



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi



*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

27-2
Aralık
December
2023

*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

27-2 Aralık | December 2023

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 27 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık/December 2023)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2023

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Türkiye

PUBLICATION DATE: December 15,

2023

L. PUBLICATION: Turkish & English &

Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 350 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram),
ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 350 words), keywords (at least 5
concepts) and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, TÜRKİYE

<mailto:ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative
Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan
çalışmalarının hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC
BY-NC The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

YAYINCI/PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan

oaslan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE
MANAGER****Dr. Abdullah Pakoğlu**

apakoglu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**Dr. Hamit Demir**

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT
EDİTÖR****Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz**

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. İlknur Bahadır

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Yetim

merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS**Dr. Rukiye Gögen**

rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Maruf Çakır

marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of
Theology
Kütahya, TÜRKİYE

Dr. Sema Korucu Güven

semaguven@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sena Kaplan

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esmâ Güneş

ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Gülistan Kızıleniş

gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Bayram Ünce

bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek

ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Naim Yaman

nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Adil Koyuncu

adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yakup Esenboğa

yakupesenboga@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Taşkıran

abdullahtaskiran@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Perk

caglarsema@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk

busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Berra Ergül
berraergul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Erçoban
merveercoban@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Furkan Yaman
furkanyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Ayvaz
omerfarukayvaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN
LANGUAGE EDITORS**

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz
ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Savaş Kocabaş
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Zuhal Ağilkaya Şahin
zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of
Education
İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Hakime Reyyan Yaşar
hakimereyyan.yasar@ikc.edu.tr
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Taha Orhan
abdullahorhan@nehsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty
of Islamic Sciences,
Nevşehir, TÜRKİYE

Dr. Kenan Tekin
kenan.tekin@yaloava.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Yalova, TÜRKİYE

Dr. Fatümetül Zehra Güldeş
f.zehra.guldas@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of
Arts and Sciences,
Erzincan, TÜRKİYE

Dr. Metin Güven
metinguven1416@hotmail.com
Ministry of National Education,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Elif Hilal Karaman
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir, TÜRKİYE

**İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS
EDITOR**

Doç. Dr. Murat Akyıldız
muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty,
Eskişehir, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı
sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical University, Humanities and
Social Sciences,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mürteza Bedir
mbedir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necmettin Gökkır
ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ünal Kılıç
ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Ağırman
agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Doğan
doganyusuf58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Jon Hoover
Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham University, School of Humanities,
Dept of Theology,
UNITED KINGDOM

Doç. Dr. Adem Çiftci
ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet Çelik
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer
ramazansuer_58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. İrfan Kaya
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah Yazar
yazar@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Pakoğlu
apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Murat Çelik
mcelik@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of
Humanities and Social Sciences,
Ankara
TÜRKİYE

Dr. Mehmet Çetin
mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Ayşe Mine Akar
aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen
rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education
Sivas, TÜRKİYE

MİZANPAJ EDITÖRÜ / LAYOUT EDITÖR
Elektronik Dergi Ofisi
edo@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University
Sivas, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD
Prof. Dr. Abdullah Kahraman
a.kahraman69@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım
enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
duralaroltu@hotmail.com
Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of
Theology
Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun
mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Kilis, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım
ayildirim2000@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of
Islamic Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Alim Yıldız
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip Özdeş
tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Yozgat Bozok University, Faculty of Theology
Yozgat, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Kara
omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology
Erzurum, TÜRKİYE

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu
muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of
Theology
Rize, TÜRKİYE

Dr. Tarek Abdulecelil
info@tarik.me
Ain Shams University, Department of Islamic
Studies
EGYPT

Dr. Bakıt Murzarayimov
murzaraim@mail.ru
Manas University, Department of Islamic
Studies
KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

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

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest TÜRKİYE Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cilt: 27 / Sayı: 2 (15 Aralık 2023)

Cumhuriyet Theology Journal
Volume: 27 / Issue: 2 (December 15, 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden

From The Editor

Hamit Demir _____

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

Allah'ın Hükümleriyle Hükmetme Meselesi: Maide Suresi 44., 45. ve 47. Ayetler Özelinde

The Issue of Ruling with Allah's Provisions: In Specific to the 44th, 45th, and 47th Verses of Surah al-Mā'ida

Nasi Aslan-Derviş Tokgöz _____ 310-328

Âhîret Hayatının Gerekliği Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi

Imam Mâtürîdî's Criticism of Deism in The Context of the Necessity of the Hereafter

Hasan Gümüšoğlu _____ 329-348

Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobiyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme

An Analysis of the Approaches to the Modality of Marifatullah in the Context of Human Psychological, Genetic and Neurobiological Nature

Seyithan Can _____ 349-368

Zâhirî Âlimler Nezdinde Halku'l-Kur'an Meselesi

The Issue of the Halku'l-Qur'an in the Eyes of Zahiri Scholars

Hüsamettin Kaya _____ 367-382

Basra Mu'tezilesine Göre Seslerin Oluşumu

The Formation of Sounds According to Basrian Mu'tazila

Zeynep Şeker _____ 383-403

Kavramsal, Tarihsel ve Pratik Açından Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü

Conceptual, Historical and Practical Aspects of Apostasy and Freedom of Belief

Faruk Sancar-Rıza Korkmazgöz _____ 404-421

Bir Nübüvvet Savunusu Olarak Mâverdî'nin (ö. 450/1058) A'lâmü'n-nübüvve Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of al-Mâwardî's A'lâm al-nubuwwah as a Defense of Prophethood

Eyüp Gür-Ahmet Çelik _____ 422-442

İçindekiler

İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl

The Nature, Formation of Knowledge and Material Reason in Averroes

Fevzi Yiğit _____ 443-458

Raûf Yektâ Bey Türk Müsîkî'si'nin 24'lü Ses Sistemini Risâletü'ş-Şihâbiyye'den mi Almıştır?

