin zikredilen icmasına zıttır. Hatta yazar, İzz b. Abdisselâm’dan böyle bir şeyin meydana gelmesini de çok uzak görmektedir. (سُبْحَانَ) ayetindeki ilk kelime<sup>50</sup> Mushaf-ı Osmanî’de (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى) şeklinde medsiz olarak resmedilmiştir. Ha harfine bir med resmedildiği zaman önceki gibi (سُبْحَانَ) okunup asla karıştırılmaz. Ra’d Suresinde (وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ) kelimesi şimdiki<sup>51</sup> mushaflarımızda bu şekilde yazılmasına karşılık Mesahif-i Osmanî’de (وَسَيَعْلَمُ الْكُفْرُ) şeklinde fe harfinin üzerine bir şedde ve bir med koyularak birinci şekilde okunur ve bunda da hata yoktur. Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm’ın fetvasının günümüzde geçerli olmadığı açıktır.<sup>52</sup>

Bu son durumda ise Mesahif-i Osmanî’de olmadığı halde bazı kelimelere uzatma harfleri eklenerek Resm-i Mushaf’a muhalefet edildiği gibi bir izlenim verilmektedir. Yazar mümkün olduğunca selefin gittiği yoldan gidilerek Resm-i Osmanî’ye ittiba edilmesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla tab edilen mushaflardaki yazım şeklinde hatadan ziyade takdiren veya tahkiken bir uyumdan bahsedilmektedir. Bu mesele ise kitaplarda takdiri ve tahkikî uygunluk konusu içerisinde ele alınmaktadır. Buna göre Hz. Osman Mushaflarının hepsinde elifler hattın (yazıdan) atılmasıyla yazılmıştır. Yeni yazılacak bir mushafta da eliflerin yine atılmasıyla yazılırsa Hz. Osman mushafına tahkiki olarak uyum sağlanmış olur. Aksine elifler açıkça yazılırsa takdiri bir uyum olacaktır. Bu elifler Hz. Osman mushafında kısaltma (ihtisar) amacıyla atılmış ancak okunuşta yine varlığını devam ettirmektedir. Bu nedenle elifsiz yazılacak yerde elifle yazılması kıraatin aslına uygun olacağı için Hz. Osman hattından bir sapma da meydana getirmeyecektir.<sup>53</sup>

Yukarıda Kazan alimlerinin sorusunun genel bir soru olduğu anlaşılıyorsa da verilen cevaplardan ve örneklerden aslında sorunun basılan Mushaflarda yer alan bazı kelimelerdeki hazf ve isbat meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki resm-i mushafın yazımıyla ilgili ziyade, hemzenin yazımı, bir harf yerine başka bir harfin yazımı, bitişik ve ayrı yazılan kelimeler<sup>54</sup> gibi konular ele alınmaktadır.

### 1.6. Kur’an’ın 7 Harf Üzere Nüzûlü

Mûsâ Kâzım, Kur’an’ın yedi harf üzere nazil olma<sup>55</sup> sebebini, Abdülaziz Çâvîş ise yine aynı konuyu daha geniş bir şekilde ele almıştır. Mûsâ Kâzım, Arapların lehçe açısından birbirlerinden farklı olduklarını beyan etmiştir. Kur’an’ın esasen Kureyş lehçesi üzerine nazil olması, bazı kabilelerin Kur’an’ı okumada ve anlamada güçlük çekmelerine yol açmıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber’in, Kur’an-ı Kerim’i yedi harf üzere inzal buyurması için Allah’a dua ettiğini ifade etmiştir. Akabinde Cibrîl (a.s.) de Hz. Peygamber’e lafızlarını okumada ve manalarını anlamada zorluk çekilen Kur’an ayetlerini yedi lehçe üzere tilavet ve talim etmiştir. Hz. Peygamber de kendisine öğretilen bu lügat-i seb’ayı özellikle sahabeden kurrâ olanlara öğretmiş, onlar da diğer kabilelere öğretmiştir. Bu kurrâdan her biri kendisine öğretmekle emir olduğu kabileyeye yalnız lafız cihetiyle Kureyş lüगतine muhalif olan yerlerde, o kabilenin kendi lügatleriyle Kur’an-ı Kerim’i öğretti. Mûsâ Kâzım bu farklılıkların lügatçe olduğunu, anlamca olmadığını ifade ederken şu örnekleri vermiştir: Bakara Suresi 20. ayette yer alan سَعُوا فِيهِ yerine مَسَّوْهُ فِيهِ şeklinde, Hadid

<sup>47</sup> Mecelle, md. 39.

<sup>48</sup> Yunuszâde Ahmed Vehbî, “Resm-i Mushaf”, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/52, (3 Şa’ban 1327/19 Ağustos 1909), 385-387.

<sup>49</sup> Mecelle, md. 36.

<sup>50</sup> el-İsrâ 17/1

<sup>51</sup> er-Ra’d 13/42

<sup>52</sup> Yunuszâde Ahmed Vehbî, “Resm-i Mushaf”, *Sırât-ı Müstakîm*, 3/53 (24 Şa’ban 1327/9 Eylül 1909), 11-12.

<sup>53</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 1/47.

<sup>54</sup> Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 64-69

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, neşr. Muhammed Zübeyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Kitâbu’l-Husûmât” 44 (No. 2419); Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’* (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b. Sultân, 1425/2004), “Mâ câe fi’l-Kur’ân”, 689; Ebû’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî Muslim, *Sahihu Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-‘Arabî, 1374/1955), “el-Mesâcid ve Mevâdiu’s-salâh” 818; Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu’ayb el-Horâsânî en-Nesâ’î, *es-Sunenu’l-Kubrâ* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), “İftitâh”, 36; Ebû İsrâ Muhammed b. İsrâ et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî* (Mısır: Şirketu Mustafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), “Kırâât” 11.

Suresi 13. ayette yer alan انظرونا yerine امهلنا kelimelerini müradif kelimeler olarak zikretmiştir.<sup>56</sup>

Çâvîş, bazı kimselerin Kur'an'ın ahruv-ı seb' üzere nüzülü bahsinde burada zikredilen 7'nin hakiki bir anlamının olmadığını iddia etmelerine rağmen Buhârî'deki hadiste sayının açık bir şekilde zikredildiğini belirtmektedir. Bazılarının ise bu konuda zikredilen hadisleri müteşâbih görmeleri nedeniyle manasının anlaşılamayacağına kanaat getirdiklerini, bu hadislerin manaları anlaşılmasa bile bunlara iman etmenin gerekli olduğunu ifade ettiklerini belirtir.<sup>57</sup> Mûsâ Kâzım, Hz. Osman'ın, Hz. Hafsâ'nın yanında bulunan mushafı istinsah edilmek üzere istediğinde her yerde me'haz ve merci olması ve yalnızca Kureyş lügatı üzere yazılmasını istinsah heyetinden istediğini belirtmiştir. Hâlbuki bu mushaf lügat-i seb'ayı içerisinde barındırmaktadır.<sup>58</sup>

Çâvîş, Hz. Peygamber'in ne zaman ve nerede Cenab-ı Hakk'a dua ettiğini, yedi harfe imkân tanıyan uygulamaların nübüvvetin bidayetinden mi başladığını yoksa ortaya çıkan bir zaruretten dolayı sonra mı olduğunu, Hz. Peygamber'in bu farklılıkları kimlere ve ne şekilde öğrettiğini, hangi kabilelerin Kureyş lügatıyla okuma ve anlamada zorluk çektiklerini belirtmemiştir. Ayrıca Çâvîş, ahruv-ı seb'adaki farklılıkların lügat farklılıklarına dayanan fakat anlama etki etmeyen müradif kelimeler olduğunu ifade etmektedir.

Yedi harften maksadın meşhur yedi kıraat olduğuna dair fikir beyan eden bazı kimselerin bu görüşlerinde isabet edip etmedikleri de makale konularından biri olmuştur. Çâvîş, Ebû Şâme'den (ö. 665/1267) nakille böyle bir iddiada bulunan kimselerin bunu cahilce uydurdıklarını ve bunun ilim ehlinin icmâna aykırı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Çâvîş, Mekki b. Ebî Talib'in (ö. 437/1045) de Nâfi (ö. 169/785), Âsım (ö. 127/745) gibi imamların kıraatini ahruv-ı seb' içerisine dahil edenlerin büyük bir hata ettiklerini beyan ettiğini açıklar. Hicrî ikinci asır başlarında halk Basra'da Ebû Amr (ö.154/771) ve Ya'kûb (ö. 205/821), Kûfe'de Âsım ve Hamza (ö. 156/773), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736), Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Medine'de ise Nâfi kıraatlerini kabul etmiş ve bu yerlerde tilavet tarzı bu şekilde devam etmiştir. İbn Mücâhid (ö. 324/936), Ya'kûb'un ismini silerek onun yerine Kisâî'yi (ö. 189/805) geçirmiştir. Kıraat imamları arasında bunlardan daha güçlü ve seçkin veya kendi seviyelerinde birçok kurrâ olmasına rağmen tilavet tariklerinin bu yedi kıraat imamına hasredilmesinin sebebi ise şudur: Birincisi, kıraat imamlarından rivayet edenlerin çok olmasıyla birlikte okuyuşların halk arasında az yayılmasıdır. İkincisi ise kıraat vücûhlarının mushaf hattına uygun olmaları koşuluyla, ezberlenmesi kolay ve nispeten yazıya geçirilmiş olanlara hasredilmesini mecbur kılmıştır. Kur'an üstadları sikâ ve emin olmakla şöret bulmuş, kıraat ve kıraat öğretiminde uzun yıllar hayat sürmüş kişileri araştırmışlar ve her beldeden bir imam seçmişlerdir. Ancak diğer imamlara ait kıraatlerin naklini ve halk arasında yayılmasını ihmal etmemişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın yedi harf üzere nüzülüden maksat bazılarının zannettiği gibi yedi imamdan rivayet edilen yedi meşhur kıraat değildir. Çünkü bunlardan başka birtakım kıraatler daha var ki sıhhat ve fesahat itibarıyla yukarıda ismi zikredilen imamlardan aşağı değillerdir. Hatta bu yedi kıraatin, isimlerini saydığımız kişilere ait olduğu tam bir icma ile sabit değildir. Çünkü bazı kıraat âlimlerinin Kisâî'yi bu kıraat imamları arasından çıkarıp yerine Ya'kûb'u koymaları bu yedi imam üzerinde tam bir icmâ olmadığına delildir. Çâvîş'e göre kıraat âlimleri arasındaki ihtilaf yedi noktaya hasredilmiştir: 1. Teşdid-Tahfif, 2. Med-Kasır, 3. İdğam-İzhar, 4. Nakl-Terk, 5. Tahkik-Teshil, 6. Fetha ile kesre, cer ile nasb, cezm ile ref, damme ile fetha gibi gayr-i mütecânis hareketler arasında değişim, 7. İmâle, Taklîl-i Feth. Netice itibarıyla ahruv-ı seb'den maksat kıraat-ı seb' değildir.<sup>59</sup>

## 2. Sırât-ı müstakim ve Sebîlü'r-reşâd'da Kıraat İlmi ve Kur'an Eğitime Dair Meseleler

### 2.1. İlm-i Vücûh-ı Kıraat

Derginin altıncı cildinden itibaren kıraate dair yazılar kaleme alınmaya başlanmış ve yazılma sebepleri üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın vücûh ile kıraatinin önemli bir ilim dalı olmasına rağmen bu ilim dalındaki hocaların günden güne azalması nedeniyle vücûh-u kıraatin kaybolma derecesine gelmesi Hocazâde Ahmed Hilmi'yi bu ilmin önemini açıklama ve meşhur kurrânın hayat hikâyelerini anlatma maksadıyla *Ravzatü'l-Kurrâ* adı altında makaleler yazmaya sevk etmiştir.<sup>60</sup>

Bereketzâde İsmail Hakkı "Tefsir ve Te'vîl-i Kur'an" bahsinde tefsirin tanımını şu şekilde yapmıştır: "Tefsir bir ilimdir ki o ilimde elfâz-ı Kur'an'ın keyfiyet-i nutkundan, o elfazın medlûlâtından, ahkâm-ı efrâdiyye ve terkiyiyesinden, hâl-i terkiyede hamlolunduğu maânîsinden ve umûr-ı mezkûrenin tetimmâtından bahs olunur." Yazar, bu tanımda yer alan "o ilimde elfâz-ı Kur'an'ın keyfiyet-i

<sup>56</sup> Mûsâ Kâzım, "Redd-i Ebâtil", "Sırât-ı müstakim", 2/34 (13 Rebîülâhir 1327/3 Mayıs 1909), 109-111.

<sup>57</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nüzûlü Bahsi", "Sebîlü'r-reşâd", 14/347 (22 Şevval 1333/2 Eylül 1915), 75-77.

<sup>58</sup> Mûsâ Kâzım, "Redd-i Ebâtil", "Sırât-ı müstakim", 2/34, (13 Rebîülâhir 1327/3 Mayıs 1909), 110-111.

<sup>59</sup> Abdülaziz Çâvîş, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nüzûlü Bahsi", "Sebîlü'r-reşâd", 14/347 (22 Şevval 1333/2 Eylül 1915), 75-77.

<sup>60</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Sırât-ı Müstakim Cerîde-i İlmîyesine", "Sırât-ı müstakim", 6/147 (3 Recebülferd 1329/29 Haziran 1911), 248; Hocazâde Ahmed Hilmi tarafından kaleme alınan bu makaleler daha sonra küçük bir risale olarak "Ravza-tül-Kurrâ ve Tarîh-i Kur'an-ı Kerîm" adıyla 1959 yılında Türk Neşriyat Yurdu tarafından basılmıştır. Eser elimizde mevcuttur.



nutkundan bahs olunur” sözü ile kast edilenin kıraat ilmi olduğunu ve kıraatin de tefsire yardımcı ilimler içerisinde yer aldığından bahsetmektedir.<sup>61</sup> Kıraat ilmi, “Kur’an lafızlarının nasıl söyleneceğini anlatan ilimdir” şeklinde tanımlandığı gibi “Hz. Peygamber’den alındığı şekilde Kur’an’ın nazımının sureleri ve kabul edilen vecihlerinden eda keyfiyeti ve tilavetiyle tecvid kaidelerinden bahseden bir ilimdir”<sup>62</sup> şeklinde de tarif edilmiştir.

## 2.2. Kıraat İlminin Önemi

Kur’an lafızlarının değişime ve tahrife uğramamasının ancak kıraat ilmine vukûfiyet ve bu ilme bağlanmakla mümkün olabileceğini belirten müfessirler,<sup>63</sup> Hicr Suresinde yer alan (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)<sup>64</sup> ayetinin tefsirinde Kur’an’ın korunması ve muhafaza edilmesini, İslam ümmetinden bir grubun Kur’an’ın öğrenme ve öğretme emirlerini kendilerine uğraş kabul etmelerine bağlamışlardır. Bu nedenle Hz. Peygamber’in vefatından sonra başta Râşid Halifeler ve sahabelerin en önemli işlerinden biri Kur’an’ı muhafaza etmek olmuştur. Hem sadru’l-İslâm’da hem daha sonraki dönemlerde kıraat ilmine önem gösterilmesi birkaç sebebe bağlanabilir. Bunların ilki Kur’an-ı Kerîm’in mütevatir kıraatlarından bir kısmının kaybolma ihtimalini ortadan kaldırma; diğeri bu mütevatir kıraatleri hüccet kabul edenler tarafından fikhî hükümlerin dayanaklarını sağlamlaştırma ve Kur’an-ı Kerîm’in manalarını korumaktır. Hocaîde Ahmed Hilmi de tarihsel arka planı da dikkate alarak kıraat ilminin önemini vurgulamaktadır.<sup>65</sup>

## 2.3. Kur’an ve Kıraat Aynı Hakikatler midir?

Abdülaziz Çâvîş, Suyûtî’nin, Zerkeşî’nin (ö.794/1392) *el-Burhân* isimli eserindeki sözlerine atıfta bulunarak, Kur’an ve kıraatlerin iki ayrı hakikat olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Kur’an, hükümlerin açıklanması ve i’câz maksadıyla Hz. Peygamber’e nazil olan vahiylerden ibarettir. Kıraatler ise zikrolunan vahye ait lafızların harflere veya harflerin teşdid, tahfif gibi hallerine ait ihtilaftan ibarettir.<sup>66</sup> Zerkeşî Çâvîş’in yukarıda kendisine isnad ederek verdiği bilgileri “ziyadelik, noksanlık, hareketlerin değişmesi” konusu içerisinde değerlendirmiştir.<sup>67</sup> Anlaşılan o ki Çâvîş, Kur’an ilimlerine dair temel eserlerden kaynak gösterme bakımından titiz davranmaktadır.

## 2.4. Kıraat Öğrenme Yolları

Hocaîde Ahmed Hilmi kıraat öğrenme yollarını iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan arz, öğrencinin okuyup hocasının dinlemesi; istimâ ise hocanın okuyup öğrencinin dinlemesi şeklindedir. Kıraat öğrenmede bundan başka yol kabul edilmemiştir. Hocaîde bu eğitim metodunun sahabe döneminden beri uygulanagelen bir metot olduğunu beyan etmektedir. Sahabeden Ebü’d-Derdâ Şam’da kadı olarak vazife yaptığı sırada Kur’an öğretmek için onar kişilik gruplar teşkil eder, başlarına da kıraati iyi bilen bir hoca görevlendirirdi. Onlar bilemedikleri bir meseleyle karşılaştıklarında hemen Ebu’d-Derdâ’ya müracaat ederlerdi. On kıraat imamı da aynı yolu takip ederek Kur’an’ın lafızlarını, kıraat şekillerini, vücûh ve edâsını talim etmede kendilerini vakfederek bu görevi icra etmişlerdir. Onların gayretleri neticesinde mütevatir, meşhur, şâz kıraatler ile uydurma kıraatler belirlenmiş, kıraat ilmi sadırlardan satırlara nakledilmiştir. Hicrî beş yüzlü yıllara kadar kıraat eğitimi infirad usulü üzere devam etmiş yani kıraat imamlarından her birinin vücûh ve kıraatleri ayrı ayrı okunmuş ve hatmedilmiştir. Bu tarihten sonra ise bir hatimde bütün kıraat vecihleri öğretilmeye ve öğrenilmeye (indirac usulü) başlanmıştır. Kıraat öğretimindeki uygulamalar günümüze kadar ikinci şekilde yani indirac usulüyle devam etmektedir.<sup>68</sup>

## 2.5. Kıraat Tarikleri

Hocaîde Ahmed Hilmi’nin kıraat tarikleriyle alakalı verdiği bilgilere göre kıraatte tarîk-i seb’a ve tarîk-i aşere ismiyle bilinen iki tarik vardır. Bu iki tarik, İmam Ebû Amr ed-Devvânî’nin (Dâni) *Kitâbu’t-teysîr*’i ile İmam Şâtibî’nin *Hırzu’l-emânî* olarak işaret ettiği Kasîde-i lâmiyyesinin ihtiva ettiği kıraat vecihleridir. Kıraat-i aşere ise İbnü’l-Cezerî’nin *et-Tahbir*’i ile *ed-Dürre* olarak isimlendirilen *Kasîde-i lâmiyye*’nin içerdiği vecihlere denilmektedir. Diğer bir tarik ise kıraat-ı aşera imamlarının ravilerinin

<sup>61</sup> Bereketzâde İsmail Hakkı, “Envâr-ı Kur’ân”, *“Sırât-ı Müstakîm”*, 4/89, (10 Cemâziyelevvel 1328/19 Mayıs 1910), 186.

<sup>62</sup> Hocaîde Ahmed Hilmi, “Ravzatü’l-Kurrâ”, *“Sırât-ı Müstakîm”*, 6/147 (3 Recebülferd 1329/29 Haziran 1911), 249.

<sup>63</sup> Hocaîde Ahmed Hilmi bu müfessirlerin kim olduklarını belirtmemiştir.

<sup>64</sup> el-Hicr 15/9.

<sup>65</sup> Hocaîde Ahmed Hilmi, “Ravzatü’l-Kurrâ”, *“Sırât-ı Müstakîm”*, 6/147 (3 Recebülferd 1329/29 Haziran 1911), 249.

<sup>66</sup> Abdülaziz Çâvîş, “Kur’an’ın Yedi Harf Üzere Nüzûlü Bahsi”, *“Sebilü'r-reşâd”*, 14/347, (22 Şevval 1333/2Eylül 1915), 76.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir. Abdillâh et- Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Mektebetü Dâru’t-türâs, Basım yılı yok), 1/318).

<sup>68</sup> Hocaîde Ahmed Hilmi, “Ravzatü’l-Kurrâ”, *“Sırât-ı müstakîm”*, 6/147, (3 Recebülferd 1329/29 Haziran 1911), 249.

ravileri arasında olan cüzî ihtilaflara da riayet edilerek daha geniş bir şekilde kıraat almaktır. Bu da tarîk-i takrîb olarak isimlendirilmektedir. Kurrâ arasında daha çok şu iki tarîk ön plana çıkmıştır. Bunlardan birincisi Teysîr tarîkidir ki, -daha sonra ismi İslambol (İstanbul) tarîki olacaktır- Dâni'nin *et-Teysîr*'i ve İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîr*'i esas kabul edilerek *Kaside-i Şâtibiyye* ve *ed-Dürre*'nin bunlara eklenmesiyle oluşan tariktir. İkincisi Şâtibiyye tarikidir. Bu tarikte Şâtibiyye ve *ed-Dürre* asıl kabul edilmiş *et-Teysîr* ve *et-Tahbîr* bunlara ilave edilmiştir. Bu iki tarikte ikişer meslek muteber kabul edilmiştir. İslambol Tarîkinde birinci meslek, İtilaf kitabının da yazarı olan, kıraatin edâ vecihlerinin azimet cihetini oluşturan Yusuf Efendizâde'nin (ö.1167/1754) mesleğidir. Diğer meslek kıraat vecihlerinin ruhsat cihetini oluşturan Kastamonulu Şeyh Ehmed es-Sûfi'nin (ö.1172/1759) mesleğidir. Mısır tarîki veya Şâtibiyye tariki olan diğerinde ise birinci meslek *Mutkin* kitabının da müellifi olan, mesleğin azimet cihetini oluşturan Şeyh Muhammed en-Nuaymî'nin (ö.927/1521) mesleğidir. İkinci meslek ise Şeyh Atâullah'ın (ö.1127/1715) mesleğidir. Bu meslekte Atâullah ikinci tarikin ruhsat cihetini talim ve tedris etmiştir.<sup>69</sup>

## 2.6. Kıraatleri Kabul Şartları

Hocazâde Ahmed Hilmi "kıraatleri kabul etmenin şartları" yerine "Kur'an-ı Kerîm'i kabul etme esasları" ifadelerini kullanmıştır. Bunlardan birincisi Arapça kaidelerine uygunluk, ikincisi Resm-i Hatt-ı Osmanîye uygunluk, üçüncüsü ise senedin muttasıl olmasıdır. Yazar senette ittisali, Hz. Peygamber'e kadar zincirleme bir şekilde ve inkıtaa uğramaksızın bir fem-i muhsinden Kur'an-ı Kerîm'in lafızlarını, vücûh ve kıraatin edasını almak ve öğrenmek olarak açıklamaktadır. Hocazâde'ye göre başka ilimler kitaplardan tahsil edilebildiği halde Kur'an-Kerîm'in kıraati muhakkak surette bir fem-i muhsinden alınıp öğrenilmelidir.<sup>70</sup>

## 2.7. Sıhhat Yönünden Kıraat Tasnifleri

Dergide sıhhat yönünden kıraatler tasnif edilirken Süyûtî'nin İbnü'l-Cezerî'den elde ettiği bilgilerden hareketle altı başlıkta topladığı kıraat çeşitleri zikredilmektedir.

1. Mütevatir kıraat: Yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir cemaatin son halkaya kadar aynı şekilde naklettikleri kıraatlerdir ve kıraatlerin çoğu bu şekilde devam etmiştir.

2. Meşhur (kıraat): Senedi sahih olup da tevatür derecesine ulaşmayan, dile uygun ve aynı zamanda resm-i hatta muvafık bulunan, kıraat imamları nazarında şöhret bulmakla beraber galat ve şâz sayılmayan kıraattir. Yedi kıraat imamından farklı tariklerle rivayet edilen ve bazı raviler rivayet ettiği halde diğerleri tarafında rivayet edilmeyen kıraatler bu şekildedir.

3. Âhâd (kıraat): Senedi sahih olmasına rağmen resm-i hatta, Arap diline muhalif olan, meşhur olmamış ve halk arasında da yayılmamış kıraatlerdir.

4. Şâz: Senedi sahih olmayan kıraattir.

5. Mevzû: Yalana nispet edilen kıraatlerdir. Huzâî'nin (ö. 231/846) kıraatleri gibi.

6. Müdrec kıraat: İlk defa Suyûtî'nin dile getirdiği tefsir kabilinden olan ziyade kıraatlerdir. Buna örnek olarak şu ayetler zikredilmiştir. (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ - وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أُصَابَهُمْ) Bu İbn Zübeyr'in<sup>71</sup> kıraatidir. Diğer örnek ise (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ - فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ)<sup>72</sup> ayetindeki ziyadedir. Bu kıraat İbn Abbâs'a aittir.<sup>73</sup> Altı çizili kısımlar müdrec kıraat olarak değerlendirilmektedir.

## 2.8. Sahabe ve Tâbiûndan Kıraatleriyle Şöhret Bulmuş Kimseler

Hocazâde Ahmed Hilmi kıraatleriyle meşhur kabul ettiği bazı isimleri, kısaca zikretmiştir. Toplamda 27 isim anlatılmıştır. Biz ise bunların isimlerini ve vefat tarihlerini zikretmekle iktifa edeceğiz.

1. Hz. Ömer (ö.23/644).
2. Abdullah b. Sâiyb (ö. 70/689-90), sahabedendir.
3. Ebu'l-Âliye er-Riyâhî<sup>74</sup> (ö. 90/709), tâbiûndendir.
4. Hz. Osman (ö. 35/656).

<sup>69</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Strât-ı müstakim", 6/148, (10 Recebülferd 1329/6 Temmuz 1911), 257.

<sup>70</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Strât-ı müstakim", 6/148, (10 Recebülferd 1329/6 Temmuz 1911), 257.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>73</sup> Abdülaziz Çavîş, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nüzûlü Bahsi", "Sebîlü'r-reşâd", 14/347, (22 Şevval 1333(2 Eylül 1915), 76.

<sup>74</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Strât-ı müstakim", 6/150, (23 Recebülferd 1329/20 Temmuz 1911), 286-187.

5. Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), tâbiîndendir.
6. Abdullah b. Hubeyb (ö. 36/656-57), sahabedendir. Ebû Yahya Abdullah b. Sa'd Ebî Serh olarak da bilinir.
7. Ebû Meryem el-Esedî (ö. 82/701), tâbiîndendir. Ebû Meryem Zirr b. Hubeşş olarak bilinir.
8. Ebû Hâşim el-Mahzûmî eş-Şâmî (ö. 91/710).<sup>75</sup>
9. İmam Hüseyin (ö. 61/680), sahabedendir.
10. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32-652-53).
12. Alkame b. Kays (ö. 62/682) Abdullah b. Mes'ud'un seçkin talebelerindendir. Muhadramdır.
13. Âsım b. Hamza (ö. 127/745), bu isimle İmam Âsım'ı kastettiği düşünülmektedir. Tâbiîndendir.
14. Hâris el-Kûfî (ö. 65/685).
15. Ebû Hişâm el-Hemedânî el-Kûfî (ö. 63/683), tâbiîndendir. Mesrûk b. Ecdâ olarak bilinir.
16. Ebû Amr en-Nehaî (ö.75/694), tâbiîndendir. Esved b. Yezid olarak bilinir.
17. Ebû Süleyman el- Cüheyânî (ö.120/738), tâbiîndendir.
18. Ebû Müslim el-Killabî (ö.?).
19. Ebû Muâviye el-Huzâî<sup>76</sup> (ö. h. 80.), tâbiîndendir.
20. Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö.42/662-63), sahabedendir.
21. Hittan b. Rakkaşî(ö. ?).
22. Ebû Recâ el-Attarî<sup>77</sup>(ö. ?), sahabîdir.
23. Übey bin Ka'b<sup>78</sup>(ö.33/654), sahabîdir.
24. Ebû Hureyre(ö.58/678), sahabîdir.
26. Abdullah bin Abbâs(ö.68/687-88), sahabîdir.
27. Şeybe bin Nassâh<sup>79</sup>(ö.130/747), tâbiîndendir.

## 2.9. Dergide Yer Alan Yazılarda Kıraat Farklılıklarına Örnekler

Sebilü'r-Reşâd'da yer alan kıraat farklılıklarına dair bir kısım örnekleri burada belirtmemiz yerinde olacaktır. (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)<sup>80</sup> ayetinin tefsiri bağlamında Bereketzâde İsmail Hakkı bu ayeti elif ile (مالك) şeklinde kıraat edenlerin kıraat imamlarından Âsım, Kisâî ve Ya'kub olduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup> Bereketzâde'ye göre onların bu kıraatini (يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ)<sup>82</sup> ayeti desteklemektedir. O, bunların dışında yer alan kurrânın ise bu kelimeyi elifsiz olarak مَلِكْ şeklinde kıraat ettiklerini açıklamış, onların bu kıraatini ise (لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)<sup>83</sup> ayetinin desteklediğini ifade etmektedir. Her iki kıraatin de mütevatir olduğunu beyan eden yazar, (يَوْمِ الدِّينِ) izafe olması bakımından ikinci kıraatin daha uygun olduğu kanaatindedir.<sup>84</sup>

صراط kelimesinin tefsir edildiği makalede bu ayetin Mushaf-ı Osman'da صراط şeklinde Kureyş lügatine uygun olarak yazıldığı belirtilmiştir. Yazar, aslı سراط yani "sin" ile olan kelimenin üç şekilde okunduğunu açıklamıştır. Bunlardan ilki aslına uygun olarak سراط yani "sin" ile, ikincisi mushaf hattına uygun olarak صراط "sad" ile, üçüncüsü ise "sad" harfine "zey" harfinin sesi

<sup>75</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Sirât-ı müstakîm", 6/151, (23 Recebülferd 1329/20 Temmuz 1911), 309-311.

<sup>76</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Sirât-ı müstakîm", 7/157, (14 Ramazan 1329/7 Eylül 1911), 9-11.

<sup>77</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Sirât-ı müstakîm", 7/160, (7 Şevvâl 1329/30 Eylül 1911), 48.

<sup>78</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Sirât-ı Müstakîm", 7/161, (12 Şevvâl 1329/5 Ekim 1911), 65-66.

<sup>79</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", "Sirât-ı müstakîm", 7/165, (10 Zilkade 1329/2 Kasım 1911), 128.

<sup>80</sup> el-Fatiha 1/4.

<sup>81</sup> Teyit için bk. Ebî ali el-Hasan b. Abdilgaffâr el-Fârîsî, *el-Hucce fi İleli'l-Kırâati's-Seb'*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/103.

<sup>82</sup> el-İnfitar 82/19.

<sup>83</sup> el-Mü'min 40/16.

<sup>84</sup> el-Fatiha 1/5.

karıştırılarak “işmam” ile okunur.<sup>85</sup> Yazar, makalesinde kimlerin bu şekilde okuduğuna değinmemiştir.<sup>86</sup>

Hârût ve Mârût kıssasına dair yazılan bir makalede bu ayette yer alan (ملكين)<sup>87</sup> kelimesinin okunmasına dair kıraat farkları zikredilmektedir. Hârût ve Mârût, lam harfinin fetha okunmasıyla iki melek değildir. İbn Abbâs, Hasan, Ebu'l-Esved ve Dahhâk bu şekilde okumaktadır. Lâm harfi kesralı okunduğunda ise “melik” oldukları anlaşılır. Yazara göre bu ikisi insandı. Melek olarak isimlendirilmeleri salih olmada kemale ulaşmış olmalarındandır.<sup>88</sup> Kıraat âlimleri bu kelimeyi lâm'ın fethiyle okumuşlardır. Lâm'ın kesriyle okuyanların kıraatleri ise şaz vs. isimlendirme yapılmaksızın sadece zikredilmiştir.<sup>89</sup>

“Kur'an'ın Esâlib ve İbârâtı” adlı makalede (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ... الخ)<sup>90</sup> ayeti tefsir edilirken pek azı hariç müfessirlerin bu ayeti yanlış te'vil ettikleri açıklanmış, bu müfessirlerin başında da Fahreddin Râzî'nin geldiği ifade edilmiştir. Bunların ayeti anlamak maksadıyla “Cenâb-ı Hakki'nin adl-ü ihsandan başka bir şey emretmesi ihtimali yokken nasıl oluyor da kendinden fisk-u fesada dair emir sadır oluyor?” şeklinde kendilerince bir soru sorduklarını, bu soruya da cevap vermek maksadıyla akla ve selim zevke uymayan birtakım te'vilata başvurdukları ifade edilmiştir. Birinci grupta yer alanlar, ayetteki مُتْرَفِيهَا kısmını أَمْرًا مُتْرَفِيهَا şeklinde yani hemzenin fethi ve mim harfini şeddeli ve fethalı okumuşlardır. Bu şekildeki okuyuşta ayetin anlamı “zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarını emirler yaptık” olmaktadır. İkinci grup ise bu ayette yer alan امرنا kelimesini “çoğaltmak” manasına gelen أَمْرًا kelimesinden geldiğini belirtmiştir. Üçüncü ve son grup ise امرناهم بالطاعة ففسقوا şeklinde okuyarak ayette yer almayan muttasıl zamir ve taat kelimesini takdir etmişlerdir. Yazar, tefsircilerin bu son okuma şeklini doğru bulmamaktadır.<sup>91</sup>

Kaynaklarda bu ayet üç şekilde kıraat edilmektedir. İlki أَمْرًا مُتْرَفِيهَا şeklindedir. On kıraat imamından dokuzu bu şekilde okumuştur. İkincisi ise Ya'kûb'un kıraati olup o, elifi uzatarak أَمْرًا şeklinde okumuştur.<sup>92</sup> Üçüncüsü أَمْرًا şeklindeki okuyuş olup bu on kıraat imamının okuyuşları içerisinde yer almamakla birlikte Hârice'nin Nâfi'den bu şekilde rivayet ettiği nakledilmektedir.<sup>93</sup> Ancak bazı kaynaklarda Ebu Amr'ın أَمْرًا şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir.<sup>94</sup>

Bu kıraatlerin anlamlarına gelince:

Birinci okuyuşta (أَمْرًا مُتْرَفِيهَا) anlam “Biz bir memleketi helak etmek istediğimizde onun refah ehline (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük yaparlar” olmaktadır. Bu çoğunluğun okuyuşudur. İkinci okuyuşta (أَمْرًا) anlam “Biz bir memleketi helak etmek istediğimizde onun refah ehlini çoğaltırız da onlar orada kötülük yaparlar” şeklindedir. Üçüncü okuyuşta (أَمْرًا) ise anlam “Biz bir memleketi helak etmek istediğimizde onun refah ehlini musallat (idareci tayin) ederiz onlar orada kötülük yaparlar” şeklinde olmaktadır. Üçüncü kıraati benimseyenlerden biri de Abdullah b. Abbas'tır. Zira o, Nâfi b. el-Ezrâk ile olan soru cevap şeklindeki dilbilimsel tefsirinde أَمْرًا kelimesini سَلْطَنًا şeklinde tefsir etmiştir.<sup>95</sup> Bu okuyuştaki anlamı elde edebilmek ancak أَمْرًا kelimesinin أَمْرًا şeklinde şeddeli olarak okunmasıyla mümkün olmaktadır.

## 2.10. Dinî/Resmî Eğitimde Kur'an ve Kıraatin Yeri

Bu başlık altında dönemin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü mektep, medrese ve dâru'l-fünûn gibi yerlerde Kur'an eğitiminin durumu hakkında bilgiler verilmiştir.

Medreselerin ıslah edilebilmesinin nasıl olacağına dair dergide bir takım yazılar yayınlanmıştır.<sup>96</sup> Dergide ta'lim ve terbiyede

<sup>85</sup> İbn. Kesîr'in ikinci ravisi Kunbul, Ya'kub'un birinci ravisi Ruveys Sin ile سراط şeklinde; altıncı ayette yer alan es-Sırât kelimesini Hamza'nın iki ravsi Halef ve Hallâd Sad- müşemme ile okurlarlar. Yedinci ayette geçen صراط kelimesini ise sadece Halef sad-ı müşemme ile okumaktadır. Cemalüddin Muhammed Şeref, *el-Kıraatü'l-Aşri'l-Mütevatira Min Tarihi eş-Şâtibiyye ve'd-Dürer*, (Tanta: Daru's-Sahabe li't-Türâs, 2016), 1.

<sup>86</sup> Bereketzâde İsmail Hakki, “Envâr-ı Kur'an”, “Sırât-ı Müstakîm”, 4/97, (7 Recebulferd 1328/14 Temmuz 1910), 318.

<sup>87</sup> el-Bakara 2/102. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sabûnî (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1409/1988), 3/20.

<sup>88</sup> Abdülaziz Çavûş, “Esrâr-ı Kur'an”, “Sebîlü'r-reşâd”, 20/504, (12 Şevval 1340/8 Haziran 1922), 114.

<sup>89</sup> Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kıraat*, (Dimeşk: Daru Sadi'd-Din li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 2002), 1/164.

<sup>90</sup> el-İsra 17/16.

<sup>91</sup> Abdülaziz Çavûş, “Kur'an'ın Esâlib ve İbârâtı”, “Sebîlü'r-reşâd”, 15/370, (12 Zilhicce 1336/19 Eylül 1918), 101.

<sup>92</sup> Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâf-u Fudâlâi'l-Beşer bi'l-Kıraati'l-Erbaate Aşer*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1118/1705), 2/195.

<sup>93</sup> el-Fârisî en-Nahvî, *el-Hucce fi İleli'l-Kıraati's-Seb'*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavviz, 3/392.

<sup>94</sup> Ebûbekir Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a Fi'l-Kıraat*, thk. Şevki Dayf, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119/1707), 379.

<sup>95</sup> Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Basım yeri yok: Hey'eti'l-Mısıriyyeti'l-Âmme 1974), 2/91.

<sup>96</sup> Ahmed Zâid, “İslâh-ı Medâris”, “Sırât-ı müstakîm”, 5/128, (16 Sefer 1326/16 Şubat 1911), 364.

üssül-esasın ne olması gerektiği konuları ele alınırken üç madde beyan edilmiştir. Bu maddelerin üçüncüsünde Kur'an-ı Kerîm'i güzelce okumak ve mümkün olduğu kadar hıfzına çalışmak gerektiği ifade edilmiştir.<sup>97</sup> Mektep ve medreselerin ders programı şu şekilde düzenlenmektedir. İlk aşamada öğrencilere mekteplerde Kur'an-ı Kerîm tecvidiyle beraber öğretilir. İkinci aşamada ise ulûmu'l-Kur'an dersinde resmî'l-mesâhif, tefsir, vücûh-ı kıraat ve vakıf konularının okutulması gerektiği belirtilir.<sup>98</sup> Dergide İslam medeniyetinin iki çeşit Daru'l-fünûna ihtiyacı olduğu belirtilmektedir. Bunlardan birincisinin ulûm-u akliyye olarak bilinen deney ve tecrübeye dayalı matematik, mantık, fizik kimya gibi ilimleri geliştirme vazifesini üstlenmesi gerektiği; ikincisinin ise ulûm-u İslâmiyye'nin gelişmesine yardımcı olması gerektiğidir. Ulûm-u akliyyenin beşerî ilimler tarafından noksanları tamamlanacağından, İslâm âlimleri dil ilimlerinden Arapça, ardından vücûh-u kıraat ilimleri tedvin ve tasnif edeceklerdir.<sup>99</sup>

1921 tarihinde Büyük Millet Meclisi'nce Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi yayınlanmış ve Sebilü'r-reşâd Dergisinde de yer almıştır. Bu nizamname talimatlarına göre medreseler toplamda on iki yıl olacak şekilde iki kısma ayrılmıştır. Birinci yıl müfredata haftada sadece dört saate tekabül edecek şekilde tertîl-i Kur'an dersleri konulmuştur. Diğer yıllarda ise bu derse müfredatta yer verilmemiştir.<sup>100</sup>

Yine dergide maarif vekiline yani eğitim bakanına yazılan açık bir mektup yayınlanmıştır. "Mekteplerde Din Dersleri ve Fransızca Tahsili" isimli bir makale kaleme alınarak Muallim Kongresi'nde ibtidâî mekteplerin programı hazırlanırken din derslerine ayrılan saatlerin az olduğundan bahsedilmiş bu programın daha sonra yayınlanan dergiler tarafından neşredildiği belirtilmiştir.<sup>101</sup> O dönemde Yenigün isimli gazetede bir makale kaleme alınmıştır. Bu makalede Maarif Müdürlüğü'nün Ramazan ayına mahsus olarak okullarda her gün birer saat Kur'an-ı Kerim ile din derslerinin gösterilmesi hakkındaki genelgesi alay edilerek tenkit edilmiş ve bu derslerin bayram ertesine kadar çocukların kafalarında ne varsa ortadan kaldıracacağı yana yakıla anlatılmıştır. Bu nedenle dergide "Yenigün'ün İnsafsızlıkları" isimli bir makale kaleme alınmış, "toplumun mukaddesatına karşı bu kadar saygısızlık akıl alır şey değildir" denilerek Yenigün Gazetesi'ne karşı eleştirilerde bulunulmuştur.<sup>102</sup>

Dergide çıkan "Dâru'l-huffâzlar Hakkında" başlığını taşıyan bir makalede Bursa'da yayın yapan Yoldaş Gazetesi'nde ehl-i Kur'an'a kaynaklık eden dâru'l-huffâzların hem ihya edilmesi hem de kapatılmaması yönünde bir yazı kaleme alınmış, Sebilü'r-reşâd da bu konuyu gündemine almıştır. Makalede dönemin hükümetinin, medreseleri Eğitim Bakanlığına devrederek ilk kısımlarını normal okullara çevirip diğer sınıflarını ise İmam ve Hatip mekteplerine döndürdüğünden bahsedilmektedir. Ancak o dönemde medreselerin kapatılması yönünde meclis tarafından çıkarılan kanunun, medreselere kıyas edilerek dâru'l-huffâzların da kapatılması şeklinde yanlış anlaşılması nedeniyle birtakım açıklamalar yapılma ihtiyacı hissedilmiştir. Dergi tarafından İstanbul, İzmir gibi şehirlerde ve gazetenin yayımlandığı Bursa'da bazı vakıflar veya özel şahıslar tarafından yaşatılan dâru'l-huffâzlar bulunduğu açıklanmaktadır. Bu kurumların serbest müessese olduğunun altı özellikle çizilmektedir. Bu hafızlık kurslarının özellikle de Ramazan ayı öncesinde kapatılmasının çok daha üzüntü verici olduğu belirtilmektedir.