Did Raûf Yektâ Bey Get the 24-Sound System of Turkish Music from al-Risâlah al-Shihâbiyyah?

Mehmet Öncel-Turgut Yahşi _____ 459-479

Bakkâfî Nispetiyle Anılan Hanefî Fakihî'nin Kimliğinin Tespiti ve Bazı Fıkhî Görüşleri

Identification of the Hanafî Jurist Referred to as al-Baqqâlî and Some of His Fiqh Ideas

Ekrem Koç _____ 480-503

Cessâs'ın Hurma Nebzi ile Abdest Alma Meselesine Dair İstidlalleri: Bir Ebû Hanîfe Savunuculuğu Örneği

Jassâs's Istidlâls on the Issue of Wudû' with the Date Nabîdh: An Example of Abû Hanîfa Advocacy

İbrahim Özpolat _____ 504-523

V-r-d Fiilinin Semantik Analizi Bağlamında "Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır" Ayetinin Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Verse "There is None of You Who Will Not Pass Over It" in Terms of the Semantic Analysis of the Verb w-r-d

Muhammed Ersöz _____ 524-537

Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'an'ı Bağlamında Kur'an'ı Anlamanın Neliği/Tefsir İlminin Öncülleri

The Nature of Understanding of the Qur'an in the context of Muhâsibî's Fehmü'l-Kur'an/Premises of The Science of Interpretation

Muhammed İsa Yüksek _____ 538-558

Belâğat Açısından Karşılaştırmalı Okuma Denemesi: Bakara Sûresinde Rızık Kelimesinin Kullanıldığı Ayetler Örneği

A Comparative Reading in Terms of Rhetoric: An Example of Verses where the Word "Rizq" is Used in Surah al-Baqarah

İsmail Bayer-Esra Hacımuftuoğlu _____ 559-575

Kur'an'daki Tekrarların 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle İlişkisi

The Relationship of the Repetitions in the Qur'an with the Language Usage Traditions and Literary Tastes of the Arabs of the Nuzûl Period

Emrah Dindi _____ 576-591

Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları Ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsidi Tefsir Açısından Yorumu

The Approaches of Exegetes Regarding the 30th Verse of the Surah al-Furqân and the Interpretation of Prophet Mohammed's Supplication/Complaint to God in Terms of the Method of Maqâsidi Tafsir

Zakir Demir _____ 592-618

Contents

- Ebu'l-Hasen ibn 'Abdirrahmān İbn Muhammed al-Haṭīb aş-Şirbīnī aş-Şāfi'î'nin Fetḥu'r-Raḥîmî'r-Raḥmān fi tefsîri Âyeti "inne Allāhe ya'muru bi'l-'adli ve'l-iḥsān" adlı kitabı: İnceleme ve Tahkik**
Fatḥ al-Raḥîm al-Raḥmān fî tafsîr Âyat "inna Allāha ya'muru bi al-'adl wa al-iḥsān" by Abū al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Khaṭīb al-Shirbīnī al-Shāfi'î: Study and Critical Edition
Zakir Aras..... 619-639
- Hız. Peygamber Dönemi Nakḫza Şiirleri Üzerine Bir İnceleme: Bedir Savaşında Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik Örneği**
Ḍirâr b. al-Khaṭṭâb and Ka'b b. Mâlik's Nakḫḏa Type Poetry Competitions in the Battle of Badr
Mehmet Yılmaz..... 640-660
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algıları**
Self-Efficacy Perceptions of DKAB Teachers on Differentiated Instruction
Mehmet Yıldz..... 661-683
- Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz**
The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis on the Context of Role Theory
Şerife Ericek Maraşlıoğlu-Saffet Kartopu..... 684-705
- Siyer İlmî Açısından Sahâbe Nesli Şahfelerinin Oluşum Süreci ve Mahiyeti**
The Formation Process and Nature of Sirah's Companions Generation Codexes
Yunus Akyürek..... 706-725
- Maniheizm Hakkında Bir İnceleme: Mesajlarıyla Yaşayan Din**
A Study on Manichaeism: Living Religion with its Messages
Mehmet Mekin Meçin..... 726-745
- Ahlaki Bir Erdemden Hukuki Yükümlülüğe: Muvâsât**
From a Moral Virtue to Legal Obligation: al-Muwâsât
Nurten Zeliha Şahin..... 746-768

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 27 Sayı 2

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 27/2 sayısı ile karşınızdayız. Dergimiz bilimsel kriterlerden, yayın ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmekte; kendisine hedef olarak belirlediği A sınıfı dergilerin yer aldığı indekslere girme yolunda emin adımlarla ilerlemekte, alanında öncü olma rolünü sürdürmek için yoğun bir gayret göstermektedir. Dergimizin görünürlüğü, makalelerimizin taranırılığı ve atıf sayılarımız her geçen gün artmaktadır. Bu süreçte dergimizin eski adına yapılan atıfların birleştirilmesi yapılmış olup atıf sayımız 2021 ve 2022 yıllarında 40'a ulaşmıştır. 2023 yılında yayınlanan makalelere yapılan atıf sayımızın bu rekoru egale edeceğini ümit ve temenni ederken birleştirme işlemini yapan Yazım Desteği ekibine de teşekkürlerimi sunuyorum.

Her yıl 15 Haziran ve 15 Aralık tarihlerinde, 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı görev edinmiş olan dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur. Bu sayıda dergimize din bilimlerinin farklı alanlarında birbirinden değerli 87 araştırma makalesi gelmiştir. Her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dahil edilmiştir. Değerlendirmeler neticesinde bu makalelerin 55 tanesi reddedilmiş, 27 makale kabul almıştır. Yayına kabul edilen 4 adet İngilizce makale, özel sayımızda (27/3) yayınlanmıştır.

Dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, hakemlerimize, üst düzey fedakarlıklarıyla akademik yayıncılığa katkı sunan editöryal ekibimize ve mizanpaj görevini üstlenen üniversitemiz Elektronik Dergi Ofisi'ne teşekkür ediyorum. Üniversitemiz idaresine, fakülte dekanlığımıza, yazı işleri müdürlüğümüze ve rektörlük basımevine minnet duyduğumu ayrıca belirtmek isterim.