Dâru'l-huffâzlar din öğretiminde serbest müessese olmaları nedeniyle Tevhîd-i tedrisât Kanunu'yla hiçbir alakalarının olmadığı belirtilmiş, Büyük Millet Meclisi'nin, mutlak bir sehivden ileri gelen hatalarını ise düzeltereği yönünde fikirlerini beyan ederek bu müesseselerin açılacağı yönündeki müjdeli haberleri beklediklerini ifade etmişlerdir.<sup>103</sup>

Dergi beklenen müjdeli haber gelmediğinden olsa gerek Dâru'l-huffâzların Tevhîd-i Tedrisât Kanunu'nun hangi maddesine binaen kapatıldığını sorgulamaya devam etmektedir. Dâru'l-huffâzlarla beraber Kur'an eğitimiyle ilgili daha başka yasakların da gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Yazıda aslında bu yasağın Dâru'l-huffâzlarla sınırlı kalmadığını gösteren birkaç örnek de verilmektedir. Bunlardan ilki Çengelköy'de cami odasında Kur'an ve ulûm-u dîniyye dersleri veren imamın bu dersleri vermekten men edilmesi; ikinci olarak Karagümrük'te bir cami imamının camide kendi oğlu ile beraber bir mahallelinin daha oğlunun hafızlığını dinlemesi Tevhîd-i Tedrisât Kanunu'na muhalif olduğu gerekçesiyle yasaklandığı anlatılmıştır. Üçüncüsü ise Fatih'te bir şeyhin kendi müritlerinden bazılarının çocuklarına kendi evinde Kur'an öğretmesi yine aynı gerekçeyle men edildiği belirtilmiştir. Yazı Eğitim Bakanlığı'ndan konuyla ilgili açık bir izahat yapmasını ve Tevhîd-i Tedrisât Kanunu'nun hangi maddesine binaen bu uygulamaların yapıldığına dair kamuoyunun bilgilendirilmesini istemektedir.<sup>104</sup> Derginin başka bir sayısında medreselerin ve Dâru'l-huffâzların kapatılmasına rağmen Hristiyan cemiyetleri ve Robert Koleji gibi yerlerin

<sup>97</sup> Mehmed Fahreddin, "Ta'lim ve Terbiyede Üssü'l-Esâs", "Sebilü'r-reşâd", 8/205, (25 Şaban 1330/8 Ağustos 1912), 423.

<sup>98</sup> Sebilürreşad, Hayât-ı Akvâm-ı İslâmiyye, "Sebilü'r-reşâd", 25 Safer 1332 (22 Ocak 1914), 11/280, 314.

<sup>99</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi, "Câmia-i İslâmiyye Manası ve Hududu", "Sebilü'r-reşâd", 14/364, (30 Şevval 1336/8 Ağustos 1918), Cild 278.

<sup>100</sup> Sebilürreşad, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", "Sebilü'r-reşâd", 19/481, (12 Ramazan 1339/21 Mayıs 1921), 145.

<sup>101</sup> Sebilürreşad, "Mekteplerde Din Dersleri ve Fransızca Tahsili", "Sebilü'r-reşâd", 19/489, (18 Zilkade 1339/24 Temmuz 1921), 239-240.

<sup>102</sup> Sebilürreşad, "Yenigün'ün İnsafsızlıkları", "Sebilü'r-reşâd", 20/500, (9 Ramazan 1340/6 Mayıs 1922), 75-76.

<sup>103</sup> Sebilürreşad, "Daru'l-huffâzlar Hakkında", "Sebilü'r-reşâd", 24/604, (9 Zilkade 1342/12 Haziran 1924), 100-101.

<sup>104</sup> Sebilü'r-reşâd, "Dâru'l-huffâzların Seddi", "Sebilü'r-reşâd", 24/605, (16 Zilkade 1342/19 Haziran 1924), 109-110.

kapatılmamasının doğru olamayacağı belirtilmiş, medreseler kapatılmışsa bu cemiyet ve okulların da kapatılması gerektiği dile getirilmiştir. Dâru'l-huffâzların kapatılmasıyla artık memlekette imam yetişmesine de imkân kalmadığı belirtilmiştir.<sup>105</sup>

## Sonuç

Sebîlü'r-Reşâd dergisi din, felsefe, edebiyat, hukuk vb. alanlarda makalelerin kaleme alındığı, döneminin önemli yayın araçlarından biridir. Dergide bu konuların yanı sıra Kur'an tarihi ve kıraat konuları da işlenmiştir. Derginin Kur'an tarihi ve kıraat konularına yaklaşımını incelediğimiz çalışmada bu konular tespit edebildiğimiz kadarıyla 17 farklı cilt ve 32 sayıda yer almıştır. Ele alınan konular bazen Abdülaziz Çavuş'un yazılarında olduğu gibi tefsire dair makalelerde bazen ise Hocazâde Ahmed Hilmi'nin yazılarında olduğu gibi müstakil olarak kaleme alınmıştır. Ele alınan konuların hem farklı ciltlerde hem de konuyla doğrudan ilgili olmayan makalelerde yer alması Kur'an tarihi ve kıraat konularının sistematik bir şekilde kaleme alınmadığı sonucuna ulaştırmaktadır. Dergide konumuzla ilgili yaptığımız taramalarda Kur'an'ın nüzûlü, Kur'an'ın metinleşme süreci, vahiy kâtipliği, cem' ve istinsah, resm-i mushaf, kıraat ve Kur'an öğretimi konularının ele alındığı görülmüştür. Dergi yazarları tarafından düzenli bir şekilde olmasa da hemen hemen bütün Kur'an tarihi konuları ciddi bir biçimde ele alınmış ve incelenmiştir. Dergide yer alan yazıları incelediğimizde yazarların konuları ele alırken o dönem için kabul gören ilmî disipline riayet ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Günümüzde Kur'an tarihi üzerine araştırma yapanların bu dergiye yoğun bir ilgisi olduğu görülmektedir. Bunda derginin döneminin tartışma konularını ihtiva etmesinin etkisi oldukça büyüktür. Derginin yayınlandığı dönem olan Osmanlı Devleti'nin sonu ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına ışık tutması ve iki dönem arasında köprü vazifesi görmesinin de derginin güncelliğini korumaya etki ettiği düşünülebilir. Baştan sona incelendiğinde bir medeniyet tasavvuru ortaya koyan derginin yazar-muhabir kadrosunun karakter ve coğrafya bakımından çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Dergi aralarında Ahmed Hamdi Akseki ve Ferit Kam Beyler gibi yaklaşık on beş kişiyi Hindistan, Filistin, Balkanlar ve Avrupa'ya muhabir olarak göndermiştir. Bu coğrafyalardan gelen mektupları yayınlamak okurlarıyla buluşturmuş ve ileride bu dergiyi okuyanlara döneminin düşünce dünyasının fotoğrafını çekme fırsatı sunmuştur. Kazanlı âlim Molla Mahmûd Sâdık el-Îmânkulu el-Kazânî'nin gönderdiği mektupla başlayan makaleler dizisi bunun küçük bir örneğini göstermektedir. Dergide yurt içi fiyatının yanında yurt dışı fiyat listelerinin de olması, derginin irtibatlı olduğu coğrafyalarda okunduğunun ve bu coğrafyalarda etkin olduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

<sup>105</sup> Sebîlü'r-reşâd, "Genç Hristiyanlar Cemiyeti", "Sebîlü'r-reşâd", 24/611, (5 Muharrem 1343/7 Ağustos 1924), 212.

## Kaynakça | References


- Ahmed Hilmi, Hocazâde. "Sirât-ı Müstakîm Cerîde-i İlmîyesine". *Sirât-ı Müstakîm* 6/147, (3 Recebülferd 1329/29 Haziran 1911), 248-250.
- Ahmed Hilmi, Hocazâde. "Ravzatü'l-Kurrâ". *Sirât-ı müstakîm* 6/147, (3 Recebülferd 1329/29 Haziran 1911), 249.
- Ahmed Hilmi, Hocazâde. "Ravzatü'l-Kurrâ". *Sirât-ı müstakîm* 7/157, (14 Ramazan 1329/7 Eylül 1911), 9-11.
- Ahmed Vehbî, Yunuszâde. "Resm-i Mushaf". *Sirât-ı müstakîm*. 21/52, (3 Şa'ban 1327/19 Ağustos 1909), 385-387.
- Ahmed Zâid, "İslâh-ı Medâris", *Sirât-ı Müstakîm*, 5/128, 16 Sefer 1326 (16 Şubat 1911), 363-365.
- Ahmed Vehbî Yunuszâde. "Resm-i Mushaf". *Sirât-ı müstakîm* 3/53 (24 Şa'ban 1327/9 Eylül 1909), 11-12.
- Algül, Hüseyin. "el-Mevâhibü'l-ledünniye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 29/421. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Altıkulaç, Tayyar, *Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: İrcica, 2015.
- Atalay, Eda, Atalay, *Kazan'daki Mushaf İmlası Tartışmaları Çerçevesinde "Tashîh-i Resm-i Hatt-ı Kur'an" Risalesi: Neşir ve Tahlil*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2019.
- Aydüz, Davut. "Sirât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-reşâd Mecmualarında Çıkan Tefsirle ilgili Yazılar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 27-56.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed el-. *İthâf-u Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kıraati'l-Erbaate Aşer*.
- Bereket-zâde İsmail Hakkı, "Envâr-ı Kur'an", *Sirât-ı müstakîm* 4/95, (22 Cemâziyelâhir 1328/30 Haziran 1910), 285-287.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. neşr. Muhammed Zübeyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cemalüddin, Muhammed Şeref. *el-Kıraatü'l-Aşri'l-Mütevatira Min Tarîki eş-Şâtibiyye ve'd-Dürer*. Tanta: Daru's-Sahabe li't-Tûrâs, 5. Baskı, 2016.
- Çâvîş, Abdülaziz. "Tefsîr-i Kur'an-ı Kerim". *Sebilü'r-reşâd* 14/342, (27 Receb, 1333/10 Haziran 1915), 30-32
- Çâvîş, Abdülaziz. "Kur'an'ın Kitabet ve Tilavet ve İtibariyle Keyfiyeti Cem'i". *Sebilü'r-reşâd* 14/343, (11 Şaban, 1333/24 Haziran 1915), 39-42.
- Çâvîş, Abdülaziz. "Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nüzûlü Bahsi". *Sebilü'r-reşâd* 14/347, (22 Şevval 1333/2 Eylül 1915), 75-77.
- Çâvîş, Abdülaziz. "Esrâr-ı Kur'an". *Sebilü'r-reşâd* 20/504, (12 Şevval 1340/8 Haziran 1922), 114-115.
- Çâvîş, Abdülaziz. "Kur'an'ın Esâlib ve İbârâtı", *Sebilü'r-reşâd* 15/370, (12 Zilhicce 1336/19 Eylül 1918), 100-101.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 4 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Demir, Kenan. "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi". *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (Nisan 2016), 71-112.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 13. Baskı, 2020.
- Edip, H. Eşref. "İcâzetnâme Cemiyeti", *Sebilü'r-reşâd* 12/197, (25 Cumadelahir, 1332/21 Mayıs 1914), 202-203.
- Efe, Adem. "Sebilü'r-reşâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/251-253. İstanbul: TDV yayınları, 2009.
- Elmalılı Muhammed Hamdi, "Câmia-i İslâmiyye Manası ve Hududu", *Sebilü'r-reşâd* 14/364, (30 Şevval 1336/8 Ağustos 1918), 277-281.
- Eroğlu, Muhammed. "Abdülaziz Çâvîş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/187-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fârisî, Ebî Ali el-Hasan b. Abdilgaffâr en- Nahvî el-. *el-Hucce fi İleli'l-Kıraati's-Seb'*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1. Baskı, 1971.
- Gül, Adnan. "Batılılaşma Sürecinde Sebilü'r-reşâd Dergisi". *Ekev Akademi Dergisi*, 11/31 (Bahar 2007), 39-54.
- Hatib, Abdullatif. *el-Mu'cemu'l-Kıraat*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru Sâdi'd-Din li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 2002.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul:IRCICA, 3. Baskı, 1998.
- İsmail Hakkı, Bereketzâde. "Envâr-ı Kur'an". *Sirât-ı müstakîm* 4/89, (10 Cemâziyelevvel 1328/19 Mayıs 1910), 184-186.
- İbn Mücâhid, Ebûbekir Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs. *Kitâbu's-Seba'a Fi'l-Kıraat*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119/1707.
- Kâmil, Mehmed. "Vahiy Kâtipleri", *Sebilü'r-reşâd*. 21/532-533, (17 Şevvâl 1341/2 Haziran 1923), 120-121.
- Kâmil, Mehmed. "Cem'-i Kur'an". *Sebilü'r-reşâd* 21/532-533, (30 Ramazan 1341/16 Mayıs 1923), 79-81.
- Kâmil, Mehmed. "Cem'-i Kur'an". *Sebilü'r-reşâd* 21/532-533, (17 Şevvâl 1341/2 Haziran 1923), 120-123.
- Kâmil, Mehmed. "Cem'-i Kur'an". *Sebilü'r-reşâd* 21/534-535, 137-140 (24 Şevvâl 1341/9 Haziran 1923); 21/532-533, 120-123.
- Kâmil, Mehmed. "Cem'-i Kur'an". *Sebilü'r-reşâd* 21/538-539, (6 Zilkade 1341/21 Haziran 1923), 184-185.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 6. Baskı, 2018.
- Kazânî, Molla Mahmûd Sâdik El-İmânkulu el-. "Hatt-ı Mushaf". *Sirât-ı müstakîm* 2/46, (5 Receb 1327/22 Temmuz 1909), 293-293.
- Koca, Ferhat. "Mûsâ Kâzim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ'*. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- Mertoğlu, M. Suat. *Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2008.
- Mertoğlu, M. Suat. *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim-Sebîlürreşad Örneği 1908-1914)* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Mehmed Fahreddin. "Ta'lim ve Terbiyede Üssü'l-Esâs". *Sebîlü'r-Reşâd* 8/205, (25 Şaban 1330/8 Ağustos 1912), 422-423.
- Mûsâ Kâzım. "Redd-i Ebâtıl". *Sırat-ı müstakim* 2/34, (13 Rebülâhîr 1327/3 Mayıs 1909), 109-111.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sabûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1409/1988.
- Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Öztürk, Hayrettin. *Ebedi Mucize Kur'an*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Baskı, 2011.
- Sebîlü'r-reşâd. "Hayât-ı Akvâm-ı İslâmiyye". *Sebîlü'r-reşâd* 11/280, (25 Safer 1332/22 Ocak 1914), 312-316.
- Sebîlü'r-reşâd, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", *Sebîlü'r-reşâd* 19/481, (12 Ramazan 1339/21 Mayıs 1921), 144-145.
- Sebîlü'r-reşâd, "Mekteplerde Din Dersleri ve Fransızca Tahsili", *Sebîlü'r-reşâd* 19/489, (18 Zilkade 1339/24 Temmuz 1921), 239-241
- Sebîlü'r-reşâd, "Yenigün'ün İnsafsızlıkları", *Sebîlü'r-reşâd* 20/500, (9 Ramazan 1340/6 Mayıs 1922), 75-76.
- Sebîlü'r-reşâd, "Daru'l-huffâzlar Hakkında", *Sebîlü'r-reşâd* 24/604, (9 Zilkade 1342/12 Haziran 1924), 100-101.
- Sebîlü'r-reşâd, "Dâru'l-huffâzların Seddi", *Sebîlü'r-reşâd* 24/605, (16 Zilkade 1342/19 Haziran 1924), 109-110.
- Sebîlü'r-reşâd, "Genç Hristiyanlar Cemiyeti", *Sebîlü'r-reşâd* 24/611, (5 Muharrem 1343/7 Ağustos 1924), 211- 212.
- Sertoğlu, Midhat. *Mufassal Osmanlı Tarihi*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin es-. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. b.y.: Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-Âmme 1974.
- Şa'ban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1118/1705.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2021.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ünal, Mehmet. "Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/2 (2007), 109-146.
- Zerkeşi,Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. Abdillâh et- Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâru't-türâs, ts.





# İmâm Mâtürîdî'nin Ribâyla İlgili Ayetlere Yaklaşımı

Hanefi ŞOLA |  <https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [hanefisola@hotmail.com](mailto:hanefisola@hotmail.com)

Aksaray Üniversitesi |  <https://ror.org/026db3d50>

Tefsir | Aksaray, Türkiye

## Öz

İslam geleneğinde ribâ, genel olarak cahiliye ribâsı olarak bilinen ribe'n-nesîe/nesîe ribâsı ve ribe'l-fazl/fazlalık ribâsı şeklinde iki başlıkta tasnif edilmektedir. Rîbe'n-nesîe vade ribâsını ifade ederken, ribe'l-fazl alışveriş ribâsını ifade eder. Klasik dönemde ribânın her iki çeşidinin de haram olduğu fikri kabul görmüştür. Kur'an'da yer alan ribânın kapsamı hakkında ise iki farklı yaklaşım öne çıkmıştır. Bazı müfessirlerce söz konusu ribânın hem ribe'n-nesîeyi hem de ribe'l-fazlı beraber kapsadığı ileri sürülmüştür. Buna mukabil müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre Kur'an'daki ribânın anlam alanı sadece ribe'n-nesîe ile sınırlıdır. Bununla birlikte ribe'l-fazl da haram kabul edildiği için bu ribâ çeşidi ya hadislerle istinaden ya da sedd-i zerâî ilkesi gereği haram kılındığı görüşü dile getirilmiştir. Klasik dönemde genel olarak durum böyleyken çağdaş dönemde gelindiğinde bazı aydınlar ribâ kapsamında değerlendirilen faizin Kur'an'da sözü edilen ribâyla aynı manaya gelmediği görüşünde olmuşlardır. Bu çerçevede bugünkü bankacılık sisteminde işletilen faizin ribe'l-fazla tekabül ettiğini, Kur'an'daki ribânın ise ribe'n-nesîeye karşılık geldiğini ve Kur'an'da yasaklanan ribânın bugün cari olan faizi kapsamayacağı ileri sürmüştür. Rîbe'l-fazl ile eşitlenen bugünkü faizin, haram kılındığına ilişkin hükmün dayanağı olan hadislerin de problemlili olduğuna kanaat getirmişlerdir. Rîbe'l-fazlın klasik dönemde her ne kadar hadislerden hareketle haram kılındığı görüşü hâkim olsa da sedd-i zerâî prensibi mücibince ribe'n-nesîeye giden yolun kapatılması için yasaklandığı görüşünü öne çıkartmışlardır. Öte yandan İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bazı görüşlerinin, çağdaş dönemde ortaya çıkmış birçok kuramla ilişkilendirildiği görülmektedir. Söz gelimi laiklik ve çoğulculuk gibi çağdaş dönemde ortaya çıkan birçok olgunun meşruiyet kazanması için Mâtürîdî referans gösterilerek İslam geleneğinde bir kök bulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili görüşlerinin, çağdaş dönemde ortaya çıkan ribâ-faiz ayrımı hususundaki görüşlere bir meşruiyet imkânı sunup sunmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Buna göre çalışmamız bu haliyle hem Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili ayetlere getirdiği yorumları içerecek hem de çağdaş dönemde ortaya çıkan birçok sorunun çözümünde çokça referans gösterilen bu ismin ribâyla ilgili ortaya konan bu yaklaşımın temellendirilmesinde bir olanak sağlayıp sağlamadığı gösterilecektir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili görüşleri, er-Rûm 30/39, en-Nisâ 4/160-161, el-Âl-i İmrân 3/130 ve el-Bakara 2/275-280 gibi ribâyla ilişkilendirilen ayetlere yaptığı açıklamalar üzerinden ele alınacaktır. Böylece Mâtürîdî'nin ribâ hakkındaki görüşleriyle çağdaş dönemde ortaya atılan ribâ-faiz ayrımı hakkındaki görüşlerin arasında bir örtüşme veya benzerlik bulunup bulunmadığı anlaşılmış olacaktır. Dolayısıyla da Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili ayetlere yaptığı izahların yaşadığı dönemin anlayışını mı yansıttığı yoksa çağdaş dönemde ortaya çıkan sorunun çözümüne mi katkı sağladığı görülmüş olacaktır. Bu da bir yandan tefsir alanına katkı sunmuş olacak bir yandan da çağdaş dönemde Mâtürîdî'ye yüklenen misyonun gerçekliğinin sorgulanmasına kapı aralayacaktır.

## Anahtar Kelimeler

Tefsir, Mâtürîdî, Ribâ, Faiz, Rîbe'n-nesîe ve Rîbe'l-fazl

## Atıf Bilgisi

Şola, Hanefi. "İmâm Mâtürîdî'nin Ribâyla İlgili Ayetlere Yaklaşımı". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 229-244. <https://doi.org/10.32950/rid.1335474>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 31.07.2023	Kabul Tarihi: 16.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyyatdergi@erdoğan.edu.tr">ilahiyyatdergi@erdoğan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# Imâm Mâturîdî's Approach to the Verses about Riba

Hanefi ŞOLA |  <https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

Asst. Prof. | Author | [hanefisola@hotmail.com](mailto:hanefisola@hotmail.com)

Aksaray University |  <https://ror.org/026db3d50>

Tafsir | Aksaray, Türkiye

## Abstract

In the Islamic tradition, riba is classified under two headings as riba an-nasie, which is generally known as jahiliyya riba, and riba al-fazl. While riba an-nasie expresses the riba of maturity, riba al-fazl expresses the riba of shopping. In the classical period, the idea that both types of riba were haram was accepted. Two different approaches have come to the fore regarding the scope of riba in the Qur'an. It has been argued by some commentators that the aforementioned riba includes both riba an-nasie and riba al-fazl together. On the other hand, according to the majority of commentators, the meaning of riba in the Qur'an is limited only to riba an-nasie. However, since riba al-fazl is also considered haram, it has been expressed that this type of riba is made haram either on the basis of hadiths or in accordance with the principle of sedd-i zeroi. While this was generally the case in the classical period, in the contemporary period, some intellectuals have argued that interest, which is considered within the scope of ribā, does not have the same meaning as the ribā mentioned in the Qur'an. In this context, they argued that the interest operated in today's banking system corresponds to riba al-fazl, the riba in the Qur'an corresponds to riba an-nasie, and the riba that is prohibited in the Qur'an does not include the current interest. They also considered that the hadiths on which the ruling that today's interest, which is equated with rib al-fazl, is haram are problematic in the classical period, although the view that riba al-fazl was forbidden based on the hadiths was dominant, they emphasized the view that it was forbidden in order to close the path to riba al-naşiah in accordance with the principle of sedd al-dharā'i. On the other hand, it is seen that some of the views of Imam Maturidi (d. 333/944) in the contemporary period are associated with many theories that emerged in the contemporary period. For example, in order to gain legitimacy of many phenomena that emerged in the contemporary period such as secularism and pluralism, an attempt was made to find a root in the Islamic tradition by referring to Maturidi. In this context, in our study, it will be tried to reveal whether Maturidi's views on riba offer a legitimacy opportunity to the views on the distinction between riba and interest that emerged in the contemporary period. Accordingly, our study will not only include the comments made by Mâturîdî on the verses related to riba, and it will be shown whether this name, which is widely referenced in the solution of many problems that arose in the contemporary period, provides an opportunity to justify this approach regarding riba. In this framework, al-Mâturîdî's views on ribā will be analyzed through his explanations of the verses associated with ribā, such as al-Rûm 30/39, al-Nisâ 4/160-161, al-'Alî Imrân 3/130, and al-Baqarah 2/275-280. Thus, it will be understood whether there is an overlap or similarity between Mâturîdî's views on ribā and the contemporary views on the distinction between ribā and interest. Therefore, it will be seen whether al-Mâturîdî's explanations of the verses related to ribā reflect the understanding of his time or whether they contribute to the solution of the problem that emerged in the contemporary period. This, on the one hand, will contribute to the field of tafsir, and on the other hand, it will open the door to the questioning of the reality of the mission attributed to Maturidi in the contemporary period.

## Keywords

Tafsir, Maturidi, Riba, Interest, Riba'n-nasie and Riba'l-fazl

## Citation

Şola, Hanefi. "Imâm Mâturîdî's Approach to the Verses about Riba". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 229-244. <https://doi.org/10.32950/rid.1335474>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 31.07.2023	Date of Acceptance: 16.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

İmâm Mâtürîdî kelâmi bir mezhep kurucusu, ilk usûl-i fıkıh çalışmalarında bulunan ve ilk dirâyet tefsir çalışması yapan isimlerin arasında olmasına rağmen klasik dönemde hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. Bu sebeple olsa gerek ki onun birçok çalışması günümüze ulaşmamış, hatta kaynaklarda onun hayatıyla ilgili veriler bile oldukça yetersiz kalmıştır. Bununla birlikte çağdaş dönemde, özellikle de son yirmi yılda ona dair büyük bir teveccüh belirmiş, kendisi hakkında yapılan çalışmaların sayısında hayli bir artış meydana gelmiştir. Ancak söz konusu çalışmaların önemli bir kısmında onun görüşleri, laiklik ve çoğulculuk gibi çağdaş dönemde ortaya çıkan birçok kurama kaynaklık edebileceği yönünde iddialar ileri sürülmüştür. Bu bağlamda çağdaş dönemde ribâ konusunda da yeni yaklaşımlar ortaya çıkmış, Kur'an'da sözü edilen ribâ ile çağdaş dönemdeki bankacılık sistemindeki faizin aynı mahiyette olmadığını, bu itibarla bankalar tarafından tevdi edilen basit faizin alınmasında bir mahzurun bulunmadığı savunulmuştur. Bu noktada Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili görüşleriyle çağdaş dönemde ribâ hakkında ortaya çıkan yeni görüşlerin birbiriyle örtüştürülmesi amacıyla muhtemel bir çalışma söz konusu olabilir. Böylesi bir girişime karşı olarak Mâtürîdî'nin ribâ konusundaki yaklaşımı ile çağdaş dönemdeki ribâ konusundaki ortaya atılan yeni yaklaşımlar arasında bir örtüşmenin bulunup bulunmadığı incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmamız Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili ayetlere yaklaşımı ve ribâ meselesini nasıl değerlendirdiği hakkındadır. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin, nüzul tertibi dikkate alınarak Rûm 30/39, Nisâ 4/160-161, Âl-i İmrân 3/130 ve Bakara 2/275-280. ayetlere yönelik yaklaşımı ve ribâyla ilgili değerlendirmeleri hakkında olacaktır. Çalışmanın temel sorunsalı ise, Mâtürîdî'nin Kur'an'da açık bir şekilde yer alan ribâ yasağıyla ilgili ayetlere olan yaklaşımı ve değerlendirmelerinin, çağdaş dönemde ribâ hakkında ortaya çıkan yeni yaklaşımlara kaynaklık edip edemeyeceğini tartışmaktır. Zira çağdaş dönemdeki bazı çalışmalarda Mâtürîdî'nin din-şariat ilişkisine dair düşüncesinin oturduğu zemine göre Kur'an'da açık bir şekilde yer alan ahkâmın yeni değişmelere paralel olarak değişebileceği savunulmaktadır. Bu itibarla Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili görüşlerinin, mezkûr düşünce ekseninde ortaya çıkan yeni yaklaşımları destekleyip desteklemediği incelenecektir. Buna bağlı olarak çalışmanın amacı, Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili ayetlere yaklaşımı ve genel olarak ribâ konusundaki değerlendirmeleri ile çağdaş dönemde ribâyla yönelik ortaya çıkan görüşleri karşılaştırmak ve böylece Mâtürîdî'nin görüşlerinin söz konusu yeni yaklaşımlarla örtüşüp örtüşmediğini ortaya koymaktır.

Mâtürîdî üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında bunların arasında Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili görüşlerini değerlendiren herhangi bir çalışmayla karşılaşmamıştır. Bununla birlikte müstakil olarak ribâ-faiz hakkında ve Mâtürîdî'nin ribâ haricinde bazı ahkâm konularına yönelik yaklaşımını ortaya koyan bazı çalışmalara rastlanmaktadır.<sup>1</sup>

Çalışmada öncelikle ribânın kavramsal çerçevesi, klasik ve çağdaş dönemde ribâyla olan yaklaşımlara temas edilecektir. Ardından Mâtürîdî'nin nüzul sırasına göre ilgili ayetlere yaklaşımına ve ribâyla ilgili değerlendirmelerine yer verilecektir. Bu değerlendirmeler esnasında Mâtürîdî'nin yaklaşımı ile çağdaş dönem tartışmaları mukayese edilecektir. Böylece Mâtürîdî'ye atfedilen din-şariat ilişkisi muvacehesinde Mâtürîdî'nin ribâyla ilgili değerlendirmelerinin çağdaş dönemde ortaya çıkan ribâyla ilgili görüşlerle örtüşüp örtüşmediği ortaya konmuş olacaktır.

### 1. Kavramsal Çerçeve

"Ribâ/ربا", Arapçada, "ر ب و /re-be-ve; rübüv; ribâ) kökünden türeyen bir masdar olup sözlükte, "fazlalaşmak, artmak, çoğalmak, yükseğe tırmanma" gibi anlamlara gelir.<sup>2</sup> Mezkûr kelimenin kendisinden türediği kökün temelde "artış, yükseklik ve çıkıntı" manasına geldiğini söyleyenler olduğu gibi "artışla birlikte şişip kabarmak" manasına geldiğini ifade edenler de olmuştur.<sup>3</sup> Öte yandan Arapçada isim şeklinde de kullanılan "ribâ" sözcüğü, "büyüyüp olgunlaşma, yetiştirme" manasını da içerir. Ribâ ile aynı kökten gelen "rabve", "rubve", "râbiye" ve "rebât" sözcükleri ise, "çıkıntılı yer, tümsek, tepecik" gibi manalara gelir. Bu kapsamda Arapların düz araziye oranla daha yüksek olan yerlere "râbiye", canlıları besleyerek yetiştirme ve büyütme "terbiye" şeklindeki tabirlerinin<sup>4</sup> her ikisinin bu anlamlarıyla Kur'an'da da yer aldığı görülür.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bk. Asiye Yolcu, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Fikhî görüşleri (Mâide Suresi örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Murat Sevinç, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Fikhî görüşleri (Nisa Suresi örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hanefi Şola, *İmâm Mâtürîdî'nin Din-Şariat İlişkisi Bağlamında Toplumsal Düzen Ve Hukuk İle İlgili Ayetlere Yaklaşımı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

<sup>2</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mücmelü'l-Lügâ*, thk. Zühre Abdülmuhsin Sultân (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2/417; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihhâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 6/2349-1350; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensâr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 14/304-306.

<sup>3</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lügâ*, 2/417; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/305-306.

<sup>4</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lügâ*, 2/417; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/305-306.

<sup>5</sup> Birinci anlam için bk. el-Hâcc 22/5; el-Fussilet 41/39. İkinci anlam için ise bk. en-Nahl 16/92.

“Ribâ” kelimesi borç, alışveriş vb. işlemlerde kök anlamına uygun olarak “artış, fazlalık, borç/ödünç verilen mala ilave edilen artış anlamına gelir. Sözcüğün if’âl babındaki masdarı, “artırmak, ribâ alıp vermek, tefecilik yapmak suretiyle malını çoğaltmak” manasına gelirken, aynı babın ism-i fâil babındaki “murbî” kelimesi “ribâcı” anlamına gelir.<sup>6</sup>

Ribâ sözcüğünün İslam öncesi devirdeki kullanımına bakıldığında bilindik örfî anlamında kullanıldığına ilişkin bazı bilgilere rastlanır. Bu kapsamda Ebû Vehb b. Amr’ın Kâbe’nin yeniden yapılışı esnasında Kureyşlilere şöyle seslendiği belirtilir: “Ey Kureyşliler! Kâbe’nin yapımında sadece temiz kazancınızla katkıda bulunun. Bu işe ne zinadan elde edilen gelirler ne ribâ ne de insanlardan zorla alınan mallar girsin.”<sup>7</sup> Mezkûr ifadelerle göre hem ribâ sözcüğünün bilindik anlamda ribâ manasında kullanıldığını hem de Arapların onu çirkin bir iş olarak nitelediğini söylemek mümkündür.

Ribâ kelimesinin ve türevlerinin Kur’an’daki kullanımlarına bakıldığında on beş ayette toplam yirmi defa geçtiği görülür. Bu çerçevede mezkûr kelime on iki yerde, “artma,<sup>8</sup> kabarma,<sup>9</sup> yüksek yer/tepe,<sup>10</sup> yükselen/üste çıkan,<sup>11</sup> [şiddet] sürekli artan,<sup>12</sup> daha çok/fazla,<sup>13</sup> bakma/yetiştirme<sup>14</sup>” şeklindeki manalarıyla lügat anlamlarına uygun olarak kullanılırken<sup>15</sup> sekiz yerde örfî anlamındaki ribâ manasında kullanıldığını<sup>16</sup> söylemek mümkündür. Bu ayetlerle ilgili değerlendirmelere bilahare Mâturîdî’nin yaklaşımı ortaya konurken yer verilecektir.

İslam geleneğinde ribânın tanım ve mahiyetine baktığımızda karşımıza nesîe ribâsı ve fazıl ribâsı şeklinde iki tür ribâ çıkmaktadır. Cahiliye ribâsı olarak da bilinen nesîe ribâsı, “Belli bir müddetle verilen borcu, süresini uzatma karşılığında alınan fazlalıktır.”<sup>17</sup> Olarak tanımlanır. Buna mukabil fazlalık ribâsı ise, “Aynı cins ve miktardaki malların mübadele edilmesi/satılması sonucunda ortaya çıkan fazlalık”<sup>18</sup> olarak tarif edilir.

## 2. Cahiliye Döneminde Ribâ

Cahiliye döneminde ribâ, vadeli olarak yapılan bir alışverişte verilen bir malın veya borcun ya da herhangi bir hakkın vadenin uzatılmasına karşılık artırılması olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda tabiîn âlimlerinden Katâde, câhiliye dönemine ait ribâ uygulamasının, “Kişi, ticaret malını aralarında belirledikleri bir vadeye bağlı olarak satardı. Vade süresi dolduğunda borçlu kişi/müşterisi borcunu ödeyemezse, borcu veren alacağını artırır vadeyi de ertelerdi.”<sup>19</sup> şeklinde olduğunu belirterek söz konusu borcun alışveriş neticesinde vaki olduğunu söyler. Buna mukabil Zeyd b. Eslem, “Câhiliyede ribânın; ‘Bir adamın başka bir adamdan alacağı vadeli bir hakkı olurdu. Vade dolunca ‘borcunu ödeyecek misin, yoksa artıracak mısın?’ derdi. Eğer öderse ne ala, ödeyemezse hakkını artırır, buna karşılık da borçlusunun vadesini de ertelerdi.”<sup>20</sup> şeklinde olduğunu belirterek bu uygulamanın sadece alışverişte değil, her türlü alacakta vaki olduğunu vurgular. Buna göre Katâde’nin cahiliye dönemindeki ribânın vadeli alışverişler neticesinde olduğunu, buna mukabil Zeyd b. Eslem’in kişinin başkasının üzerindeki hakkı olan her türlü alacakta gerçekleştiğini belirtmekte olduğu anlaşılır. Bu itibarla Zeyd b. Eslem’in verdiği bilgiler dikkate alınırca cahiliyede ribâ sadece alışverişten kaynaklanan mallarda değil, hak kavramı bağlamında her türlü alacakta gerçekleşen bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür.

Cahiliye dönemindeki ribâ uygulamasına ilişkin Cessâs ise “Câhiliye dönemi Araplarının bilip uyguladıkları ribâ, üzerinde antlaşma sağladıkları bir fazlalık karşılığında, dirhem ve dinarları vadelenmek suretiyle ödünç/karz vermekten ibaretti. Parayla alışveriş yapmayı bilmezlerdi.”<sup>21</sup> şeklindeki ifadelerle yer verir. Buna göre Cessâs’in cahiliye döneminde cari olan ribâyâ

<sup>6</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 14/305-308.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1426/2005), 110.

<sup>8</sup> Bk. er-Rûm 30/39.

<sup>9</sup> Bk. el-Hâc 22/5; el-Fussilet 41/39.

<sup>10</sup> Bk. el-Mü'minûn 23/50.

<sup>11</sup> Bk. er-Ra'd 13/17.

<sup>12</sup> Bk. el-Hakka 69/10.

<sup>13</sup> Bk. en-Nahl 16/92.

<sup>14</sup> Bk. eş-Şuarâ 26/18; el-İsrâ 17/24.

<sup>15</sup> Bk. el-Bakara 2/265, 276; er-Ra'd 13/17; en-Nahl 16/92; el-İsrâ 17/24; el-Hâc 22/5; el-Mü'minûn 23/50; eş-Şuarâ 26/18; er-Rûm 30/39; el-Fussilet 41/39; el-Hakka 69/10.

<sup>16</sup> Bk. el-Bakara 2(275-276, 278; Âl-i İmrân 3/130; Nisâ 4/161.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-‘Arabî, 1992), 2/186.

<sup>18</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdillhamîd es-Sivâsî, *Şerhu fethi'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/4.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-‘Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir- Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, 1955-1969), 6/8.

<sup>20</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta el-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Abu Dabi, Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004), 4/971-972.

<sup>21</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/184.

ilişkin bu izahı, câhiliye Araplarının bir tür sözleşme ile birbirlerine ribâ mukabilinde ödünç/karz verdiklerini, dolayısıyla ödünç ribâsını bildiklerini gösterir. Taberî'nin, Abbas b. Abdilmuttalib'in Sakif kabilesine mensup Benî Âmîr'den bazı kimselere ribâ karşılığında ödünç verdiğiğine ilişkin rivayet de<sup>22</sup> Cessâs'ın belirttiği ödünç/karz ribâsı şeklindeki uygulamayı destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Cessâs'ın da cahiliye ribâsını Zeyd b. Eslem'den gelen rivayetle aynı paralelde anladığını ve onu sadece alışverişte sınırlı değil, ödünç verilen şeyleri de kapsayan bir işlem olarak algıladığı ifade edilebilir.

Tüm bu izahlara göre cahiliye döneminde uygulanan ribâ; alışveriş, "hak" ifadesi bağlamında her çeşit mal ve ödünç/karz vermektan kaynaklanan her türlü alacağın, vadesini erteleme karşılığında alacağı da artırmak şeklinde cereyan ettiğini söylemek mümkündür. Mezkûr uygulama türlerinin de literatürde genel olarak nesie ribâsı şeklinde ifadelendirildiği görülür. "Ribâ, sadece nesiede/vadede olur"<sup>23</sup> şeklindeki rivayet de bunu destekleyen bir argüman olarak değerlendirilebilir.

### 3. İslâm Geleneğinde Ribâ

İslam hukuk geleneğinde ribâ, nesie ve alış-veriş ribâsı şeklinde iki başlıkta ele alınır. Nesie ribâsı, satım aktinden veya ödünç vermektan doğan borçlarda vade durumunun ertelenmesine bağlı olarak söz konusu olmaktadır. Bedellerden birinin ertelenmesinden dolayı kendisine "nesie ribâsı" denen ribânın bu çeşidine, borç işlemlerinde gerçekleştiği için "karz ve deyn/borç ribâsı" denmiştir.<sup>24</sup> Söz konusu ribâ, cahiliye döneminde en yaygın uygulama olduğu<sup>25</sup> ve Hz. Peygamber'in bu uygulama için "cahiliye ribâsı"<sup>26</sup> ifadesini kullandığı için "cahiliye ribâsı" olarak da adlandırılmıştır. Keza mezkûr ribâ, Kur'an tarafından yasaklanan ribâ çeşidinin bu olduğu ileri sürülerek "Kur'an ribâsı" olarak da anılmıştır.<sup>27</sup> Ayrıca nesie ribâsına "celî ribâ" da dendiği ve İslam'ın esasen ribânın mezkûr çeşidini yasakladığı da belirtilmiştir.<sup>28</sup>

Buna mukabil, bedelli peşin bir akitte taraflardan birinin karşılıksız olarak aldığı fazlalık, alış-veriş ribâsı olarak adlandırılmış ve bu ribâ çeşidi fazlalık ribâsı/ribe'l-fazl şeklinde değerlendirilmiştir. Ribânın adı geçen çeşidinin cahiliye Arap toplumunda bilinmediği ve ilk defa Hz. Peygamber tarafından izah edilerek haram kıldığı belirtilmiştir.<sup>29</sup> Bu çerçevede cinsleri aynı olan malların peşin olarak mübadele edildiğinde biri diğerinden fazla olması halinde fazlalık ribâsının, cinsleri aynı veya farklı olan malların mübadelesinde birinin peşin, diğerinin ertelenmesi/geciktirilmesi halinde ise nesâ/veresiye ribâsının gerçekleştiği ifade edilmiştir.<sup>30</sup>

Kur'an'da ribânın haram kılınışı, nüzûl sıralamasına göre er-Rûm 30/39, en-Nisâ 4/160-161, el-Âl-i İmrân 3/130 ve el-Bakara 2/275-280. ayetlerde bildirildiği belirtilir. Ribâ konusunun ele alındığı bu ayetlerin faizi tek seferde değil, farklı zamanlarda tedrici bir yol izleyerek yasakladığı ileri sürülür. Bu süreçte Kur'an'ın zenginlerin mallarında fakirlerin haklarının bulunduğunu hatırlatılarak onlara yardım etme tavsiyesinde bulunması,<sup>31</sup> karz-ı hasen vermeye teşvik etmesi,<sup>32</sup> zekâtı farz kılması<sup>33</sup> ve haksız kazanç yollarını yasaklaması<sup>34</sup> gibi birtakım tedbirlerle uygulamaya koyduğu ifade edilir.<sup>35</sup> Bu tedbirlerle birlikte mezkûr ribâ ayetlerinde öncelikle tefecilerin ribâ elde etmek için insanlara sağladıkları para ve malların Allah nezdinde artmayacağı bildirilerek eleştirilmelerine,<sup>36</sup> sonra Yahudilerin ribâyâ dayalı işlemlerinden dolayı bazı nimetlerden mahrum bırakıldıklarına,<sup>37</sup> daha sonra fahiş bir şekilde ribâ almanın yasaklandığına,<sup>38</sup> en son olarak da tamamen harâm kılındığına<sup>39</sup> dikkat çekilir.<sup>40</sup> Buna

<sup>22</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/22-23.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Kitâbu'l-Buyu", 79 (2069).