Dergimiz editörlüğünde bayrak değişimi olmuştur. Dergimizin 2022'dan beri editörlüğünü yapan ve Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin bu günlere ulaşmasında önemli katkısı olan fakültemiz öğretim üyesi Doç. Dr. Adem Çiftçi hocamız görevinden ayrılmış; bu sayıdan itibaren editörlük görevi şahsıma tevdi edilmiştir. Bu görevin kıymet ve mesuliyetinin farkındayım. Çünkü bizden önce bu görevi üstlenen editör hocalarımız dergi yayıncılığı alanında ulusal ve uluslararası arenada öncü bir misyon üstlenen Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ni önemli bir seviyeye, prestijli bir konuma taşımışlardır. Bu vesileyle derginin kuruluşundan bugüne, görev alan bütün editörlerimize, özellikle Dr. Abdullah Demir, Dr. Sema Yılmaz ve son olarak Doç. Dr. Adem Çiftçi hocalarıma katkılarından ötürü şükranlarımı sunuyorum.

Dergimiz yayın kurulunda gerçekleştirdiğimiz istişareler neticesinde aşağıdaki hususun önümüzdeki sayıdan itibaren uygulanması kararlaştırılmış ve bu hususlar dergi sayfamızda ilan edilmiştir. Önümüzdeki sayıdan (Haziran 2024) itibaren uygulanmak üzere,

i. Haziran ve Aralık dönemlerine kabul alan İngilizce makalelerin Aralık'ta İngilizce Özel Sayı olarak yayınlanmasına karar verilmiştir.

Siz değerli okuyucularımızı hürmet ve muhabbetle selamlarım. Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dr. Öğr. Üyesi Hamit Demir

Editör

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5930-0249>

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 27 Issue 2

Dear Readers and Researchers,

We are here with issue 27/2 of Cumhuriyet Journal of Theology. Our journal continues on its way without compromising scientific criteria, publishing principles, and ethical values; It is taking firm steps towards entering the indexes containing Class A journals, which it has set as its target, and is making intense efforts to maintain its role as a pioneer in its field. The visibility of our journal, the searchability of our articles, and our citation numbers are increasing day by day. In this process, citations to the old name of our journal were combined and our number of citations reached 40 in 2021 and 2022. While I hope and pray that the number of citations to articles published in 2023 will equal this record, I would also like to thank the Writing Support team who carried out the merging process.

Our Journal, which has undertaken to publish 2 issues and 1 special issue on 15 June and 15 December every year, has received intense interest and favor in the new publication period. In this issue, our journal received 87 valuable research articles in different fields of religious sciences. Each article was examined following the publication principles of our journal, and articles that met the necessary conditions were included in the referee process. As a result of the evaluations, 55 of these articles were rejected and 27 articles were accepted. 4 English articles accepted for publication were published in our special issue (27/3).

I would like to thank all the researchers who submitted articles to our journal, our referees, our editorial team who contributed to academic publishing with their high-level sacrifices, and our university's Electronic Journal Office, which took on the task of layout. I would also like to express my gratitude to the administration of our university, our faculty deanery, our editorial office, and the rectorate printing house.

There has been a flag change under the editorship of our journal. Our faculty member Assoc. Prof. Adem Çiftçi has resigned from his position; as of this issue, the editorship duty has been entrusted to me. I am aware of the value and responsibility of this task. Our editors who took on this duty before me have carried the Cumhuriyet Journal of Theology, which has undertaken a pioneering mission in the national and international arena in the field of journal publishing, to an important level and a prestigious position. On this occasion, I would like to thank all the editors who have worked in the journal since its establishment, especially Dr. Abdullah Demir, Dr. Sema Yılmaz, and finally Assoc. Prof. Adem Çiftçi. I would like to express my gratitude to them for their contributions.

As a result of our consultations with the editorial board of our journal, it was decided to implement the following issues starting from the next issue and these issues were announced on our journal page. To be implemented starting from the next issue (June 2024),

i. It has been decided that the English articles accepted for the June and December periods will be published as a Special Issue in December as English.

I greet you, our valued readers, with respect and affection. Hope to see you in our new issue...

Ass. Prof. Hamit Demir

Editor

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5930-0249>



The Issue of Ruling with Allah's Provisions: In Specific to the 44th, 45th, and 47th Verses of Surah al-Mā'ida

Nasi Aslan ^{1,a,*}, Derviş Dokgöz ^{2,b}

¹ Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Adana/Turkiye

² Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, Adana/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 26/07/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1

(%55) - Author-2 (%45)

Data Collection Author-1 (%60) -

Author-2 (%40)

Data Analysis Author-1 (%40) -

Author-2 (%60)

Writing up Author-1 (%45) -

Author-2 (%55)

Submission and Revision

Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

ABSTRACT

At the end of the verses 44th, 45th, and 47th of the Surat al-Mā'ida, it is seen that those who do not judge by what Allah has revealed are described as unbelievers, oppressors, and fāsiqs with the general expression. Especially in verse 44th of the surah, the fact that those who do not judge by Allah's revelations are characterized as misbelievers has been a subject of debate since the early period. Many different opinions have been expressed by the mufasssirs about who are included in this scope, who are the addressees of the verse, whether the "kufr" here is blasphemy in the form of denying Allah and leaving the religion, or is it a different type of "kufr". As it is understood from the information in the sources regarding the asbāb al-nuzūl of these verses were revealed as the Jews destroyed the provisions set by Allah in the Torah, changed them with various ways, and discriminated between people in various ways and applied them. With the relevant verses in Sūrah al-Mā'ida, all these injustices, lawlessness, and unfairness were made away and the Jews who committed them were strongly criticized. In this regard, it is seen that some commentators have devoted themselves to the reason for the verdict of the relevant verses and interpreted the characterizations in the verse as infidels, cruel, and fāsiqs as covering only the Jews who committed these acts. However, even if the information about the contents of the relevant verses shows that these verses are about the Jews, this does not mean that the scope of the verse should be limited to them. Because both the universality of the messages of the Qur'an in general and the fact that the address in the verses came in a public way do not allow these provisions to be allocated only to a certain group. In addition, according to the rules of istinbat, the fact that the reason for making a religious provision is specific does not prevent the generalization of it. When considered within the framework of the principles we have explained, it becomes clear that narrowing down the provisions of the verses by allocating them only to a certain group is not a correct approach. In this article, it is aimed to draw attention to the richness of meaning that emerges when the relevant verses are evaluated in terms of the types of indications in the fiqh method. When the verses within our subject are evaluated in terms of the types of indications, it is seen that these verses indicate that the implementation of a provision in force cannot be avoided. In the relevant verses, it's concluded that important principles and rules of law such as the realization of justice, the rule of law, equality before the law, no one's being privileged in the sight of the law, the powers of the head of state are limited, that there is no place for ijtiḥād where Allah's clear judgment exists.

Keywords: Islamic Law, Allah's Provisions, Surah al-Mā'ida, Rule of Law, Equality Before the Law.

Allah'ın Hükümleriyle Hükmetme Meselesi: Maide Suresi 44., 45. ve 47. Ayetler Özeline

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 26/07/2023

Kabul: 30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yazar Katkı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Analizi Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60)

Makalenin Yazımı Yazar-1 (%45) - Yazar-2 (%55)


Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)


ÖZ

Mâide suresi 44, 45 ve 47. ayetlerin sonunda umum sîgasıyla, “Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin kâfirler, zâlimler ve fâsıklar” olarak nitelendiği görülmektedir. Özellikle surenin 44. ayetinde Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin kafirlikle nitelenmiş olması erken dönemden beri tartışma konusu olmuştur. Ayette belirtilen küfür kapsamına kimlerin girdiği, ayetin muhatabının kimler olduğu, buradaki küfürün Allah’ı inkar ve İslam’dan tamamen çıkma şeklindeki küfür mü yoksa bundan farklı bir küfür mü olduğu konularında müfessirler arasında birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu konuya dair müfessirlerin tartışmalarının genelde ayetin kimleri kapsadığı ve küfür yani dinden çıkma konusu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu makalede öncelikle ilk dönem tefsir kaynaklarında yer alan, bu ayetlerin sebebi nüzulüne dair bilgiler aktarılmıştır. Bunun yanında ilgili ayetlerin muhatabının kimler olduğuna, ayetlerde kafir, zalim ve fasık olarak nitelenenler kapsamına kimlerin girdiğine dair görüşlere de yer verilmiştir. Sebeb-i nüzule dair kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre bu ayetler Yahudilerin, Allah’ın Tevrat’ta koyduğu hükümleri tahrif etmeleri, çeşitli yollarla değiştirmeleri ve insanlar arasında çeşitli şekillerde ayırım yaparak uygulamaları nedeniyle inmiştir. Maide suresindeki ilgili ayetler ile tüm bu haksızlık, hukuksuzluk ve adaletsizlikler ortadan kaldırılmış ve bunları yapan Yahudiler şiddetle eleştirilmiştir. Bu durumdan hareketle bir kısım müfessir tarafından ilgili ayetlerin hükmünün nüzul sebebine hasredilerek ayetteki kafir, zalim ve fasık şeklindeki nitelermelerin yalnızca bu davranışları yapan Yahudileri kapsadığı şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Ancak ilgili ayetlerin nüzulüne ilişkin bilgiler, her ne kadar bu ayetlerin Yahudiler hakkında nazil olduğunu gösterse bile, bu durum ayetin kapsamının sadece onlarla sınırlı olmasını gerektirmemektedir. Zira hem Kur’an mesajlarının genel olarak evrensel oluşu hem de ayetlerdeki hitabın umumi şekilde gelmiş olması bu hükümlerin sadece belli bir gruba tahsisine imkân vermemektedir. Ayrıca istinbat kurallarına göre şer’î bir hükmün konulmasında sebebin hususi oluşu, hükmün umumiliğine engel değildir. Açıklanan bu esaslar çerçevesinde düşünüldüğünde ayetlerdeki hükümlerin bu şekilde sadece belli bir zümreye tahsis edilerek hükmünün daraltılmasının doğru bir yaklaşım tarzı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu makalede ilgili ayetlerin fıkıh usulündeki delalet türleri yönüyle değerlendirilmesi halinde ortaya çıkan anlam zenginliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Hüküm çıkarma yönünden ele alındığında şer’î hükümlerin dayanağı olan Kur’an ve hadis metinleri yalnızca ibarelerinin delaleti ile hükme işaret etmezler. Bunun yanında işaretin delaleti, iktizanın delaleti gibi farklı delalet yolları ile de birçok hükmün elde edilmesine olanak sağlarlar. İşte konumuz dahilindeki ayetlerin de bu şekilde farklı delalet türleri açısından değerlendirildiğinde birçok yeni hükme ve önemli hukuki ilkelere işaret ettiği görülmektedir. Buna göre ayetlerin özellikle sebeb-i nüzulü ve bağlamı da dikkate alınarak delalet ettiği anlamlar incelendiğinde ilk olarak adalet ilkesine titizlikle uyulmasına işaret edildiği görülmektedir. Bunun yanında hukukun üstünlüğüne ve kanun önünde eşitlik ilkelerine de ayetlerde işaret bulunmaktadır. Zira bu ilkelere aykırı davranışların ayette şiddetle redd edildiği görülmektedir. Ayrıca devlet başkanının yetkilerinin de kısıtlı olduğuna, Allah’ın açık hükümlerinin bulunduğu yerde farklı yönde ictihad faaliyeti yürütülemeyeceğine ve kanuna karşı hile yollarına gidilemeyeceğine de işaret yoluyla delalet ettiği görülmektedir. Bu şekilde bir yaklaşım, gaî açıdan (makâsıd açısından) da önemli olup, böylece Şârî’in bu ayetler çerçevesinde gözettiği maslahatlar daha geniş çerçevede ortaya çıkarılmış olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Allah’ın Hükümleri, Maide Suresi, Hukukun Üstünlüğü, Kanun Önünde Eşitlik.