<sup>24</sup> Ömer b. Abdilâzîz el-Metruk, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelâtu'l-masrafiyye* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, Riyad 1414), 157.

<sup>25</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/184.

<sup>26</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuad Abdullbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Kitâbu'l-Hacc" 19 (147/1218).

<sup>27</sup> Sâmi Hasan Ahmed Hamûd, *Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye bimâ yettefiku ve ş-şeriatu'l-İslâmiyye* (Kahire: Matbaatu's-Şark ve Mektebetuhâ, 1982), 113-114.

<sup>28</sup> Ebû Muhammed (Ebû'l-Mehâsin) Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Alî et-Teymî, *İlâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-âlemîn*, nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/103.

<sup>29</sup> Hamûd, *Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye*, 158-161.

<sup>30</sup> Hamûd, *Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye*, 162-163.

<sup>31</sup> Bk. el-Bakara 2/177, 215; Nisâ 4/36.

<sup>32</sup> Bk. el-Bakara 2/245; Mâide 5/12; Hadîd 57/11.

<sup>33</sup> Bk. el-Bakara 2/110, Tevbe 9/60.

<sup>34</sup> Bk. el-Bakara 2/188; Nisâ 4/29, 161.

<sup>35</sup> Ali Rıza Gül, "İslam'da Fazın Yasağının Temeli Olarak Câhiliyye Ribâsı Kavramı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (Sivas-2017), 734-735.

<sup>36</sup> Bk. er-Rûm 30/39.

<sup>37</sup> Bk. en-Nisâ 4/160-161.

<sup>38</sup> Bk. el-Al-i İmrân 3/130.

<sup>39</sup> Bk. el-Bakara 2/275.

<sup>40</sup> Muhammed Ali es- Sâbûnî, *Ravâi'u'l-beyân tefsîru âyatil-ahkâm mine'l-Kur'ân* (Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980), 1/389-391; Gül, "İslam'da Fazın Yasağının

göre ribânın, tıpkı içki ve şarabın yasaklanmasında olduğu gibi, tedrici bir yol izlenerek yasaklandığı kabul edilir.

Görüldüğü üzere İslâm geleneğinde ribâ hakkında bir ayırım yapılmış, ancak bunların hükümlerinde bir farklılıktan söz edilmemiştir. Dolayısıyla hem nesîe hem de fazlalık ribâları kendilerinden uzak durulması gereken haram uygulamalar olarak değerlendirilmiştir.

#### 4. Çağdaş Dönemde Ribâ ve Faizle İlgili Yeni Yaklaşımlar

Çağdaş dönemde ribâ ve faiz konusuna farklı yaklaşan ve bu yaklaşımları sebebiyle gelenekçi çevrelerce ağır eleştirilere maruz kalan birçok isim öne çıkmıştır. Bu isimlerden görüşlerine ilk yer vereceğimiz isim Abdulaziz Çaviş'tir (ö. 1928). O, Kur'an'da kesin olarak yasaklanan ribânın kat kat arttırılan veresiye ribâsı olduğunu ileri sürer. Basit faiz seviyesindeki bir fazlalık karşılığında borç verme işleminin Kur'an'da yasaklanan ribânın kapsamına girmeyeceğini savunur. Bu seviyedeki faizin, "Az vermek, çok vermek hükmündedir" şeklindeki usûl ilkesinden hareketle kat kat arttırılan ribâyâ kapı aralamasını engelleme (sedd-i zerâî) ilkesi doğrultusunda haram kabul edildiğini ileri sürer.<sup>41</sup>

M. Reşîd Rızâ (ö. 1935), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) "hâfi ribâ" olarak adlandırdığı fazlalık ribâsı hakkındaki görüşüyle Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) rivayet ettiği "Ribâ ancak veresiyede olur" meâlindeki hadise ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) fazlalık ribâsı hakkındaki görüşüne istinaden Kur'an'daki ribânın ikinci vadeye karşılık gelen ek fazlalık olduğunu söyler. Ona göre Kur'an'da yasaklanan ribânın Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) vb. sahâbilerin "altı mal" hadislerine konu olan fazlalık ribâsını kapsıyor olması söz konusu değildir. Ancak klasik dönem alimleri Kur'an'da haram kılınan nesîe ribâsının kapsamına fazlalık ribâsını da ekleyerek onu da haram kabul etmişlerdir. R. Rızâ fazlalık ribâsının sedd-i zerâî yoluyla yasaklandığını belirtir ve bu ribânın Kur'an'da güçlü bir tehdide konu olan nesîe ribâsına dahil edilemeyeceğini belirtir. Çünkü fazlalık ribâsında zarar ve zulmün bulunmadığını ve bazı hadislerde söz konusu işlemin ribâ olarak nitelenmesinin mecâzî mürsel kabilinden olduğunu savunur.<sup>42</sup>

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), ribe'l-fazlın haram oluşunun kat'i olmadığını İbn Abbâs ve Usâme b. Zeyd gibi sahâbiler ve onlara tabi olan Mekke fâfihlerinin buna cevaz verdiklerini ileri sürer. Keza Makâsîd bağlamında haram kılınan şeyler, fıkhîtaki, "Zaruretler mahzurları mübah kılar." ve "Sedd-i zerâî yoluyla haram kılınan şeyler racih maslahata binaen caiz olur." ilkelerinden hareketle ribe'l-fazlın ihtiyaç olması halinde caiz ve mübah olduğunu ifade eder.<sup>43</sup> Son Osmanlı ulemasından Mensurîzâde Mehmed Saîd (ö. 1923), ribânın, paranın fazla bir parayla satılması manasına geldiği için haram kılındığını belirtir. Kanun ile tayin edilen faizlerin ise şer'an haram olmadığını, kanunî faizin paranın miktarına ve müddetine göre belirlendiğini, dolayısıyla faizin paranın kira bedeline tekabül ettiğini ileri sürer.<sup>44</sup>

Mısırlı İslam hukukçusu Abdurrezâk es-Senhurî (ö. 1971), Kur'an'da yasaklanan ribânın bugün mürekkep faiz olarak adlandırılan ve birkaç yıl içinde sermayeyi kat kar arttıran cahiliye ribâsı olduğunu belirtir. Ona göre Kur'an'da yasaklanan ribâ makâsîd açısından haram kılınmış olup bugün de geçerliliğini korumaktadır. Fazıl ribâsı ise makâsîd yoluyla değil, vesâil yoluyla haram kılınmış ve bu yüzden onun haramlığı geçerliliğini kaybetmiştir.<sup>45</sup>

Suriyeli alimlerden Ma'ruf ed-Devâlibî, İslam'da haram kılınan ribânın, borç veren zenginlerin yüksek orandaki fazlalıklarla fakirleri sömürdükleri bir işlem olduğunu belirtir. Ona göre şirketlerin çoğaldığı günümüzde ise üreticilere verilen makul orandaki fazlalık Kur'an'daki ribâ kapsamına girmez. Ribânın yasaklanmasındaki temel amaç, varlıklı ve servet sahibi kişilerin zayıf ve ihtiyaç sahiplerini sömürmesini engellemektir. Oysa günümüzdeki krediler büyük oranda üretim kredileridir. Önceki faizciler varlıklı kimseler, faizi alanlar ise zayıf kimseler iken; bugün durum böyle değildir.<sup>46</sup>

Fazlurrahman, klasik dönem fakihlerinin ribâyla ilgili yasağın alanını genişleterek onu hem ticari hem de ticari olmayan bütün ödünç alıp verme işlemlerine teşmil ettiklerini ileri sürer. Ona göre çağdaş dönem banka faiz sistemi ribâdan temelde farklıdır. Çünkü ona göre Kur'an'ın karşı çıktığı ribâ, asıl borcu birkaç defa katlanarak arttırılması suretiyle acı bir sömürü aracıdır. Buna mukabil bugünkü faiz sisteminin gayesi ise kalkınmaya yönelik olup sömürü maksadını taşımamaktadır.<sup>47</sup> Ayrıca "Sünnet ribâ"sı olarak bilinen fazlalık ribâsına da temas eder ve bununla ilgili varid olan hadislerin ciddi çelişkiler barındırdığını ileri sürer.

Temeli Olarak Câhiliyye Ribâsı Kavramı", 734-735.

<sup>41</sup> Hamûd, *Tatvîru'l-A'mali'l-Masrafiyye* 234-235.

<sup>42</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hekîm (Tefsîru'l-menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954), 3/113-117; 4/123-127. Ayrıntılı bilgi için bk. Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik, 2011), 330-340.

<sup>43</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesîe", *Sebilü'r-Reşâd [Sırât-ı Mustakîm]*, 11/275 (İstanbul-1329), 231.

<sup>44</sup> Mensurîzâde Mehmed Saîd, "İctihad Hataları", *İslam Mecmuası*, 3/28 (1331), 649-650.

<sup>45</sup> Abdurrezâk Ahmed es-Senhurî, *Masâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/169-171.

<sup>46</sup> Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 3/163.

<sup>47</sup> Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 98-99.

Hatta bu hadislerin ribâ konusundaki anlayışın katılaşmasına paralel olarak bilahare üretildiğinden bahseder.<sup>48</sup>

Günümüz akademisyenlerinden Süleyman Uludağ'a göre ise Kur'an'da yasaklanan ribâ, fahiş yani kanunen yasaklanan mürekkep/bileşik faizdir. Alışverişte vaki olan fazıl ribâsıyla alakalı varid olan hadisler ise Ortadoğu bölgesinde yoğun ticari ve iktisadi uygulamaların cari olduğu karmaşık ribâ kavramının bir ürünüdür. Uludağ ayrıca bu konuyla ilgili Saîd b. Hudrî'den nakledilen "altı mal" hadisinin de sahih olmayıp problemlili bir hadis olduğunu ileri sürer.<sup>49</sup>

Görüldüğü üzere çağdaş dönemde ribâ ayrımı üzerinde özellikle durulmuştur. Buna göre Kur'an'daki ribâ nesîe ribâsı olup kesin bir şekilde haram kabul edilmiştir. Ancak fazlalık ribâsı her ne kadar hadislerle istinaden şekillenmiş olsa da bu konudaki hadisler de problemlili görülmüş ve mezkûr ribânın sedd-i zerîâ ilkesi gereği ictihad yoluyla haram kabul edilmiş bir hüküm olarak gösterilmeye gayret edilmiştir. Böylece söz konusu ribâ hükmünün nas yoluyla değil, ictihad yoluyla elde edildiğini ve şartlar değiştiğinde yine ictihadla bu hükmün kaldırabileceğine işaret edilmiştir. Böylece günümüz bankacılık sistemindeki basit faizin kullanılmasında bir mahzurun bulunmadığı temellendirilmeye çalışılmıştır.

## 5. İmâm Mâtürîdî'nin Ribâ Ayetlerine Yaklaşımı

Bu başlık altında Mâtürîdî'nin mezkûr ribâ ayetleri hakkında ortaya koyduğu yaklaşımın üzerinde durulacaktır. Mezkûr ayetler işlenirken münasebet düştükçe klasik dönem müfessirleri ile çağdaş dönemde ortaya çıkan farklı izahlara da yer verilecektir.

### 5.1. er-Rûm 30/39. Ayet

Ribânın haram kılınına ilişkin nazil olan ilk ayetin, "İnsanların mallarından artması için ribâ olarak verdikleriniz, Allah katında artmaz Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekât/sadakalar ise oldukça bereketli olur. İşte bunlardır sevaplarını kat kat arttıran kimseler!" meâlindeki Rûm 30/39. ayet olduğu belirtilir. Bu ayette yer alan, "Vemâ âteytum min riben li-yerbuve fi emvâli'n-nâs felâ yerbû indellah/İnsanların mallarından artması için ribâ olarak verdikleriniz, Allah katında artmaz" şeklindeki ifadede temas edilen ribânın, bilindik anlamda harâm kılınan ribâyla ilişkilendirenler olduğu gibi onu ondan farklı bir şekilde değerlendirenler de söz konusu olmuştur. Tabî'n müfessir Süddî el-Kebîr'den (ö. 127/745), bu ayetin Kureyş ile Sakif kabilelerinin karşılıklı ribâyâ dayalı işler yapmaları sebebiyle nazil olduğuna ilişkin bir rivayet nakledilir.<sup>50</sup> Keza Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) de ayetteki ribânın haram kılınmış bilindik ribâ olduğunu kabul ettiği görülür. Buna mukabil içinde İbn Abbâs (ö. 68/688), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) gibi isimlerin bulunduğu müfessirlerin büyük çoğunluğu, bu ribânın haram kılınan bilindik ribâ anlamında değil, "daha fazlasını almak düşüncesiyle verilen hediye ve bağışlar"<sup>51</sup> anlamına geldiğine neticesine ulaşmışlardır. Buna göre ayette sözü edilen ribânın kendisinde Allah'ın rızasının aranmadığı bir tür işlem olduğuna ve söz konusu uygulamanın kişiye herhangi bir sevap veya günah kazandırmadığına dikkat çekilir.<sup>52</sup> Bu görüşü savunan müfessirlerden bazıları, ribânın harâm ve helâl olmak üzere iki çeşidinin bulunduğunu, mezkûr türe giren ribânın kişiye sevap kazandırmayan bir çeşit mübah bir işlem olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>53</sup> Bunun yanında söz konusu işlemin, "Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma" meâlindeki Müddesir 74/6. ayetine istinaden hususi olarak Hz. Peygamber'e yasaklandığını belirtenler de olmuştur.<sup>54</sup>

Söz konusu ayette ele alınan ribânın mahiyeti konusunda Mâtürîdî'nin yaklaşımına bakıldığında onun da müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından savunulan görüşü benimsediği görülmektedir. O, mezkûr ayetteki ribânın harâm kılınan ribâ değil, daha fazlasını alma düşüncesiyle hediye ve bağışta bulunma anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu anlamıyla uygulanan ribâ işleminin helâl olduğunu, kişiye günah ya da sevap kazandırmadığını, insanların bu işlemi yapmasında da herhangi bir sakıncanın

<sup>48</sup> Fazlurrahman, "Ribâ ve Faiz", çev. Hakan Şahin, *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 208-233.

<sup>49</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 69-72. Çağdaş dönemde ribâyâ ilişkin farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Ribâ ve Faiz Nedir Ne Değildir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 98-122.

<sup>50</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001) 6/339.

<sup>51</sup> Bu anlam dikkate alındığında ayet şöyle meallendirilebilir: *İnsanların mallarıyla karşılığını fazlasıyla alınız diye yaptığınız bağışların Allah nezdinde bir getirisi söz konusu değildir.*

<sup>52</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/103-106; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 18/64; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlümü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1412), 6/273; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/339; Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 4/339-340.

<sup>53</sup> Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/339-340; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li'l-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 14/36.

<sup>54</sup> Beğavî, *Me'âlümü't-Tenzil*, 6/273.



bulunmadığını söyler. Bununla birlikte “*Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma*” meâlindeki Müddesir 74/6. ayetina atıfta bulunarak bu uygulamanın hususi olarak Hz. Peygamber’e yasaklandığını vurgular.<sup>55</sup> Dolayısıyla mezkûr ayetle bilindik anlamdaki ribâ arasında bir bağlantı kurmaz. Ayrıca ribânın tedrici bir şekilde yasaklandığını ve mezkûr ayetin bu konuda nazil olan ilk ayet olduğunu beyan edenlerin görüşünü de paylaşmadığı anlaşılır.

## 5.2. en-Nisâ 4/161. Ayet

en-Nisâ 4/161. ayetin her ne kadar ribânın tedrici bir şekilde yasaklandığını savunanlardan bazılarının göre ribânın yasaklanmasına ilişkin nazil olan üçüncü ayet olduğu söylene de<sup>56</sup> müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ayet ribâyla ilgili olarak nâzil olan ilk ayettir. Kendinden önceki ayetle birlikte meâli şöyledir: “*Biz vaktiyle Yahudilerin yaptıkları zulüm, Allah yolundan alıkoymak ve kendilerine yasak edilmesine rağmen faiz almaları sebebiyle kendilerine helal olan bazı yiyecekleri haram kıldık.*” Görüldüğü üzere bu ayetlerde ribâ meselesine Yahudilere atıfta temas edilmektedir. Ayetteki, “*...kendilerine yasak edilmesine rağmen ribâ almaları sebebiyle*” şeklindeki ifadede bu işlemin Yahudi şeriatında da yasaklandığını söylemek mümkündür. Nüzûl dönemindeki Yahudilerin söz konusu işlemi nasıl icra ettiklerine dair Taberî, Yahudilere yasaklanan bu ribânın, vadesinin uzatılmasına karşılık ana mala eklenen fazlalığı ifade eden ribâ olduğunu belirtir.<sup>57</sup> Buna göre Yahudilerin arasında uygulanan ribânın, cahiliye döneminde Arapların arasında vaki olan nesîe ribâsıyla aynı olduğuna işaret etmiş olur. Ayrıca mezkûr ayette ribânın Yahudilere yasaklanmış olmasından hareketle önceki tüm ümmetlere yasaklandığı sonucunu çıkartan müfessirlere de rastlanmaktadır.<sup>58</sup> Bu ayete istinaden söz konusu yasağın Müslüman olmayan toplumlar için de geçerli olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>59</sup>

Çağdaş dönemde ribânın tedrici bir şekilde yasaklandığını savunan bazı isimler, en-Nisâ 4/61. ayetinin, “*Ey iman edenler! Kat kat arttırılan ribâyı yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.*” meâlindeki Âl-i İmrân 3/130. ayetinden sonra indiğini ileri sürmüşlerdir. Söz konusu kronoloji ile ilgili iddia şöyle gerekçelendirip temellendirilir: Müslümanlara yasaklanmayan bir uygulamanın Yahudiler için kabahat görülmesi çelişki arz eder. Dolayısıyla Yahudilerin ribâ sebebiyle cezalandırılacağını bildiren ayetten önce, ribânın Müslümanlara da yasaklandığını ifade eden bir ayetin bulunması gerekir. Bu itibarla mezkûr ayet, el-Âl-i İmrân 3/130. ayetten sonra inmiş olması gerekir.<sup>60</sup>

Mâtürîdî söz konusu ayetin tefsirinde ayetin, ribânın sadece Müslümanlara değil, daha önceki tüm ümmetlere de yasaklanmış olduğuna dair işaretler taşıdığını söyler.<sup>61</sup> Bu yaklaşımını Mutaffifin 83/1. ayetini izah ederken gösterir ve mezkûr ayette ribânın tüm dinlerde genel bir haramlığa işaret edildiğini belirtir.<sup>62</sup> Buna mukabil söz konusu ayetin bağlamında Yahudiler arasında cari olan ribâ uygulamasının mahiyetine ilişkin herhangi bir bilgiye yer vermez. Bu yasağın gayri müslim toplumlar için geçerli olduğuna dair bir şeyden de bahsetmez. Ancak “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve şayet inanyorsanız, geri kalan ribâyı bırakın*” şeklindeki Bakara 2/278. ayetinin antlaşmalı gayri müslimlere de ribâyı terk etmesini ilzam ettirdiğini ifade eder.<sup>63</sup>

Aynı ayete Bakara 2/228. ayetinin tefsirinde de dikkat çeker ve ribâyla alakalı şu ilgi çekici izahı yapar: Müslümanlara dâruislâmın dışındaki yerlerde ribâ almaları caiz kılınmıştır.<sup>64</sup> Bu ifadelerle göre Mâtürîdî’nin ribânın dâruislâmında meskûn tüm vatandaşlara haram, dâruislâm dışındaki yerlerde Müslümanlara helâl olduğu sonucunu çıkartır. Söz konusu yaklaşım bu haliyle, Yahudilerin ribâ yasağını sadece kendi aralarında olduğunda söz konusu olacağına, Yahudi olmayanlar olduğunda bir sakınca olmayacağına ilişkin yaklaşımlarını anımsatır.<sup>65</sup> Bu bağlamda Müslümanların böyle bir tutumu takınması normal ise, Yahudilerin de bu konudaki yaklaşımları da normal görülmesi gerekir. Dolayısıyla Mâtürîdî ve beraber hareket ettiği Hanefî geleneğinin benimsediği söz konusu yaklaşımın ahlaki açıdan bir çelişkiyi içerdiği söylenebilir. Aksi durumda Yahudiler bu görüşlerinden dolayı eleştirilirken benzer görüşü savunan Müslümanların göz ardı edilmesi açık bir çiftte standartta işarete

<sup>55</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 8/280.

<sup>56</sup> Bk. Uludağ, *İslam’da Faiz Meselesine Yeni Bir Yaklaşım*, 29.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/391.

<sup>58</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu’avviz, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 3/411.

<sup>59</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/89; Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/647.

<sup>60</sup> Uludağ, *İslam’da Faiz Meselesine Yeni Bir Yaklaşım*, 29.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 3/415.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 10/454.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 2/161.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 2/161.

<sup>65</sup> Bk. Tesniye 23/19-20.

eder ve Yahudilerin eleştirilmesi anlamsız hale gelir.

Son olarak Mâtürîdî mezkûr ayetlerin nüzul kronolojisine dair herhangi bir bilgiye yer vermez. Ancak gerek er-Rûm 30/39. ayeti bilindik anlamdaki ribâyla ilişkilendirmemesi hem de bu ayetin nüzulüyle ilgili bir bilgiye yer vermemesi onun ribânın yasaklanışında bir tedriciliğin bulunduğu kanaatinde olmadığını gösterir. Ayrıca Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı konusundaki yaklaşımı dikkate alındığında Mâtürîdî açısından ayetlerin arasında bir nüzul kronolojisi oluşturulacaksa bunun yolu akli çıkarımdan değil, rivayetlerden geçtiğini söylemek mümkündür.<sup>66</sup>

### 5.3. el-Âl-i İmrân 3/130. Ayet

Ribâyâ ilişkin Kur'an'da yer alan bir başka ayet meâlen, “*Ey iman edenler! Kat kat arttırılan ribâyı yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.*” şeklindeki Al-i İmrân 3/130. ayetidir. Mezkûr ayet, ribânın tedrici olarak yasaklandığını savunanlardan bazılarının göre bu konuda nazil olan ikinci ayet olduğu söylene de daha önce ifade ettiğimiz üzere müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre üçüncü ayettir.

Mezkûr ayetin, metindeki bağlamına bakıldığında Uhud savaşının anlatıldığı ayetlerin arasında adeta bir ara cümle gibi durmakta olduğu görülür. Bu duruma bazı müfessirler anlam veremezken bazıları da mezkûr ayetin nüzul sebebine ilişkin herhangi bir rivayetin olmadığına dikkat çekerler. Bununla birlikte Şâfiî fâkih ve müfessir Kaffâl eş-Şâşi (ö. 365/976) söz konusu ayetin siyak-sibakiyla ilgili münasebetine dair şöyle bir ihtimalden bahseder: Müşrikler ribâdan elde ettikleri mallarla ordularını teçhiz etmiş olmalarından dolayı mezkûr ayetin daha önceki ayetlerle arasında şöyle bir irtibat olabilir: Müşrikler ribâdan elde ettikleri gelirlerle ordularını teçhiz edince, Müslümanlar da ordularını kurup teçhiz etmek için ribâyâ yönelmiştir. Bu yüzden de Allah mezkûr ayetle Müslümanların bu girişimlerinin önünü kesmiştir.<sup>67</sup> Buna göre ayetin Uhud savaşının yaşandığı yılda nazil olduğunu ve söz konusu ayetin kendinden önceki ayetlerle arasında Kâffâl eş-Şâşi'nin verdiği bilgiler doğrultusunda bir münasebetinin bulunduğu söylenebilir.

Taberî mezkûr ayetin, “*Ey Allah'a ve Resulüne iman edenler! Hidayete erip Müslüman olduktan sonra, cahiliye döneminde yediğiniz gibi artık ribâ yemeyin*” manasına geldiğini belirtir. Ardından da cahiliye dönemindeki ribânın mahiyetine değinir. Cahiliye dönemindeki ribânın, “*Alacaklının vadesi dolduğunda borçlu kişi, “vademi uzat, buna karşılık sana olan borcum da artsın” şeklinde uygulandığına dikkat çeker. Bu bağlamda söz konusu uygulama üzerinden “kat kat arttırılan ribâ” ifadesinin geldiği anlam üzerinde durur ve söz konusu uygulamanın “kat kat arttırılan ribâ” anlamına geldiğini ve Allah'ın bunu haram kıldığını belirtir.<sup>68</sup> Ayrıca cahiliye döneminde alacaklıların sadece borcun miktarını arttırmakla kalmadıkları, bunun yanı sıra borcun hayvan cinsinden olması halinde bunu hayvanların yaşlarını arttırmak suretiyle gerçekleştirdikleri de ifade edilir. Bu sebeple ayetteki “kat kat arttırılan ribâ” şeklindeki ifadenin hayvanların yaşlarının artırılması suretiyle yapılan uygulamayı da kapsadığı belirtilir.<sup>69</sup>*

Görüldüğü üzere müfessirlerin açıklamalarına göre söz konusu ribânın cahiliye döneminde cari olan nesie/alacak-vade ribâsı olduğu anlaşılır. Ancak bazı müfessirler, Allah'ın ayette cahiliye döneminde katlanarak arttırılan ribânın çirkinliğine dikkat çekmek için “*kat kat arttırılan ribâ*” şeklindeki ifadeye yer verildiğini, buradan hareketle kendisine değinilmeyen diğer ribâ çeşitlerinin haram kapsamından çıkarılmayacağını savunmuşlardır.<sup>70</sup> Bu itibarla da ayetin hem kat kat arttırılan nesie ribâsı, hem de fazlalık ribâsı olmak üzere tüm ribâ çeşitlerinin şamil olduğu belirtilmiştir.

Çağdaş dönemde Reşid Rızâ,<sup>71</sup> Fazlurrahman,<sup>72</sup> Süleyman Uludağ,<sup>73</sup> gibi bazı âlim ve araştırmacılar Âl-i İmrân 3/130. ayetinde yer alan “*kat kat arttırılan faiz*” şeklindeki ifadeden hareketle Kur'an'da yasaklanan ribânın fahiş bir şekilde katlanarak arttırılan ribâyla alakalı olduğunu, bu yasağın basit faizlerde geçerli olmadığını ileri sürerler. Basit faizin haram kılınmasının sebebi olarak azı vermenin çoğu vermeye de kapı aralayacağını, bu itibarla da katlanarak arttırılan faizin alınmasının önünü kesmek maksadıyla, sedd-i zerâî vasıtasıyla basit faizin de haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>74</sup> Dolayısıyla bugünkü cari faiz uygulamalarının ayette sözü

<sup>66</sup> en-Nisâ 4/155'ten 161. ayete kadar Yahudilerin tarih boyunca işledikleri dinî-ahlâki cürümleri konu edinmektedir, bu cürümlerin arasında ribâyâ da temas edilmiştir. Dolayısıyla Yahudilerin ribâ ile alakalı bir cürümünden bahsediliyor olması, ribânın Müslümanlara için de haram kılındığını beyan eden ayetin daha önce inmiş olmasını gerektirmez. Ayrıca şeriatın tedrici bir şekilde ilk muhatapların yaşadığı sosyolojik konjonktüre göre şekillendiği düşünülürse en-Nisâ 4/161. ayetin pekâlâ ribânın bilahare yasaklanacağına dair bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)* (Beirut: Dâru İhyâi turâsi'l-Arabî, 1420), 9/363.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/204.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/204; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/57-58.

<sup>70</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 1/506.

<sup>71</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/158; 3/94-96.

<sup>72</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri IV*, çev. Adil Çifçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 100.

<sup>73</sup> Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, 53.

<sup>74</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/94-96.

edilen ribânın kapsamını girmeyeceğini savunmuşlardır.

Mâtürîdî ise mezkûr ayeti ele alırken öncelikle burada yer alan “*Ribâ yemeyin*” ifadesinin “*Ribâ almayın*” anlamına geldiğini söylemekle başlar. “*Kat kat arttırılmış*” ifadesinin ise birkaç anlama gelebileceğini ifade eder. Buna göre mezkûr ifadenin, ribânın tamamen haram kılınmadan önce gelmiş olabileceğini ve öncelikle ribânın kat kat artırılarak alınmasını yasakladığını söyler.<sup>75</sup> Bu itibarla söz konusu ayetle ilgili kendisinden sonra nazil olan Bakara sûresindeki ayetlerin zımninden birbirini tamamlayan sürecin parçaları olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle de mezkûr ayetle Bakara sûresindeki ayetlerin arasında ribânın yasaklanmasına ilişkin aralarında bir tedricilik bulunduğu bahsedilebilir.

“*Kat kat arttırılmış*” ifadesinin muhtemel anlamlarından birinin de “*ribâlî işlemlerle servetinizi kat kat arttırmayın*” manasında olduğuna temas eder. Keza bu ifadenin “*ribâyı helâl saymakta ısrarcı olmayın, yoksa sonsuza kadar ona devam edersiniz*” anlamına gelebileceğinden söz eder. Söz konusu ifadenin gelebileceği bir diğer anlamın da “*Allah’ın azabının kat kat arttırılması*” olarak açıklar. Son olarak söz konusu ifadenin şu anlama geldiğini söyleyenlerin bulunduğu da dikkat çeker: “*Bir adam bir başkasıyla belli bir zamanda ödemek kaydıyla bir alışveriş yapar. Zaman dolunca da bunlardan biri kazancını arttırır, diğeri de süresini uzatır.*” Mâtürîdî bu ribâ çeşidinin cahiliye döneminde uygulanan ribâ şekli olduğunu belirtir.<sup>76</sup> Buna göre Mâtürîdî’nin cahiliye döneminde ribânın nasıl uygulandığına ilişkin Zeyd b. Eslem gibi tüm vadeli işlemlerde değil, Katâde’den gelen rivayet doğrultusunda sadece alışverişte olan bir uygulama olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Mâtürîdî, “*Kat kat arttırılmış*” ifadesinin gelebileceği anlamlara değindikten sonra, mezkûr ifadenin ribâ almakla alakalı olduğunu ve “*servetinizi çoğaltmak için kat kat arttırılmış olarak ribâ almayın*” anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca bu ifadenin düşük ribâ almanın harâm kılınmadığı anlamına gelmeyeceğini savunur. Zira burada özellikle kat kat arttırılmış ribâ alanların hedef alındığına ve bu işi yapmalarının yasaklandığına dikkat çeker. Ayrıca bunun haricinde düşük ribâ almanın haram kılınmasına ilişkin başka ayetlerin de bulunduğunu ifade eder.<sup>77</sup> Bu izahıyla Mâtürîdî’nin çağdaş dönemde yapılan basit-bileşik faiz ayırımına sıcak bakmadığı, aksine az çok demeden her türlü ribânın, dolayısıyla basit faizi de harâm olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Mâtürîdî, Allah’ın ribânın ne kadar ağır bir vebal içerdiğini göstermek için taşıdıkları bazı âlâmetlere dikkat çektiğini vurgular. Bu âlâmetlerin arasında ribâ yemeye devam edenlerin Allah ve Resul’üne savaşa açmış olmaları, kıyamet günü şeytan çarpmış kimseler gibi olacakları, karınlarının şişireceği, dünyada Yahudilere birçok nimetin harâm kılınarak cezalandırılmaları, Şuayb’ın gönderildiği kavmin ribâlî işlemlerle iştiğal etmeleri yüzünden başlarına gelenleri birer örnek olarak gösterir.<sup>78</sup>

Mâtürîdî mezkûr ayetin sonunda yer alan, “*Allah’tan korkun*” ifadesini “*Ribâyı helal saymaktan sakının, çünkü harâm kılınan bir şeyi helâl sayan kimse küfre girer*” olarak izah eder. Ardında da bu ayetten sonraki “*Allah’a ve Resul’üne itaat edin ki merhamete nail olasınız.*” şeklindeki Al-i İmrân 3/132. ayetinde yer alan “*itaatin*”, “*Allah’ın ribâyı haram kıldığına dair Resul’ün tebliğine itaat edin ve ribâ yaşayın*” ifadesini ise, “*insanlara merhamet edin ve onlardan ribâ almayı bırakmak suretiyle onlara karşı merhametli olun ki size de merhametle muamele edilsin ve böylece cehennemden ve Allah’ın azabından kurtulmuş olun*” manasına geldiğini vurgular.<sup>79</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî bahse konu olan ayette geçen ribâyı mutlak olarak ele alır ve söz konusu ifadenin anlam alanını cahiliye dönemindeki ribâlî uygulamalara münhasır kılarak bir daraltma yoluna gitmez. Buna göre mezkûr ribâ ayetine ilişkin bu açıklamaları ribâyı cahiliye dönemindeki işlemlerinden bağımsız olarak daha kapsamlı olarak gördüğü anlaşılır. Hatta ayette yer alan ribânın cahiliye döneminde uygulanan ribâ işlemleriyle de ilişkisinden bahsetse de ayetteki ribânın “*servetinizi çoğaltmayın*” anlamına geldiğine dikkat çeker. Keza “*kat kat arttırılmış*” ifadesinden hareketle düşük ribânın alınabileceğine ilişkin bir anlamın çıkarılamayacağını da özellikle vurgular. Cahiliye dönemindeki ribâ uygulamalarına değinmesine rağmen ayetteki ribâ ile cahiliye dönemindeki işlemler arasında bir bağlantı kurmaz ve ayetteki ribâ kavramını kapsamını herhangi bir şekilde sınırlandırmaz.

#### 5.4. el-Bakara 275-280. Ayetler

Ribâ konusunun Kur’an’da genel olarak ele alınıp açıkça yasaklandığı ayetler Bakara sûresinde geçen şu meâldeki ayetlerdir: “*Ribâ yiyenler, adeta şeytan çarpmış gibidirler. Bu, “Alışveriş, ribâ gibidir” demeleri sebebiyledir. Oysa Allah, alışverişini helâl, ribâyı haram kılmıştır. Artık kime Rabbinin öğütü ulaşır ve o da gelen öğüte uyup ribâdan vazgeçerse, geçmişte bu yolla kazandıkları onda kalır. Tövbesinden dolayı mukafatı da Allah’a aittir. Kim bu işten vazgeçmeyip bu işi sürdürürse, işte böyleleri cehennemliklerdir ve orada temelli kalacaklar. Allah ribâlî kazançlarda bereket bırakmaz; buna karşılık sadakaları bereketlendirir. Allah kafirlik günahına bulaşanları sevmez.” “Ey iman edenler! Allah’ın*

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 2/475-476.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 2/476.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 2/476-477.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 2/477.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 2/479.

emirlerine itaatsizlikten korkun. Mademki inanıyorsanız ribâyâ dayalı alacaklarınızdan vazgeçin. Böyle yapmadığınız takdirde, Allah ve Resulüne savaş açtığınızı bilin. Eğer tövbe edip ribâdan vazgeçerseniz, anaparanız sizindir. Böylece ne siz haksız yere başkalarının malını ne de başkaları sizin malınızı almış olur. Borç verdiğiniz kişi şayet darda ise, maddi durumu düzelineceye kadar ona mühlet verin. Hatta eğer bunun ne kadar erdemli olduğunu anlarsanız, borcu yok sayıp başışlamanız sizin için daha hayırlıdır.” (el-Bakara 2/275-276, 278-280)

Mezkûr ayetlerin muvacehesinde Kur'an'da harâm kılınan ribâ kavramının delaletine ve mahiyetine bakıldığında buna ilişkin üç görüşten söz edildiği görülür. Birinci görüşe göre mezkûr ayetlerde sözü edilen ribâ ifadesi mücmeldir. Zira fazlalık anlamına gelen ribânın nasıl bir fazlalık olduğu konusunda bir kapalılık vardır. Söz gelimi, “Allah alışverişi helâl ribâyı harâm kılmıştır” şeklindeki ifadeye yer alan ribâ kavramının nasıl bir fazlalığı ifade ettiği konusunun muğlak kaldığı, zira hem ticarete hem de ribâda bir fazlalığın söz konusu olduğu belirtilir. Bu itibarla mezkûr fazlalığın mahiyetine ilişkin muğlaklığın bazı rivayetlerle giderildiğine dikkat çekilir ve böylece mücmel olan fazlalığın hadislerle mübeyyen, yani açıklandığı ileri sürülür.<sup>80</sup> Başka bir ifadeyle hadisler vasıtasıyla harâm kılınan ribânın da doğrudan Kur'an'da harâm kılınmış ribâ hükmünde olduğu belirtilir.

İkinci görüşe göre ayetlerde yer alan ribâ mücmel bir ifade değildir, cahiliye döneminde uygulana gelen nesîe ribâsı anlamına gelmektedir. Bu görüşü savunan âlimler bunu ribâ ifadesinin bulunduğu ayetlerde başında yer alan “elif-lâm” edatının ahd-i zihni olmasıyla temellendirirler.<sup>81</sup> Yani ribâ ifadesinden kastedilen mana, ayetin indiği ortamdaki muhatapları tarafından anlaşılabilir anlamdır. Hadislerle yasaklanan fazlalık ribâsı ise sedd-i zerâi mucibince asıl olan nesîe ribâsının önünün kesilmesine matuftur.<sup>82</sup> Üçüncü görüşe göre ise mezkûr ayetteki ribâ, kapsamına hem cahiliye döneminde uygulana gelen nesîe ribâsını hem de hadislerde sözü edilen fazlalık ribâsını birlikte kapsamaktadır.<sup>83</sup> Bu görüşü savunan âlimlere göre Allah, hem borç olarak verilen miktara yapılan eklemeyi, hem de ribevî malların birbiriyle mübadele edildiğinde eşitliği bozan eklemeleri ribâ olarak değerlendirmiş ve söz konusu fazlalığın hem alınmasını hem de verilmesini harâm kılmıştır.<sup>84</sup>

Mâtürîdî Bakara 2/275. ayetini açıklarken öncelikle ayette yer alan “yemenin/اكل”, “almak/اخذ” anlamında olduğunu vurgular.<sup>85</sup> “Alışveriş ribâ gibidir” ifadesini açıklarken onların bununla, on dirhem maliyetindeki bir elbise on bir dirheme satılabiliyorsa, on dirhem de on bir dirheme satılabilir, demektedir. Bu ifadelerle Mâtürîdî ribevî malların birbiriyle mübadele edilirken meydana gelen fazlalık ribâsına dikkat çekmekte olduğu görülür. Hemen ardından da cahiliye döneminde alışveriş ile ribânın birbiriyle benzetilmesine ilişkin bir görüşe yer verir. Buna göre “alacaklının borçludan alacağına vadesi geldiğinde borçludan alacağını ister, borçlu da vadeyi uzat ben de alacağımı artırayım, der. Böylece vade suresinin ertelenmesine karşılık borç da arttırılırdı. Bu yaptıklarının ribâ olduğu söylendiğinde ise vadenin uzatılması ve borcun arttırılması işleminin birbirine eşit işlemler olduğu ileri sürülerek cevap verilir.”<sup>86</sup> Mezkûr görüşe yer vermekle Mâtürîdî nesîe ribâsına dikkat çeker. Böylece söz konusu ayeti hem fazlalık ribâsıyla hem de nesîe ribâsıyla birlikte irtibatlandırır. Bu itibarla Mâtürîdî'nin mezkûr ayetlerde yer alan ribâ ifadelerinin her iki fazlalığa şamil olan bir anlama geldiği görüşüne sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla yukarıda yer verilen görüşlerin arasında üçüncü görüşü benimseyenlerin arasında yer aldığı söylenebilir.

Mezkûr ayette geçen, “Ribâ yiyenler, adeta şeytan çarpmış gibidirler” şeklindeki ifadeye gelince, müfessirlerin bu ifade hakkında üç görüşten bahsettikleri görülür. Mücâhid (ö. 103/721), Saîd b. Cübeyir (ö. 94/713 [?]) ve Katâde gibi müfessirler tarafından nakledilen birinci görüşe göre ribâ yiyenler, kıyamet gününde kendisine cin çarpmış gibi kalkarlar. Bu, ribâ yiyenlere has bir âlâmet olup bunun sayesinde mahşerdekiler o işinin ribâyâ dayalı kazançta bulunduğunu anlarlar.<sup>87</sup>

Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından nakledilen ikinci görüşe göre insanlar, “onlar, kabirlerinden fırlayarak kalkacaklar.” şeklindeki Meâric 70/43. ayetinin buyurduğu üzere, süratle mezarlarından fırlayacaklar, ancak ribâlî işlemlerde bulunanlar kendilerine şeytanın çarptığı kimseler gibi, düşe kalka yalpalanarak çıkacaklardır. Dünyada ribâlî işlem yapmaları sebebiyle Allah o kimselerin kıyamet gününde karınlarını şişirip ağırlaştıracaktır. Bu yüzden de ayette sözü edilenler kabirlerinden kalktıklarında hemen yere düşer, koşmak istediklerinde ise koşamazlar.<sup>88</sup>

Üçüncü görüşe göre ise “Takvâlî kimseler şeytan tarafından kıskırtmaya maruz kaldıklarında iyice düşünüp hemen gerçeği görürler.” şeklindeki A'râf 7/201. ayetinde olduğu üzere, şeytanın dokunmasından kastedilen, şeytanın insanı şehvet ve arzularının peşine

<sup>80</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/183-184; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/465-466; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/73-74.

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li'l-Ahkâm*, 3/356.

<sup>82</sup> İbnü'l-Kayyim, *i'lâmü'l-muvakkî'in*, 2/103. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/94-96.

<sup>83</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 7/3-4; Muhammed İzzet Derzeve, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6/694.

<sup>84</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 7/3-4.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/269.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/269-270.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/8-11; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/463-464; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/74-75.

<sup>88</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4/464; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/75.

düşmeye ve Allah'tan başka şeylerle meşgul olmaya çağırmasıdır. Mezkûr çağrıya kulak verenler dünya işleri hususunda kendilerine cin çarpmış gibidirler. Bu çerçevede ribâlı işlemler yapan kimseler de dünya sevgisinde ileri gitmiş ve kendilerini tehlikeye atmışlardır. Kişi dünya sevgisi üzerinde öldüğünde ise, bu sevgi onunla Allah arasında bir engel olur. Mal ve dünya sevgisinden dolayı ortaya çıkan bu çarpılma, ahirette bir başka çarpılmanın sebebi olur ve kişiyi Allah'tan mahrum olma zilletine düşürmüştür.<sup>89</sup>

Mâtürîdî “*Ribâ yiyenler, adeta şeytan çarpmış gibidirler*” şeklindeki ifadeleri izah ederken bazı âlimlerin ayette yer alan “yiyenler” ifadesi hakkında bazı âlimlerin “alanlar” anlamına geldiğini, buna bağlı olarak da “şeytanın çarptığı kimse gibi kalkarlar” şeklindeki ifadenin hakiki anlamında değil, temsili anlamda kullanıldığını belirttiklerini ifade eder. Buna mukabil bazı âlimlerin ise ayetteki “yiyenler” ifadesini gerçek anlamda yemek anlamında olduğunu, buna bağlı olarak da “şeytanın çarptığı kimse gibi kalkarlar” ifadelerinin gerçek anlamda ribâ yemelerine karşılık ceza olarak kıyamet gününde mecnun ve boğulmuş kimseler gibi kalkacaklarını ifade ettiklerini belirtir.<sup>90</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî de ayette yer alan “yiyenler” ifadesini genel anlamda “alanlar” şeklinde yorumladığı<sup>91</sup> göz önüne alındığında mezkûr ifadeleri temsili anlamda kabul ettiğini, bununla birlikte diğer anlamı da tamamen reddetmediğini söylemek mümkündür.<sup>92</sup>

Ayette, ribâlı işlem yapanların adeta şeytan çarpmış olmalarının sebebinin alışveriş ile ribâyı birbirine benzetmeleriyle alakalı olduğu belirtilir. Mâtürîdî onların bu ifadeleriyle şöyle demek istediklerini söyler: On liralık bir giysinin nasıl on bir dirheme satılması meşruysa; paranın da aynı şekilde, on dirhemi on bir dirheme satılması meşrudur. Mâtürîdî mezkûr ayetle Allah'ın böyle düşünenlerin yanlış bir tutum içinde olduklarını haber vermiş ve bu ikisinin eşit olmadığını beyan etmiş olduğunu belirtir. Mâtürîdî ayrıca söz konusu ayette ribâyâ dayalı işlemlerin haram oluşunun cahiliye döneminde de bilindiğinin delilini içerdiğini, çünkü onların alışveriş ile ribâ arasında mukayese yapabilmeyi bildiklerini vurgular.<sup>93</sup>

Mâtürîdî ayette yer alan “*Kim bu işten vazgeçmeyip bu işi sürdürürse, işte onlar cehennemliklerdir ve orada temelli kalacaklardır.*” kısmının izahında Mu'tezile'nin buradan hareketle büyük günah işleyen Müslümanların cehennemde ebedi kalacaklarına dair yaklaşımlarına atıfta bulunur. Ancak Mâtürîdî söz konusu görüşe itiraz eder ve ayete göre ribâ alanların değil, bunu helal telakki edenlerin edebi cehennemde kalacağına dikkat çeker. Nitekim hemen peşinden gelen “*Allah kafirlik günahına bulaşanları sevmez.*” ifadesinin de bunu desteklediğini belirtir.<sup>94</sup>

Mâtürîdî, “*Allah ribâlı kazançlarda bereket bırakmaz; buna karşılık sadakaları bereketlendirir.*” meâlindeki Bakara 2/276. ayetini izah ederken Allah'ın ribâ yoluyla servetini genişleten kimselerin çocuklarına fayda sağlayamayacaklarını haber verdiğini ve servetlerini Allah rızası için harcamaları halinde servetlerinde bereketin olacağını ve bunun çocuklarına da fayda sağlayacağını ifade eder.<sup>95</sup>

Mâtürîdî, Bakara 2/278. ayette geçen, “*...ribâyâ dayalı alacaklarınızdan vazgeçin.*” kısmını açıklarken Müslümanlar ile harbi gayri müslimler arasında daha önce borçlanma ve ödünç verme işlemleri gerçekleştikten sonra bu gayri müslimler müslüman olduklarında aralarındaki borç ve ödünceleri iade etmeleri gerektiğini, karşı taraf önceden güç kullanarak aldıklarını ise iade etmelerinin gerekmeceğini belirtir. Çünkü onların önceden aldıkları ribâyâ, iade edilmemek üzere sahip olduklarını ve onu geri vermeleri hususunda bir emir bulunmadığını savunur. Savunduğu bu görüşün de Hanefî alimlere ait olduğuna işaret eder ve söz konusu görüşün doğru olduğunu mezkûr ayet üzerinden temellendirmeye çalışır.<sup>96</sup>

Mâtürîdî, Bakara 2/279. Ayette geçen, “*Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve Resulüne savaş açtığımızı bilin.*” kısmının izahında İbn Abbâs'tan şöyle bir rivayet nakleder: “*Ribâyâ dayalı işlemlerde ısrar eden, onu helal kabul edip o işlemleri sürdürmeye devam eden kimseyi devlet başkanı tövbeye çağırmalı, vazgeçerse ne âlâ, ancak vazgeçmezse boynunu vurmalıdır.*” Söz konusu rivayeti naklettikten sonra bu konuda başka bir açıklama yapmaz.<sup>97</sup> Dolayısıyla bu sukutu, onun da aynı görüşte olduğunu gösteren bir emare olarak değerlendirilebilir.

Aynı ayette geçen “*فَأَذِّنُوا /fe-zenû*” ifadesini de ele alan Mâtürîdî, bu kelimedede bulunan elif harfinin katı' ve vasıl şeklinde okunduğunu ifade eder. Katı' olarak “*fe-âzinû*” şeklinde okunduğunda ayetin, ribâyı helal görenlere yönelik bir ilan olduğunu

<sup>89</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/75.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, 2/269.

<sup>91</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, 2/475, 479; 3/34; 7/597.

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, 2/269; 10/144.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/269-270.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/271.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/271.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/272.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/272.

ve bu kişilerin Allah ve Resûl'ünün kendilerine karşı savaş açacağı kimseler oldukları şeklinde bir manayı geldiğini belirtir. Vasıl olarak “fe'zenû” şeklinde okunduğunda ise ayetin bilgi verme konumunda olduğunu ve mananın “Böyleleri savaş açacağımız kimseler konumundadır” olup müminlere yönelik bir hitap olduğunun altını çizer.<sup>98</sup>

Mâtürîdî'nin tüm bu izahlarından anlaşılacaktır ki o, ayetlerdeki ribâyı sadece nesfe ribası olarak bilinen cahiliye ribâsına münhasır kılmamış, bununla birlikte fazıl ribâsına da kapsayacak şekilde yorumlamıştır. Dolayısıyla çağdaş dönemde ortaya çıkan ribâ-faiz ayrımında Mâtürîdî'nin görüşlerinin kaynak olarak kullanılamayacağı söylenebilir.

## 6. İmâm Mâtürîdî ve Ribânın İleti

Mezkûr ayetlerde zikredilen ribâ, genel olarak nesfe ribâsı, yani cahiliye ribâsı olarak kabul edilse de Mâtürîdî'nin içinde olduğu bir grup tarafından bu ribânın fazlalık ribâsını da kapsadığı görüşü dillendirilmiştir. Bununla birlikte söz konusu ayetler izah edilirken, ahkâm tefsirleri bir kenara bırakılırsa, fazlalık ribâsına oldukça sınırlı bir şekilde temas edilir. Bunun muhtemel sebebi fazlalık ribâsının hadislere istinaden temellendirilmesi olabilir. Bu bağlamda aynı cins ve miktardaki malların biri diğerinden fazla olacak şekilde mübadele edilmesi anlamına gelen fazlalık ribâsı hakkında Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakledilir: “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla birbirine karşılık denk, eşit ve peşin olarak mübadele edilir. Her kim bunlardan birinde fazla verir ve daha fazla isterse o ribâ almış olur. Bundan alan ile veren arasında da fark yoktur.”<sup>99</sup> Buna göre mezkûr rivayetin fazlalık ribâsının mahiyetini ortaya koyduğu söylenebilir.

Fazlalık ribâsı konusunda âlimler, hangi malların mübadelede ribevî mallar olarak değerlendirileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu çerçevede mezkûr rivayette adı geçen malların altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz olduğu görülmektedir. Mezkûr rivayetten hareketle kimi âlimler söz konusu ribevî malların bu rivayette tatad edilen mallarla sınırlı tutarken, kimi âlimler ise mezkûr hadiste zikredilen malların o günkü koşullarda en fazla mübadele edilen mallar olduğunu ve bunların diğer mallar için ölçü olarak değerlendirilmesinde örnek olarak zikredildiklerini belirtirler. Bu çerçevede âlimlerin büyük çoğunluğu ribevî malların hadiste zikredilen mallarla sınırlı olmadıklarını, bunların dışındaki malların da ribevî özellikler taşıyabileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil Osman el-Bettî (ö. 143/760[?]), Katâde, Tâvûs (ö. 106/725) ve Zâhirîler ribevî malların sadece mezkûr rivayette zikredilen mallarla sınırlı olduğunu savunmuşlardır.<sup>100</sup>

Ribâyla ilişkilenecek malların bu altı maddeyle sınırlanamayacağını ileri süren âlimler, bu altı madde ile illet birliği olan başka mallarda da ribânın söz konusu olabileceğini belirtmişlerdir. Ancak mezkûr hadiste zikredilmeyen maddelerin zikredilenlerle aynı hükümde olabilmesi için hadisteki malların hangi özelliklerinin dikkate alınması, başka bir ifadeyle illetinin nasıl belirlenmesi gerektiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bununla ilgili olarak yaşanan bu tartışmaları “faizin illeti/علة الربا” başlığında ele alındığı görülür. Bu bağlamda Hanefî âlimler faizde illet olacak esasların cins/جنس ile kadr/قدر şeklinde iki esasta kendini gösterdiğini, malların niteliklerine göre kadrın da “ölçü/كيل” ve “tarti/وزن” şeklinde değişebileceğini ifade etmişlerdir. Nitekim altın ve gümüşteki illetin cins ve ölçü olduğunu söylerken, bunların dışındaki mallarda ise illetin cins ve tartı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefîler ayrıca ölçülmeyecek kadar az olan bir yiyeceklerde ribânın oluşmayacağını belirtmişlerdir. Buna göre bir elma karşılığında iki elma verilmesinde bir mahzurun bulunmayacağı kanaatindedirler.<sup>101</sup> Ancak içinde Sevrî (ö. 161/778), Mâlikî (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin de bulunduğu büyük çoğunluk ise bunda da ribânın cereyan edeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>102</sup>

Şâfiî âlimler ile Mâlikî âlimlerin çoğunluğu ribânın altın, gümüş ve yiyeceklerde gerçekleştiğini, bu anlamda mezkûr hadiste zikredilen eşyalar arasında altın ve gümüşün illeti olarak cins birliğinin bulunmasının yanında semeniyet/para vasfı taşımaları da olduğunu ileri sürmüş, diğer mallarda ise yiyecek/gıda maddesi olma vasfını öne çıkarmışlardır.<sup>103</sup>

Bu konuda Mâtürîdî'nin yaklaşımına gelince, öncelikle ribevî mallardaki illet meselesine ribâyla ilgili ayetlerde temas etmez. Bu meseleyi, “Dünya ve âhiret hakkında (düşünün ve ona göre davranın diye). Sana yetim çocuklara nasıl davranılacağını soruyorlar. De ki: Onlara sahip çıkıp durumlarını düzeltmek elbette hayırlı bir iştir. Şayet onları onlarla içli dışlı olursanız zaten onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah düzeltten den bozanı ayırıp bilir. Allah dileyeydi sizi güçlüğe düşürürdü. Hiç şüphe yok ki Allah izzet ve hikmet sahibidir” şeklindeki

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/272.

<sup>99</sup> Müslim, “Müsâkât”, 15 (8/1587).

<sup>100</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 12/112; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'-Emîriyye, 1313-1315), 4/85; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/264.

<sup>101</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/184; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/113-114; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/85-86; Aynî, *el-Binâye*, 8/264-265.

<sup>102</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/352.

<sup>103</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/184; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm*, 3/353; Aynî, *el-Binâye*, 8/264-265.

Bakara 2/220. ayeti izah ederken ele alır. Bu çerçevede ribâdaki illetin bazı âlimlerinin ileri sürdüğü gibi yemek/gıda maddesinde değil, ölçü ve tartıda olduğunu savunur ve bunu Allah'ın yetimlerle bir arada bulunan kimselere ölçüye ve tartıya bağlı olmayan yiyecekleri onlarla yemelerine müsaade etmesiyle temellendirir. Ona göre ribânın illeti yemekten/gıdadan ibaret olsaydı, yetimlerin bakımlarını üstlenen kişilere ribâ konumunda bulunan şeyleri yemelerine müsaade edilmezdi. Dolayısıyla mezkûr ayet, ribânın illetinin yemek/gıda olduğunu değil, aynı cinsten olan malın ölçü ve tartısındaki fazlalıkta olduğunu göstermektedir.<sup>104</sup>

Mâtürîdî mezkûr ayetin tartıyla işlem görmeyen meyvelerin bire karşılık iki meyve ile satmanın caiz olduğuna da delalet etmekte olduğunu belirtir. Ayrıca ölçülebilir veya tartılabilir özelliği bulunmasına rağmen insanların işlemlerinde tartıya ve ölçüye tabi tutmadıkları her şeyi, bire karşılık ikiye satmalarının caiz olduğunu savunur.<sup>105</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî ribânın illeti konusunda tamamen Hanefî âlimlerinin görüşünü savunmakta, ribânın illeti hakkında onun "yemek/gıda maddeleri" olduğunu ileri süren âlimlerin görüşünü eleştirmektedir. Bu izahından da Mâtürîdî'nin ribâ konusunda genel olarak Hanefî âlimlerinin görüşünü savunduğunu ve mezkûr ayeti bu görüşlere uygun olacak şekilde te'vil ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca ribânın illeti konusunda ribevî mallardan bahsetmesi ve bunun da fazlalık ribâsıyla alakalı olması, fazlalık ribasını da nesîe ribâsı gibi değerlendirdiğine bir işaret olduğu söylenebilir. Bu noktada da bugünkü bankacılık faizlerinin fazlalık ribâsı bağlamında değerlendirildiği göz önüne alındığında onun görüşlerinden bugünkü cari işleme cevaz verilmeyeceği ifade edilebilir.

## Sonuç

İslam geleneğinde ribâ nesîe ve fazlalık olmak üzere iki başlıkta mütalaa edilmiş ve bu iki uygulamanın beraber haram kılındığı kabul görmüştür. Çağdaş dönemde ise Kur'an'da geçen ribânın nesîe ribâsına tekabül ettiği ve fazlalık ribâsını kapsamadığı savunulmuştur. Bu bağlamda Kur'an'da geçen "kat kat faiz yemeyin" ifadesini fahiş bir şekilde alınan ribâ olarak yorumlanmış ve buradan hareketle Kur'an'daki ribânın bugünkü sistemde bileşik faize tekabül ettiği, basit faize şamil olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Fazlalık ribâsının da Kur'an'da yasaklanan ribâyâ kapı aralayacağından sedd-i zerâî ilkesinden hareketle ictihad yoluyla haram kılındığı yargısına ulaşılmıştır. İslam geleneğinde fazlalık ribâsının haram kılınmasında temel argüman olarak kullanılan hadisler de problemlidir kabul edilmiştir. Bu temel noktadan hareketle bugünkü bankacılık sisteminde cari olan faiz de fazlalık ribâsı kapsamında olduğu değerlendirilmiş ve dolayısıyla geçmişteki koşullar dikkate alınarak ictihad yoluyla haram kılınan fazlalık ribâsı, bugün başka koşullar oluştuğundan yine ictihad yoluyla haram hükmünün kaldırılacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla fazlalık ribâsı kapsamında yer alan bugünkü bankacılık sistemindeki faizin alınmasında bir mahzur bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin ribâyâ ilgili görüşlerine bakıldığında, öncelikle Kur'an'da geçen ribânın sadece nesîe ribâsını değil, aynı zamanda fazlalık ribâsını da kapsadığı görüşünde olduğu görülür. Mâtürîdî, Kur'an'da "Kat kat ribâ almayın" meâlindeki ifadenin, çokça alınan ribâ manasını içerdiğini kabul etmekle beraber bundan az alınan ribânın istisna edileceği sonucunun çıkartılmayacağını savunur. Mâtürîdî, ribâyâ ilgili ayetlerde fazlalık ribâsına temas ederken hiçbir şekilde sedd-i zerâî ilkesine atıfta bulunmaz. Ribânın illetini açıklarken Mâtürîdî, ribevî mallardan söz eder ve bu konudaki yaklaşımında temel referans olarak hadisleri kullanır ve bu konuda varit olan hadisleri de hiçbir şekilde problemliler olarak değerlendirmez. Ayrıca ribâ işlemi uygulayan bir Müslümanın şayet bu işlemi helal kabul ederek yapıyorsa küfre düşeceğini ve bundan tövbe etmesi gerektiğini, şayet tövbe etmese öldürülmesi gerektiğine işaret eder.

Sonuç olarak Mâtürîdî ribâ konusunda İslam geleneğinde hâkim olan görüşü kabul eder ve nesîe ve fazlalık ribâsı şeklinde bir ayrımaya gitmez. Buna göre Mâtürîdî açısından fazlalık ribâsı da tıpkı nesîe ribâsı gibi haram bir işlemdir. Dolayısıyla onun ribâ konusundaki görüşlerinin bugünkü bankacılık faizinin cevazına yol açacağı neticesine ulaşmak mümkün görünmez.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/121.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/121.

## Kaynakça | References

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beğavî Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âliümü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1412.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. B.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihhâh*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Fahreddin er-Râzî Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleleri IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Fazlurrahman. "Ribâ ve Faiz". çev. Hakan Şahin. *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021),
- Gül, Ali Rıza. "İslam'da Fazin Yasağının Temeli Olarak Câhiliyye Ribâsı Kavramı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (Sivas-2017). 701-748.
- Hamûd, Sâmi Hasan Ahmed. *Tatvîru'l-a'mâlî'l-masrafiyye bimâ yettefikü ve ş-şeriatu'l-İslâmiyye*. Kahire: Matbaatu'ş-Şark ve Mektebetuhâ, 1982.
- Herrâsî, Ebû'l-Hasen Şemsülsîlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Komisyon. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mücmelü'l-lügâ*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Şerhu fethi'l-kadîr*. nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Muhammed (Ebû'l-Mehâsin) Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *İ'lâmü'l-muvakka'in 'an rabbi'l-âlemîn*. nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İzmirli İsmail Hakki. "Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesîe", *Sebilü'r-Reşâd [Sırat-ı Mustakîm]*, 11/275 (İstanbul-1329). 231.
- Kavak, Özgür., *Modern İslam Hukuk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta' el-İmâm Mâlik*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abu Dabi, Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâ Sellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mensurîzâde Mehmed Saîd, "İctihad Hataları", *İslam Mecmuası*, 3/28 (1331). 647-650.
- Metruk, Ömer b. Abdilazîz. *er-Ribâ ve'l-Mu'âmelâtu'l-Masrafiyye*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, Riyad 1414.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1991.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hekîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâi'u'l-beyân tefsîru âyâtü'l-ahkâm mine'l-Kur'an*. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Masâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Sevinç, Murat. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Fikhî görüşleri (Nisa Suresi örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şola, Hanefî. *İmâm Mâtürîdî'nin Din-Şeriat İlişkisi Bağlamında Toplumsal Düzen ve Hukuk ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.



- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*. 16 Cilt. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, 1955-1969.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Öztürk, Mustafa – Şahin, Hakan. *Ribâ ve Faiz Nedir Ne değildir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yolcu, Asiye. *Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Fikhî görüşleri (Mâide Suresi örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrudîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.

# Mâide 44, 45 ve 47. Âyetlerin Güncel Siyaset Dili ile Anlaşılması Sorunu

Muhammet KARAOSMAN | <https://orcid.org/0000-0001-9254-2031>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [mkaraosman@artvin.edu.tr](mailto:mkaraosman@artvin.edu.tr)

Artvin Çoruh Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

Tefsir | Artvin, Türkiye

## Öz

Kur'an âyetlerinin görüş ve düşüncelere meşruiyet kazandırılması için her fırsatta referans gösterilmesi sık karşılaşılan durumdur. Bu çerçevede Mâide 44, 45 ve 47. âyetler güncel siyaset diliyle yorumlanarak oy vermek küfür olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerinin günümüz seçim sistemlerinin önemli bir parçası olan oy vermeye bir bağlantısının olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda âyetlerin doğru anlaşılmasında önemli bir usul kaidesi olan muhatapların tespiti Mekkîlik-Medenîlik, siyak-sıbak bütünlüğü ve esbab-ı nüzûl rivayetleri ile yapılmaktadır. Bu durumda âyetlerin muhatapları ile ilgili farklı görüşler olmakla birlikte âyetlerin muhatabının Yahudiler olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca kâfir, müşrik, Yahudi, Hristiyan ve münafıklarla ilgili âyetlerin Mü'minler için ne anlam ifade ettiği meselesine de açıklık getirilmektedir. Buna göre gayr-i müslimler ile ilgili âyetler dolaylı olarak Müslümanları ilgilendirmekte ve "onlar gibi olmayın" anlamına gelmektedir. Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin tefsir incelemelerinde de oy verme ile ilgili herhangi bir veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla oy vermeyi küfür olarak görmenin dinî ve ilmi bir temelini olmadığı anlaşılmıştır. Ancak te'vil yoluyla Müslümanlar bu âyetlerin kapsamı içine sokulmuş ve küfürle itham edilmiştir. Bu durumda da "te'vilin olduğu yerde tekfire yer yoktur" ve "ehl-i kible tekfir edilemez" Ehl-i sünnet prensipleri çiğnenmektedir. Çalışmamız nitel araştırma yönteminin bir parçası olan doküman araştırması şeklinde yapılmıştır. Mâide 44, 45 ve 47. âyetler analiz edilerek elde edilen verilerin tahlili içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Mevzuyla alakalı görüşler yorumlanmış ve veriler arasındaki ilişki yapıları kritize edilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Mâide 44, 45 ve 47, Siyaset, Oy Kullanmak

## Atıf Bilgisi

Karaosman, Muhammet. "Mâide 44, 45 ve 47. Âyetlerin Güncel Siyaset Dili ile Anlaşılması Sorunu". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 245-257. <https://doi.org/10.32950/rid.1330986>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 21.07.2023	Kabul Tarihi: 05.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



## Dizinlenme Bilgisi



# The Problem of Understanding Surah Maidah Verses 44, 45 and 47 in the Language of Current Politics

**Muhammet KARAOSMAN** |  <https://orcid.org/0000-0001-9254-2031>

Asst. Prof. | Author | [mkaosman@artvin.edu.tr](mailto:mkaosman@artvin.edu.tr)

Artvin Çoruh University |  <https://ror.org/02wcpmn42>

Tafsir | Artvin, Türkiye

## Abstract

One common occurrence is the reference to Quranic verses to legitimize various opinions and beliefs in politics. In this context, verses 44, 45, and 47 of Surah Al-Ma'idah have been interpreted in the contemporary political language to consider voting as an act of disbelief. This study aims to demonstrate that these verses do not have any connection to the act of voting, which is an essential part of modern electoral systems. To understand the verses correctly, the study employs the principles of identifying the recipients through the context of revelation (Mekki-Medeni), coherence (siyak-sibak), and the reasons for revelation narratives. Despite differing opinions on the recipients, the study establishes that these verses were addressing the Jews. Additionally, the verses related to unbelievers, polytheists, Jews, Christians, and hypocrites shed light on their significance for the believers. Consequently, the verses concerning non-Muslims indirectly relate to Muslims, emphasizing the importance of not resembling them. The analysis of verses 44, 45, and 47 does not yield any evidence related to voting, thus indicating that viewing voting as disbelief lacks a religious and scholarly foundation. However, through interpretation (te'vil), Muslims have brought voting under the scope of these verses, leading to accusations of disbelief. This approach contradicts the principles of Ahl al-Sunnah, such as "there is no place for takfir (accusations of disbelief) in the realm of interpretation" and "followers of the Qibla cannot be declared as disbelievers." This study adopts the qualitative research method, focusing on document analysis. The verses in question are analyzed, and the data obtained is examined using content analysis. Various opinions related to the topic are interpreted, and the relationships between the data are critiqued.

## Keywords

Tafsir, Quran, al-Maidah 44, 45 and 47, Politics, Voting

## Citation

Karaosman, Muhammet. "Understanding Verses 44, 45, and 47 of Surah Al-Ma'idah in the Context of Contemporary Politics". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 245-257. <https://doi.org/10.32950/rid.1330986>

## Publication Information

Type	Research Article
Process Information	Date of Submission: 21.07.2023      Date of Acceptance: 05.10.2023      Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Abstracting and Indexes



## Giriş

Kur'ân'ı yaşadığımız çağa aktarmak kadar onun doğru anlaşılması da önemlidir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması evveleminde nâzil olduğu dönemde ilk muhatapların tespit edilmesinden geçmektedir. Bu yapıldıktan sonra benzetme, kıyas, ilke, öğüt ve ders çıkarma yolları ile âyetlerden her dönem istifade edilebilir. Aksi takdirde Kur'ân zorlama yorum ve literal yaklaşımlarla hedef ve mesajlarından uzak bir şekilde anlaşılabilir.

Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin muhatapları dikkate alınmadan İslamcı radikal hareketler<sup>1</sup> tarafından güncel siyasete konu edilmektedir. Bu anlayışta olan kimseler ülkemizde sivil görünümlü yapılanmalar/hareketler şeklinde bulunmakta olup sıkça sözlü şiddete başvurmaktadırlar. Yurtdışında bulunanların bir kısmı ise mücadelelerinde sözlü şiddetin yanında fiilî şiddeti de kullanan cihadî selefi anlayışa<sup>2</sup> sahip kişilerden meydana gelmektedir. İslamcı radikal hareketler kendi doğrularını kabul etmeyen kimseleri kolaylıkla küfür ve şirk ile itham edebilmektedir. Buna göre günümüz seçim sistemlerinin bir parçası olarak yerine getirilen vatandaşlık görevi bu âyetlerden hareketle küfür olarak değerlendirilmektedir.

Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetler ile güncel siyaset sistemleri arasında kurulan bağlantı şu şekilde ortaya konulacaktır: Öncelikle âyetlerin nâzil olmasına sebep olan muhatapların tespiti Mekkî-Medenîlik, siyak-sibak bütünlüğü ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri ile yapılmaktadır. Kâfir, müşrik, Yahudi, Hristiyan ve münafıklarla ilgili âyetler Mü'minler için ne anlam ifade ettiği meselesine de açıklık getirilmektedir. Ayrıca Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetler tefsir edilmektedir. Son olarak da Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerle oy verme arasında bağlantı kuran görüşler kritik edilerek yorumlanmaktadır.

Kur'ân âyetlerini toplumun organizasyon ve yönetimi ile ilgili kavram ve kurumlara uygun yorumlamak “siyasal tefsir” olarak adlandırılmaktadır. Bu yorumlar, bazen siyaset teorisi bazen de mezhep, grup ve parti bağlamıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Hint Alt Kitası'ndaki Müslümanların yaşadığı siyasi krize bir çözüm bulma amacıyla kurulan Cemaat-i İslami Partisi'nin kurucusu Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) Kur'ân'ı yorumlama biçimi ikinci duruma örnek teşkil etmektedir. O, Kur'ân'ı günün politik ilgileri bağlamında yorumlamış ve tefsirini bu doğrultuda dini yeniden ikameyi öngören politik söylemin kuşatması altında şekillendirmiştir. Buna göre Allah'ın mutlak egemenliğinin yeniden yeryüzünde hâkim kılınması için peygamberlerin gerçekleştirdiği inkılabın benzer devrimlere ihtiyaç vardır. Kur'ân bu devrimin epistemik temelini, peygamberde bilginin hayata nasıl aktarılacağına örnekliğini meydana getirmektedir. Dinin ikamesi için mücadele edecek gerçek kulların bir araya geleceği yegâne yapı ise bütün yeryüzünü şeytanın tesirinden ve küfrün temsilcilerinden kurtarmak amacıyla kurduğunu iddia ettiği Cemaat-i İslami Partisi'dir.<sup>4</sup> Fakat Mevdûdî bu denli siyasî bir söylem ve pratik içinde olsa da ve onun gibi aktif siyaset içinde yer almasalar da tefsirleri siyasal tefsir kapsamında değerlendirilen Reşid Rıza (ö. 1935) ve Seyyid Kutub (ö. 1966)'da tefsirlerinde Mâide 44, 45 ve 47. âyetleri, “oy kullanma” ile irtibatlandırmamıştır.<sup>5</sup>

Tefsirlerde Mâide 44, 45 ve 47. âyetler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca özel olarak sadece bu âyetlerin tefsirlerinin ele alındığı çalışmalar da yapılmıştır.<sup>6</sup> Ancak Mâide 44, 45 ve 47. âyetlerin güncel siyasete konu edilmesini inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu açıdan çalışmamız evrensel ilkeler çıkarılabilecek Kur'ân âyetlerinin güncel siyaset diline hapsedilerek anlaşılmasının sonuçlarını görmemize imkân sağlayacaktır. Ayrıca bu çalışma ile âyetlerin literal yaklaşımlarla günümüz hukuk, demokrasi vs. sistemlerle ilişkilendirilmesinin yanlışlığı ve tutarsızlığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu âyetlerin, İslamcı radikal hareketler tarafından oy verenleri küfürle itham etmeye delil olarak kullanmanın mümkün olmayacağı ortaya konulacaktır. Böylelikle ülkemizde ve dünyada Müslümanların vatandaş olarak yerine getirdikleri oy kullanma sorumluluğu ve görevinin dinî herhangi bir sakıncasının olmadığı, ilgili âyetlerin incelenmesi ile gözler önüne serilecektir.

## 1. Mâide 44, 45 ve 47. Âyetlerin Tefsiri

### 1.1. Mâide 44. Âyetin Tefsiri

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَآخِشُوا  
وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

<sup>1</sup> Hilmi Demir, “Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu”, *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 84.

<sup>2</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dini Araştırmalar* 7/20 (ts.), 208-224; Mehmet Taşdelen, “Cihadî Selefilik Bağlamında Neo-Selefilğe Eleştirel Yaklaşım”, *Dergiabant* 10/1 (2022), 72, 82-84.

<sup>3</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 74.

<sup>4</sup> Ömer Başkan, *Kur'ân Yorumunun Politik Bağlamı-Mevdûdî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 147, 197, 198.

<sup>5</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiri'l-Menar* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1990), 6/330-339; Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'ş-Şuruk, 1412), 2/887-905.

<sup>6</sup> Sabri Demirci, “Maide Sûresi 44, 45 ve 47. Ayetleri Hakkında Müfessirlerin Görüşlerinin Tahlili”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2013), 391-413; Gülhan Maden, “Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmî Çerçevesinde Mâide Sûresinin Değerlendirilmesi”, *Darulhadis* 3 (2022), 164-206.

“Kendilerini Allah’a vermiş olan peygamberlerin ve -Allah’ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için- rablerine teslim olmuş zâhidlerin, bilginlerin Yahudiler arasında kendisiyle hükmettikleri, içinde hidayet ve aydınlık bulunan Tevrat’ı elbette biz indirdik. Hepsinin onun (hak olduğunun) şahitleri idi. O halde insanlardan korkmayın, benden korkun da âyetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın. Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.” (Mâide 5/44)<sup>7</sup>

Yukarıda bu âyetin muhatabının Yahudiler olduğu değişik açılardan ortaya konulmuştu. Sebeb-i nüzûl rivayetlerine göre Medine döneminde Yahudiler arasında bir zina olayı ya da adam öldürme hadisesi meydana gelmişti. Yahudi din adamları bu günahlarla ilgili Allah’ın Tevrat’ta yazılı hükmünü gizlediler. Öyle ki *tahmim* denen zina eden kadınların yüzlerini siyaha boyama şeklinde gerçekleşen bir uygulama ihdas ettiler. Oysa Tevrat’ta zina edenlerin cezası *recm* idi. Aynı şekilde Tevrat’ta var olan eşit diyet hükmü çiğnendi. İşlenen suçlarda her bir bireye eşit muamele edilmiyordu. Zenginlerin kayırıldığı bir ceza anlayışları vardı. Buna göre toplumda itibarı yüksek olanlar için tam, fakir kimseler için ise yarım diyet ödeniyordu.<sup>8</sup> Mâide 45 ve devamındaki âyetlerde bu haksızlığa, eşitsizliğe ve adaletsizliğe dikkat çekilmektedir. Özellikle Tevrat’ı muhafaza etmek ve ona şahitlik etmek hususunda sorumlu olan Yahudi din adamlarına “başkalarından değil benden korkun” denilerek çağrıda bulunmaktadır.

Fahreddin er-Râzi (606/1210), Mâide Sûresi 44. âyetle ilgili iki meselenin olduğunu belirtmektedir: Birincisi bu âyette zina eden evli kimsenin cezası ile ilgili Allah’ın hükmüne uymayıp onu değiştiren Yahudiler tehdit edilmektedir. Çünkü Yahudiler Tevrat’ta zina edenlerle ilgili açık hükmü inkâr ederek mutlak anlamda kâfir oldular. ikincisi Haricilerin, Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen, günah işleyen herkesin kâfir olduğuna dair iddia ettikleri görüşüne yer vermiştir. O, kelamcılar ve müfessirlerin görüşlerinden delil getirerek bu görüşün doğru olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>9</sup>

Oy vermenin küfür olduğunu iddia edenler Mâide sûresi 45. âyetin son kelimesindeki hüküm (كَافِرُونَ) ifadesini referans almaktadır. Bu âyetlerde küfrüne hükmedilenlerin Yahudiler olduğunu çalışmanın birinci bölümünde açıklamıştık. Şu var ki bu âyetin hükmü Müslümanları da içine alacak şekilde genişletilse dahi yine de oy verenlerin küfrüne delil olarak kullanılamaz. Çünkü müfessirlerin bir kısmı bu kelimedeki kastedilen küfür; Allah’ı ve melekleri inkâr gibi inanç anlamında bir küfür olmadığını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Nitekim Kur’ân’da küfür kelimesi sadece iman esaslarını inkâr anlamında kullanılmamıştır.<sup>11</sup> Bilakis bu kelime Kur’ân’da çiftçi,<sup>12</sup> nankörlük etmek<sup>13</sup> ve Allah’a oğul isnad etmek<sup>14</sup> gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>15</sup>

“Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen kimseler kâfirlerin ta kendileridir” âyetindeki küfür; kâfirlere, Ehl-i kitab’a ve Yahudilere hamledilmektedir.<sup>16</sup> Bir kısım müfessire göre bu âyette Yahudiler kastedilmekle beraber onlar gibi Allah’ın indirdiği hükümlerle amel etme hususunda Müslümanlar uyarılmaktadır.<sup>17</sup> Ancak bazı rivayetlerde ise âyetin kapsamı bir şart ilavesi ile umumileştirilerek bu âyette Müslümanların kastedildiği ileri sürülmektedir. Şöyle ki o rivayetlerde “kim Kur’ân’ı ve Hz. Peygamber’in sözünü inkâr ederse” şartı manaya ilave edilme ihtiyacı hissedilmiştir. Böylelikle Müslümanlar “küfür” dairesi içine sokulmuştur.<sup>18</sup> Şu var ki Kur’ân’ı ve Hz. Peygamber’in sözünü inkâr eden kimse zaten kâfirdir. Bu durum sadece bu âyet için değil tüm âyetler ve sahih hadisler için de geçerlidir. Bu yüzden bu âyette yer alan “küfür” ifadesini Müslümanlara yöneltmek doğru değildir. Çünkü bu âyetler grubunun sebep-i nüzûlleri, bu âyetlerin muhataplarının Yahudiler olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir” prensibinin<sup>19</sup> de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Buna göre ilgili âyetlerin hükmü dolaylı olarak Müslümanları da ilgilendirmektedir. Fakat günümüzde zina ya da kan davası ile ilgili bir probleme bağlı olarak da bu âyetlerden çıkarımda bulunulmamaktadır. Bilakis vatandaşlık gereği kullanılan oy ile bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır. Oysa âyetlerde yönetici seçimine dair hiçbir işaret ve delalet yoktur.

<sup>7</sup> Âyetlerin meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “Kur’ân Yolu” adlı meali esas alınmıştır. Bkz. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

<sup>8</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli âyi’l-Kur’ân*, ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Dâru Hicr, 1422), 8/449.

<sup>9</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421), 12/6.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/465-466.

<sup>11</sup> Nisâ 4/136.

<sup>12</sup> Hadîd 57/20.

<sup>13</sup> Bakara 2/152, Rûm 30/34.

<sup>14</sup> Tevbe 9/30,

<sup>15</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002).

<sup>16</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/457-460; Ebû’l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’l-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitabî’l-Arabi, 1407), 1/637.

<sup>17</sup> Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *Tefsîru’l-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’l-Tûnusiyye, 1984), 6/210.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/465; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kutub, 2003), 6/190.

<sup>19</sup> Nitekim cumhur ulema lafzın umûmiliğini savunmaktadır. Ömer Kara, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında “İtibâr, Sebebin Husûsiliğinde Değil, Lafzın Umûmiliğindedir” İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 260, 282.

Ne var ki bu âyetlerde oy verme ile ilgili bir hüküm yoktur ve Müslümanlar da doğrudan muhatap alınmamaktadır.

### 1.2. Mâide 45. Âyetin Tefsiri

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, ‘Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... ve yaralamalara da birbirine kısas vardır. Kim kısası başlışlara bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir’ diye yazdık.” (Mâide 5/45)

Mâide Sûresi 44’te geçen hüküm bu âyette detaylandırılmaktadır. Buna göre Tevrat’a göre kan davalarında misliyle karşılık verme anlamına gelen kısas hükmünün verildiği ifade edilmektedir. Ancak başlışmanın da kişinin kendisi için bir seçenek/kefarettir olacağı belirtilmektedir.<sup>20</sup> Abdullah b. Abbas’tan (68/687) gelen bir rivayette Yahudiler arasında meydana gelen yaralamalar ve öldürmelerle ilgili kısas yapmaktan başka bir yol olmadığı ifade edilmektedir. Bu âyetten anlaşılmalıdır ki Yüce Allah Hz. Muhammed ümmetine yaralamalar ve öldürmeler hususunda kısas cezasını hafifleterek tarafların rızasına bağlı olarak diyet alternatifini de sundu.<sup>21</sup> Bu âyet, aynı zamanda Hz. Peygamber’i teselli etmektedir. Şöyle ki Yahudilerin önceki hallerinden bahsedilerek onların eskiden beri peygamberlerin emirlerine karşı isyan ettikleri, Allah’ın gönderdiği kitabı tahrif ederek kendilerini diğer milletlerden üstün gördükleri haber verilmektedir. Dolayısıyla Yahudilerin aralarındaki kan davası ile ilgili sormuş oldukları soruya Hz. Peygamber’in vermiş olduğu hükme râzı olmamalarının onların tıynetini/huyu olduğu bildirilmektedir. Böylelikle Hz. Muhammed’e bu durum karşısında üzülmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır.<sup>22</sup>

Bu âyet grubunun klasik tefsirlerde geçen sebep-i nüzûlleri ile ilgili rivayetlerde Yahudiler arasında meydana gelen diyet ya da zina olayı zikredilmektedir. Yalnız İzzet Derveze (ö. 1984) ve Süleyman Ateş (d. 1933) gibi bir kısım müfessirler mâhut âyetler grubunun zina olayına işaret etmediğini iddia etmektedir. Onlara göre özellikle Mâide Sûresi 44 ve 45. âyetlerdeki anlamlar, Yahudilerin aralarında anlaşamayıp Hz. Peygamber’e ilettikleri meselenin kan davası olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>23</sup> Nitekim İbn Abbas (68/687-688)’tan rivayet edilen bir habere göre Yahudiler’in kadına karşılık; diyet olarak, erkeğe kısas uygulamaması üzerine bu âyetin nâzil olduğu belirtilmektedir.<sup>24</sup>

Mâide Sûresi 44. âyetdeki küfür ifadesi, Mâide 45. âyetdeki zulüm ifadesi ile hafifletilmektedir. Bilakis bu âyette nefse karşı işlenmiş bir suç söz konusu olduğu için nefsin devamlı şiddet ve azapta oluşunu belirtmek için zulüm ifadesi tercih edilmiştir. Oysa Yüce Allah’ın nimetlerini inkâr etmek ve o nimetlerin Allah’tan olduğunu kabul etmeme durumunu karşılamak üzere Mâide Sûresi 45. âyette küfür ifadesi kullanılmıştır.<sup>25</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) Mâide Sûresi 45. âyetin tefsirinde zulüm ifadesine açıklık getirerek zulme söz konusu uygulamanın Yahudiler içinde Benî Kurayza ve Benî Nadir kabileleri arasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Yazır’a göre zulüm, herhangi bir şeyin hakkını vermeyerek onu Allah’ın tayin ettiği yerin dışına koymaktır.<sup>26</sup> Bu durumda Yahudiler’in kan davası ile ilgili Allah’ın Tevrat’ta belirlediği hükümlere uymamaları bu âyetlerde ihsas edilmektedir.

### 1.3. Mâide 47. Âyetin Tefsiri

وَيَحْكُمُ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“İncil’e tâbi olanlar da Allah’ın onda indirdiği hükümlerle hükümler. Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fâsıkların kendileridir. (Mâide 5/47)

Araştırmamızda hüküm ifade eden âyetleri başlığa taşımıştık. Ancak Mâide Sûresi 46. âyet her ne kadar hüküm ihtiva etmiyorsa da Mâide Sûresi 47. âyetle bağlantılı olup bu âyetin girişi mahiyetindedir:

وَقَفَيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بَعْثَ ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/472-478; bu âyette geçen “keffaret” in kimin için olacağı hususunda müfessirler arasında ihtilaf vardır. Keffaret başlışlayan kimsenin günahlarından arınma, başlışlanan kişi için cezadan kurtulma şeklinde açıklanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 6/208.

<sup>21</sup> Mukâtil b. Süleyman’a göre Tevrat’ta adam öldürmenin karşılığı sadece diyettir. İncilde adam öldürmenin karşılığı afvdir. Kur’ân’da ise adam öldürme karşılığında kısas, diyet ve af mümkün olabilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, ed. Ahmed Ferîd (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/304.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/468-470.

<sup>23</sup> Muhammed İzzet Derveze b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis/Murettebun-hasebu tertibu'n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1963), 9/132; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2/2/528, 529.

<sup>24</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/638.

<sup>25</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/8.

<sup>26</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1694-1695.