 nasiaslan@cu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

 ddokgoz@cu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0891-0696>

How to Cite: Cite: Aslan, Nasi – Dokgöz, Derviş. “The Issue of Ruling with Allah's Provisions: In Specific to the 44th, 45th, and 47th Verses of Surah al-Mâ’ida”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), XXX-XXX. <https://doi.org/10.18505/cuid.1333186>

Atıf: Aslan, Nasi – Dokgöz, Derviş. “Allah’ın Hükümleriyle Hükmetme Meselesi: Maide Suresi 44., 45. ve 47. Ayetler Özeline”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), XXX-XXX. <https://doi.org/10.18505/cuid.1333186>

Giriş

Maide suresi 44, 45 ve 47. ayetlerde yer alan ve Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmeyenleri kâfirler, zâlimler ve fâsıklar olarak niteleyen ifadelerin anlaşılması konusunda bir takım tartışmaların müfessirler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Özellikle 44. ayette yer alan “Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerdir” ifadesindeki küfür kavramı üzerine birçok ihtilafın varlığı gözlemlendiği gibi, bu ayetin muhatabının kimler olduğu hususunda da birçok farklı görüşün dile getirildiği tefsir kaynaklarında yer almaktadır. Bu ayetin lafzî/zahiri yönü esas alınarak, Allah'ın hükmünü vazettiği herhangi bir konuda, O'nun koyduğu hüküm dışında başka bir hükümle hükmedilmesi halinde bunun doğrudan küfür/dinden çıkma olacağı sonucuna varılabilir. Kaldı ki İslam tarihinde aşırı uç olma özelliği ile öne çıkan Hâricilerin, ameldeki kusurların küfür sebebi olduğunu ileri sürerken bu ayeti delil olarak kullandıkları görülmektedir. Onlara göre bu ayetler Müslümanlar da dahil olmak üzere tüm muhatapları kapsamakta ve her kim Allah'ın indirdiği ayetlerde belirtilen sınırları ihlal edecek bir amelde bulunursa o, bu ameli nedeniyle dinden çıkmış olmakta, aynı şekilde Allah'ın indirdiği hükümlerin dışında bir şeyle hüküm vermesi durumunda da yine bu hareketinden dolayı küfre düşmüş olmaktadır.¹ Sonuç olarak Hâriciler bu ayetle istidlal ederek, Allah'ın hükmünü uygulamadığını düşündükleri her Müslümanı tekfir etmişlerdir. Ancak onların delil aldığı bu ayetlerde kimlerin kastedildiği, ayetlerdeki küfür, zulüm ve fisk kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığı, ayetlerdeki umumî yargının tahsis içerip içermediği ulema arasında ihtilafli olup, tartışmalı hususlardır.

Görüldüğü üzere ilgili ayetler hakkındaki tartışmaların genelde ayetlerin lafzî/zahiri yönüyle doğrudan çıkarılan hükümler çerçevesinde yahut da sebebi nüzule bağlı belli bir zümreye hasredilerek yapılan yorumlar üzerinde olduğu görülmektedir. Bu durumda bu konudaki tartışmaların daha çok fıkıh usulündeki delalet türleri açısından *ibarenin delaleti* kapsamında yapıldığı, bu ayetler hakkında diğer delalet türleri açısından değerlendirmelerin ise az olduğu gerçeği dikkat çekmektedir. İlgili ayetlere ibarenin delaleti dışındaki delalet türleri açısından yaklaşıldığında ise bu ayetlerin, ibarenin delaletine bağlı manalar yanında başka birçok mananın/hükmün ortaya çıkmasını sağlayacak bir konumda olduğu görülmektedir. Yani bu ayetler farklı delalet türleri açısından değerlendirildiğinde geniş bir anlam zenginliğine sahiptir. Ancak bu konuda yapılan çalışmalarda ayetlerin özellikle işaretin delaletine dayalı ortaya çıkan bu manalara gereken ölçüde yer verilmediği görülmektedir. Belirleyebildiğimiz kadarıyla bu konuya dair yapılmış tek akademik çalışma Sabri Demirci tarafından yazılmış olan “Maide Suresi 44, 45 ve 47. Ayetleri Hakkında Müfessirlerin Görüşlerinin Tahlili” adlı makaledir. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayımlanan bu makalede Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenlerin küfre düşmesi konusunun ayrıntılı olarak işlendiği, O'nun hükmünü inkar ederek yahut başka hükmü ondan daha üstün görerek veya istihza/alaya almak şeklinde terk etmenin insanı dinden çıkararak küfür olduğu, ancak Allah'ın hükmüne inandığı halde nefsi arzusu ile başka bir hükme sapanın ise dinden çıkararak küfür ile nitelenemeyeceği şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır.²

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 8/458; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 12/6-7.

² Geniş bilgi için bk. Sabri Demirci, “Maide Suresi 44, 45 ve 47. Ayetleri Hakkında Müfessirlerin Görüşlerinin Tahlili”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (Ağustos 2013), 391-411.

Bu makalede ise söz konusu ayetlerin anlaşılması konusunda öncelikle sebab-i nüzûl, ayetlerin bağlamı ve ilk dönem müfessirlerin verdikleri manalar açısından bilgiler verilmiş olup, bu bilgilere ek olarak ayetler fıkıh usulündeki delalet türleri bağlamında daha geniş bir çerçevede ele alınarak değerlendirilmiş, özellikle işaretin delaleti kapsamında değerlendirilebilecek manalar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Ayetlerin Sebeb-i Nüzûlü

Bu ayetlerin sebab-i nüzulü konusunda tefsir ve hadis kaynaklarında benzer bilgiler bulunmaktadır. Buna göre Medine'deki Yahudilerin, Tevrat'taki kelimeleri konulduğu anlamlarını dikkate almadan -kendi hevalarına göre- anlam değişikliğine uğratarak tahrifte bulunmaları, Tevrat'ın hükümlerinden hoşlarına gidene alıp uygulamaları ama beğenmediklerini ise ya inkar edip reddetmeleri yahut değiştirmeleri, Allah'ın ayetlerini az bir bedel karşılığında satmaları, rüşvet vb. yollarla adaletten sapmaları ve hakkaniyete aykırı hükümler vermeleri, zaman zaman da Hz. Peygambere gelip ondan bir konuda hüküm vermesini istedikleri halde Hz. Peygamberin verdiği hüküm kendilerinin umdukları gibi olmayınca onu reddetmeleri şeklindeki olumsuz davranışlarının bu ayetlere nüzul sebebi teşkil etmiştir. Yahudilerin bu tür olumsuz davranışlarına değinildikten sonra, “Her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse onlar kâfirlerin tâ kendileridir”³ buyurulmak suretiyle, öncesinde sayılan bu hususlara atıfta bulunulmuştur. Kaynaklarda bu ayetin sebab-i nüzulüne dair aktarılan rivayetlerde bir kısım farklılıkları görülsede, bu rivayetler incelendiğinde genel olarak bu ayetlerin Yahudilerin çeşitli yollarla Allah'ın hükümlerini uygulamaktan kaçınmaları nedeniyle indiği gerçeği üzerinde ittifak edildiği görülmektedir. Onların Allah'ın hükümlerini uygulamaktan kaçınmaya çalıştıkları olayların neler olduğuna bakıldığında ise iki konu öne çıkmaktadır. Bunlar kısas ve diyete dair uygulamalardaki adaletsizlikler ile recm cezasını uygulamaktan kaçınmalarıdır. Netice olarak sebab-i nüzul konusunda farklı kaynaklarda yer alan birçok rivayetin, bu iki konu çerçevesinde birbirlerinin mükerrerleri şeklinde olduğu yani bu ayetin nüzulüne dair rivayetlerin genel olarak bu iki konu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Bu ayetlerin nüzulüne sebep olduğu belirtilen birinci konu öldürmelerde kısas ve diyet hükümlerinin farklı Yahudi kabileleri yahut farklı toplum katmanları (zengin-fakir gibi) arasında değişik şekillerde uygulanmasıdır. İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre “...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir... Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir... Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fasıkların ta kendileridir.”⁴ ayetleri Yahudilerden iki kabile (Nadîroğulları ve Kureyzoğulları) hakkında indirilmiştir. Cahiliye döneminde bu iki kabileden biri (Nadîroğulları), aralarındaki savaşta diğerine galip gelmiş ve savaş sonucunda da şartlı bir antlaşma yapmışlardı. Bu anlaşma uyarınca, eğer eşraftan (Nadîroğullarından) bir kişinin, kaybedenlerden (Kureyzoğullarından) birini öldürmesi halinde elli vesk⁵ hurma diyet verecek, kaybeden taraftan

³ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mâide 5/44.

⁴ el-Mâide 5/44-47.

⁵ Vesik, kısaca “bir deve yükü” miktarını ifade eden bir ölçü birimidir. Ancak yük miktarından ziyade stoklanabilir gıda maddelerinin ölçümünde kullanılan bir ölçek anlamında kullanımının daha yaygın olduğu görülmektedir. Vesik'in

birisinin eşraftan birisini öldürmesi halinde ise onlar yüz vesk hurmayı diyet olarak verecekti. Bu durum Resûlullah Medine'ye hicret edinceye dek bu şekilde devam etti. Hz. Peygamber Medine'de henüz Yahudi kabilelerle savaşmamış olsa da onun gelişi ile her iki kabile önceki mevcut konumlarını kaybetmişti. Bunun sonucunda zelil olanlar (Kureyzaoğulları), eşraftan olanlara (Nadîroğulları); “Dinleri bir, nesepleri bir ve şehirleri bir olduğu halde bu iki kabile arasında birinin diyetinin, diğerinin diyetinin yarısı olması gibi bir şey nasıl olabilir? Bunu biz önceden size zulmünüzden çekindiğimiz için ödüyorduk. Ancak şimdi Muhammed (s.a.v.) gelmiştir, biz artık size daha önceden verdiğimiz diyeti vermeyeceğiz.” dediler. Bunun üzerine neredeyse aralarında yeniden savaş çıkacaktı ki, Resûlullah'ı aralarında hakem yapmaya razı oldular. Ancak eşraftan olanlar; “Vallahi Muhammed (s.a.v.), sizin onlara verdiğinizin iki katını size verecek değildir. Onlar doğrusunu söylüyorlar. Şimdiye kadar bize bu şekilde vermeleri, bizim onlara galip gelmemiz nedeniyle idi. Resûlullah'a karşı bir plan (tertip) hazırlayın. Size istediğiniz şekilde hüküm verecek olursa onu kabul edin, eğer bunu yapmazsa ondan sakının” dediler. Bunun üzerine Allah, resûlüne onların desiselerini ve neyi istediklerini bildirdi ve Mâide suresi 41-47. ayetlerini inzâl etti.⁶