“Ardından o peygamberlerin yolu üzere, kendinden önce gelmiş olan Tevrat’ı tasdik edici olarak Meryem oğlu İsa’yı gönderdik. Ona da içinde hidayet ve nûr bulunan, kendinden önce gelmiş olan Tevrat’ı tasdik edici, takvâ sahipleri için bir yol gösterici ve bir öğüt olarak İncil’i verdik.” (Mâide 5/46)

Mâide Sûresi 44 ve 45. âyetlerde yer alan “kâfir ve zulüm” ifadeleri âyetlerin zahiri anlamlarından hareketle Yahudileri, Mâide Sûresi 47. âyetdeki “fâsik” ifadesi ise Hristiyanlar’ı hedef almaktadır. Buradaki “fasık” kelimesi, daha çok “yalancı” olarak tefsir edilmiştir.<sup>27</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944) üç âyette geçen kâfir, zalim ve fâsik ifadelerinin hepsinin aynı anlama gelmesinin mümkün olabileceğini ancak Allah’ın indirdiği ile hüküm vermeyi inkâr nedeniyle terk etmenin küfür olacağını belirtmektedir. Ona göre zulüm ve fâsik kavramları da Müslümanlar için kullanılmıştır. Allah’ın indirdiği ile hüküm vermemenin cehaletle ya da bilerek yapılmasında bir fark yoktur. Kişi böylelikle zulüm işleyerek Allah’ın emrinden dışarı çıkmakta ve çirkin bir şey yapmış olmaktadır.<sup>28</sup> Bu durumda Müslümanlar için inkâr sebebiyle Allah’ın indirdiğiyle hükmetmemek söz konusu olamayacağına göre onları küfür ile itham etmek doğru ve tutarlı bir yol değildir. Özetle Mâide Sûresi 44-47 arası âyetlerde Benî Kurayza ve Benî Nadir adlı iki Yahudi kabilesi arasındaki kan davası ya da zina olayı söz konusu edilmektedir. Buna göre bu âyetlerin muhatapları Yahudilerdir. Her ne kadar klasik ulemanın çoğunluğu ma’dûma hitap yapılamayacağı görüşlerini benimsese de şu var ki “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir” usûl kaidesi<sup>29</sup> gereğince bu âyetlerin kapsamı Müslümanları da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Ancak şu bir gerçek ki Müslümanların vatandaşlık görevi gereği oy kullanmaları doğrudan bu âyetlerle irtibatlandırılmamaktadır. Çünkü Kur’ân’da ne yönetici seçimi, ne de oy kullanma ile ilgili herhangi bir âyet yoktur. Oy kullanma ile “Allah’ın indirdiği ile hükmetmek” arasında herhangi bir bağ bulunmamaktadır. Ne var ki âyetler te’vil edilerek Müslümanların yönetici seçimine iştirakleri küfür olarak itham edilmektedir. Bu durumda da “te’vilin olduğu yerde tekfir yer yoktur” şeklinde ifade edilen önemli bir ehl-i sünnet prensibi ihlal edilmektedir.<sup>30</sup>

## 2. Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. Âyetlerin Muhatapları

Kur’ân âyetlerini doğru anlamak demek, onun âyetlerinin “ne dediğini” anlamaktan geçmektedir. “Bir âyetin doğru veya yanlış anlaşılması,” o âyetin nâzil olduğu yaklaşık zaman ve mekân hakkında bilgi sahibi olmayla ilgilidir. Aynı zamanda o âyetin kime, niçin, nasıl nâzil olduklarını da bilmek gerekmektedir. Dolayısıyla âyetlerin anlamını doğru tespit etmek için onların ilk ve doğrudan muhatapları belirlenmelidir.<sup>31</sup> Böylelikle âyetlerin ele almış olduğu meselenin doğru bir şekilde anlaşılması büyük oranda kolaylaşmaktadır. Muhatapları tespit, ilgili âyetlerin Mekkî-Medenî, siyak-sibak ve esbâb-ı nüzûl açısından incelenmesini gerektirmektedir.

### 2.1. Âyetlerin Mekkî Medeni Oluşu

Kur’ân sûrelerinin Mekkî ya da Medenî olduğunu bilmek, âyetlerin muhataplarını tespit etmede en önemli adımlardan biridir. Söz konusu âyetler Medenî bir sûre olan Mâide sûresinde nâzil olmuştur. Mâide sûresinde 120 âyet bulunmaktadır. Mushaf tertibinde beşinci sırada bulunan bu sûre Medine döneminin sonlarına doğru nâzil olmuştur. Sûre ismini 112 ve 114. âyetlerde geçen Arapçada sofraya anlamına gelen “mâide” kelimesinden almıştır. “Ey iman edenler” diye başlaması ve âyetlerinin uzun olması dolayısıyla şekil itibarıyla Medenî sûre özelliklerine sahiptir. Ayrıca sûrenin ele aldığı konularla Medenî sûre konuları da uygunluk arz etmektedir. Öyle ki Medenî sûrelerde genellikle ibadet, muamelat, ukûbat konuları işlenmekte olup muhatap olarak Müslümanların yanında Yahudiler, Hristiyanlar ve münafıklar bulunmaktadır. Nitekim Mâide sûresinde aile ve ceza hukukuna dair hükümler, hac uygulamaları, hayvan kesimleri, abdest, teyemmüm, şahitlik, hırsızlık, içki ve kumar gibi fihhi konuların yanı sıra İsrailoğulları, Yahudi ve Hristiyanlardan bahsedilmektedir.<sup>32</sup> Dolayısıyla Mâide Sûresi 44-47. âyetleri arasında Tevrat, İncil, Meryem oğlu İsa ve hüküm ifadelerinin olması, hem muhatap hem de içerik açısından sûrenin Medenî oluşu konusunda uyumluluk arz etmektedir.

### 2.2. Âyetlerin Siyak-Sibak Bütünlüğü

Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının metotlarından biri de siyak-sibaka riayet etmektir. Siyak, sözün gelişine, sevk edilmesine, ifade şekline ve anlatım biçimine; sibak ise bir şeyin öncesine ve geçmişine delalet eder. Buna göre sibak sözün/âyetin öncesine, siyak ise sözün/âyetin gagesine karşılık gelmektedir. Ancak siyak ifadesi ile sözün/âyetin maksadı da kastedilmektedir. Bu durumda siyak, sözün/âyetin ne için ve hangi amaca binaen sevk edildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla “siyak-sibak” terkibinden ziyade sibak-siyak terkibini kullanmak daha doğru olduğu iddia edilmektedir. Ancak günümüz Türkçe’sinde bağlam olarak da kullanılan siyak-sibak kavramı galat-ı meşhûr olarak yaygınlık kazanmıştır.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/483.

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk. Meccî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/531-532.

<sup>29</sup> Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur’ân*, ed. Mustafa Abdu'l-Kâdir Atâ (Lübnan: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2011), 1-4/34-41; Celaeddin Abdurrahman Suyuti, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur’ân*, ed. Fevvez Ahmed Zemerli (Beyrut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 2012), 1/88, 89; Yakup Bıykoğlu, *Şevkânî'nin Fethü'l-Kadîr'inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur’ân'ın Anlaşılması (Âyetlerin İnş Sebepleri)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 111-113.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Musned (Rivâyetü'l-Haskefi)*, ed. Abdurrahman Hâsen Maḥmûd (Mısır: Mektebetü'l-Âdâb, 1981), 76-78, 94-96.

<sup>31</sup> Nihat Uzun, “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur’ân’ın Nüzûl Dönemi Muhatapları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 188-191.

<sup>32</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mâide Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 403.

<sup>33</sup> Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 241, 248-250, 255; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008),

“Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerdir, zalimlerdir ve fasıklardır” şeklinde üç âyette bulunan yargı ifadeleri Yahudi ve Hristiyanların karşılaşmış oldukları toplumsal meselelerde kendi kitaplarına göre hareket etmedikleri Mâide Sûresi’nin 41 ila 50. âyetlerinde ele alınmaktadır. İlk yargı ifadesini barındıran Mâide Sûresi 44. âyet öncesinde Yahudilerin “kelimelerle oynayarak anlamları ters yüz etmek, yalana kulak verip haram yemek”<sup>34</sup> gibi özelliklerine vurgu yapılarak onların moral bozucu söz ve yaklaşımlarına üzülmemesi gerektiği Hz. Peygamber’e hatırlatılmaktadır. Arzu ettikleri fetvayı almak için Hz. Peygamber’e gelecekları haber verilir. Yahudilerin kendi kitap, şeriat ve din adamları olduğu halde aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek amacıyla nasıl oluyor da Hz. Peygamber’e müracaat ettiklerine hayret edilir. Yahudi din adamlarının hakikati bildiği halde gizlemeleri ve ona göre hüküm vermemeleri “kâfirlerin ta kendileri olarak” nitelendirilir. Ardından Mâide Sûresi 45. âyette Tevrat’ta onların aralarındaki meseleleri ile ilgili hükme yer verilir ve bu hükme göre hareket etmeyenlerin “zalimlerin ta kendileri olduğu” belirtilir. Üçüncü olarak ise Mâide Sûresi 46 ve 47. âyetlerde Tevrat’ı tasdikleyici olarak Meryem oğlu Hz. İsa’ya İncil’in verildiği ve ona tâbi olan Hristiyanların İncil’in hükümlerine göre hareket etmesi gerektiği hatırlatılır. Aksi takdirde onlar da “fasıkların ta kendileri olarak” nitelendirilir. Son olarak Mâide Sûresi 48 ve 49. âyetlerde Kur’ân’ın da önceki kitapları doğrulayıcı ve koruyucu olarak Hz. Muhammed’e indirildiği ve artık Ehl-i kitap arasında Allah’ın indirdikleriyle hüküm vermesi gerektiği hatırlatılır. Mâide Sûresi 50. âyette geçeceği hak ile idrak edip kavrayan kimseler için en güzel hükmün Allah’ın hükmü olduğu hatırlatılarak Tevrat, İncil ve Kur’ân’daki hükümlerin yerine yoksa “cahiliye hükümleri ile mi hakkınızda karar verilmesini istiyorsunuz?” şeklinde çarpıcı bir soru ile bu pasaj nihayete ermektedir.<sup>35</sup> Mâide Sûresi’nin 41 ila 50. âyetlerine toplu olarak bakıldığında Yahudilerin aralarındaki mesele merkeze alınarak onlardan Tevrat hükümlerine göre hareket edilmesi istenir. Bununla birlikte diğer semavi kitaplar İncil ve Kur’ân’dan örnek verilerek bu istek desteklenmekte ve delillendirilmektedir.

### 2.3. Âyetlerin Esbâb-ı Nüzûlü

Âyetlerin nâzil olduğu zaman ve mekân itibarıyla kim ya da kimleri muhatap aldığı tespit edebilmenin en önemli vasıtalarından biri esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Bu tür rivayetler âyetlerin asıl muhatapları hakkında sahih bilgileri sağlamaktadır.<sup>36</sup> Kur’ân âyetleri, herhangi bir sebebe bağlı veya bağlı olmaksızın nâzil olan âyetler şeklinde ikiye ayrılabilir. Şüphesiz sebep-i nüzûl rivayetleri âyetlerin anlamlarını belirlemekten ziyade onların anlaşılmasına katkı sunan argümanlardır.<sup>37</sup> Bu itibarla vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hâdiseye sebep-i nüzûl denir.<sup>38</sup> Dolayısıyla Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin nâzil olduğu ortam, esbâb-ı nüzûl rivayetleri ile daha da vuzuha kavuşacaktır. Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden biri Benî Nâdir ve Benî Kurayza kabileleri arasında cereyan eden bir diyet hadisesi ile ilgilidir. Rivayete göre Yahudi kabileleri aralarında üstünlük davası güderlerdi. Kabileler arasında herhangi bir diyet ödeme mevzu bahis olduğunda Benî Kurayza gibi diğer Yahudi kabileleri tam diyet öderken Benî Nâdir kabilesi ise yarım diyet öderdi. Buna göre bu iki kabile arasında kan davası meydana geldi. Benî Kurayza’dan bir kişi Benî Nâdir kabilesinden bir kişiyi öldürdü. Diyetin tam mı yarım mı ödeneceği hususunda aralarında anlaşamadılar. Hz. Peygamber ve Müslümanların Medine’de elde ettiği yeni konum Yahudi kabileleri arasındaki üstünlük anlayışını yıktı. Bu doğrultuda Benî Kurayza kabilesi tam diyet ödeme teklifini kabul etmedi. Neredeyse aralarında çatışma çıkacakken durumu Hz. Peygamber’e bildirme kararı aldılar. Onlar hükmünü sormak için Hz. Peygamber’e gelmeleri üzerine ilgili âyetler nâzil oldu.<sup>39</sup>

Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin esbâb-ı nüzûl ile ilgili rivayetlerden biri de Yahudilerden bir erkekle bir kadının zina fiilini konu edinmektedir. Bu hadise Yahudiler tarafından Hz. Peygamber’e getirilir. Yalnız meseleyi Hz. Peygamber’e kimin arz ettiği ihtilafıdır. Yahudi din adamları, Benî Nâdir, Benî Kurayza veya Yahudilerden bir grup olabileceği rivayet edilmektedir. Bu gruplardan Yahudi din adamları istedikleri fetvayı vermelerine karşılık Hz. Peygamber’e biat edeceklerine dair söz verdiler. Ancak Hz. Peygamber bu teklifi kabul etmedi. Nitekim Mâide Sûresi 48 ve 49. âyetler bu hususa işaret etmektedir: Fakat Hz. Muhammed “... artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma...”, “... Allah’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamaları için onlardan sakın...” âyetleriyle yönlendirilerek Yahudilerin bu hilesine düşmedi.<sup>40</sup> Diğer bir rivayette ise Yahudilerden bir grup mezkur zina fiilinin hükmünü sormak üzere Hz. Peygamber’e bir heyet gönderirler. Eğer recm dışında bir fetva verirse kabul

216-218; Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2009), 11, 13; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 256-257; Fatih Tiyek, *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 25-28; Mustafa Ünver, “Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet -Elmalı Tefsiri Örneği-”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 80-84.

<sup>34</sup> Mâide 5/41-42.

<sup>35</sup> Maden, “Münâsebâtü’l-Kur’ân İlmi Çerçevesinde Mâide Sûresinin Değerlendirilmesi”, 192-193.

<sup>36</sup> Uzun, “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur’ân’ın Nüzul Dönemi Muhatapları”, 198.

<sup>37</sup> Muhammed İsa Yüksek, “Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Şubat 2018), 407, 409.

<sup>38</sup> Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam*, 56.

<sup>39</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/479, 480; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/456-469.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/491-492.



edilmesini aksi takdirde Hz. Muhammed'in verdiği hükümle amel edilmemesini istediler.<sup>41</sup> Bu âyetlerle ilgili muhtelif rivayetlerin bir türünde ise Hz. Muhammed kendisine gelen bu meselenin çözümünü Tevrat'a göre çözmeye çalışmıştır. Bu vesileyle o, Tevrat hükümlerini en iyi bilen kişilerin görüşünü esas alarak kararını vermiştir.<sup>42</sup>

Taberi (310/923) "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir" âyetinin muhatapları ile ilgili farklı görüşlere yer verdikten sonra doğru olmaya en yakın görüş olarak Mâide 45 ve sonraki âyetlerde kâfirlerin kastedildiği görüşünü tercih etmektedir. Ancak bunun sadece Kitap ehlinin kâfirleri ile sınırlı olmadığını Abdullah b. Abbas'ın görüşünü de delil göstererek "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen" herkesin Kitap ehlinin kâfirleri gibi kâfir olduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup> Bu durumda Taberi'ye göre sebep hususi de olsa hüküm umumidir.

Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetler Mekkîlik-Medenîlik, siyak-sibak ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri ile incelendiğinde bu âyetlerde "kâfir, zalim ve fasık" olarak nitelenen kimselerin Kitap ehli olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre âyetlerde geçen kâfir, zalim nitelemeleri Yahudileri, fasık nitelemesi ise Hristiyanları kapsamaktadır. Mâide 48 ve sonrasındaki âyet pasajının muhatapları ise Müslümanlardır.<sup>44</sup> Âmir eş-Şa'bi'den (104/722) nakledilen rivayete göre "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir" âyetinden Müslümanlar, "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir" âyetinden Yahudiler, "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler fasıkların ta kendileridir" âyetinden Hristiyanlar kastedilmektedir.<sup>45</sup> Mâide 44. âyette "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir" âyetinin iç ve dış bağlamı göz önüne alındığında bu âyeti Müslümanlara yöneltmek olası değildir. Zîrâ "Allah'ın indirdiği hükümleri yok sayan, onlarla amel etmeyen" gibi herhangi bir ön kayıt, şart zikretmeksizin kâfir kelimesini Müslüman olarak açıklamak dil kuralları açısından da mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki Kur'an'da yasakları çiğneyen, büyük günah işleyen Müslümanlar hakkında bile kâfir ifadesi kullanılmamıştır. Onlardan büyük günah işleyenler sadece tövbeye çağrılmışlardır.<sup>46</sup> Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin genelinde böyle bir durum varken ne dilsel açıdan ne de güncel politik tavır sebebiyle bu âyet Müslümanlara teşmil edilemez. Kaldı ki demokratik düzenlerdeki seçim sistemine tanıklık etmiş ve o dönemlerde yazılmış siyasal tefsir kapsamında değerlendirilen Tefsîru'l-Menar, Fî zilâli'l-Kur'an ve Tefhîmu'l-Kur'an adlı tefsirlerde de bu âyetler "oy kullanma" ile ilişkilendirilmemiştir.<sup>47</sup>

#### 2.4. Kâfir, Müşrik, Yahudi, Hristiyan ve Münafıklarla İlgili Âyetler Mü'minler İçin Ne Anlam İfade Eder?

Kur'an-ı Kerim de esas itibarıyla Mü'minleri hedef alan hitaplar bulunmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, gayr-i müslimlere yönelik hitapların da yer aldığı bir kitaptır. Bu hitapların bir kısmı, Ehl-i kitap, Yahudi, Hristiyan, Sabîi, Mecûsi, müşrik ve münafık gibi belirli özelliklere sahip toplulukları kapsamaktadır.<sup>48</sup> Diğer bir kısmı ise inanmayanları kastetmek üzere "kâfirler" olarak nitelenmektedir.<sup>49</sup> Şu var ki Kur'an-ı Kerim'de hitapların çeşitliliği kadar geçişliliği de önem arz etmektedir. Hitabın geçişliliğinin en belirgin örneklerini kâfirlere-müşriklere ve Ehl-i kitaba yapılmış hitapların müminlere geçişliliği teşkil etmektedir. Dolayısıyla Müslüman olmayan kimselere hitap eden âyetler aynı zamanda Mü'minlere de seslenebilir.<sup>50</sup> Nitekim kâfir, Ehl-i kitap, Yahudi, Hristiyan, Sabîi, Mecûsi, müşrik veya münafıklara yönelik bir hitap dolaylı olarak Mü'minleri de ilgilendirmektedir. Şöyle ki yüce Allah kâfir, müşrik ya da kitap ehline uygun görmediği bir davranışı Mü'minler de uygun ve hoş görür mü? Pekâlâ, uygun görmez. Buna göre Mü'minler, kendilerinin özelliklerinden bahseden âyetlerin gereğini yerine getirmesi gerekirken gayr-i Müslimleri hedef alan âyetlerde belirtilen hususlardan da kaçınması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da ki tüm âyetler muhatap alındıklarında doğrudan, muhatap alınmadıkları zaman da dolaylı olarak Mü'minleri ilgilendirmektedir. Bu yüzden gayr-i müslimlere yönelik bir hitabı, güncel bir durumu vasıta kılarak mü'minlere yönlendirmek doğru ve tutarlı yol değildir.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/450.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/436; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/183-186.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/465.

<sup>44</sup> وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ لَبَلَّوْكُمْ فِي مَا أَنْتُمْ فِي مَا أَنْتُمْ فَاسْتَقِيمُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ

"(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir." (Mâide; 4/48)

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/463; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/638.

<sup>46</sup> Fatih Karaman, "İman-Amel İlişkisi Meselesinin 'Ey İman Edenler' Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2022), 65.

<sup>47</sup> Rızâ, *Tefsîru'l-Menar*, 6/330-339; Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2/887-905.

<sup>48</sup> Bakara 2/105; Nisa 4/38; Hac 22/17.

<sup>49</sup> Yûnus 10/86.

<sup>50</sup> Muhammed İsa Yüksek, "Kur'an'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 276, 287.

Burada bir hususun da altı çizilmesi gerekmektedir. Evvelemirde kâfir, müşrik ya da münafıkları muhatap alan âyetlerin sanki doğrudan olarak Müslümanları ilgilendiriyor gibi bir üslup kullanmak da ilmî duruşa uygun düşmemektedir. Kullanılan sıfatlardan anlaşıldığı kadarıyla Mekke müşrikleri ya da münafıklar hakkında nâzil olan Maûn 107/4. âyette yer alan *فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* (Yazıklar olsun o namaz kılanlara!) ifadesinin Müslümanları itibarsızlaştırmak için araçsallaştırılması bu duruma bir örnektir. Buna göre Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) Müslümanları eleştirmek için bu âyetin muhatabının namaz kılan Müslümanlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Hâlbuki sûrede bu ifadenin öncesinde ve sonrasında lanetlenen namaz kılanların özellikleri sıralanmıştır. Dini yalan saymak, yetimi itip kalkmak, yoksulu yedirmeyi teşvik etmemek ve hayra engel olmak gibi özellikler Müslümanlar için söylenmiş olması düşünülemez. Aynı şekilde “yazıklar olsun o namaz kılanlara!” âyeti kapitalist Müslümanlar şeklinde yorumlanırken âyetin siyak-sıbakı, muhatapları göz ardı edilerek ve güncel olumsuz bir sıfat kullanılarak Müslümanlar küçük düşürülmektedir.<sup>52</sup> Bununla birlikte ilgili âyete, ilk muhataplardan uzak bir şekilde Müslümanları sosyal meselelere daha duyarlı kılmak ve onları daha şuurlu namaz kılmalarını teşvik etmek amaçlı da anlam verilmiştir.<sup>53</sup>

### 3. Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. Âyetler Çerçevesinde Oy Vermeyi Küfür Olarak Görme Meselesi

Yukarıda tefsir usulü kaideleri ve rivayetlerden hareketle yapılan incelemede Mâide Sûresi 44, 45 ve 46. âyetlerin ilk ve doğrudan muhataplarının Müslümanlar olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu âyetlerin Medine döneminde gerçekleşmiş zina ya da adam öldürme meselesi yüzünden aralarında anlaşmazlık bulunan Yahudi kabilelerini konu edindiği anlaşılmıştır. Ancak “husus ifade eden bir âyetin umum ifade edebilmesi ve “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir” kaidesi gereği bu âyetlerin kapsamı Müslümanları da içine alacak şekilde genişletilebilir.<sup>54</sup> Örneğin Tebbet sûresinin Ebû Leheb ve karısı Ümmü Cemil hakkında nâzil olduğuna dair sebebi nüzûl rivayetleri bulunmaktadır. Fakat sûrede yer alan tehditler sadece bu iki kişiyle sınırlı olmayıp İslam’a ve Müslümanlara karşı düşmanlık eden herkesi kapsamaktadır.<sup>55</sup> Ancak klasik ulemanın çoğunluğu hitabın ma’dûma yapılamayacağını ileri sürmüştür. Bununla birlikte tarihselcilerin aksine hükümlerinin yukarıdaki örnekte olduğu üzere sonrakileri kapsadığını söylemişlerdir.<sup>56</sup> Bu durumda Mâide Sûresi 44, 45 ve 46. âyetlerde yer alan Allah’ın indirdiği hükümlere göre hareket etmeyen kimseleri kâfir, zalim ve fasık olarak yargılayan ifadelerin Müslümanlara yöneltilmeyeceği aşîkârdır. Kaldı ki günümüzde bu nitelermeleri Müslümanlara yakıştıranlar bu tür kaidelere sığınma ve dayanma ihtiyacı da hissetmemektedirler. Dolayısıyla onların iddiaları epistemolojik yaklaşımdan ziyade Kur’ân’ı literal okumaya dayanmaktadır.

Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlere konu olan kan davası ya da zina fiilinin Yahudiler arasında vuku bulmuştur. Ancak bu olaylara bağlı olarak Kur’ân’da Yahudilerle ilgili hüküm verilirken Hristiyan ve Müslümanlar da söz konusu edilmektedir. Tıpkı Yahudilerde olduğu gibi İncil hükümlerine göre hareket etmediklerinde Hristiyanlar için de yargılayıcı ifade bulunmaktadır. Müslümanlara yönelik hitaplarda ise Kur’ân’ın hükümlerine uyulması istenmektedir. Bu hükümlere itaat edilmemesine bağlı olarak “kâfir, zalim veya fasık” diye belirtilen yargılayıcı bir ifadenin olmaması dikkat çekmektedir. Fakat ilgili âyetler delaleti kat’i olmamasına rağmen aşağıda örneklerini vereceğimiz kişi ve grupların iddialarının ne denli temelden yoksun oldukları anlaşılmaktadır.

Ebû Hanzala lakaplı Halis Bayancuk oy vermeyi küfür olarak değerlendiren kişilerden biridir. O, Tevhid Dergisi etrafında meydana getirmiş olduğu platformdaki YouTube kanallarında bu türden iddialarını ileri sürmektedir.<sup>57</sup> Bayancuk, Mâide 44, 45 ve 46. âyetlerin sebebi nüzûlü ile ilgili rivayetleri paylaşarak bu âyetlerin Yahudilerle ilgili olduğunu kabul etmektedir. Ancak daha sonra âyetlerin yargı niteliğindeki hüküm ifadelerini tüm Müslümanlara teşmil eder. Oysa Müslümanlar bu âyetlere doğrudan muhatap olmamakla birlikte âyetlerde husus ifade eden hükmün umumileştirilmesi de olası değildir. Çünkü Mâide 44, 45 ve 46. âyetlerde recm, kısas ya da eşit diyet ile ilgili Allah’ın indirdiği hükümden türlü hilelerle kaçmaya çalışan Yahudilerin tutumu kâfir, zalim ve fasık olarak nitelenmektedir. Halis Bayancuk ise bu âyetleri referans göstererek yasa yapmak, oy vermek ya da bir yasaya göre hareket etmeyi küfür olarak görmektedir.<sup>58</sup> Hâlbuki Mâide 44, 45 ve 46. âyetlerde yasa yapmak ya da oy vermek ile ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Aynı zamanda güncel dönemde devletin yapısı ve işleyişi ile ilgili oy vermek, parti kurmak ve yasa yapmak ile ilgili engelleyici bir ifade de bulunmamaktadır. Vahtin tamamlanmasından sonra Müslümanların tecrübe edip uyguladığı her şeyle ilgili Kur’ân’da âyet olmadığı gibi oy vermekle ilgili de âyet yoktur. Öncelikle Kur’ân’a ansiklopedi muamelesi yaparak onu her meselede referans kabul etmek doğru bir yöntem değildir. Çünkü Kur’ân bir ansiklopedi kitabı değildir. Kaldı ki ansiklopedilerde de tüm bilgiler bulunmamaktadır.

<sup>51</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Mâin Sûresi Böyle Buyurdu* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013).

<sup>52</sup> Recep İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur’an Türkçe Meal/Tefsir* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2007), 3/419.

<sup>53</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6168-6172.

<sup>54</sup> Serinsu, *Kur’an ve Bağlam*, 149-152.

<sup>55</sup> Mesut Okumuş, “Tefsir Usulü”, *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 298, 299.

<sup>56</sup> Enes Büyüyük, “Klasik Dönemde Mevcut ve Ma’dûm Muhataplar Açısından Kur’an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi Problem”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 240, 241.

<sup>57</sup> “Allah’ın indirdiği ile Hükmetmemek La ilahe illallah’ı Bozan Unsurlar 2”, haz. Halis Bayancuk.

<sup>58</sup> “Kufrun Dune Kufur Sözüni Nasıl Anlamalıyız?”, haz. Halis Bayancuk.

Ansiklopediler, hangi alanda yazılmışsa, basıldığı zaman itibarıyla o alanla ilgili tüm bilgileri bir arada görme imkânı sağlar. Dolayısıyla karşı karşıya kalınan her güncel durumun Kur'ân ile temellendirilme arzusu bu yanlış adımların atılmasına neden olmaktadır.

Kur'ân ve Hz. Peygamber Müslümanlara bir yönetim modeli bırakmamıştır.<sup>59</sup> Eğer bırakmış olsaydı Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra ashap, ilgili ayet ve hadislerin yönlendirmesi doğrultusunda hareket eder ve yöneticilerini seçerdi. Hâlbuki bu süreçte halife/yönetici seçiminde kararsızlıklar, ihtilaflar ve arayışların olduğu bilinmektedir. Bununla beraber dört halifenin dördünün de seçim sistemi birbirinden farklıdır. Kur'ân ve Hz. Peygamber'in Müslümanlara bir yönetim modeli bırakmamasını eksiklik olarak da değerlendirmemek gerekir. Hatta bu durumun ne kadar doğru bir yöntem olduğu şu şekilde anlaşılabilir. Eğer Kur'ân ve Hz. Peygamber bir yönetim sistemi belirlemiş olsaydı ve o sisteme göre iş başına gelen yönetimler zaman zaman hakkaniyetle görevlerini yerine getirmediğinde insanlar; Müslümanları ve İslam'ı sorgulayabilirlerdi. Dolayısıyla bu durum İslam ve Müslümanların itibarını zedeleyebilirdi. Ancak şu var ki Kur'ân, ilke ve prensip olarak yönetim ve ekonomi gibi sistemlere katkıda bulunmaktadır. Buna göre hangi yönetim sistemi olursa olsun ihmal edilemeyecek istişare,<sup>60</sup> ehliyet-lyakat<sup>61</sup> ve adalet<sup>62</sup> gibi prensiplere riayet edilmesi noktasında Kur'ân'dan referanslar önem arz eder.

Alparslan Kuytul ise “oy vermeyi” küfür olarak görmemekle beraber onun bir vebali/sorumluluğu olduğunu ve doğru bir yöntem olmadığını açıklamaktadır.<sup>63</sup> Bununla beraber “oy vermek” anayasal düzen gereği haramlara imza atmak anlamına gelmektedir.<sup>64</sup> Kuytul, her ne kadar “oy vermeyi” küfür olarak değerlendirmese de sonuç itibarıyla müntesiplerini dinî kaygılar ve referanslarla “oy vermekten” uzaklaştırmaktadır.

Türkiye'nin en büyük İslamî portalı diye takdim edilen İslam-tr.org sitesinde Abdülhak isimli kişi kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda “oy kullanmanın” dinen uygun olmadığını iddia etmektedir. O, kendisine sorulan sorulara cevap verdiği yazılarında oy kullanmak, parti kurmak, anayasa yapmak, beşerî sistemlerde hâkimlik, savcılık ve memurluk yapmayı küfür olarak görmektedir. Abdülhak'ın görüşlerini dayandığı isimlerden biri cihadî selefilüğün teorisyenlerinden Abdullah Azzam'dır.<sup>65</sup> Afgan-Rus savaşının başlarında Usame b. Ladin ile birlikte hareket eden Azzam'a göre Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler ve oy verenler partinin işlediği günaha ve harama ortak olurlar.<sup>66</sup> el-Kaide'nin Afrika şubelerinden Boko Haram lideri Abubakar Shekau, Mâide sûresinin 44, 45, 47 ve diğer sûrelerden âyetleri referans göstererek Amerika, Rus, Alman Fransa gibi ülkelerin kanunlarından hareketle demokrasinin kurallarına göre anayasa yapan ülke liderlerini ve bunlara boyun eğen kişileri küfürle suçlamakta ve onları savaşla tehdit etmektedir.<sup>67</sup>

Allah'ın hükümlerinin yerine, “tağûtî/şeytânî düzenin bir parçası olan insanî düzenin ikamesine neden olduğu için oy verme işlemi küfür olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda oy verenler insanî düzen/demokratik düzenin içine girerek kâfir oluyorlar. Geçtiğimiz yılda yaşına göre akıcı ve etkileyici konuşan bir çocuğun oy vermeyle ilgili video kayıtları sosyal medya ortamında servis edildi. Küçüklüğüne oranla sahip olduğu bilgi-düşünce ve o bilgi-düşünceyi etkileyici bir üslupla anlatması birçok insan tarafından beğenildi ve takdirle karşılandı. Böylelikle Kur'ân âyetlerinin de ideolojik düşüncelere destek amaçlı kullanılabileceğini aklının ucundan geçirmeyen mâsum Müslümanlar bu doğrultuda ilgili âyetlere literal anlam veren bunun gibi kimselere ilgi duyabilmekte ve doğru olduklarına kâni olabilmektedir.<sup>68</sup>

Oy vermeyi küfürle eş değer gören yaklaşımların bir kısmında selefilüğün izleri görülmektedir. İslam dünyasının sosyo-kültürel olarak istikrarsızlaştığı durumlarda mevcut dini kabullere tepki olarak doğan bu yaklaşımlar<sup>69</sup> oy vermeyi Allah'ın hükümlerine muhalif bir

<sup>59</sup> Şûra, bir yönetim sisteminin dikkate aldığı prensip ve ilkelerden biridir. Nitekim eski Yunan'dan günümüze kadar kurulan tüm devletler bazen adı “ehlî-şûrâ, kazâî şûra, huttatü-ş-şûrâ, meşyeha”, bazen de adı değişik olsa da (konsil, mele, tabakatü'l-aşere, kengeş, kut, dîvân-î â'lâ, dîvân-î inşâ, meclis-i meşveret, şûrâ-yı devlet) işlevi aynı olan bu prensibe riayet göstermeye özen göstermişler. Geniş bilgi için bkz. Talip Türcan, “Şûra” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010); Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 604-618.

<sup>60</sup> Âl-i İmrân 3/159: “Sen onlara sırf Allah'ın lutfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.” Şûrâ 42/38: “Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızaktan başkaları için harcarlar.”

<sup>61</sup> Nisâ 4/58: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.”

<sup>62</sup> Nisâ 4/135: “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”

<sup>63</sup> “Alparslan Kuytul - Allahın İndirdiği ile Hükmetmeyenler Kâfirlerin ta Kendileridir Ayeti”, haz. Timurtaş Uçar.

<sup>64</sup> “Oy Kullanmak Caiz mi? Alparslan Kuytul Hocaefendi”, haz. Furkan TV.

<sup>65</sup> Fevzi Çakmak - Mehmet Kubat, “Bir Aksiyon Adamı Olarak Abdullâh Azzam ve Cihâdî Selefî Perspektifi”, *E-Makalat Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 827, 828.

<sup>66</sup> Abdülhak, “Seçimlerde Oy Kullanmak”, *İslami Forum, Dini Forum, islami site, islami sohbet, radyo, islami bilgiler* (19 Ağustos 2008).

<sup>67</sup> “Boko Haram Leader Abubakar Shekau Threatens Nigerian Elections”, haz. SaharaTV.

<sup>68</sup> “Bu Çocuk Şeriatı Öyle Bir Anlattı ki!”, haz. Mor Mikrofon.

<sup>69</sup> Faruk Sancar, “Seleflik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefî Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma*

eylem gibi düşünmektedirler. Özellikle 1979 İran devriminden sonra Türkiye’de oluşturulan İslamcı radikal hareketler sefilikten beslenerek birtakım aşırı uygulamalara gitmişlerdir. “Dâru’l-İslam, dâru’l-harp” isimlendirmesi ile Türkiye’nin bir İslam ülkesi olmadığını iddia ederek Türkiye’de Cuma namazı kılınmayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlar, zaman zaman Mâide Sûresi 44. âyeti de delil göstererek parti, dernek ve vakıf gibi oluşumların kurulamayacağını ve buna bağlı olarak oy vermeyi küfür addederek demokratik mücadeleyi dışlamışlardır.<sup>70</sup>

Mâide Sûresi 44, 45 ve 47 ve diğer âyetler göz önüne alındığında Kur’ân’da yönetici seçimi ile ilgili doğrudan bir hükmün olmadığı söylenebilir. Yukarıda örnekleri verilen görüşlerde olduğu gibi zorlama yorumlarla ilgili âyetler literal bir okumaya tabi tutularak çarpıtılmaktadır. Ehl-i Sünnet’in “ehl-i kible tekfir edilemez” prensibi<sup>71</sup> göz ardı edilerek oy veren Müslümanlar Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin te’vili yoluyla küfürle itham edilmektedir. Bu durumda da Ehl-i sünnetin “te’vilin olduğu yerde tekfire yer yoktur”<sup>72</sup> düsturu çiğnenerek vatandaşlık görevi gereği yönetici seçimine iştirak eden Müslümanlar küfürle suçlanarak itibarsızlaştırılmakta ve ötekileştirilmektedir.

Bu mesele Türkiye’de özellikle seçim dönemlerinde olmak üzere dersler esnasında, sohbet ortamlarında ya da sosyal medya platformlarında “oy kullanmak caiz mi?” şeklinde sıkça sorulmaya başlandı. Bu doğrultuda yukarıda örneklerini paylaştığımız İslamcı radikal hareketler “oy kullanmayı” cevaz görmezken Din İşleri Yüksek Kurulu<sup>73</sup> ve bazı ilahiyat fakültesi mensupları ise “oy kullanmayı” caiz görmektedirler.<sup>74</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada güncel siyasetin bir unsuru olan “oy kullanmanın” Kur’ân ile ilişkilendirilmesi araştırılmıştır. Bu çerçevede Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetler incelenmiştir. Günümüzde yönetici seçimlerinde kullanılan “oy”un, bu âyetler ile bir bağlantısının olup olmadığının araştırıldığı bu çalışmada şu neticelere ulaşılmıştır:

- Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin güncel siyaset dili ile yorumlanması anakronik bir duruma yol açmıştır. Bu durumda klasik ulemanın çoğunluğunun ma’dûma hitap yapılamayacağı görüşleri göz ardı edilmiştir.
- Mâide Sûresi 44, 45 ve 47 âyetlere literal anlam verilerek ilk dönem muhataplar dikkate alınmamıştır. Oysa âyetlerin doğru anlaşılmasında onların muhataplarının belirlenmesi önem arz etmektedir. Âyetleri doğru muhataplarla ilişkilendirmek yanlış ve çarpık anlamaların önüne geçmede belirleyici olmaktadır.
- Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin muhatapları sebab-i nüzûl rivayetleriyle göre tespit edildi. Buna göre Benî Kurayza ve Benî Nadir adlı iki Yahudi kabilesi aralarındaki kan davası ya da zina olayı ile ilgili meseleyi Hz. Peygamber’e sordular. Hz. Peygamber’ de onların kitabı Tevrat’a göre hüküm vermesi üzerine Yahudiler bu kararı kabul etmediler. Bunun üzerine bu âyetler nâzil oldu.
- Mâide Sûresi 44, 45 ve 47. âyetlerin nüzûl dönemindeki muhatapları Yahudi ve Hristiyanlardır. Buna göre Yahudi ve Hristiyanlardan zina ya da kan davaları ile ilgili durumlarda Tevrat ve İncil’de verilen emirlere göre hareket edilmesi istenmektedir. Bununla birlikte kâfir, müşrik, Yahudi, Hristiyan ve münafıklarla ilgili âyetler Mü’minler için ibret ve ders niteliğindedir. Ancak Müslümanlar da onlar gibi Allah’ın indirdikleriyle hükmetmediği zaman kâfir, zalim ve fasık olarak vasıflandırılabilirler.
- “Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir” usûl kaidesi gereğince bu âyetlerin kapsamı Müslümanları da içine alacak şekilde genişletilebilmektedir. Ancak bu umumileştirme/genişletme günümüzde meydana gelen zina ya da kan davası ile ilgili bir probleme bağlı olarak yapılmamaktadır. Bilakis vatandaşlık gereği kullanılan oy ile genişletilmektedir. Oysa âyetlerde yönetici seçimine dair hiçbir işaret ve delalet yoktur.
- Şurası bir gerçek ki Müslümanlar ve onların oy kullanması doğrudan bu âyetlerle irtibatlandırılmamaktadır. Ancak âyetler te’vil edilerek Müslümanların yönetici seçimine iştirakleri küfür olarak itham edilmektedir. Bu durumda da te’vilin olduğu yerde tekfirin olamayacağı ve ehl-i kible tekfir edilemeyeceği prensipleri göz ardı edilmektedir. Bu yüzden günümüz seçim sisteminin bir parçası ve vatandaşlık görevini yerine getirmek üzere oy kullanan Müslümanları küfürle itham etmenin dinî ve ilmî bir temeli bulunmamaktadır.

*Dergisi* 15/3 (2015), 21.

<sup>70</sup> Damla Taşdemir, *Türkiye’de Selefi Hareket ve Dini Radikalizm* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 100-102.

<sup>71</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zındika*, ed. Maḥmûd Beycu (Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 1413), 9, 24; Taşdelen, “Cihadî Selefilik Bağlamında Neo-Selefliğe Eleştirel Yaklaşım”, 86.

<sup>72</sup> Ahmet Mekin Kandemir, “Te’vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî’nin Toplumsal Barışa Katkısı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 352, 353, 359.

<sup>73</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı’nın fetva kurumu Din İşleri Yüksek Kurulu’na mail yoluyla “Maide44, 45, 47. âyetler çerçevesinde dinen oy kullanmanın herhangi bir sakıncası var mıdır?” diye sorduğum soruya şu şekilde cevap verilmiştir: “Oy kullanmak bir vatandaşlık vazifesi olup bu görevi yerine getirmenin dini açıdan bir sakıncası yoktur.”

<sup>74</sup> Hayrettin Karaman, “Oy kullanmak”, *Yeni Şafak* (06 2007); Orhan Çeker, *Orhan Çeker Twitter’da* (Mektup 30 Nisan 2023).