İlk dönem müfessirlerinden Mükâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ise öldürmelerde diyet miktarının Kureyzalılar için yetmiş vesk, Nadîroğulları için yüz kırk vesk olduğunu ve Kureyzalıların bu haksızlığın giderilmesi için Hz. Peygambere başvurduklarını belirtmektedir. Hz. Peygamber de bu konuda Benî Nâdir'in Kureyzalılara bir üstünlüğünün olamayacağına yani kan diyetlerinin eşit olması gerektiğine hükmetmiş, bunun üzerine Nadîroğulları temsilcilerinin Hz. Peygambere; “Senin bu hükmünü asla kabul etmeyeceğiz ve uygulamayacağız. Biz önceki mevcut uygulamamızı devam ettireceğiz.” demeleri üzerine bu ayetlerin nazil olmuştur.⁷ Benî Nadîr ve Benî Kureyza arasında var olan hakkaniyetsiz uygulamanın, öldürmelerde bazen diyet bazen ise kısas uygulanması şeklinde olduğu, bu nedenle aralarında anlaşmazlık çıktığı ve Hz. Peygambere başvurdukları şeklinde de rivayetler vardır. Buna göre Benî Nadîr kabilesinden birisi Benî Kureyza'dan birini öldürdüğünde onlara kısas hakkı tanınmaz ve sadece diyete hükmedilirdi. Ancak Benî Kureyza'dan birisi Benî Nadîr'den birisini öldürdüğünde ise Nadîroğulları katilin kısas edilmesinden başka bir hükme razı olmazdı. Onlar bu şekilde kendilerinin üstün olduklarını gösterdiklerini düşünürlerdi. Ancak Hz. Peygamber Medine'ye gelince, aralarında hüküm vermesi için bu konunun ona götürülmesi kararlaştırıldı. Bu durum karşısında hükmün aleyhlerine olabileceğinden çekinen Nadîroğulları, bazı münafıkların da kışkırtması ile Hz. Peygambere karşı şayet diyet yönünde hüküm verirse onu kabul edecekleri, aksi takdirde vereceği hükümden uzak duracakları şeklinde tavır takınmışlar, bunun sonucunda da bu ayetler indirilmiştir.⁸

İlgili ayetlerin nüzulüne dair kaynaklarda yer alan ikinci konu ise muhsan zânî hakkında Tevrat'ta mevcut olan recm cezasının kaldırılarak yerine kendi belirledikleri bir cezanın konulmasıdır. Berâ İbn Âzib'den (öl. 71/690) rivayet edildiğine göre yüzüne siyah çalınmış ve kırbaçlanmış bir Yahudi Hz.

ölçek olarak 165 litreye denk geldiği, kuru gıda için ise 122,4 kg'lık bir ölçüyü ifade ettiği belirtilmiştir. Ziraat ürünlerinde 5 veskten az olan miktarın zekâta tabi olmadığını belirten hadiste (Müslim, “zekat”, 3,6) de bu şekilde ölçü birimi (ölçek) olarak kullanıldığı görülmektedir. Cengiz Kallek, “Vesk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70.

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/461-462; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 3/74-75.

⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (Beyrut: Müessesetü Târîhu'l-Arabiy, 2002), 1/479-480.

⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 4/238.

Peygamberin yanından geçmişti. Bunun üzerine Resûlullah onlara seslendi: “Siz kitabınızda zina haddi (cezası) olarak bunu mu buluyorsunuz?” Onlar da, evet dediler. Bunun üzerine Resûlullah Yahudilerin âlimlerinden birini çağırdı ve; “Hz. Musa’ya Tevrat’ı indiren Allah adıyla soruyorum. Siz zinanın cezasını kitabınızda böyle mi buluyorsunuz?” diye sordu. O ise; "Allah’a yemin olsun hayır! Eğer bana Allah adına yemin ile sormasaydın bunu sana söylemezdim. Biz kitabımızda zinanın cezasını recm olarak buluyoruz. Ancak o (zina), eşrafımız arasında çoğaldı. Eğer şerefli birini bu suç üzere yakalarsak onu bırakıyor, zayıf birini bu iş üzere yakalarsak ona haddi (recm cezasını) uyguluyorduk. Bunun üzerine; “Gelin hem eşraftan olana hem de zayıfa uygulayacağımız aynı şeyde (cezada) buluşalım” dedik ve yüzü siyaha boyamaya ve celde vurmaya karar verdik” dedi. Hz. Peygamber de “Allah’ım! Öldürülmüş (uygulamadan kaldırılmış) olan emrini ilk ihya eden benim" deyip recmedilmesini emretti ve adam recmedildi. Bunun üzerine Yüce Allah Mâide suresi 41. ayeti indirdi. Devamında da Yahudilerin, istedikleri yönde fetva verilirse kabul edilmesi, istedikleri yönde fetva vermezse ondan uzak durulması şeklindeki tavırları nedeniyle de “...Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.” ayeti indi.⁹

Bu konuyla ilgili benzer bir rivayette ise Hz. Peygamber sahabeleriyle bir mecliste otururken Yahudiler ona gelip zina eden kadın ve erkek ile ilgili hükmün ne olduğunu sormuşlar, Hz. Peygamber ise onlara herhangi bir şey söylemeden doğruca Yahudilerin eğitim yerlerine giderek kapıda durmuş ve oradakilere hitaben; “Size Tevrat’ı Hz. Musa’ya indiren Allah’ın adıyla soruyorum. Muhsan (evli) olarak zina eden hakkında Tevrat’ta ne (hüküm) buluyorsunuz?” şeklinde sormuştur. Oradakiler, “Yüzüne kara sürülür, eşeğe ters bindirilip ifşa edilerek rezil edilir ve celde vurulur” demişlerdir. Ancak içlerinden bir gencin sustuğunu gören Hz. Peygamber, ona da yemin ile sorup ısrar edince o genç; “bize yemin ettirip ısrar ettiğin için doğrusunu söyleyeyim. Biz gerçekte Tevrat’ta onun hükmünü recm olarak bulmaktayız.” Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Allah’ın hükmünü bu şekilde hafifletme ilk nasıl oldu?” diye sormuş o genç de, geçmişte krallarından birinin yakınının zina ettiğini, kralın ise yakınına recm cezası vermekten geri durduğunu, sonra avamdan birisi zina suçu işlediğinde kralın ona recm cezasını uygulamak istediğini, ancak bu defa da halkın buna karşı çıktığını, önce kendi yakınına recm etmeden halktan birini recm edemeyeceğini söylediklerini, tartışmalar sonucunda zina cezasının artık *yüze siyah çalma, eşeğe ters bindirerek zelil etme ve celde vurma* şeklinde olmasının kararlaştırıldığını söylemiştir. Hz. Peygamber ise kendisinin Tevrat’taki hükmü uygulayacağını söylemiş ve recmetmelerini emretmiştir.¹⁰