## Kaynakça | References

- Abdülhak. "Seçimlerde Oy Kullanmak". *İslami Forum, Dini Forum, islami site, islami sohbet, radyo, islami bilgiler*. 19 Ağustos 2008. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://islam-tr.org/konu/secimlerde-oy-kullanmak.7968/>
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Başkan, Ömer. *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı-Mevdûdî Örneği*-. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Bıyıkoğlu, Yakup. *Şevkânî'nin Fethu'l Kadîr'inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması (Âyetlerin İniş Sebepleri)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Büyüç, Enes. "Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi Problem". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 225-255. <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye". *Dinî Araştırmalar* 7/20 (ts.), 205-234.
- Çakmak, Fevzi - Kubat, Mehmet. "Bir Aksiyon Adamı Olarak Abdullâh Azzam ve Cihâdî Selefi Perspektifi". *E-Makalat Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 823-861.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çeker, Orhan. *Orhan Çeker Twitter'da* (Mektup 30 Nisan 2023). <https://twitter.com/ProfOrhanCeker/status/1652609333178298369>
- Demir, Hilmi. "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu". *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 65-88.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Demirci, Sabri. "Maide Suresi 44, 45 Ve 47. Ayetleri Hakkında Müfessirlerin Görüşlerinin Tahlili". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2013), 391-413.
- Derveze, Muhammed İzzet Derveze b. Abdülhadi b. Derviş. *et-Tefsîru'l-hadis/Murettebun-hasebu tertibu'n-nüzûl*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Ebû Hânîfe, Ebû Hânîfe en-Nu'mân b. Sâbit. *el-Musned (Rivâyetu'l-Haskefi)*. ed. 'Abdurrahman Hâsen Maḥmûd. Mısır: Mektebetu'l-Âdâb, 1981.
- Eliaçık, Recep İhsan. *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*. 3 Cilt. İstanbul: İnşa Yayınları, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zindika*. ed. Maḥmûd Beycu. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1413.
- Güven, Şahin. *Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 1. Basım, 2005.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 343-361.
- Kara, Ömer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında "İtibâr, Sebebin Husûsiliğinde Değil, Lafzın Umûmiliğindedir" İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Karaman, Fatih. "İman-Amel İlişkisi Meselesinin 'Ey İman Edenler' Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2022), 26-69. <https://orcid.org/0000-0003-3886-2960>
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu : Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin. "Oy kullanmak". *Yeni Şafak* (06 2007). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/oy-kullanmak-5823>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü's-Şuruk, 17. Basım, 1412.
- Maden, Gülhan. "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlimi Çerçevesinde Mâide Suresinin Değerlendirilmesi". *Darulhadis* 3 (2022), 164-206. <https://ror.org/05mskc574>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. 1-10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. ed. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Okumuş, Mesut. "Tefsir Usulü". *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Mâân Suresi Böyle Buyurdu*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013.
- Râzi, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtiḥu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Menar*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1990.
- Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 21-49.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 533-536. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Suyuti, Celeleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulûmi'i-Kur'an*. ed. Fevvez Ahmed Zemerli. 1 Cilt. Beyrut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'an*. ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Dâru Hicr, 1422.
- Taşdelen, Mehmet. "Cihadî Selefilik Bağlamında Neo-Selefliğe Eleştirel Yaklaşım". *Dergiabant* 10/1 (2022), 71-94. <https://doi.org/orcid.org/0000-0003-3770-0847>
- Taşdemir, Damla. *Türkiye'de Selefi Hareket ve Dini Radikalizm*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Türcan, Talip. "Şûra". 39/230-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Uzun, Nihat. "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 187-224. <https://orcid.org/0000-0002-5955-9250>
- Ünver, Mustafa. "Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet -Elmalılı Tefsiri Örneği-". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 73-120.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mâide Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 403-405. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 1-10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Kur'an'da Hitabın Geçişliliğinin İmkânı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 273-290.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Şubat 2018), 407-437.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdir. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*. ed. Mustafa Abdu'l-Kâdir Atâ. 4 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- "Allah'ın İndirdiği İle Hükmetmemek La İlahe İllallah'ı Bozan Unsurlar 2". haz. Halis Bayancuk. Yayın Tarihi 02 Haziran 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=j1ry2bi26ok>
- "Alparslan Kuytul - Allahın İndirdiği İle Hükmetmeyenler Kâfirlerin ta Kendileridir Ayeti". haz. Timurtaş Uçar. Yayın Tarihi 24 Eylül 2013. [https://www.youtube.com/watch?v=n5\\_-ivoam6e](https://www.youtube.com/watch?v=n5_-ivoam6e)
- "Boko Haram Leader Abubakar Shekau Threatens Nigerian Elections". haz. SaharaTV. Yayın Tarihi 18 Şubat 2015. [https://www.youtube.com/watch?v=LfBXdcUy\\_lI](https://www.youtube.com/watch?v=LfBXdcUy_lI)
- "Bu Çocuk Şeriatı Öyle Bir Anlattı ki!" haz. Mor Mikrofon. Yayın Tarihi 16 Aralık 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=tul\\_r-n1gww](https://www.youtube.com/watch?v=tul_r-n1gww)
- "Kufrun Dune Kufur Sözüünü Nasıl Anlamalıyız?" haz. Halis Bayancuk. Yayın Tarihi 16 Ağustos 2019. [https://www.youtube.com/watch?v=4e8xh\\_qw6p8](https://www.youtube.com/watch?v=4e8xh_qw6p8)
- "Oy Kullanmak Caiz mi? Alparslan Kuytul Hocaefendi". haz. Furkan TV. Yayın Tarihi 30 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=optdocwfcya>



# Hızır Peygamber'in Münafıkları Mescitten Kovduğuna Yönelik Bir Rivâyetin İsnad ve Metin Tahlili

Hızır YAĞCI | <https://orcid.org/0000-0003-3394-7797>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [hiziryagci@hotmail.com](mailto:hiziryagci@hotmail.com)

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/01a0mk874](https://ror.org/01a0mk874)

Arap Dili ve Edebiyatı | Tekirdağ, Türkiye

## Öz

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in bazı münafıkları mescitten dışarı çıkarttığına dair bir rivâyetin sened ve metin açısından analizi yapılmış, kaynak değeri üzerinde durulmuştur. Taberî, İbn Ebû Hâtim ve Taberânî tarafından nakledilen bu hadise, ilk üç asırda telif edilen hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Geç dönem bazı kaynakların, olayın Bedir Savaşı'nın vuku bulduğu cuma günü hutbede meydana geldiğinden bahsetmesi, siyer, tarih ve meğâzî kitaplarına müracaatı akla getirirse de erken dönem yazılan bu eserlerde de böyle bir vakadan bahsedilmemiştir. Hadisenin Bedir Savaşı'nın gerçekleştiği cuma günü meydana geldiğini dikkate aldığımızda sahâbeden sadece Abdullah b. Abbas tarafından nakledilmiş olması da dikkat çekicidir. Çünkü İbn Abbas bu sırada beş yaşlarındadır ve bu olayı başka birinden veya birilerinden duymuş olmalıdır. Ancak kaynaklar, çok sayıda kişinin tanık olması gereken bu hadisenin başka bir sahâbî tarafından nakledildiğinden bahsetmemektedir. Rivâyetin senedinde bulunan râvilere gelince, Taberî ve Taberânî'nin naklettiği tarikhlerde yer alan Hüseyin b. Amr'ın zayıf bir râvi olduğu, özellikle -bu rivayette olduğu gibi- babasından yaptığı nakillerde güvenilir olmadığı tespit edilmiştir. Diğer yandan hadisin bütün tarikhlerinde yer alan Esbât b. Nasr ise çok hata yapan bir râvidir. Bu hadisi Esbât b. Nasr'dan başkası da Süddî'den nakletmemiştir. Muhteva bakımından bu rivayeti destekleyen başka bir rivayetin de senet ve metin açısından benzer problemleri olduğu görülmüştür. Hadisin muhtevasına baktığımızda, Allah resulünün bir cuma hutbesinde "Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın. Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın" buyurarak cuma namazına gelmiş insanları mescitten kovması, onun tebliğ metoduyla ve münafıklarla olan siyasetli ilişkisi ile örtüştüğü söylenemez. Başta liderleri Abdullah b. Übey b. Selûl olmak üzere münafıkların her fırsatta fesat çıkarma çabalarına mukabil her zaman teyakkuzda olsa da yine de onlara karşı çeşitli sebeplerle müsamahakâr davrandığı görülmüştür. Çünkü o, münafıkları toplum içinde yalnızlığa mahkûm etme politikası izlemiş, isimleriyle değil, karakter ve davranışlarıyla onlardan bahsetmiştir. Yüce Allah'ın onları ödleri patlayan bir topluluk olarak nitelemesi sebebiyle, muhtemelen bu ruh halleriyle onları İslam toplumu için daha az zararlı görmüş ve toplum içinde ifşa etmek suretiyle korkularından sıyrılıp cesaretlerini toplamalarına fırsat vermemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, İslâm dairesine giren herkesin kendisini güvende hissetmesini istemiş, hoşgörülü olmayı ve kuşatıcı bir siyaset takip etmeyi her zaman ilke edinmiştir. Bu sebeple insanların beyanlarını esas almış, niyet okumalarını kabul etmemiş, insanların doğru yolu bulmalarına sürekli fırsat tanımıştır. Böylece rivâyetin isnadının zayıf, muhtevasının ise Hz. Peygamber'in münafıklara karşı tutumuyla ve tebliğ metoduyla mütenezip olmadığı görülmüştür.

## Anahtar Kelimeler

Hadis, Münafık, Mescid, İsnad, Metin.

## Atıf Bilgisi

Yağcı, Hızır. "Hz. Peygamber'in Münafıkları Mescitten Kovduğuna Yönelik Bir Rivâyetin İsnad ve Metin Tahlili". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 259-271. <https://doi.org/10.32950/rid.1343012>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 14.08.2023	Kabul Tarihi: 14.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




## Dizinlenme Bilgisi






# The Isnad and Textual Analysis of a Narration that Hz. Muhammed Expelled the Hypocrites from the Mosque

Hızır YAĞCI |  <https://orcid.org/0000-0003-3394-7797>

Assist. Prof. Dr. | Author | [hiziryagci1@hotmail.com](mailto:hiziryagci1@hotmail.com)

Tekirdağ Namık Kemal University |  <https://ror.org/01a0mk874>

Arabic Language and Rhetoric | Tekirdağ, Türkiye

## Abstract

In this study, an analysis of a narration that the Prophet expelled some hypocrites from the mosque was analyzed in terms of script and text, and its source value was emphasized. This hadith, which was reported by Tabari, Ibn Abu Hatim and Taberani, could not be detected in the hadith references that were written in the first three centuries. Although some sources of the late period mention that the incident occurred in the sermon on the Friday when the Battle of Badr took place, it brings to mind the reference to the books of siyer, history and meğāzī, but such a case was not mentioned in these works written in the early period. Considering that the incident occurred on a Friday when the Battle of Badr took place, only Abdullah b. Abbas It is also remarkable that it was transferred by Abbas. Because Ibn Abbas was about five years old at this time and he must have heard about this event from someone or someone else. However, the sources do not mention that this event, which should have been witnessed by many people, was reported by another Companion. As for narrators in the deed of the narration, Hüseyin b. Amr has been determined that he was a weak narrator, especially in the narrations he made from his father -as in this narration-. On the other hand, Esbat b. Nasr, on the other hand, is a narrator who makes many mistakes. This hadith was narrated by Esbat b. Nasr No one other than he narrated it from Suddi. It has been seen that another narration that supports this narration in terms of content has similar problems in terms of promissory notes and text. When we look at the content of the hadith, in a Friday sermon, the Messenger of Allah said, "Get up! get out. Because you are a hypocrite. Get up and stuff! get out. It cannot be said that his expulsion of people who came to the Friday prayer by saying "You are a hypocrite" from the mosque coincides with his method of conveying and his political relationship with hypocrites. Their leader, Abdullah b. Ubey b. Selul. Although he was always on the alert against the efforts of hypocrites, especially Selül, to cause mischief at every opportunity, it was seen that he still acted tolerantly against them for various reasons. Because he followed the policy of condemning the hypocrites to solitude in society, and spoke of them not by their names but by their character and behavior. Due to the fact that Almighty Allah described them as a group of people who were furious, he probably saw them as less harmful to the Islamic society with their moods and did not give them the opportunity to get over their fears and gather their courage by revealing them in public. Also, The Prophet wanted everyone who entered the circle of Islam to feel safe, and always adopted the principle of being tolerant and following an encompassing policy. For this reason, it was based on people's statements, did not accept intention readings, and gave people the opportunity to find the right way. Thus, the isnad of the narration is weak and its content seen that the Prophet's attitude towards hypocrites and his method of conveying were not compatible.

## Keywords

Hadith, Hypocrite, Masjid, Isnad, Text.

## Citation

Yağcı, Hızır. "The Isnad and Textual Analysis of a Narration that Hz. Muhammed Expelled the Hypocrites from the Mosque". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 259-271. <https://doi.org/10.32950/rid.1343012>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 14.08.2023	Date of Acceptance: 14.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Hz. Peygamber hangi din ve inanca sahip olursa olsun insanın saygınlığına dikkat çekmiş, özen göstermiş ve kimseyi dışlayıcı bir tutum sergilememiştir. Yanından bir cenaze geçince ayağa kalkmış, kendisine bunun bir yahudi cenazesi olduğu hatırlatılınca “O da bir can değil midir?”<sup>1</sup> şeklinde cevap vermiştir. İnsanlardan gördüğü incitici söz ve davranışlara rağmen bir gün hak dini benimserler beklentisiyle onlardan umudunu asla kesmemiştir. Münafıklarla olan ilişkisi de genel anlamda bu çerçevede olmuştur. Vahyin yönlendirmesi dışında onlara herhangi bir yaptırım uygulamayı benimsemediği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Resulullah'ın tebliğ metodu ve münafıklara karşı genel tutumu ile uyumu kuşku uyandıran bir rivâyet, sened ve metin açısından ele alınıp değerlendirilecektir. Ele alacağımız rivâyet ve benzer muhtevalı haberlerden hareketle münafıkların mescitten kovulmasının gerekliliği yönünde çıkarılan hükümler ve verilen fetvalar<sup>2</sup> problemleri görüldüğünden, ilgili rivâyetin ciddiyetle ele alınması ve sıhhat tespitinin yapılması ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü mescitten kovulması gereken münafıkların tespiti bile başlı başına toplumsal kaosu gerektirebilecek bir durum olarak dikkat çekmektedir. Hâlbuki Kur'an fitneyi insan öldürmekten daha büyük bir kötülük olarak nitelemiş,<sup>3</sup> Hz. Peygamber de hayatı boyunca bu konuda hassasiyet göstermiştir. Bu rivâyet hakkında daha önce müstakil bir çalışma yapılmadığından rivâyetin kaynakları tespit edildikten sonra hadisin senedinde yer alan râvilerin durumu cerh ve ta'dîl kaynaklarından tespit edilerek sened analizi yapılacaktır. Rivâyetin kaynak değeri ve senedinde geçen râviler hakkında yapılacak değerlendirmelerden sonra hadisin muhtevası Hz. Peygamber'in tebliğ metodu ve münafıklara karşı genel tutumu açısından ele alınacaktır. Bir hadisin sıhhat tespitine yönelik yapılan bu çalışma ile tek hadis çalışmaları literatürünün yanı sıra hadis şerhçiliği alanında da mütevazı bir katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bahse konu rivâyet şöyledir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ جُمُعَةٍ خَطِيبًا، فَقَالَ: «قُمْ يَا فَلَانُ فَاخْرُجْ، فَإِنَّكَ مُنَافِقٌ، اخْرُجْ يَا فَلَانُ، فَإِنَّكَ مُنَافِقٌ»، فَأَخْرَجَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، فَفَضَّحَهُمْ، وَلَمْ يَكُنْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ شَهِدَ تِلْكَ الْجُمُعَةَ لِحَاجَةٍ كَانَتْ لَهُ، فَلَقِيَهُمْ عُمَرُ وَهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَخَتَبَهُمْ مِنْهُمْ اسْتِحْيَاءً أَنَّهُ لَمْ يَشْهَدْ الْجُمُعَةَ، وَظَنَّ أَنَّ النَّاسَ قَدْ انْصَرَفُوا، وَخَتَبُوا هُمْ مِنْ عَمْرٍ، وَظَنُوا أَنَّهُ قَدْ عَلِمَ بِأَمْرِهِمْ، فَدَخَلَ عَمْرُ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا النَّاسُ لَمْ يَنْصَرَفُوا. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: أَبَشِّرْ يَا عُمَرُ، فَقَدْ فَضَّحَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ الْيَوْمَ.

İbn Abbas (r.a.) şöyle demiştir. Resulullah (s.a.v.) cuma günü hutbe okumak için ayağa kalktı ve “Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın. Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın” diyerek onları isimleri ile ifşa ederek rezil etti. Ömer b. el-Hattab (r.a.), bir ihtiyacı nedeniyle o cuma günü gelememişti. Onlar mescidden dışarı çıkarken Ömer onlarla karşılaşınca cumaya yetişemedi düşüncesiyle utanarak onlardan saklanmaya çalıştı. İnsanların namazı bitirip ayrılmaya başladığını zannetti. Onlar da durumlarını bildiği düşüncesiyle Ömer'den saklanmaya çalıştılar. Ardından Ömer mescide girdi ve gördü ki insanlar henüz namazı bitirmemişler. Adamın biri Ömer'e dedi ki: Müjde Ey Ömer! Allah bugün münafıkları rezil etti.<sup>4</sup>

### 1. Rivâyetin Geçtiği Kaynaklar

Rivâyet asrında<sup>5</sup> senediyle birlikte hadisi nakleden kaynaklarda rivâyetin tarihlerini şematik olarak şu şekilde göstermemiz mümkündür:

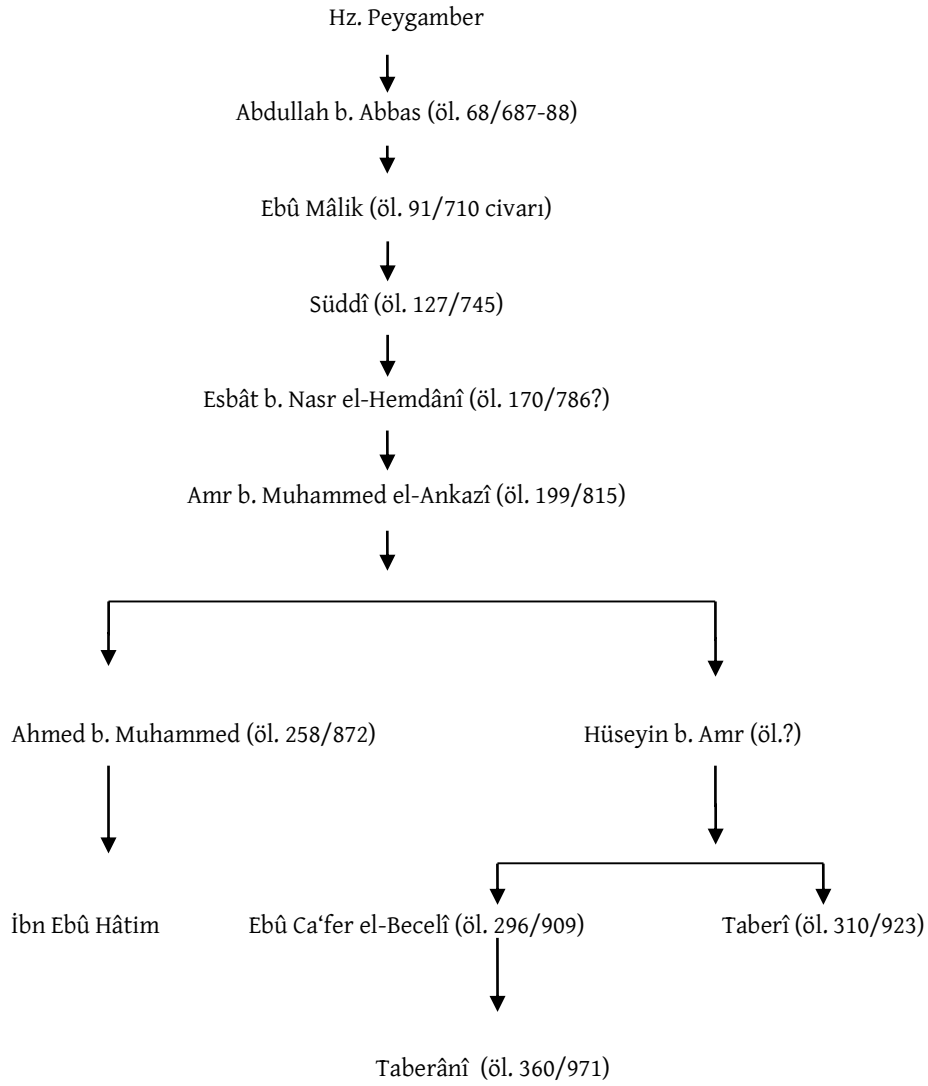
<sup>1</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 49; Müslim, “Cenâiz”, 81.

<sup>2</sup> Bk. Hacı Çiçek, “Münafıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2012), 199-222.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/191.

<sup>4</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 11/644; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1998), 6/1870; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed & Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995), 1/241.

<sup>5</sup> Beşinci asrın ortalarına kadar olan dönem kastedilmektedir. Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006), 261; Ömer Faruk Akpınar, *Rivâyet Asrında İlet: Bezzâr Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 16.



Bu rivâyeti, Sa'lebî (öl. 427/1035),<sup>6</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1046),<sup>7</sup> Vâhidî (öl. 468/1076),<sup>8</sup> Sem'ânî (öl. 489/1096),<sup>9</sup> Begavî (öl. 516/1122),<sup>10</sup> Zemaşerî (öl.538/1144),<sup>11</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210),<sup>12</sup> Hâzin (öl. 741/1341),<sup>13</sup> İbn Kesîr (öl. 774/1373),<sup>14</sup> Süyûtî

<sup>6</sup> Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/87.

<sup>7</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsirihî ve ahkâmihî ve cümelin min funûni 'ulûmih* (BAE Şârîka: Câmi'atü'ş-Şârîka, 2008), 4/3136.

<sup>8</sup> Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî, *el-Basîf fi tefsiri'l-Kur'an* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2009), 11/29.

<sup>9</sup> Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/343.

<sup>10</sup> Begavî, Ferrâ', Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 2/382.

<sup>11</sup> Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf'an haķâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/306.

<sup>12</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb. et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 16/131.

<sup>13</sup> Hâzin, Ali b. Muhammed, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/400.

<sup>14</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/179.

(öl. 911/1505),<sup>15</sup> Hatîb eş-Şîrbînî (öl. 977/1570),<sup>16</sup> Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574),<sup>17</sup> İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725),<sup>18</sup> Şevkânî (öl.1250/1834)<sup>19</sup> ve Âlûsî (öl. 1270/1854)<sup>20</sup> gibi müfessirler “Çevrenizdeki bedevilerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itileceklerdir”<sup>21</sup> ayetinin tefsirinde nakletmişlerdir. Bu ayette geçen iki azaptan ilkini, genelde yukarıdaki hadiste geçen, münafıkların Hz. Peygamber tarafından mescitten kovulmak suretiyle yaşadıkları yüzüzlük ve utanç olarak değerlendirmişlerdir. İkinci azabın ise kabir azabı olduğu ifade edilmiştir.

Rivâyet asrından sonra şerh ve derleme niteliğindeki bazı hadis kaynaklarında nakledilen bu rivâyete Heysemî (öl. 807/1405),<sup>22</sup> İbn Hacer (öl. 852/1448),<sup>23</sup> Aynî (öl. 855/1451),<sup>24</sup> Kastallânî (öl. 923/1517),<sup>25</sup> Rûdânî (öl.1094/1683)<sup>26</sup> ve Şinkîtî, (öl. 1354/1935),<sup>27</sup> gibi âlimler de eserlerinde yer vermiştir.

Hadisin kaynak değerine baktığımızda, hicri ilk üç asırda telif edilen hadis kaynaklarından hiçbirinde yer almadığı görülmektedir.<sup>28</sup> Dahası aynı dönemde kaleme alınan siyer, megâzî ve tarih kaynakları da bu rivâyetten bahsetmemektedir. Bu kitaplarda geçen benzer muhtevalı rivâyetlerden ise bilahare bahsedilecektir. Tespitlerimize göre ilk defa hicri üçüncü asrın ikinci yarısında kaleme alınan Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirinde yer alan bu rivâyet, daha sonra yukarıdaki şemada gösterilen kaynaklarda senetli olarak diğer kaynaklarda ise senedi zikredilmeden nakledilmiştir. Genel olarak sahih hadisler ihtiva eden ve bu yönüyle şöhrat bularak müslümanların itimadını kazanmış olan ve *asıl*<sup>29</sup> diye nitelenen hadis kaynaklarında rivâyetin yer almaması, hadisin sıhhati hakkında olumsuz bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle rivâyetin hadis literatürüne hicri 4. asırda telif edilen Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-evsaf* adlı eseriyle girebilmiş olması bir nakisa olarak gözükmektedir. Çoğunlukla hocalarının garîb ve ferd rivayetlerini aldığı için Dârekutnî'nin *el-Efrâd*'ına benzetilen bu eserde aziz ve münker rivayetlerin bulunması da<sup>30</sup> dikkate alınması gereken bir durum olmalıdır.

## 2. Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Rivâyetin tariklerinden ve hadisi nakleden müelliflerin ölüm tarihlerinden hareketle muhtemelen rivâyeti ilk nakleden Taberî, daha sonra sırasıyla İbn Ebû Hâtîm ve Taberânî olduğu anlaşılmaktadır. Hadisi nakleden müellifler ve rivâyetin muhtelif tariklerinde geçen râviler hakkında kaynaklarda geçen bilgi ve değerlendirmeleri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür. Rivâyetin senedinde geçen râvilerin biyografisi hakkında verilecek bilgiler, senedin müellif tarafı dikkate alınarak ölüm tarihlerine göre sıralanacaktır.

1. Taberânî (öl. 360/971): 260/874 yılında Akka'da doğdu. Hadis tahsili için birçok ilim merkezine seyahat etti. Mu'cemleriyle meşhur olan Taberânî, döneminin hadis hafızlarından. Kaynaklar onu güvenilir ve adil olarak nitelemiş, dindarlığından da övgüyle bahsedilmiştir. Talebesi Ebû Bekir İbn Merdüye (öl. 410/1020) ve hadis hâfızı Kıvâmüssünne et-Teymî kendisini

<sup>15</sup> Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/273.

<sup>16</sup> Hatîb eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî, *es-Sîracü'l-münîr fî'l-îâne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matabaatü Bülâk, 1868), 1/646.

<sup>17</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/98.

<sup>18</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/493.

<sup>19</sup> Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alf b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadir* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr & Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1994), 2/456.

<sup>20</sup> Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/12.

<sup>21</sup> et-Tevbe 9/101.

<sup>22</sup> Heysemî bu rivayeti Taberânî'ye isnad etmiş ve senedindeki Hüseyin b. Amr el-Ankazî'nin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bk. Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 7/34.

<sup>23</sup> İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 1960), 3/233.

<sup>24</sup> Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8/199.

<sup>25</sup> Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emirîyye, 1905), 2/460.

<sup>26</sup> Rûdânî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân, *Cem'u'l-fevâ'id min Câmi'i'l-uşûl ve Mecma'i'z-zevâ'id*, thk. Ebû Ali Süleyman (Küveyt: Mektebetü İbn Kesîr & Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 3/141.

<sup>27</sup> Şinkîtî, Muhammed Hıdır, *Kevserü'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 12/139.

<sup>28</sup> Özellikle sonraki dönemlerde nadir rivâyetlerin yaygınlaştığı, bazı râvilerin çeşitli sebeplerle şaz ve garip rivâyetlerin ardına düştükleri, muhaddislerin kendi aralarında yaptıkları tartışmalardan anlaşılmaktadır. Bk. Üsâme Bozkurt, *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadîs'in İç Tartışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 16-20.

<sup>29</sup> Abdullah Aydın, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/474.

<sup>30</sup> Mehmet Görmez, “Taberânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1990), 39/311.

eleştirmişlerse de Zehebî ve İbn Hacer bu eleştirilerin isabetli olmadığına dikkat çekmiştir. Taberânî, 360/971 yılında İsfahan'da vefat etmiştir.<sup>31</sup>

2. İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (öl. 327/938): 240/854 yılında Rey şehrinde doğdu. Erken yaşta hadis tahsiline başladı. Hadiste üstün bir mertebeye sahip tenkitçi bir muhaddis, aynı zamanda fakih bir kişidir. 327/938 yılında doğduğu şehir olan Rey'de vefat etmiştir.<sup>32</sup>

3. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (öl. 310/923): 224/839 yılında Taberistan'ın merkezi Amül'de dünyaya gelen Taberî, daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Özellikle tefsir, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında önemli bir otorite kabul edilmiştir. Şîi olmakla itham edilmişse de eserlerinden ehl-i sünnet düşüncesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Başta Mu'tezile olmak üzere Kaderiye ve Cebriye mezheplerine karşı açıkça tavır gösteren Taberî, 310/923 yılında vefat etmiştir.<sup>33</sup>

4. Ebû Ca'fer el-Becelî, Ahmed b. Yahyâ b. İshak el-Hülvânî (öl. 296/909): Taberânî'nin hocasıdır. Bağdat da yaşamıştır. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve birçok hadis münekkidi sika olduğunu söylemiştir.<sup>34</sup>

5. Hüseyin b. Amr b. Muhammed el-Ankazî el-Kûfî (öl. ?): Zayıf bir râvidir.<sup>35</sup> Ebû Zür'a, babasından yaptığı rivâyetlerin güvenilir olmadığını belirtmiştir. Ebû Dâvûd rivâyetlerini yazdığını, ancak ondan rivâyette bulunmadığını söylemiştir.<sup>36</sup> Heysemî'de (öl. 807/1405) onun zayıf olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>37</sup> Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) *يتكلمون فيه* /hakkında söz edilmektedir, ifadelerini kullanmıştır.<sup>38</sup> Babasından yaptığı rivâyetlerle ilgili Ebû Zür'a'nın ifadeleri bir yana hadis münekkitlerinin ifadeleri onun hadislerinin ancak itibar için yazılabileceğini ortaya koymaktadır.

6. Ebû Sa'îd, Ahmed b. Muhammed b. Yahya b. Sa'îd el-Kattan el-Basrî (öl. 258/872): *Sika*/güvenilir bir râvidir. İbn Ebû Hâtim onun *sadûk*<sup>39</sup> olduğunu söylemiştir. İbn Ebû Hâtim ve babasının, güvenilir hadis hocalarından rivâyette bulunurken bu terimi kullandıkları bilinmektedir. İbn Hibbân'ın bu kişi hakkında *mutkn* terimini kullanması da bu durumu desteklemektedir. Çünkü İbn Hibbân, *mutkn* ifadesini hadislerini incelemediği kişi hakkında kullanmaz. Ayrıca bu kişinin cerh edildiğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

7. Ebû Sa'îd, Amr b. Muhammed el-Ankazî el-Kureşî, el-Kûfî (öl. 199/815): *Sika* bir râvidir.<sup>41</sup> Ebû Hanife, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Esbât b. Nasr el-Hemdânî'den (öl. 170/786 civarı) rivâyet almıştır. İbn Râhûye (öl. 238/853) ve Eşecc el-Kindî (öl. 257/871) gibi hadis hafızları da kendisinden rivâyette bulunmuştur.<sup>42</sup>

8. Ebû Yûsuf, Esbât b. Nasr el-Hemdânî (öl. 170/786 civarı): Süddî'nin öğrencisidir. Buhârî dışında *Kütüb-i Sitte* müellifleri kendisinden rivâyette bulunmuştur. Çok hata yaptığı söylenmiştir.<sup>43</sup> Ebû Zür'a, onun hakkında *يعرف وينكر* /bir bakarsın ma'rif, bir bakarsın münker hadis rivâyet eder,<sup>44</sup> demiş ve Müslim'i, ondan rivâyet ettiğinden dolayı tenkit etmiştir. Ebû Zür'a'nın bu

<sup>31</sup> İbn Mende, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Abdî el-İsfahânî, *Tercemetü't-Taberânî*, 7; Görmez, "Taberânî", 39/310-312.

<sup>32</sup> İbn Ebû Ya'la, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabağatü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rif, ts.), 2/55; Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/432-434.

<sup>33</sup> Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *el-Keşfü'l-Hasîş 'ammen rumiye bi-vaz'î'l-hadis*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb & Mektebetu'n-Nahda'l-'Arabiyye, 1987), 221; Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/314-318.

<sup>34</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 6/457; Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet el-Arnaût&Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâs, 2000), 8/155.

<sup>35</sup> Fâlücî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Eserî, *Mu'cemu şuyûhi't-Taberî* (Ürdün: ed-Dârü'l-Eseriyye-Kahire: Dâru İbn Affân, 2005), 217.

<sup>36</sup> İbn Hacer, el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l Alemî, 1971), 2/307.

<sup>37</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 4/247; 7/34.

<sup>38</sup> İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye-Beyrut: Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 1952), 3/62.

<sup>39</sup> Râvinin çoğunlukla sika bazen de zayıf olduğunu ifade eden bir hadis terimidir.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Tahrîru takrîbi't-tehzîb*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/75.

<sup>41</sup> İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetü's-sîkât min ricâli ehlil-ilm ve'l-hadis ve mine'd-đu'afâ ve zikru mezâhibihim ve ahhâbihim*, thk. Abdülâzîm Abdülâzîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/184; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *eş-Sîkât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, 1973), 8/482.

<sup>42</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/262; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehâ rivâye fi'l-Kütüb-i's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme & Ahmed Muhammed Nemir Hatîb (Cidde: Dârü'l-kible & Müessesetu Ulumi'l-Kur'an, 1992), 2/87.

<sup>43</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 8/249; İbn Hacer, *Tahrîru takrîbi't-tehzîb*, 1/112.

<sup>44</sup> Ebû Zür'a er-Râzî, *Kitâbü'd-Đu'afâ ve'l-kezzâbin ve'l-metrûkin min aşhâbi'l-hadis (ed-Đu'afâ ve Ecvibetü Ebî Zür'a 'alâ Suâlâtü'l-Berzei)*, thk. Sa'dî el-Hâşimî (Medine: el-Camiatü'l-İslâmiyye, 1982), 2/464.

tenkidi Müslim'e sorulmuş; Esbât'tan yaptığı rivâyetlerin sika râvilerden nakledilmiş tarikleri bulunduğunu, sadece âlf isnad elde etmek amacıyla ondan rivâyette bulunduğunu ifade etmek suretiyle<sup>45</sup> Ebû Zür'a'nın tenkidinin haklılığını kabul etmiş gözükmektedir. Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (öl. 219/834) onun zayıf olduğunu söylemiş, Ahmed b. Hanbel'in de (öl. 241/856) onun zayıf olduğu imasında bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Ayrıca bu hadisi Esbât b. Nasr'dan başkası Süddî'den nakletmemiştir.<sup>47</sup>

9. Süddî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver el-Kebîr el-Kûfî (öl. 127/745): Tâbiîn neslinin küçüklerindedir. Aslen Hicazlı olan Süddî, Kûfe'de yaşamıştır. Şiflikle itham edilmiştir. Birçok sahâbî ile görüşen Süddî, Enes b. Mâlik'ten hadis dinlemiştir. Bazı kaynaklar, İbn Abbas'tan rivâyette bulunduğuna dair bilgilere yer verse de bu rivâyetleri daha çok Ebû Mâlik ve Ebû Sâlih kanalıyla İbn Abbas'tan naklettiği söylenmiştir.<sup>48</sup> Nitekim bu rivâyette de Ebû Mâlik kanalıyla İbn Abbâs'tan nakilde bulunmuştur.

10. Gazvân, Ebû Mâlik el-Gıfârî el-Kûfî (öl. 91/710 civarı): Sika bir râvidir.<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî eserlerinde onun hadislerine yer vermiştir.<sup>50</sup>

11. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88): Sahâbîdir.<sup>51</sup>

Hadisin senedini incelediğimizde Taberî ve Taberânî'nin rivâyeti naklettiği Hüseyin b. Amr'ın zayıf bir râvi olması, özellikle de bu rivâyette olduğu gibi babasından yaptığı rivâyetlerde güvenilir olmaması, ayrıca rivâyetin bütün tariklerinde yer alan Esbât b. Nasr'ın genel olarak zayıf kabul edilmesi, rivâyetlerinin ancak itibar için yazılabileceğini ortaya koymaktadır. Hadisin sahâbe tabakasından sadece Abdullah b. Abbas'tan nakledilmesinin de problemlili olduğu söylenebilir. Çünkü olay Hz. Peygamber'in cuma hutbesi irad ettiği kalabalık bir cemaatin huzurunda gerçekleşmiştir. Hatta bazı sonraki kaynaklar, hadisenin Bedir Savaşı'nın (2/624) gerçekleştiği cuma günü hutbede meydana geldiğini kaydetmektedir.<sup>52</sup> Buna göre Abdullah b. Abbas beş yaşlarındadır ve rivâyet sabitse başka bir sahâbiden duymuş olmalıdır.<sup>53</sup> Bununla birlikte bu haber, Abdullah b. Abbas'ın kendisinden duyduğu veya Hz. Peygamber'den duymuş olması gereken başka yüzlerce sahâbiden herhangi birinden nakledilmiş değildir.

### 3. Rivâyetin Metin Yönünden Değerlendirilmesi

Rivâyetin geçtiği kaynaklarda muhtevanın değişik şekilde anlaşılmasına ve yorumlanmasına sebep olabilecek bir anlatım farklılığı tespit edilememiştir. Bu durum, bazı teferruat bilgileri içerse de sonraki kaynaklar için de söz konusudur. Sonraki kaynaklar, hadisi senedsiz nakletmişler, ancak bahsi geçen kaynaklara isnad etmişlerdir. Hz. Peygamber'in, "Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın. Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın" ifadelerine muhatap olan kişilerin kim olduğu konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi de mevcut değildir. Bazı tefsirlerde bu kişilerin mescitten kovulmaları üzerine kardeşleri onları mescitten çıkarma görevini üstlendiğine dair bilgiler mevcuttur.<sup>54</sup> Ne var ki ne bu kişiler hakkında ne de bu kişilerin münafıkların kim olduğu konusunda verdiği herhangi bir bilgi tespit edilememiş, Bedir Savaşı'nın anlatıldığı siyer, tarih ve megâzî kitaplarında da böyle bir habere ulaşılamamıştır.

Daha önce ifade edildiği gibi hadisin muhtevası, Hz. Peygamber'in tebliğ metodu ve münafıklara karşı genel tutumu açısından ele alınacaktır. Bu sebeple rivâyetin içeriğine baktığımızda, cuma namazına gelmiş insanları mescitten kovmanın, Hz.

<sup>45</sup> Mizzi, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 1/420.

<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/96.

<sup>47</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, 1/241.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 6/318; İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/17-18.

<sup>49</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/101; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/116.

<sup>50</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/101.

<sup>51</sup> Bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 3/933-34.

<sup>52</sup> Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, thk. Muhammed Mu'tez Kerîmuddin (Beyrut: Risâletü'l-Alemiyye, 2015), 11/416.

<sup>53</sup> Allah resulü vefat ettiğinde Abdullah b. Abbas on üç yaşında idi. 1660 hadis rivâyet ederek çok hadis rivâyet eden sahâbîler arasında yer almıştır. Rivâyet ettiği hadislerin bir kısmını bizzat Hz. Peygamber'den duymuşsa da çoğunu babası Abbas b. Abdülmuttalib, Hz. Ömer, Hz. Ali, Muâz b. Cebel, Abdurrahman b. Avf, Ebû Zer, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Süfyân, ve diğer sahâbîlerden öğrenmiştir. Bk. İsmail Lütfî Çakan & Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79.

<sup>54</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî li-ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 14/247.

Peygamber'in tebliğ metoduyla örtüştüğü söylenemez. Çünkü o, hoşgörülü olmayı ve kuşatıcı bir siyaset takip etmeyi her zaman ilke edinmiştir. Özellikle münafıkların fesat çıkarma gayretlerine karşı her zaman ihtiyatlı bir tutum sergilemiş, teyakkuzda olmuş, ancak siyaseten de olsa müsamahakâr tutumundan vazgeçmemiştir. Öncelikle İslâm dairesine giren herkesin kendisini güvende hissetmesini istemiştir. Bu sebeple insanların beyanlarını esas almış, niyet okumalarını kabul etmemiş, insanların doğru yolu bulmalarına sürekli fırsat tanımıştır. Bir seriyye esnasında "lâ ilâhe illallah" demesine rağmen Mirdâs b. Nehik adında bir şahsı, canını kurtarmak için müslüman oldu düşüncesiyle öldüren Üsâme b. Zeyd'e (öl. 54/674) "Kalbini mi yardım da (doğru) söyleyip söylemediğini bildin?"<sup>55</sup> buyurarak yaptığı fiili kınamıştır. Ensâr'dan İtbân b. Mâlik (öl. 50/670), evinin mescit olması için Resulullah'ın (s.a.v.) teşrif edip evinde namaz kılmasını arzu etmişti. Namazdan sonra ziyafete geçildi ve orada bulunanlardan bir kimse Mâlik b. Duşüm'ün nerede olduğunu sordu. Bir başkası ise, o münafıktır, Allah ve Resulünü sevmez, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Böyle söyleme! görmüyor musun o, "lâ ilâhe illallah" diyor ve bununla Allah rızasını arzuluyor. Bu kişi Bedir Savaşı'na katılmadı mı? Allah kendi rızasını dileyerek "lâ ilâhe illallah" diyen kimseye cehennemi haram kılmıştır"<sup>56</sup> buyurarak o kişiyi ikaz etmiştir. Münafıkların lideri konumundaki Abdullah b. Übey b. Selûl (öl. 9/631) her fırsatta müslümanlar arasında fesat çıkarma gayretinde olmuştur. Müreysî Savaşı'ndan (5/627) dönüşte muhacirler aleyhine yakışsız sözler sarf etmiş, bunun üzerine müslümanların onu öldürmeye varacak kadar ileri giden tepkilerini bizzat Hz. Peygamber engellemiştir. Yine bu esnada Hz. Âişe hakkındaki iftiranın önde gelen tertipçisi olduğu ve bu sebeple büyük azaba uğrayacağına vahiyle işaret edilen<sup>57</sup> Abdullah b. Übey b. Selûl'ün bu davranışı, Hz. Peygamber'i oldukça üzümüş, ancak ona karşı çeşitli nedenlerle daima müsamahalı davranılmasını istemiştir. Bu arada Hz. Ömer onu öldürmek istemiş, Hz. Peygamber ise "(Bırak onu!) Halk, Muhammed arkadaşlarını öldürmeye başladı diye dedikodu yapmasın"<sup>58</sup> buyurmuştur. Hatta yirmi gün süren ve ölümüyle neticelenen hastalığında da her gün onu ziyaret etmiştir.<sup>59</sup> Her ne kadar bazı tefsir kaynaklarında Hz. Peygamber'in bazı şahısları münafık olarak nitelediğine dair rivâyetler varsa da<sup>60</sup> bu haberlerin de hadis ve siyer kaynaklarında yer almaması, gerek Kur'an'ın, gerekse Hz. Peygamber'in münafıklardan isimleriyle değil karakter ve davranışlarıyla<sup>61</sup> bahsetmesi bu rivâyetlerin teyidini zorlaştırmaktadır.

İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) Hz. Peygamber'in bu metoduna dikkat çekerek onun bu davranışının tedip amaçlı olduğunu ve bu durumun onları İslâm'dan çıkarmadığını savunmuştur.<sup>62</sup> Bu durumda İbn Atıyye'nin bu hitaba muhatap olanların itikatta değil, amelde münafık olan kimseler olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Atıyye'nin bu görüşünü isabetli bulmamış; mescitten kovulanların isyankârlıklarından dolayı değil, onlar müslüman görünmeye çalışsa da Hz. Peygamber'in gözünde kâfir/münafık olduklarından dolayı mescitten çıkarıldığını savunmuş,<sup>63</sup> ancak gerek İbn Atıyye gerekse Ebû Hayyân hadisin sıhhatine yönelik bir yorumda bulunmamıştır.

Ahmed b. Hanbel, Ukbe b. Amr'dan (öl. 42/662 [?]) muhteva bakımından bu rivâyeti destekleyen şöyle bir nakilde bulunmuştur.

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَلْمَةَ، عَنْ عِيَّاضِ بْنِ عِيَّاضٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَةً فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ فِيكُمْ مُنَافِقِينَ فَمَنْ سَمِعْتُمْ فَلْيُكِّمُوا، ثُمَّ قَالَ فَمَنْ يَأْتِي فُلَانًا فَمَنْ يَأْتِي فُلَانًا حَتَّى سَمِعَ سِتَّةً وَثَلَاثِينَ رَجُلًا

Ebû Mes'ûd Ukbe b. Amr şöyle rivâyet etmiştir: Resulullah (s.a.v.) bize bir hutbe okudu. Allah'a hamd ve sena ettikten sonra şöyle buyurdu: "Aranızda münafıklar var. İsmi söylemişim ayağa kalksın. Kalk ey falanca" diyerek otuz altı kişinin ismini verdi.<sup>64</sup>

Bûsîrî (öl. 840/1436) bu rivâyetin râvilerinin sika olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> Ancak hadisin senedindeki İyâz b. İyâz'ın babasından,

<sup>55</sup> Müslim, "İmân", 158.

<sup>56</sup> Buhârî, "Salât", 46; Müslim, "Mesâcid", 263.

<sup>57</sup> en-Nûr 24/11.

<sup>58</sup> Buhârî, "Menâkıb", 8; Müslim, "Birr", 62.

<sup>59</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr ed-Dımaşki eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-neşr ve't-Tevzi', 1997), 7/218.

<sup>60</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/281.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/204-205; Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/61, 138-139; et-Tevbe 9/64, 67; en-Nûr 47-50; el-Haşr 49/16; el-Münâfikûn /1-4; Müslim, "Sıfatü'l-Münâfikîn", 1, 7, 17, 58.

<sup>62</sup> İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muhârrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/76.

<sup>63</sup> Ebû Hayyân, el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 11/417.

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 37/36.

<sup>65</sup> Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil, *İthâfî'l-hıyere bi-zevâ'idil-mesânîdî'l-aşere*, nşr. Dâru'l-Mişkât li'l-Bahsi'l-Alemî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1999), 8/87.

babasının da Ebû Mes'ûd'an sema etmediği ifade edilmiştir.<sup>66</sup> Şuayb Arnaût (1928-2016) rivâyetin isnadının zayıf, metninin ise münker olduğunu savunmuştur.<sup>67</sup> Ayrıca hadisin sahâbî râvisi olan Ebû Mes'ûd'un Bedir Savaşı'na katılıp katılmadığına yönelik farklı bilgiler mevcuttur.<sup>68</sup>

Bu rivâyette de Hz. Peygamber'in ismini saydığı münafıklar kimlerdir? bu konuda hadis kaynaklarında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bazı siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in emriyle mescitten çıkarılan münafıklardan bahsedilmektedir.<sup>69</sup> İbn Hişâm'ın anlattığına göre, münafıklar mescide geliyor, müslümanları dinliyor ve onlarla alay ediyorlardı. Yine bir gün onlardan bir grup mescitte toplanmış, aralarında gizlice konuşurlarken Resulüllah onları görmüş ve mescitten dışarı çıkarılmalarını istemişti. Bunun üzerine bazı sahâbîler zorla onları mescitten dışarı çıkarmıştı.<sup>70</sup> Ancak Hz. Peygamber'in bazı kimseleri münafık olarak niteleyerek mescitten çıkarması ciddi bir meseledir. Bu nitelemeden sonra sahâbenin bunlarla olan iletişimini anlatan başka rivâyetler olması gerektiğini akla getirmektedir. Çünkü Tebük Savaşı'na (9/630) katılmayan Kâ'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî' ve Hilâl b. Ümeyye'ye Hz. Peygamber'in tecrit politikası uygulamasından sonra bu üç kişi hakkında ashabın ve bizzat bu kişilerin anlattıkları birçok olay nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber böyle bir muameleyi çeşitli sebeplerle münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selül'e ve onun en yakın arkadaşlarına dahi yapmamıştır. O, Medine'de temellerini atmaya çalıştığı İslâm devletinin bünyesinde yaşayan gayr-i müslim unsurların bir araya gelmelerini hoş karşılamamış, özellikle de münafıkları toplum içinde yalnızlığa mahkûm etme politikası izlemiştir.<sup>71</sup> Abdullah Yıldız, Hz. Peygamber döneminde nifâkla itham edilen ve kaynaklarda hadis rivâyetleri bulunan on bir kişi tespit etmiş, ancak bu kimselerden hiçbirinin bizzat Hz. Peygamber tarafından münafıklıkla nitelendirildiğinden bahsetmemiştir.<sup>72</sup> Hz. Peygamber'in sırdaşı ünvanına sahip olan Hüzeyfe b. Yemân'a (öl. 36/656) Resulüllah (s.a.v.) Tebük Savaşı'nda kendisine suikast düzenleyen münafıkları bildirmiş,<sup>73</sup> ancak toplumsal huzurun bozulmaması için onları açıklamasını istememişti. Hatta daha sonraki dönemlerde de Hüzeyfe bu isimleri gizli tutmuştur. Nitekim Hz. Ömer'e cenaze namazını kıldırmak amacıyla bir kişi getirilmiş, o sırada yanında bulunan Hüzeyfe, Hz. Ömer'i çimdikleyerek uyarılmış, ancak şahsın münafık olduğu deşifre edilmemiştir. Bu konuda nakledilen bilgilerden Hüzeyfe'nin, Hz. Ömer'e dahi münafık kimselerin ismini vermek suretiyle bilgilendirmediği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup>

Bununla birlikte söz ve davranışları münafıkları ele vermiş,<sup>75</sup> Hatta İbn Abbas, Yüce Allah'ın onları Tevbe sûresinde peygamberine tanıttığına dikkat çekmiştir.<sup>76</sup> Nitekim birçok ismi bulunan bu sûreye el-Fâdıha/rezil eden, el-Musîra/ortaya çıkarıcı, el-Münekkile/ibretlik eden, el-Hâfıra/kazan, şeklinde isimlerin verilmesi münafıkların sırlarını saçıp dökmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Ayrıca “Çevrenizdeki bedevilerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itileceklerdir”<sup>78</sup> buyruğuyla gerek Medine'nin içerisinde gerekse etrafında münafıkların mevcudiyetine dikkat çekilmiş, “Biz dileydik, elbette onları sana gösterirdik de onları simalarından tanırdın. Andolsun, sen onları konuşma tarzlarından da tanırsın. Allah, yaptıklarınızı biliyor!”<sup>79</sup> ayetiyle de konuşmalarıyla kendilerini ele verdiklerinden söz edilmiştir. Yüce Allah, İslam toplumunun içinde onlardanmış gibi görünen bu hastalıklı şahsiyetlerle ilgili Hz. Peygamber'e, “Allah'ın kalplerindeki bildiği kimseler var ya, onlara aldırma, onlara öğüt ver ve kendi nefisleri hakkında etkili ve güzel söz söyle”<sup>80</sup> buyurarak onlara karşı uygulaması gereken tebliğ metodunun ana çerçevesini bildirmiştir. Bu ayetin tefsirinde etkili sözün cemiyetin önünde değil gizlice, onlarla baş başa kalınca söylenen söz olduğu

<sup>66</sup> İbn Hacer Askalânî, *Ta'cîlü'l-menfa'a bi-zevâ'idü ricâli'l-e'immeti'l-erba'a*, thk. İkrâmullah İmdâdülhak (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1996), 2/97.

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel, 37/36. Muhakkikin notu.

<sup>68</sup> Mücteba Uğur, “Ebû Mes'ûd el-Bedri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/187.

<sup>69</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1955), 1/529.

<sup>70</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/528.

<sup>71</sup> Ahmet Önkal, *Resûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu* (Konya: Esra yayınları, 1993), 378.

<sup>72</sup> Abdullah Yıldız, “Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Haziran 2011), 109-166.

<sup>73</sup> Bu hadiseye Kur'an'da şu şekilde işaret edilmiştir: “(Münafıklar, peygamberle alay ve ona hakaret sözünü) söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Gerçek şu ki o küfür sözünü söylediler ve müslüman olduktan sonra inkâr etmiş oldular. Ayrıca başarısız oldukları şey (peygamberi öldürmeye) de kalkıştılar. Hâlbuki intikama kalkışmalarının Allah ve Resulü'nün kendilerini lütfundan zenginleştirmiş olmasından başka bir gerekçesi yoktu. Eğer tövbe ederlerse, kendileri için hayırlı olur. Şayet yüz çevirirlerse, Allah onları dünyada ve ahirette can yakıcı bir azaba çarptıracaktır ve kendileri için yeryüzünde ne bir dost, ne de bir yardımcı olmayacaktır.” et-Tevbe 9/74.

<sup>74</sup> Muhammed Ahîskalı, “Hüzeyfe b. Yemân'ın (öl. 36/656) Hz. Peygamber'le Sırdaşlığı ve Münafıkları Bilme Meselesi”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 106, 109. (91-114)

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/184.

<sup>76</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân*, 16/252. Bk. Tevbe 9/64-69.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/241.

<sup>78</sup> et-Tevbe 9/101.

<sup>79</sup> Muhammed 47/30.

<sup>80</sup> en-Nisâ 4/63.



üzerinde durulmuş ve şöyle denmiştir: Kim sana tek başına nasihat ederse gerçekten nasihat etmiş demektir. Toplum önünde sana nasihat eden ise seni rezil etmiş demektir.<sup>81</sup> Ayrıca Yüce Allah, münafıkları korkudan ödleri patlayan bir topluluk olarak nitelediğinden<sup>82</sup> Allah resulü muhtemelen onları bu ruh halleriyle İslam toplumu için daha az zararlı görmüş olmalı ki münafıkları cemiyet içinde ifşa etmek suretiyle korkularından sıyrılıp cesaretlerini toplamalarına engel olma yolunu benimsemiştir.

## Sonuç

Allah resulünün bir cuma hutbesinde “Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın. Kalk ey falan! çık dışarı. Çünkü sen münafıksın” buyurarak bir grup münafığı mescitten kovduğuna yönelik bu rivayeti Taberî ve İbn Ebû Hâtim tefsirlerinde, Taberânî de *el-Mu‘cemü’l-evaş* adlı eserinde senetli olarak nakletmişlerdir. Daha sonra birçok tefsir kaynağı ile şerh ve derleme niteliğindeki bazı hadis kaynakları da rivayeti senetsiz olarak Taberî, İbn Ebû Hâtim ve Taberânî’ye isnad ederek nakletmişlerdir. Ancak rivayet ilk üç asırda yazılan hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Hatta bazı sonraki kaynakların, olayın Bedir Savaşı’nın gerçekleştiği cuma günü hutbede meydana geldiğini kaydetmesini dikkate aldığımızda hadisenin siyer, tarih ve megâzî kitaplarında geçmemesi de manidar gözükmektedir.

Bu rivâyeti sahâbeden sadece Abdullah b. Abbas rivayet etmiştir. Ancak olay cuma günü vuku bulduğuna göre orada bulunan başka sahâbilerden de benzer rivâyetlerin nakledilmesi beklenirdi. Dahası bahsedilen bu cuma Bedir Savaşı’nın gerçekleştiği cuma günü ise bu durumda İbn Abbas beş yaşlarındadır ve hadiseyi zaten başka sahâbilerden duymuş olmalıdır. Ancak rivâyeti başka bir sahâbî nakletmemiştir. Hadisin isnadına gelince, Taberî ve Taberânî’nin rivayetlerinin senedlerinde yer alan Hüseyin b. Amr’ın zayıf bir râvi olduğu, özellikle -bu rivayette olduğu gibi- babasından yaptığı rivayetlerde güvenilir olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca hadisin bütün tarihlerinde yer alan Esbât b. Nasr ise çok hata yapan bir râvidir. Bu hadisi Esbât b. Nasr’dan başkası da Süddî’den nakletmemiştir. Benzer muhtevalı bir başka hadis Ebû Mes‘ûd Ukbe b. Amr’dan nakledilmiştir. Fakat onun da Bedir Savaşı’na katılıp katılmadığına yönelik farklı bilgiler mevcuttur. Ayrıca bu rivâyetin de senedinde bulunan İyâz b. İyâz zayıf bir râvidir ve hadisin metni de münker kabul edilmiştir.

Hadisin muhtevalarına baktığımızda, cuma namazına gelmiş insanları mescitten kovmak, Hz. Peygamber’in tebliğ metoduyla ve münafıklarla olan siyasetli ilişkisi ile örtüştüğü söylenemez. Çünkü o, hoşgörülü olmayı ve kuşatıcı bir siyaset takip etmeyi her zaman ilke edinmiştir. Münafıkların fesat çıkarma çabalarına mukabil her zaman teyakkuzda olsa da onlara karşı müsamahakâr davrandığı görülmüştür. Çünkü o, öncelikle İslâm dairesine giren herkesin kendisini güvende hissetmesini istemiştir. Bu sebeple insanların beyanlarını esas almış, niyet okumalarını kabul etmemiş, insanların doğru yolu bulmalarına sürekli fırsat tanımıştır. Böylece rivâyetin isnadının zayıf, metninin ise Hz. Peygamber’in tebliğ metoduyla ve münafıklara karşı tutumuyla mütenasip olmadığı sonucuna varılmıştır.

<sup>81</sup> İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Baḥrû’l-medîd fi tefsîri’l-Ḳur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî (Kahire: neşr. Hasan Abbas Zeki, 1998), 1/521.(7 cilt)

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/129.

## Kaynakça | References

- Ahıskalı, Muhammed. "Hüzeyfe b. Yemân'ın (öl. 36/656) Hz. Peygamber'le Sırdaşlığı ve Münafıkları Bilme Meselesi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 91-114.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 45 cilt. thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akpınar, Ömer Faruk. *Rivâyet Asrında İlet: Bezzâr Örneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 16 cilt. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları*. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Aydın, Abdullah. "Asıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/474. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-ğârî fi şerhi Şahîhi'l-Buğârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ferrâ'. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl*. 5 cilt. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Bozkurt, Üsâme. *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadîs'in İç Tartışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'sşâhîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Bursevî İsmâîl Hakî. *Râhu'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl. *İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'idü'l-mesânîdî'l-aşere*. 9 cilt. nşr. Dârü'l-Mişkât li'l-Bahsi'l-Alemî. Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Süddî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfî & Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çiçek, Hacı. "Münafıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2012), 199-222.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhtâ*. 22 cilt. thk. Muhammed Mu'tez Kerîmuddin (Beyrut: Risâletü'l-Alemiyeye, 2015.
- Ebû Zû'r'a er-Râzî, Ubeydullâh b. Abdilkerîm b. Yezîd. *Kitâbü'd-Đu'afâ' ve'l-kezzâbîn ve'l-metrûkîn min aşhâbi'l-ğadîs (ed-Đu'afâ' ve Ecvibetü Ebî Zû'r'a 'alâ Suâlâtî'l-Berzei)*. 3 cilt. thk. Sa'dî el-Hâşimî. Medine: el-Camiatü'l-İslâmiyye, 1982.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-ağlî's-selîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Fâlûcî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Eserî. *Mu'cemu şuyûhi't-Taberî*. Ürdün: ed-Dârü'l-Eseriyye-Kahire: Dâru İbn Affân, 2005.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Görmez, Mehmet. "Taberânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 16 cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatîb eş-Şirbînî. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-ğakîmi'l-ğabîr*. 4 cilt. Kahire: Matabaatü Bûlâk, 1868.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*. 4 cilt. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 cilt. thk. Hüsameddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 cilt. thk. Hüsameddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. 4 cilt. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-mecîd*. 7 cilt. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. Kahire: neşr. Hasan Abbas Zeki, 1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 cilt. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye-Beyrut: Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebû Hâtîm. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Çur'ânî'l-azîm*. 13 cilt. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1998.

- İbn Ebû Ya'la, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 cilt. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer Askalânî, *Ta'cîlü'l-menfa'a bi-zevâ'id ricâli'l-e'immeti'l-erba'a*. 2 cilt. thk. İkrâmullah İmdâdülhak. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1996.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'l Alamî, 2. Basım, 1971.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. 13 cilt. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer, *Tahrîru takrîbi't-tehzîb*. 4 cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *eş-Şikât*. 9 cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 cilt. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkı eş-Şâfî. *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-azîm*. 9 cilt. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-neşr ve't-Tevzi', 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 cilt. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-şikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-ðu'afâ' ve zikru mezâhibihim ve aḥbârihim*. 2 cilt. thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. 10 cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emirîyye, 7. Basım, 1905.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân*. 20 cilt. thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Küçük, Raşit. "İbn Ebû Hâtîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Çur'ân ve tefsîrihi ve aḥkâmihi ve cümelin min funûni 'ulûmihi*. 25 cilt. BAE Şârîka: Câmi'atü's-Şârîka, 2008.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 35 cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Önkâl, Ahmet. *Resûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*. Konya: Esra yayınları, 8. Basım, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ġayb. et-Tefsîrü'l-kebir*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Rûdânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân. *Cem'u'l-fevâ'id min Câmi'i'l-uşûl ve Mecma'ü'z-zevâ'id*. 4 cilt. thk. Ebû Ali Süleyman. Küveyt: Mektebetü İbn Kesir & Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân*. 10 cilt. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 cilt. thk. Ahmet el-Arnaût & Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâs, 2000.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Çur'ân*. 6 cilt. thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *el-Keşfü'l-ḥaşîs 'ammen rumiye bi-vaz'i'l-hadîs*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb & Mektebetü'n-Nahda'l-'Arabiyye, 1987.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *ed-Dürrü'l-menşûr*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr & Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1994.
- Şinkitî, Muhammed Hidir. *Kevserü'l-meâni'd-derâri fi keşfi habâyâ Sahihî'l-Buhârî*. 14 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaḥ*. 10 cilt. thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed & Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. 26 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Uğur, Mücteba. "Ebû Mes 'üd el-Bedrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/187. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Basîḥ fi tefsîri'l-Çur'ân*. 25 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd

el-İslâmiyye, 2009.

Yıldız, Abdullah. "Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Haziran 2011), 109-166.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*. 2 cilt. thk. Muhammed Avvâme & Ahmed Muhammed Nemir Hatîb. Cidde: Dârü'l-Kible & Müessesetu Ulumi'l-Kur'an, 1992.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.






*Kitap Değerlendirmeleri*  
*Book Reviews*



# Din Eğitimi Yeniden Düşünmek, Bayramali Nazıroğlu

(Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 144 sayfa, ISBN: 9786258301885

**Muharrem ATABAY** |  <https://orcid.org/0000-0002-7226-6030>

Doktora Öğrencisi | Yazar | [muhammedatabay08@hotmail.com](mailto:muhammedatabay08@hotmail.com)

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR**: <https://ror.org/0468j1635>

Din Eğitimi | Rize, Türkiye

## Öz

Kitapta günümüzde Müslümanların Batı ile giriştiği medeniyet yarışını kaybettiğinin ıstırabını duyduğu –bu yarışta sadece Batı değil Kore, Çin, Japonya gibi Doğu da Müslümanları geçmiştir- ve bu ıstırabın nedeninin sadece yarışın kaybedilmesi olmadığı, adalette, felsefede, siyasette, bilimde, sanatta, ahlakta, estetikte, kısacası pek çok alanda Müslümanların geri kalmasından kaynaklandığı belirtilmiştir. Bu geri kalmışlığın, yazarın ifadesiyle negatif ayrışmanın nedeni; Müslümanların din anlayışı, dini eğitime konu yapma biçimi ve düşünce tarzı olarak görülerek bu doğrultuda belli başlı sorun alanları tespit edildiği beyan edilmiştir. Sorunlar ve çözüm önerileri Düşünmeyi Kutsama, İtaati Aşma, Ahlakı Kurtarma, Özerkliği Öğretme, Bilimseli Kıymetlendirme, Bireyi Özgürleştirme, Sosyal Adaleti Sağlama, İnsanı Onurlandırma, Nefreti Yenme, Liyakati Önceleme ve Savaşı Yadsıma başlıklarıyla ele alınmıştır ve tartışılmıştır.

## Anahtar Kelimeler

Bayramali Nazıroğlu, Din Eğitimi, Yeniden Düşünmek, Eleştirel Bakış, Eğitim

## Atıf Bilgisi

Atabay, Muharrem. "Din Eğitimi Yeniden Düşünmek, Bayramali Nazıroğlu (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 144 sayfa, ISBN: 9786258301885". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 275-280. <https://doi.org/10.32950/rid.1265056>

## Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 14.03.2023	Kabul Tarihi: 26.04.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	iki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




## Dizinlenme Bilgisi






# Rethinking Religious Education, by Bayramali Nazıroğlu

(Ankara: İlahiyat Publishing, 2022), 144 pages, ISBN: 9786258301885

**Muharrem ATABAY** |  <https://orcid.org/0000-0002-7226-6030>

Postgraduate Student | Author | muharrematabay08@hotmail.com

Recep Tayyip Erdogan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Education of Religion | Rize, Türkiye

## Abstract

In the book, Muslims feel the agony of losing the civilization race that Muslims have entered with the West today -not only the West, but also the East like Korea, China and Japan in this race, and the reason for this suffering is not only the loss of the race, but also in justice, philosophy, politics, science, art, morality, aesthetics; In short, it was stated that it was due to the backwardness of Muslims in many areas. The reason for this backwardness, with the author's expression, is the negative separation; It has been declared that Muslims' understanding of religion is seen as the way they make religion a subject of education and their way of thinking, and certain problem areas have been identified in this direction. Problems and solutions are discussed and discussed under the titles of Blessing Thinking, Transcending Obedience, Rescuing Morality, Teaching Autonomy, Valuing Science, Liberating the Individual, Ensuring Social Justice, Honoring Humans, Defeating Hate, Prioritizing Merit, and Denying War.

## Keywords

Bayramali Nazıroğlu, Religious Education, Rethinking, Critical Perspective, Education

## Citation

Güzel, Mehmet Emin. "Reason and Intuition "Mind-Intuition Duality in Psychology and Religion: The Example of Imam Rabbani", Mehmet Atalay (Istanbul: İz Publishing, 2017), 511 pages, ISBN: 9789753557054". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 275-280. <https://doi.org/10.32950/rid.1265056>

## Publication Information

Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 14.03.2023	Date of Acceptance: 26.04.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



## Abstracting and Indexes



**Bayramali Nazıroğlu, *Din Eğitimi Yeniden Düşünmek* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022)**

144 sayfa, ISBN: 9786258301885



Türkiye; din eğitiminin verilmemesi, müfredat dışı/içi seçmeli ve zorunlu olması gibi bir hayli tecrübeye sahiptir. Bu nedenlerle din eğitiminin olup olmaması, laiklik içindeki konumu, yasalara göre durumu gibi mevzular tartışılmıştır. Günümüzde tartışmalar devam etse de din eğitiminin olup olmaması mevzuu anayasaya göre din dersi zorunlu dersler sınıfına alınarak bir nebze halledilmiştir. Din eğitimi nasıl olmalıdır, içeriği ne olmalıdır, hangi yöntem ve tekniklerle, nerede ve ne zaman verilmelidir, hangi kaynaklar ve materyaller kullanılmalıdır, felsefi, psikolojik, sosyolojik, ideolojik arka planı neye göre belirlenmelidir gibi artık mevzu din eğitiminin içeriğine, yöntemine, mekânına, zamanına ve alt yapısına dönmeye başladı. Bu konularda Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım<sup>1</sup>, Din Eğitimi ve Sorunları<sup>2</sup>, Din Öğretimi Materyalleri<sup>3</sup>, Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme<sup>4</sup>, Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Eğitimi<sup>5</sup> gibi çeşitli kitaplar yayımlandı. Değerlendirmesi yapılan bu kitap da bir bakıma din eğitiminin nasılına odaklanmaktadır. Mustafa Köylü editörlüğünde, bu eserin yazarının da bir bölümünü yazdığı Din Eğitimi ve Sorunları kitabına, din eğitiminde birçok sorun olduğu noktasında benzerlik teşkil etmesine rağmen içerikte, üslupta ve çözüm önerilerinde farklılık arz etmektedir. Ayrıca yazarın danışmanlığını yaptığı *Eleştirel Pedagoji Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Felsefi Analizi*<sup>6</sup>

adlı doktora tezi de mevcuttur ve orada da eleştirel pedagoji açısından din eğitimi analiz edilmektedir.

Kapakta, klasik felsefe ve düşünce kitapları gibi sade bir tasarım kullanılmıştır. Orta kısmındaki on adet turuncu çizgi din eğitimi yeniden düşünmek bağlamında düşüncelerin hayatta neşvünema bulması için belki kat edilecek uzun yolları, belki de önünde aşılması gereken çok engelin ve çıkmazın olduğunu göstermektedir. Arka kapağında günümüzde Müslümanların Batı ile giriştiği medeniyet yarışını kaybettiğinin ıstırabını duyduğu –bu yarışta sadece Batı değil Kore, Çin, Japonya gibi Doğu da Müslümanları geçmiştir- ve bu ıstırabın nedeninin sadece yarışın kaybedilmesi olmadığı, adalette, felsefede, siyasette, bilimde, sanatta, ahlakta, estetikte, kısacası pek çok alanda Müslümanların geri kalmasından kaynaklandığı belirtilmiştir. Bu geri kalmışlığın, yazarın ifadesiyle negatif ayrışmanın nedeni; Müslümanların din anlayışı, dini eğitime konu yapma biçimi ve düşünce tarzı olarak görülerek bu doğrultuda belli başlı sorun alanları tespit edildiği beyan edilmiştir. Burada, belli başlı sorun alanlarından hareketle *İslam dünyası yeniden kurulabilir mi ya da ideal Müslüman yeniden yetiştirilebilir mi* problemlerine olası cevapların din eğitimi bağlamında değerlendirildiği ifadesi ile kitabın amacı da açıklanmıştır. Okuyucuya kitabın kapağını açmadan bir konu ve problem hakkındaki yazarın kişisel duygu ve düşüncelerini anlattığı deneme tarzı bir yazıyla, tabiri yerindeyse 144 sayfa ile az bir hacme sahip gibi gözüküp aslında sehl-i mümteni bir eser olduğunun izlenimini vermektedir. Temel tezi de İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun dinin eğitime konu yapılma şekline kaynaklandığıdır.

Akademik kitaplar genelde o alanda araştırma yapanların ilgi alanına ve okuma listesine girer. Genel okuyucunun pek dikkatini çekmeyebilir. Kitabın önsözünde bu durumdan bahsedilmiş ve kitabın kaderinin aynı olmaması için olabildiğince akademik dilden uzak durulmaya çalışıldığı vurgulanmıştır (s.8). Akademik dilden uzak durulmaya çalışılmasından dolayı birinci şahıs eklerinin kullanımı, kişisel ve duygusal içerikli öznel, indirgemeci ve genelleme ifadeler mevcuttur ve yazarın tabiriyle eleştirel bir sesli düşünmenin yansımasıdır. Fakat akademik dilden uzak durmak sadece bu tarz ifadelerle değil, ifade edilenlerin anlaşılmasının da kolay olmasını içermektedir. Retorik, konformist, pseudo (s.7); kerteriz, mengene, demagog, hamasi (s. 12); telin etmek, teârûf, Danaos Kızları (s.13); simbiyotik, meşveret, hamaset (s.15); istifham (s. 17); tevariüs (s. 19); mebzul (s.22); jakoben (s.31); temeddün, biteviye (s.33); septik (s.36); mefluç (s. 38); Abus (s.50); konsolidasyon (s.51); mebzul, metastaz (s.58); teşne (s.63); behemehal (s. 68),

1 Mahmut Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım* (Dem Yayınları, 2017)..

2 Mustafa Köylü (ed.), *Din Eğitimi ve Sorunları* (Dem Yayınları, 2022).

3 Adem Güneş, *Din Öğretimi Materyalleri* (Dem Yayınları, 2021).

4 Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kimlik Yayınları, 2017).

5 Yasemin İpek, *Üstün Zekalı Öğrencilerin Din Eğitimi: Eğiticiler İçin El Kitabı* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2022).

6 Mustafa Çetin, *Eleştirel Pedagoji Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Felsefi Analizi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

ütöpik, distopik (s.71); muteriz (s. 76); paradoksal (s. 77); dikotomi (s.78); İslamosentrik (s. 88); transhümanizm, posthümanizm, aşkın insan, üstinsan (s.97); fütürist (s. 99); egzistansiyalist (s. 100); bilakaydüştart (s.101) gibi kavramlar kitabı normal okuyucunun anlayacağı seviyenin üstüne çıkarabilmektedir. Bu kavramlar akademik dilden uzak durulma düşüncesine uymuyor gibi görünse de okuyucuyu Türkçe ve felsefe sözlüklerine bakmaya, internetten araştırmaya yönlendirmektedir. Nietzsche'nin deva, aslan, bebek metaforu (s.54) gibi bazı metaforları anlamak için düşünürlerin kitaplarına erişme, internetten bu metaforları okuma ihtiyacı hissedilmektedir. Kitap bu bakımdan bir solukta okunacak türde değil, okurken devamlı düşünenecek ve araştırma yapılacak niteliktedir. Bir bakıma kitap içeriğinde en çok savunduğu düşünmeyi öğretmenin uygulamasını yapmaktadır.

Her çözüm bir problemle başlar. Çözüm için problemin iyi bilinmesi, tanımlanması ve çerçevesinin iyi çizilmesi önem arz eder. Problem olduğunun farkına varılması gerekir. *Sorunla Yüzleşme* (s. 9) başlığında Müslümanların içinde bulunduğu durumdaki asıl sorunun statükocu din terbiyesi ve düşünceyi körelten bir eğitim anlayışı olduğu tespitiyle başlıyor. Birçok açıdan sorun açıklanıyor ve sorunla yüzleşiliyor. İslam toplumundaki din eğitimi özelinde olsa da Batıya dönük eleştiriler yapılıyor. Sorunlar ve çözüm önerileri *Düşünmeyi Kutsama, İtaati Aşma, Ahlakı Kurtarma, Özerkliği Öğretme, Bilimsel Kıymetlendirme, Bireyi Özgürleştirme, Sosyal Adaleti Sağlama, İnsanı Onurlandırma, Nefreti Yenme, Liyakati Önceleme ve Savaşı Yadsıma* başlıklarıyla ele alınıyor ve tartışılıyor. Her bir başlığın girişi sağa yaslı bir yazı düzeniyle düşünürlerden kısa alıntılar içeriyor. Bu sözler konunun özüne yönlendirebilmekte ve kalıcılığı artırabilmektedir. Kısa kısa anlatılarla *Son Birkaç Söz* başlığıyla okuyucu farklı okumalara ve düşüncelere teşvik ile de kitap bitirilmektedir.

Düşünce üzerine bir kitap yazmada sadece Türkiye'nin düşünürlerine bağlı kalmayıp Doğunun ve Batının sentezinin yapılması konuya bütüncül ve ayrıntılarıyla bakabilmeyi kolaylaştırabilmektedir. Etki gücünü artırabilmektedir. Sartre (6), Gatto (5), Nurettin Topçu (4), Nietzsche (4), Kant (3), Marx (3), Platon (3), Halil Cibran (3), Freire (2), Seyyid Kutub (2), Eric Hoffer (2), Bauman (2), Engin Geçtan (2), Darwin (2), Cevizci (2), Mehmet Akif (2), Sokrates, Farabi, İbn Haldun, Mevlana, Comenius, Konfüçyüs, Rousseau, Erasmus, Katip Çelebi, Efganî, Abduh, Fazlurrahman, İkbâl, Ali Şeriatî, Mevdûdî, Necip Fazıl, Schopenhauer, Emrullah Efendi, Satı Bey, Mualla Selçuk, Ali Bardakoğlu, Hasan Hanefi, Popper, Kohlberg, Machiavelli, Maslow, Şaban Ali Düzgün, Pareto, Orwell, Lessing, Ivan Illich, Francis Balton, Sadi Şirazi, Elmalılı Hamdi Yazır, Justin Kruger, David Dunning, Herbert Spencer, Konrad Lorenz, Ivan Pavlov, F. Skinner, John Watson, Elias Canetti, David Spurr, Voltaire, Montaigne gibi Doğu ve Batının yazar ve düşünürlerinin fikirleri metnin içerisinde isimleriyle birlikte<sup>7</sup> geçmektedir. Fikirler sunulurken anlatımı daha vurgulama ve etkili kılma yollarından biri olan kişilerin isimleriyle birlikte beyan etmeye önem verilmiştir. Metin içerisinde isimler yazılırken Immanuel Kant, John Taylor Gatto, Arthur Schopenhauer, Karl Popper, Karl Marx, Paulo Freire gibi bazen tamamı; Kant, Gatto, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Machiavelli, Freire gibi bazen tanınırlığı/soyismi; Nureddin/Nurettin Topçu gibi d ve t ile farklı yazımları; G. E. Lessing, Burrhus F. Skinner gibi kısaltmalı yazımı tercih edilmiştir. Bir bakıma metin içerisinde hem aynı hem de farklı kişilerin isimlerinin yazım tercihinde bir bütünlük mevcut değildir denebilir. Bazı düşünürlerin fikirleri de gri bir arka tonla doğrudan alıntı ile ön plana çıkarılmıştır.

*Müslüman yeniden bulunabilir mi* (s.17), *peki nasıl bir din eğitimi inşa edebiliriz* (s.35) gibi yer yer soru cevap yöntemiyle anlatım zenginleştirilmektedir. Okullarda görev yapan din dersi öğretmenlerinin sosyal adalet konusundaki düşüncelerine dönük henüz bir veri setinin olmadığı örneklemeyle araştırmacılara araştırma konusu sunulmaktadır (s.91). Sosyal adaletin farklılıkları yok saymak ve görmezden gelmek değil; kabul edilmesi ve doğallaştırılması olduğu fikriyle öğretim programında vurgulanan ve ders kitaplarına yansıtılan mezhepler üstü yaklaşımın hem sosyal adalet hem de pedagojik açıdan doğru olmadığı düşüncesi ile öğretim programının ve din derslerinin içeriğinin ve yöntemlerinin sorgulanması gerekliliği dile getirilmektedir (s.94).

Kitap genelinde okuyucu bir başlık altında sorunlarla yüzleştirilmiş ve başlık altında sorunlar ve çözüm önerileri maddeli bir sistematik ile değil, denemeye özgü bir şekilde psikoloji, sosyoloji, pedagoji ve felsefeden açıklayıcı ve tartışmacı bir anlatım biçimiyle sunulmuştur. Okuyucu bu yerleri okurken yanında bir not defteri bulundurma ve sorunlar ve çözüm önerilerini yazma ihtiyacı duyabilir. Bu doğrultuda bahsedilen sorunlar ve çözüm önerilerinden bazıları şunlardır:

- ✓ İnsanın eğitimle insan olması ancak insan olmayı amaçlayan bir eğitim sistemi ile mümkün olur (s.11).
- ✓ Mekke'nin putları ile tarihe gömüldüğü iddia edilen putların yerine statükocu putlar inşa edilmiştir (s.12). Bunun en büyük nedeni de statükocu din eğitimidir (s.15).
- ✓ Din eğitimi sistematik bir düşünme öğretimi mantalitesinden yoksundur. Yüksek din öğretimi dâhil öğretim kurumlarında yüzyıllar öncesinde yazılmış malumatlar eğitim sisteminin merkezinde yer alıp ezberlenmektedir (s.21).
- ✓ Eğitim öğrencilere düşünmenin mahiyetini öğretmek, düşünme becerisi kazandırmakla başlamalıdır. Sorgulayıcı bir din eğitimi inşa edilmelidir (s.23).

<sup>7</sup> Başlık altındaki alıntılardaki isimler dahil değildir, yanındaki sayılar birden fazla kullanılan isimlerin metin içerisinde kaç defa geçtiğini göstermektedir.

- ✓ Müslüman coğrafyasında farklı inanma, düşünme, yorumlama ve davranma hor görülme, ayrılaşmaya itiraz bir fitne olarak müşahede edilmektedir (s.33).
- ✓ Müslümanların eğilmesi gereken mayınlı, çıkılmaz alanları vardır. Müslümanlar arasında mezhep, tarikat, tasavvuf gibi birçok ayrışmalar ve birbirini ötekileştirmeler mevcutken her birinde yetişen insan tipi genelde aynıdır. Bu nedenle düşünülüp tartışılıp bir çözüm bulunması gereken en acil alanlardan biri ahlaktır (s.43).
- ✓ Kaliteli bir din eğitimcisi öğrencilerini toplumsal, politik ve eğitsel karar alma süreçlerine aktif olarak katılma becerisiyle donatmayı bir uhde edinmelidir (s.58).
- ✓ İslam âlimlerinin her türlü bilgiyi meşrulaştırma çabası Müslümanlara yapılmış en büyük kötülüklerdendir (s. 71).
- ✓ Din eğitimcileri birey algılarını değiştirmeli ve öğrencilerin bireyselleşme sürecini kılavuzlamalıdır. Modern pedagoji de din eğitiminin her alanına yayılmalıdır. (s. 83).
- ✓ Din eğitimi, muhatabına güçlüden ve egemenden değil zayıf da olsa haklıdan yana durmayı öğretmelidir (s. 95).
- ✓ Din eğitimi geçmişte olup bitenleri aklamak ve onlarla hesaplaşmakla uğraşmak yerine bugünkü Müslümanın dindarlığını insanileştirmeyi hedef edinmelidir (s. 111).
- ✓ Din eğitiminde şekilcilik terkedilmeli, bunun yerine doğal ve içselleştirilmiş sevgi ve saygı tohumları ile din eğitimi ortamları düzenlenmelidir (s. 115).
- ✓ Kul hakkı söylemi sözden ziyade eyleme geçirilmeli, liyakat öncelik haline gelmelidir (s. 125).
- ✓ Çocuklar sadece din öğretimi ile iyi insan olarak yetişmez. Bu nedenle din eğitiminin yanında sanat, edebiyat, bilim, spor, psikoloji, sosyoloji, siyaset de öğretilmelidir, felsefenin sorularıyla yüzleştirilmelidir (s.137).

Netice itibarıyla kitaba göre Köylü'nün de Batı ile Türkiye'deki ilahiyatları karşılaştırırken vurguladığı amacın sadece ezberlenen bilgilerin kâğıda aktarıldığı,<sup>8</sup> Freire'nin "the banking concept of education"<sup>9</sup> diye kavramsallaştırdığı bankacı eğitim sistemi bırakılmalı; din eğitimi yeniden düşünülmeli, iyi bir planlamaya gidilmeli, öğrenmeyi öğrenerek sorgulayan özgür bireyler yetiştirmelidir. Selçuk'un deyişiyle din eğitimi ezberletmekten ziyade düşündürerek bize bir şeyler öğretmeli ve bizi eğitmelidir.<sup>10</sup> Burada derslerde sorular kabul eden din felsefesi hocamızın *bana kişilerin, akımların ne söyledikleriyle değil, ne yaptıklarıyla gelin sözü* aklımdan çıkmamaktadır. Bir şekilde iyi fikirler öne sürülmektedir fakat uygulamada ise sonuçlar bambaşka olabilmektedir. Bir örnekle anlatılırsa, yazarın da alıntı yaptığı Heywood'un anlatımıyla sosyalizm paylaşmak demektir. Rekabet değil işbirliği ön plandadır, bireyler hem toplumsal olarak hem de çıktılarda eşittir. Toplumsal sınıf yoktur. Bundan dolayı da bireyler mutlu olacak, rekabet olmadığı için savaş ve çatışma olmayacaktır.<sup>11</sup> Uygulamaya aktarılmaya çalışıldığı Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'ne bakıldığında durumun düşünülen gibi olmadığı aşikârdır. Lenin ve Stalin gibi liderler yönetimi ele geçirmiş, devleti halk değil kişiler yönetmiştir. Bu duruma *Hayvan Çiftliği* kitabı da güzel bir eleştiri teşkil etmiştir. Haberlere göre de Stalin döneminde 3 ile 20 milyon arasında insan kıtlık, eziyet ve kamplardan dolayı ölmüştür. Bu örneklem özelinde kitaptaki fikirler kalitelidir fakat nasıl uygulamaya geçireceği ve uygulamaya geçirildiğinde neler getireceği konusu bir muammadır. Fikir üretmekten ziyade o fikri istendik biçimde planlı bir şekilde uygulayıp sonuç almak daha zor gibi gözükmektedir.

<sup>8</sup> Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 21-44; M. Köylü, "Türkiye ve Batı Ülkelerinde Yüksek Din Öğretimi: Niteliksel Bir Karşılaştırma", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018).

<sup>9</sup> Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Erol Özbek - Dilek Hattatoğlu (Ayrıntı Yayınları, 2021).

<sup>10</sup> Mualla Selçuk, *Kavramsal Nitelik Bir Dinden Öğrenme Modeli* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022).


<sup>11</sup> Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler* (Felix Kitap, 2020), 124-141.

## Kaynakça | References

- Çetin, Mustafa. *Eleştirel Pedagoji Bağlamında Türkiye’de Din Eğitiminin Felsefi Analizi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi*. çev. Erol Özbek - Dilek Hattatoğlu. Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Güneş, Adem. *Din Öğretimi Materyalleri*. Dem Yayınları, 2021.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. Felix Kitap, 2020.
- İpek, Yasemin. *Üstün Zekalı Öğrencilerin Din Eğitimi: Eğitimciler İçin El Kitabı*. Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kimlik Yayınları, 2017.
- Köylü, M. “Türkiye ve Batı Ülkelerinde Yüksek Din Öğretimi: Niteliksel Bir Karşılaştırma”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018), 0-0.
- Köylü, Mustafa (ed.). *Din Eğitimi ve Sorunları*. Dem Yayınları, 2022.
- Köylü, Mustafa. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 21-44. <https://doi.org/10.17120/omuifd.54598>
- Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. Dem Yayınları, 2017.

# Psikoloji ve Psikoterapide Din, Zuhal Ağıkaya Şahin

(İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 295 sayfa, 9789758646883

Şükran ÇEVİK DEMİR |  <https://orcid.org/0000-0001-7025-7248>

Dr. | Yazar | [sukrancevik@hotmail.com](mailto:sukrancevik@hotmail.com)

Milli Eğitim Bakanlığı | ROR: <https://ror.org/00jga9g46>

Din Psikolojisi | İstanbul, Türkiye

## Öz

Bu çalışmada, psikoloji ve din ilişkisini, ikisi arasındaki ortak noktaları ele alan “Psikoloji ve Psikoterapide Din” isimli eser incelenmiştir. Zuhal Ağıkaya Şahin tarafından kaleme alınan eser, psikoloji ve dinin buluşma noktası olarak görülen pozitif psikolojinin erdemler (bağışlama, şükür, umut vb.) ve mânevîyat kavramlarından hareketle psikoloji, psikoterapi ve din çerçevesinde insanı anlamaya çalışmıştır. Psikoloji ve psikoterapideki mânevî izleri Batı’da, İslam dünyasında ve ülkemizdeki mevcut literatür çerçevesinde bir araya getirerek akademik alana katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

## Anahtar Kelimeler

Psikoloji, Psikoterapi, Din Psikolojisi, Mânevîyat, Mânevî Danışmanlık

## Atıf Bilgisi

Çevik Demir, Şükran. “Psikoloji ve Psikoterapide Din, Zuhal Ağıkaya Şahin (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 295 sayfa, ISBN: 9789758646883”. *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 281-285. <https://doi.org/10.32950/rid.1296650>

## Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 13.05.2023	Kabul Tarihi: 01.07.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




## Dizinlenme Bilgisi



# Religion in Psychology and Psychotherapy, by Zuhal Ağilkaya Şahin

(İstanbul: Çamlıca Publishing, 2020), 295 pages, 9789758646883

Şükran ÇEVİK DEMİR |  <https://orcid.org/0000-0001-7025-7248>

Dr. | Author | [sukrancevik@hotmail.com](mailto:sukrancevik@hotmail.com)

Ministry of Education | **ROR**: <https://ror.org/00jga9g46>

Psychology of Religion | İstanbul, Türkiye

## Abstract

In this study the book named "Religion in Psychology and Psychotherapy" which tackles the relationship of psychology and religion and common points between them was examined. The book written by Zuhal Ağilkaya Şahin tries to understand the human by using positive psychology's virtues (forgiveness, gratitude, hope etc.) and spirituality concepts which are regarded as common points of psychology and religion, aims to contribute to the academic area by putting together the spiritual traces in psychology and psychotherapy in frame of the available literature which is in Islam world.

## Keywords

Psychology, Psychotherapy, Psychology of Religion, Spirituality, Spirituality Counseling

## Citation

Çevik Demir, Şükran. "Religion in Psychology and Psychotherapy, by Zuhal Ağilkaya Şahin (İstanbul: Çamlıca Publishing, 2020), 295 pages, ISBN: 9789758646883". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 281-285. <https://doi.org/10.32950/rid.1296650>

## Publication Information

Type	Book Reviews		
Process Information	Date of Submission: 13.05.2023	Date of Acceptance: 01.07.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyaatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyaatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		

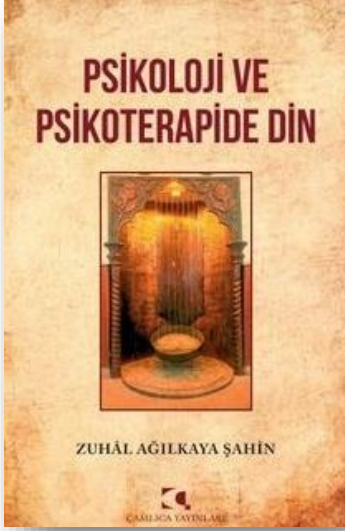


## Abstracting and Indexes



**Zuhal Ağılkaça Şahin, Psikoloji ve Psikoterapide Din (İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2020)**

295 sayfa, ISBN: 9789758646883



Psikoloji ve din ilişkisi, psikolojinin felsefeden ayrı bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasından bu yana bazen birbirini destekleyici, bazen de birbirine karşı olumsuz ve ön yargılı<sup>1</sup> tarzda değişiklik gösterse de psikoloji ve din ortak konulara sahiptir. Psikolojinin, insanın ruh sağlığına yönelik ele aldığı mutluluk, hayatın amacı, anlam arayışı, başa çıkma, mâneviyat gibi konularının pek çok kadim gelenek ve din tarafından da ele alındığı bir gerçektir.<sup>2</sup> İnsanların yaşamları boyunca karşılaştıkları bazı zorluklar ve beklenmedik durumlar karşısında başvurdukları dini öğretilerin sunduğu sabır, şükür, tevekkül, dua, başışlanma vb. kavramların, genelde psikoloji, özde psikoterapinin kullandığı kavramlarla ortak olduğunu ortaya koyan pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>3</sup>

Zuhal Ağılkaça Şahin<sup>4</sup> tarafından kaleme alınan “Psikoloji ve Psikoterapide Din” isimli söz konusu eser; *takdim*, *önsöz* ve *giriş* haricinde, *psikoloji ve din*, *psikoterapi ve din* başlıklı iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde “pozitif psikoloji”, “psikoterapi”, “mânevî danışmanlık” gibi kitabın ana kavramları, psikoloji-din ilişkisi çerçevesinde alt başlıklar halinde tarihsel gelişim süreci içinde ele alınmaktadır. Psikoloji bilimi bağımsız bir bilim olma çabası, sadece ampirik olanı kabul etmesi ve her şeyi rasyonel bir açıklama ile kendisini ilk zamanlarda dinden

uzak tutmuştur. Ancak zaman içerisinde dine karşı ikircikli bir tavır sergilemiş, bir barışık bir küs şekilde davranmıştır. Son zamanlarda ise dinden/maneviyattan uzak kalamamıştır (s.31).

Yazar, psikoloji ve dinin yakınlaşmasında ikisinin de ortak amacının insanların mutluluğunu sağlama olduğunu ileri sürmektedir (s.29). Bu bağlamda din ve psikolojinin barışma alanının pozitif psikoloji<sup>5</sup> olduğunu ve pozitif psikolojinin kullandığı affetmek, şükür, umut, tevazu gibi erdemlerin din ve mâneviyat tarafından da kullanıldığını ve dinin bu erdemleri harekete geçirdiğini belirtmiştir (ss.41-46). Dolayısıyla teoloji ve psikolojinin kesişim alanında bulunan pastoral psikolojinin<sup>6</sup> de pozitif psikoloji ve din ile ortak noktalarının olduğu ortaya konmaktadır (ss.47-55). Birinci bölümde ayrıca, Batı’da ve son zamanlarda ülkemizde yaygınlaşan mânevî danışmanlık ile psikoloji ilişkisine değinilmektedir. Yazar, mânevî danışmanlığın aslında dini temellerinin olduğunu, medeniyetler tarihine bakıldığında pek çok iz görülebileceğini belirtmektedir (s.58).

Yazar, İslâmî kaynaklardan (Kur’an ve sünnet) elde edilen bilgi ve uygulamalara dayanan “İslâmî Psikoloji” kavramını ele almakta, bu konuda yapılan çalışmalara ve tartışmalara yer vermektedir (s.95).

Kitabın *Psikoterapi ve Din* başlıklı ikinci bölümü, tıpkı birinci bölümdeki gibi alt başlıklar halinde ele alınmaktadır. Psikoterapideki etik ilkelerin (danışanın dini inanç ve görüşüne saygı, hoşgörü vb.) ve kullanılan bazı tekniklerin (kabul, anlam arayışı, meditasyon, başışlanma vb.), dinlerde de ortak olduğu ve özellikle tasavvufî öğretilerdeki tekniklerle benzerlik gösterdiği ortaya konmaktadır (ss.106-112). Din ve mâneviyatın danışmanlık sürecine katılmasının önemi belirtilmektedir (s.142).

Yazar, ikinci bölümde terapide dinî içerikleri ele alırken Kindî, İbn-i Sînâ ve Gazzâlî gibi âlimlerin bu konudaki çalışmalarını esas

<sup>1</sup> Bk. Din ve modern psikoloji ilişkisi, Batı’da 1880’li yıllara dayanmaktadır. Aydınlanma Felsefesi’nin din üzerindeki olumsuz etkileri psikoloji ile din arasında mesafe koymuş, psikoloji ile ilgilenen araştırmacıların bazıları din-bilim çatışmasında bilimin yanında yer alarak dine karşı ön yargılı davranmıştır. Buna karşılık bazı araştırmacılar ise, dini tecrübeyi açıklamada psikolojiden yararlanılabileceğini vurgulamıştır. Psikoloji ve din ilişkisi birbirine kayıtsız kalamayan iki olgu olmuştur. Ali Köse, Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 6. Basım, 7-16.

<sup>2</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 22, 80-85.

<sup>3</sup> Bk. Güllühan, Göcen, *Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014); Meryem Şahin - Hayati Hökelekli, “Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma”, *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (2019), 801-836.

<sup>4</sup> Doç. Dr. Zuhal Ağılkaça Şahin, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü öğretim üyesi.

<sup>5</sup> Bk. Pozitif Psikoloji: Psikolojinin insanın kaygı, depresyon, kişilik bozuklukları kadar mutluluk, yaşam memnuniyeti, psikolojik iyi oluş gibi pozitif kişilik özellikleri ile de ilgilenmesi gerektiğine vurgu yapan 2000’li yılların başında ABD’de ortaya çıkmış olan psikoloji yaklaşımıdır. Güllühan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2022), 2. Basım, 46.

<sup>6</sup> Bk. Pastoral Psikoloji: Dini olgular üzerinden kişinin psikolojik sağlığını iyileştirmesi ya da korumasında din adamlarının etkinliğini kullanarak oluşturulan psikolojik yaklaşımdır. Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*, 41.



alan örneklere yer vermiştir (s.168-169). Ayrıca, ülkemizde psikolojik danışmanlık ve rehberlik sürecinde dinî içeriklerin kullanımını konu alan teorik ve pratik çalışmaların az olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki çalışmaların sınırlılığın işaret ederek İslâmî değerleri esas alan bir psikoterapinin taşıması gereken şartları (Kur’ân / sünnetin kaynak olması, Hz. Peygamberin rol model alınması, dinî pratiklerin ruh sağlığına etkileri vb.) ortaya koymuştur (s.185). Bu bağlamda Bilişsel Davranışçı Terapi örneklerinde, dinî pratiklerin (namaz kılma, Kur’ân okuma vb.) sorunlarla başa çıkmada etkisini konu alan çalışmalara yer verilmiştir (s.187). Kitap, değerlendirme ve zengin bir kaynakça ile son bulmaktadır.

Eser incelendiğinde dikkat çeken özelliklerden bazıları şu şekildedir: Öncelikle konusu itibarıyla psikoloji, psikoterapi, din psikolojisi ve mânevî danışmanlık alanına yöneliktir.

Eserde “psikoloji ve psikoterapi ile dinin ortak noktası var mıdır?, psikoterapide dinî/mânevî izlere rastlamak mümkün müdür?, mânevî danışmanlık mı psikoterapi mi?” sorularına din ve psikolojinin teorik/pratik ve kavramsal çerçevesi göz önünde bulundurularak mevcut literatür ışığında yanıt aranmıştır.

Bu bağlamda kitapta ele alınan konular şu şekilde sınıflandırılabilir:

- İlişkisel kavramlar (Din ve psikoloji-psikoterapi ilişkisi)
- Psikoterapide ilkeler (Danışana saygı, hoşgörü vb.)
- Mânevî danışmalıkta ilkeler (Eğitim, bilgi ve hoşgörü vb.)
- İslâmî psikoloji çalışmaları (Terapide İslâmî içerikler ve pratikler vb.)

Kitabın amacı, psikoloji ve din ilişkisinde ortak noktaları dikkate alma, psikoterapilerde din ve mâneviyattan yararlanma, araştırmacılara bu doğrultuda bir perspektif ve model sunarak alana katkı sağlamaktır.

Yazara göre temel problem, din ve psikoloji alanında yöntem ve amaç yönünden ortak noktalar olması ve psikoterapide mânevî izlere rastlanılmasına rağmen psikoterapi uygulamalarında mânevî/dinî unsurlara yer vermede çekingen davranılması veya kaçınılmasıdır. Kitap bu temel problem etrafında şekillenmekte ve yazar bu problemi çözmek için ileri sürdüğü görüş ve önerileri geniş bir literatür ile desteklemektedir (s.113).

Kitabın güçlü yönlerinden biri, alt başlıklar ve ana bölümler arasında bir bütünlüğün olması, konuların sade, akıcı bir dil ile aktarılmasıdır. Örneğin, psikoloji-din ilişkisinin geçmişten günümüze değil, günümüzden geçmişe doğru ele alındığı giriş bölümüne, psikoloji ve din ilişkisine yönelik son yıllarda özellikle Batı’da meydana gelen olumlu yaklaşımlardan örnekler verilerek başlanması ve din ve psikoloji ilişkisinin başlangıcına doğru tarihi bir yolculuğa çıkılması, kitaba akıcılık kazandırmakta ve konunun bütünlük içinde kavranmasına yardımcı olmaktadır (s.19).

Eserde yer alan bir diğer özellik okuyucunun aklına gelebilecek soruların pek çoğuna yönelik çözüm önerilerinin olmasıdır. Örneğin; yazar, dini yönleri ile ön plana çıkan kişilerden alınacak mânevî danışmanlığın, dini grup ve lider çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda birtakım sorunlar doğurabileceğini belirtmiştir. Bu duruma çözüm olarak mânevî danışmanlığın resmi kurum ve kuruluşlar bünyesinde yürütülmesi gerektiğini ileri sürmüştür (s.243).

Dinî/mânevî unsurları psikoloji uygulamalarına dahil ederken, dini psikolojiye indirgeme tehlikesi var mıdır? sorusuna cevap niteliğinde yazar, din ve psikolojinin farklı epistemolojik çıkış noktaları olduğunu ve dinin kaynağı ve hedefleri itibarıyla bu dünyayı aşması yönüyle psikolojiden daha kapsamlı olduğunu vurgulayarak, dini salt psikolojik bir fenomene indirgeme eğiliminden (s.32) özellikle kaçınmıştır.

Eserin bir diğer güçlü özelliği, kavramların yerli yerinde kullanılması ve kavram kargaşasından kaçınılmasıdır. Örneğin; mâneviyat (spiritüellik) kavramının ülkemizde ve Batı’da aynı şekilde anlaşılmadığı belirtilmiştir (s.118). Ayrıca yazar, “İslâmî psikoloji” konusunda kavramsal, teorik ve pratik bir yapının tam anlamı ile gelişemediğini belirtmektedir. Bu bağlamda İslâmî psikoloji yerine “İslâmiyet’le entegre veya İslâmiyet’le bütünleştirilmiş bir psikoloji” ifadesinin daha yerinde olacağını ileri sürmektedir (s.95).

Mânevî Danışmanlık mı Psikoterapi mi? alt başlığı belki de kitabın en can alıcı başlığıdır. Yazar, mânevî danışman, mânevî bakım ve mânevî rehberlik kavramları arasındaki farkı ortaya koyarak (s.67) yaşadığı durumu bir ruh sağlığı problemi olarak gören kişilerin, bir mânevî danışmanı tercih etmesinin çok doğal olduğunu belirtmektedir. Ayrıca “mânevî danışmanlık mı psikoterapi mi?” derken aslında bu sorunun kendi içinde bir çelişki oluşturduğunu, birinin diğerinin alternatifini olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Mânevî danışman ve psikiyatristin, iş birliği içinde birbirlerine gerekli destek ve yönlendirmelerde bulunabileceklerini belirtmektedir (s.76).

Yazar, bu çalışması ile adeta psikoterapi ve mânevî danışmanlık alanında İslâmî değerleri uygulamaya katan bir perspektif için danışan ve danışmanın sahip olması gereken özellikleri ayrıntılı şekilde ele alan bir model sunmaktadır. Bu modelin ortaya

çıkması için de bir çözüm öne sürmektedir. Ülkemizde psikoloji ve psikiyatri eğitimlerinin daha çok Batı kaynaklı olmasının, danışmanlık konusunda birtakım problemlerin (dinî, kültürel vb.) yaşanmasına sebep olabileceğini, bu yüzden dinî inanç ve pratiklerin insan üzerindeki etkilerini ele alan eğitimler ile zenginleştirilmesi gerektiğine vurgu yaparak, din psikolojisi derslerinin bu anlamda uygun olacağını belirtmektedir (s.240).

Buna karşılık, her iki alanın ilâhiyat/psikoloji uzmanlarının nasıl bir eğitimle iş birliği içinde birbirlerinin bilgi, yöntem ve tecrübelerinden yararlanacaklarının net bir şekilde belirtilmemesi, kitabın geliştirilebilir özellikleri arasında değerlendirilebilir. Zira hem psikoloji hem de ilâhiyat disiplini kendine özgü bilgi ve uygulamaları içeren geniş bir alanı oluşturmaktadır. İlahiyat fakültelerindeki din psikolojisi derslerinin tek başına yeterli olamayacağı, daha kapsamlı ve uygulamaya yönelik çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenilebilir.

Ayrıca, kitapta dinî/mânevî kaynaklı tekniklerin (dua, tövbe, tefekkür vb.) psikoterapide OKB, depresyon vb. etkili olduğuna yönelik örnekler verilmekle birlikte (ss.199-204), demografik değişkenlerin (yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi vb.) etkilerine değinilmemiştir. Bu durum da kitabın geliştirilebilir özellikleri arasında sayılabilir.

Kitabın hedef okuyucu kitlesi psikoloji, din psikolojisi ve mânevî danışmanlık alanında akademik anlamda bilgi sahibi olmak isteyen herkesi kapsamaktadır. Akademik anlamda bilimsel çalışmalar ile desteklendiği için kaynak niteliğinde sayılabilir. Ayrıca takdim kısmında ve dış kapakta alanında uzman kişilerin kitap hakkındaki görüşlerine yer verilmesi, eseri zenginleştirmiş ve okuyucunun esere güvenle yaklaşmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak Batı'da ve ülkemizde son zamanlarda din psikolojisi alanında dinî/mânevî eğilimlerin etkisini ele alan eserlerin artmaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda eser, genelde psikoloji ve din psikolojisi, özelde psikoterapi alanında sunduğu bütünleştirici bakış açısı, kavramsal ve akademik yapısı itibarıyla mânevî danışmanlık ve rehberlik alanında çalışma yapan kişi ve kurumlara katkı sağlar niteliktedir.



## Kaynakça | References

- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2.Basım, 2022.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Köse, Ali – Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Şahin, Meryem - Hökelekli, Hayati. "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma". *International Journal of Social Inquiry*. 12/ 2 (2019), 801-836. <https://doi.org/10.37093/ijsi.659060>



# Akıl ve Sezgi ‘Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi İkiliği: İmam Rabbani Örneği’, Mehmet Atalay

(İstanbul: İz Yayınları, 2017), 511 sayfa, 9789753557054

**Büşra TAŞKIN** |  <https://orcid.org/0009-0005-7647-6202>  
Yüksek Lisans Öğrencisi | Yazar | [busrataskin987@gmail.com](mailto:busrataskin987@gmail.com)  
Atatürk Üniversitesi |  <https://ror.org/Q3je5c526>  
Din Psikolojisi | Erzurum, Türkiye

## Öz

İnsanoğlu bilgi edinme arayışı içerisinde zaman zaman kavramların çiftiyle ele alınması nedeniyle dualite problemiyle karşılaşmaktadır. Her ne kadar bu problemler, farklı tezahürlerde karşımıza çıksa da esasında disiplinler arası incelemeler yapıldığı zaman aynı cinsten problemler olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin akıl-sezgi, analitik-mistik düşünce, zahiri-batını ilim gibi birçok kavram çiftleriyle karşımıza çıkmakta ve bu durum da dualiteyi (ikiliği) ortaya çıkarmaktadır. Ancak bakıldığı zaman, sezgi, mistik düşünceyle ve batını ilimle, akıl da analitik düşünce ve zahiri ilimle benzeşmektedir. Felsefi araştırma sürecine baktığımız zaman aklın sezgiye göre ön planda olduğu görmektediriz. Bu durum, özeldir felsefenin genelde ise dualite söz konusu olan çiftlerin birisi daha baskın olduğu zaman diğerine hiç mi yer verilmez sorusunu akla getirmektedir. Bir başka ifadeyle felsefe aklı esas alan bir bilimdir fakat sezgiye yer verilmez mi? Mehmet Atalay, “Akıl ve Sezgi” eserinde Türk İslam Kültürüyle yakından ilgilenen ve ayırık beyin çalışmalarıyla gündeme gelen Ornstein psikolojisini bu bağlamda ele almış ve Ornstein’den yıllar önce yaşamış İmam Rabbani’nin Mektubat’ı üzerinden bu konuyu somutlaştırarak cevaplandırmaya çalışmıştır.

## Anahtar Kelimeler

Dualite, Akıl, Sezgi, Zahir, Batın

## Atıf Bilgisi

Taşkın, Büşra. “Akıl ve Sezgi ‘Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi İkiliği: İmam Rabbani Örneği’, Mehmet Atalay (İstanbul: İz Yayınları, 2017) 511 sayfa, ISBN: 9789753557054”. *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 287-290. <https://doi.org/10.32950/rid.1330646>

## Yayın Bilgileri

Türü	Kitap Değerlendirmesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 20.07.2023	Kabul Tarihi: 11.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		





## Dizinlenme Bilgisi



# Reason and Intuition ‘Mind-Intuition Duality in Psychology and Religion: The Example of Imam Rabbani’, by Mehmet Atalay

(İstanbul: İz Publishing, 2017), 511 pages, 9789753557054

**Büşra TAŞKIN** |  <https://orcid.org/0009-0005-7647-6202>  
 Master Student | Author | [busrataskin987@gmail.com](mailto:busrataskin987@gmail.com)  
 Ataturk University |  <https://ror.org/Q3je5c526>  
 Psychology of Religion | Erzurum, Türkiye

## Abstract

Mankind encounters the problem of duality from time to time in search of knowledge, due to the fact that the concepts are handled with pairs. Although these problems appear in different manifestations, in fact, when interdisciplinary studies are made, it is directly noticeable that there are problems of the same kind. For example, many concepts such as reason-intuition, analytical-mystical thought, and external-internal science appear, and this situation reveals duality. But when looked at more closely, intuition is similar to mystical thought and esoteric science, and at the same time, mind is similar to analytical thought and apparent science. When we look at the philosophical research process, it is seen that the mind is more prominent than intuition. This situation brings to mind the question of whether one of the couples in particular philosophy and duality in general is more dominant, the other is not included at all. In other words, philosophy is a science based on reason, but isn't there any room for intuition? Mehmet Atalay, in his work "Mind and Intuition", deals with Ornstein's psychology, which is closely related to Turkish-Islamic Culture and comes to the fore with discrete brain studies, in this context and tries to answer this issue by embodying it through the Letters of Imam Rabbani, who lived years before Ornstein.

## Keywords

Duality, Intellect, Intuition, Outward, Inward

## Citation

Taşkın, Büşra. "Reason and Intuition 'Mind-Intuition Duality in Psychology and Religion: The Example of Imam Rabbani', Mehmet Atalay (İstanbul: İz Publishing, 2017), 511 pages, ISBN: 9789753557054". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 287-290. <https://doi.org/10.32950/rid.1330646>

## Publication Information

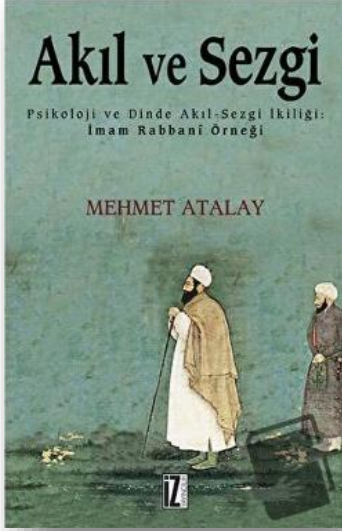
Type	Book Reviews
Process Information	Date of Submission: 20.07.2023 Date of Acceptance: 11.10.2023 Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



## Abstracting and Indexes



**Mehmet Atalay, Akıl ve Sezgi "Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi İkiliği: İmam Rabbani Örneği"**  
(İstanbul: İz Yayınları, 2017) 511 sayfa, ISBN: 9789753557054



1969 İstanbul doğumlu olan Mehmet Atalay, 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu ve 1999 yılında Din Psikolojisi alanında 'Bir Malcom X Psikobiyografisi' konulu teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2007 senesinde de İstanbul Üniversitesinde 'Mistik Tecrübenin Felsefi Boyutları: 'Serhendi Örneği' başlıklı teziyle doktorasını tamamlayarak şu anda aynı üniversitede Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalında Profesör olarak görevini sürdürmektedir.

Söz konusu olan eser kısa bir önsöz, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Atalay, eserin giriş bölümünde, kavramların çiftleriyle ele alınması dolayısıyla dualite probleminin beşerî kültürlerin temel problemi olduğundan bahsetmekte ve esasında bu problemlerin benzer özellikte olduğunu ifade etmektedir. Bu benzerliği ortaya koymak için disiplinler arası çalışmayı gerekli gören Atalay, felsefe, din ve bilimin her ne kadar yöntemlerinin farklı olduğundan bahsetse de yöntemlerini kullanım açısından bu üç alanın birbirleriyle benzeştiğini ifade etmektedir. Dualite ortaya çıkaran bu kavramları kullanım açısından keskin bir sınır çizilememektedir. Örneğin yöntemi ve kaynağı vahiy olan din, bilginleri tarafından bir akım olarak ortaya çıkarıldığı zaman bu akım akli veya sezgisel olabilir. Mutezile, dini bir ekol olması ve kullandığı yöntemde

aklı esas alması bakımından bu duruma güzel bir örnektir.

Eserin *birinci bölümü* "Dualite'nin Keşfi"dir. Atalay bu bölümde Robert Ornstein'in psikoloji anlayışını ve ayırık beyin çalışmaları özelinde dualiteyi ortaya koymaya çalışmıştır. Ornstein 'Bilinç Psikolojisi' kitabında insanda bütüncül ve analitik olmak üzere iki tür bilincin olduğunu ifade etmekte ve bu farkın ortaya konulması için akıl-sezgi dualitesinin arasındaki farkın ortaya konulması gerektiğini düşünmektedir. Bu iki ayrı bilgi edinme vasıtası Bilim ve Din olmak üzere iki ayrı uzmanlık alanına ayrılmış ve birini kullanan diğerini kullanmıyor anlayışına yol açmıştır. Bu durumda ortaya bilgi edinme problemi çıkmaması açısından insan aklının akli da, sezgisel düşüncüyü de ürettiği ifade edilebilir. Atalay'ın bu bölümde ortaya koyduğu Ornstein felsefesine göre o, akil ve bilinçteki dual yapıyı vakia olarak kabul etmekle beraber bu ikisini birleştirmesi bakımından monist bir yapıya kavuşturmuştur.

Atalay, eserin ikinci bölümünde "Dualitenin Boyutları"nı ele almıştır. Bu bölümde Atalay Ornstein'in Türk İslam kültüründeki düşünürlere özellikle de Hoca Nasreddin'e ilgi duyduğunu, bu bağlamda onun meselleriyle dualite örneklerini somutlaştırdığını ifade etmiştir. Ardından özellikle tasavvuf alanında sıkça kullanılan "kör adamlar ve filler meseli" ile 'ayna meseli' ele alınmıştır. Bu meseller vasıtasıyla Atalay Ornstein'in iki bilinç biçiminin varlığından bahsettiğini savunur. İlki analitik bilinç diğeri de bütüncül bilinçtir. Bu bölümde ele alınan bir diğer konu ise, Ornstein'e göre rasyonel ve sezgiselliğin aslında bilim ve sanat dualitesi olarak da ifade edilmesidir. Nitekim sanat sezgisellik, bilimse rasyonellik ile alakalıdır. Dolayısıyla burada bir dualite söz konusudur fakat buradan da bir terkibe varılması gerekmektedir.

Eserin üçüncü bölümü ise "Ornstein'in Psikolojisi ve uzantıları" adındadır. Atalay üçüncü bölümün girizgahı olarak *dualiteye panoramik bir bakıştan* bahsetmiştir. Burada Nurullah Ataç, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi isimlerin görüşleri ve bu görüşlerde var olan dualite unsurlarına dikkat çekilmiş ve dualite konusu pekiştirilmiştir. Daha sonra ise Ornstein'in *analitik düşünce vurgusu* ele alınmıştır. Yani Ornstein'in düşünce sistemine göre analitik düşüncenin sezgisel ya da metaforik düşünceye feda edilmemesi zaruridir. Zira birisi hakikatin görünen yüzüyle diğeri de görünmeyen yüzüyle ilgilenir. Dolayısıyla akıl sezgiye değil; sezgi akla tabidir. Daha sonra Atalay Ornstein'in *psikoloji anlayışını daha net ortaya koyabilmek adına onun yönteminden* bahsetmiştir. Ornstein'in yöntemine göre öncelikle bir dual yapı kurulmalıdır; başka bir ifadeyle bir tarafta duyumculuk ve deneycilik, diğer tarafta akılcılık ve sezgiciliği toplamak gerekir. Bir sonraki aşamada bu dual yapılar arasında terkip kurmak gerekmektedir. Son aşamada ise Ornstein, analitik olan kutba öncelik verir. İşte bu aşamalar Atalay'a göre Ornstein'in yönteminin izdüşümünü vermektedir.

Bu bölümde Doğu-Batı, Hakikat-Mecaz gibi dual yapılar da ele alınarak dualite konusu en ince ayrıntısına kadar incelenmeye çalışılmıştır. Örneğin, Ornstein'in ele aldığı genel bir kabule göre Batı akli, Doğu ise sezgiciliği esas almıştır. Doğu ve Batı arasında bir dualite kurmak kolaydır fakat zor olan dualitenin muhtevasının nasıl olduğu ortaya koymaktır. Zira Doğu ve Batı'nın düşünce tarihinde gelişimi birbirleriyle uyumlu değildir. Örneğin, Avrupalılar için karanlık olarak ifade edilen dönem, Doğu için farklı özellikte, bilimin had safhada olduğu bir seviyededir. Durum bundan ibaret olduğu için Doğu-Batı dualitesinin muhteva çizgilerini

kesin bir şekilde belirlemek zor olsa da dual bakış ve terkip yaklaşımı da son derece gereklidir. Bu dual yapılar sonrasında Atalay operasyonel tanımdan bahsederek üçüncü bölümü noktalamıştır. Operasyonel tanımdan anlaşılan klasik Türkçede “ameli tarif” dir. Yani, doğrudan doğruya ölçülemeyen durumlara ilişkindir ve soyut alan kapsamlı bir disiplin olarak psikoloji biliminin uzmanlarınca kullanılmaktadır. Doğrudan doğruya ölçülemeyen olguları incelemenin bir yolu olarak psikologlar bu tür olgular hakkında en iyi tahmini nasıl bulacağını belirlerken operasyonel tanımlardan yararlanır.

Kitabın dördüncü ve son bölümü “*Ornstein Psikolojisinin Serhendi'nin Mektubat'ına Tatbiki*” adındadır. Bu bölümde öncelikli olarak Atalay psikolojiden dine tatbik imkânı ve zemini adı altında ayırık beyin araştırmalarıyla gündemde olan Ornstein psikolojisini, dini ve tasavvufi bir karaktere sahip olan Serhendi'nin mektubatına tatbik etme çabasını gözler önüne sermiştir. Esasında bu konu psikolojinin dine yansımalarının mümkün olup olmadığıyla alakalıdır. Bizatihi din, felsefe ve bilim olguları arasında çeşitli sınıflandırmalar vardır. Bu sınıflandırmalar genel kabule göre din vahye dayanır, felsefe akla dayanır, bilim ise deney ve gözleme dayanır şeklindedir. Fakat Atalay Ornstein ve Serhendi özelinde bu durumun mutlak genel geçer olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla din ve felsefenin öznel, bilimin ise nesnel olduğu düşüncesinden hareketle psikoloji alanına ait bir eserin dini alana ait bir esere tatbik edilmesinin tutarsız olduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira psikoloji alanının tamamen nesnel olduğu söylenemez. Bu hususta Atalay'ın vurgulamaya çalıştığı husus felsefe, psikoloji ve dinin birbirleriyle kesin çizgilerle ayrılmayacağı, dini içerikli bir eserin ayırık beyin çalışmalarıyla gündemde olan kişinin eserine tatbik edilmesinin imkânız olmayışdır.

Bu bölümde ele alınan bir diğer konu *Temel İslami İlimler ve Dualitedir*. Diğer alanlarda olduğu gibi temel İslami ilimlerde de dualite söz konusu olabilmektedir. Genel kabule göre, Kelam ve Fıkıh analitiktir ve akla dayanır. Tasavvuf ise mistiktir ve duygulara hitap eder. Bir başka deyişle Kelam ve Fıkıh İslami bir ilim olması itibarıyla naslara dayanır fakat nasla ilişkilendirildiğinde de asıl esas aldığı akıl ve analitik düşüncedir. Tasavvuf ise mistisizm ile alakalı olduğu için sezgiye dayanır. Atalay'ın bu bölümde üzerinde durduğu konulardan birisi de *Serhendi'nin önemidir*. Serhendi 16. yüzyılda yaşamış, etkisi günümüzde de devam eden ve devam edecek olan son derece önemli bir alim ve sufi bir mutasavvıftır. Aynı zamanda temel İslami ilimleri anlamadaki başarısı ile alimler arasında göze çarpmıştır. Tüm bu özelliği sebebiyle Ornstein psikolojisinin tatbik edilmesi için Serhendi'yi müceddid yapan eseri mektubat seçilmiştir. Atalay Serhendi'nin yöntemini ise üç ana madde ile özetlemiştir. Bunlardan ilki Cibril Hadis'i, ikincisi analitikleştirme, üçüncüsü de izdüşümüdür.

Cibril hadisi, temel İslami ilimler içerisinde yer alan zahiri-batını ilim bütünselliği açısından Serhendi'nin kullandığı temel bir ölçüt sayılmaktadır. Söz konusu hadiste sırasıyla vurgulanan üç unsur; iman, İslam ve ihsandır. Serhendi de bu bağlamda sırasıyla Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf olarak temel İslami ilimlerin her birisinde ilim sahibi diyebileceğimiz bir otoritedir. Aynı zamanda Cibril hadisiyle Serhendi hem temel İslami ilimlerin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğinden hem de analitik alanına yani Kelam ve Fıkıh'a öncelik verilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla da Serhendi Cibril hadisini temel kaynak olarak almakta, zahiri ilim-batını ilim şeklindeki dualiteler arasında monist bir yaklaşım sergileyerek birliğe varılması gerektiğini savunmaktadır. Analitikleştirme ise Serhendi'nin düşünce tarzının ikinci mühim özelliğini göstermektedir. O mistik düşüncenin varlığını kabul etse de analitik düşünceyi önceleyen bakış açısına sahiptir. Bu sebeple de tasavvuf ıslahatçısı olarak anılır. Zira mistik düşünceye sıkı sıkıya bağlı olan ve analitik düşünceyle bağlarını günden güne koparmış olan tasavvufun böyle bir yöntemi benimsemiş ıslahatçıya ihtiyacı zaruri görülmektedir. Bir diğer yöntem ise izdüşümüdür. Serhendi, temel İslami metinleri anlamada otorite sahibi olduğu için bu metinlerin ışığında kendi külliyatını ve düşünce yapısını oluşturmuştur. İslami ilim mirasına ve bu mirasa uyumlu olmaya önem göstermiştir. Dolayısıyla onun külliyatının tipik özelliklerinden birisi de temel İslami metinlerden izdüşüm çıkarmasıdır.

Ezcümle eser, akıl-sezgi dualitesi özelinde genel olarak dualite probleminde ve çözümün nasıl gerçekleşeceğine dikkat çekerek bir yöntem denemesi ortaya koymuştur. Konunun ayırık beyin araştırmalarıyla gündemde olan Ornstein psikolojisi bağlamında ve hem mutasavvıf hem de alim olan Serhendi'nin mektubatına tatbik ederek derinlemesine anlaşılmasına olanak sağlamıştır. İlgili konuyla alakalı Türk düşünürlerin ve yabancı menşeli düşünürlerin bakış açılarını yansıtabilecek ve konuyu o bakış açılarıyla somutlaştıracak bilgilere de yer vererek okuyucuya zengin bir kaynakça sunmuştur. Eserin zayıf yönü ise ilgili konuyla alakalı örneklerin fazla olması ve bu fazla olan örneklerin okuyucunun dikkatini dağıtabileceği düşüncesidir. Kitabın tüm bu özellikleriyle Atalay, alana katkı sağlayan oldukça kıymetli bir eser bırakmıştır.



## Yayın Politikası ve İlkeleri

1. Rize İlahiyat Dergisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki kez (20 Nisan-20 Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.
2. Makale kabul tarihleri Nisan sayısı için 1 Kasım-15 Şubat, Ekim sayısı için 1 Mayıs-15 Ağustostur.
3. Rize İlahiyat Dergisi'nin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Diğer dillerdeki bilimsel çalışmaların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Rize İlahiyat Dergisi'nde telif ve tercüme makale, edisyon kritik, kitap incelemesi ve bilimsel toplantı değerlendirmeleri yayımlanır. Rize İlahiyat Dergisi'ne sadece lisansüstü çalışma yapan araştırmacıların çalışmaları kabul edilmektedir.
5. Tercüme türünde gelen yazıların işleme alınabilmesi için yazar ve/veya yayınevinden izin alındığına dair belge "İzin Belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir. Ayrıca metinlerin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle gönderiye eklenmelidir.
6. Yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, süreçten alınmadan düzeltilmesi için yazara iade edilir.
7. Rize İlahiyat Dergisi'nde çift taraflı kör hakeme sistemi uygulanmaktadır. İki hakemin olumlu rapor bildirdiği makale, yayımlama sürecine alınır. Hakem raporlarından birinin olumlu (kabul veya minör revizyon kararı), diğerinin olumsuz (red veya major revizyon kararı) olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilebilir ya da Yayın Kurulu tarafından incelenerek karar verilebilir.
8. Hakem raporlarında gizlilik esastır; bu sebeple derginin künyesinde hakem bilgilerine yer verilmez.
9. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
10. Dergi editör kurulu üyeleri dergiye makale gönderebilirler. Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayımlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayımlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.
11. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Rize İlahiyat Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

## Publication Policy and Principles

1. Rize Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published biannually (20 April-20 October) by the Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology.
2. Article acceptance dates are 1 November-15 February for the April issue, and 1 May-15 August for the October issue.
3. The publication languages of Rize Theology Journal are Turkish, English and Arabic. The Editorial Board decides on the publication of scientific papers in other languages.
4. Rize Theology Journal publishes copyright and translated articles, critical edition, book reviews and scientific conference reviews. Only the papers of postgraduate researchers are accepted to Rize Theology Journal.
5. In order for the translated articles to be processed, the document confirming that permission has been obtained from the author and/or publisher must be uploaded to the system under the name of "Permission Document". In addition, a copy of the originals of the texts should be uploaded to the system.
6. If the papers are not complying with the writing principles, they are returned to the author for the corrections before being processed.
7. In Rize Theology Journal, a double-blind peer-review is applied. The article, in which two referees reported a positive report, is included in the publication process. If one of the referee reports is positive (acceptance or minor revision decision) and the other is negative (rejection or major revision decision), the study may be sent to a third referee, or it may be reviewed and decided by the Editorial Board.
8. Confidentiality is essential in referee reports; for this reason, referee information is not included in the journal's credits and title pages.
9. A maximum of one paper by the same author can be published in any issue.
10. Journal editorial board members may submit articles to the journal. In the event that the members of our journal boards publish articles in our journal, all their duties in the relevant issue are suspended. Violation of the blind refereeing system is not permitted under any circumstances. Such publications cannot exceed 1/3 of the total number of articles.
11. The copyrights of the papers published in Rize Theology Journal belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by Rize Theology Journal under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.



12. Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

13. Rize İlahiyat Dergisi'nde tüm politikalar ve süreçler Yayın Kurulu tarafından belirlenir. Burada belirtilmeyen hususlarda karar verme yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

14. Rize İlahiyat Dergisi, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiye makale gönderen yazar, bu ilkeleri kabul etmiş sayılır.

15. Rize İlahiyat Dergisi, intihali engellemek için gönderilen tüm yazıları iThenticate yazılımı ile taramaktadır. Benzerlik oranın %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarına uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı, usulüne uygun yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.

16. Rize İlahiyat Dergisi, alıntı ve atıflarda **İSNAD 2. Edisyonu** esas almaktadır.

17. Dergiye gönderilen ya da yayına kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Rize İlahiyat Dergisi, yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir. Derginin tüm giderleri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır.

18. Rize İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark edildiğinde veya bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin herhangi bir ihlal tespit edildiğinde [ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr) adresine bildirimde bulunulabilir. Derginin gelişimi ve kalitesi açısından bu bildirimler memnuniyetle karşılanmakta; hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapılmaktadır.

12. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, etc.) in the papers submitted to the journal. The author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur for this reason.

13. All policies and processes in Rize Theology Journal are determined by the Editorial Board. The authority to decide on matters not mentioned here belongs to the Editorial Board.

14. Rize Theology Journal has the right to publish the submitted articles or not, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author and does not bind the journal. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles.

15. Rize Theology Journal scans all submitted articles with iThenticate software to prevent plagiarism. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main measure of similarity is the author's compliance with the citation and referencing rules. Even though the similarity rate is 1%, if the citation and referencing are not properly used, plagiarism may still be in question. In this respect, citation and referencing rules should be known by the author and should be applied carefully.

16. Rize Theology Journal is based on **ISNAD 2nd Edition** in citations and referencing.

17. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication. Rize Theology Journal does not accept sponsorships and advertisements due to its publication policies. All expenses of the journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology of Recep Tayyip Erdoğan University.

18. When an important error or inaccuracy is noticed in an article published in Rize Theology Journal, or any violation of scientific research and publication ethics is detected, a notification can be made to the address [ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr). In terms of the development and quality of the journal, these notifications are welcomed; quick feedback is provided.