Bu konuya dair farklı bir rivayet tarikinde ise Hz. Peygamberin Yahudi alimlerine Tevrat’ı getirttiği ve okumalarını istediği, onların zinanın Tevrat’taki cezası ilgili kısmı okurken parmakları ile recm hükmünü kapattıklarının görüldüğü, elini çekerek okuması istenince de recm hükmünün ortaya çıktığı şeklinde rivayetler de bulunmaktadır.¹¹

Müfessirlerce sebep-i nüzule dair aktarılan bilgilerden anlaşıldığı üzere bu ayetlerin, Yahudilerin Allah tarafından Tevrat’ta vaz’ edilen hükümleri onlarla amel etmemek için kasıtlı

⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 7/476; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrül- Kur’âni’l-‘Azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/115; Süyûtî, *Dürü’l-mensûr*, 3/77. Konu ile ilgili hadis kaynaklarındaki rivayetler için bakınız: Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh* (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), “Hudûd”, 6; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed b. Salih er-Râcihî (Riyad: Beytül-Efkârî’d-Devliyye, ts), “Hudûd”, 25.

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/477-478; İbn Kesîr, *Tefsîrül- Kur’âni’l-‘Azîm*, 3/114-115.

¹¹ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25; İbn Kesîr, *Tefsîrül- Kur’âni’l-‘Azîm*, 3/113-114.

olarak tahrif etmeleri veya uygulamada kendi istekleri çerçevesinde değişikliğe gitmeleri nedeniyle indiği görülmektedir. Sebeb-i nüzule dair değerlendirmelerde zina haddi konusunda indiği görüşünün daha ağırlıkta olduğu söylenebilir.¹² Taberî'nin, "Kim, Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar, kâfirlerin tâ kendileridir." buyurulmasının Yahudilerin, muhsan oldukları halde zina eden kişiler için eşeğe ters bindirme ve yüzlerini siyaha boyama şeklinde hükümler vaz' edip recm hükmünü gizlemeleri, bazı öldürülenler için tam diyet ödetirlerken, bazılarının da ise yarım diyet ödetmeleri, eşraftan birisi öldürüldüğünde katiline kisası tatbik ederlerken, bu konuda zayıflar hakkında sadece diyete hükmetmeleri şeklindeki uygulamaları nedeniyle onların bu ayette kafirler olarak nitelendiklerini belirterek konunun sebeb-i nüzulüne dair gelen rivayetleri cem ettiği ve tüm bunların ayete sebeb-i nüzul teşkil ettiği şeklinde değerlendirdiği görülmektedir.¹³ Buna göre bu ayetler Yahudilerin, Allah'ın Tevrat'a kendilerine vaz' ettiği hükümleri gizlemeleri, değiştirmeleri ve onların yerine kendi uydurdıkları şeyleri hak diye sunmaları, ayrıca rüşvet ve benzeri menfaatler karşılığı ortaya koydukları başka adaletsiz ve hakkaniyetten uzak uygulamaları nedeniyle indirildiği anlaşılmaktadır.

2. Ayetlerde Kâfir, Fâsık ve Zâlim Olarak Nitelenenler Kimlerdir?

Önceki başlıkta belirtildiği üzere bu ayetler Yahudilerin Allah'ın bir kısım hükümlerini eğip bükerek değiştirmeleri, kendilerine emredilen şeyleri emredildiği şekliyle uygulamak istememeleri nedeniyle inmiştir. Ancak ayette böylesi bir tavrın *küfür* olarak nitelenmiş olması, ifadenin ağırlığı nedeniyle dikkat çekmektedir. Bu yüzden bu ayetteki *küfür* kelimesine ilk dönemlerden itibaren müfessirlerce çeşitli teviller yapıldığı gibi, aynı zamanda ayetin kimlere hitap ettiği konusu da tartışılmıştır. Bu duruma binaen ilk dönem müfessirlerinden Taberî, sahabeden el-Berâ b. Âzib ve diğer bir kısmının bu ayette *kafir* olarak nitelenenlerin, Allah'ın kitabı Tevrat'ı tahrif edip değiştiren Yahudiler olduğu şeklinde görüş belirttiklerini aktarmaktadır.¹⁴ Yine Ubeydullah b. Abdullah'tan (öl. 98/716), yapılan bir rivayette Maide suresindeki bu ayetlerin Nadîroğulları ve Kureyzaoğulları arasındaki yukarıda anlatılan diyet adaletsizliği nedeniyle nazil olduğu, Hz. Peygamberin Medine'ye hicreti sonrası diyetlerin eşit olduğuna hüküm vereceği anlaşılınca onların, içlerinden Müslüman görünen bir münafığı Resûlullah'a gönderip durumu öğrenmek istedikleri nakledilmiştir. Buna göre Hz. Peygamberin kendi uygulamaları yönünde hüküm verirse onu kabul edeceklerini, ama diyetlerin eşit olması gerektiği şeklinde hüküm verirse bunu kabul etmeyeceklerini kararlaştırdıkları belirtilmiştir. Bu durumdan hareketle Ubeydullah b. Abdullah'ın bu ayetlerin o dönemki Yahudiler hakkında indirilmiş olduğunu, insanların bu nüzul sebebini dikkate almadan onları farklı anlamlara tevil ettiklerini söylediği aktarılmıştır.¹⁵

Abdullah b. Mes'ud (öl. 32/652-53), İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714) ve Süddî (öl. 127/745) gibi önde gelen bazı sahabe ve tabiin alimlerine göre ise bu ayetler ehl-i kitap hakkında indirilmiş olmakla beraber, yine de bütün insanlığa hitap etmektedir. Bu durumda Müslümanlar için de geçerli

¹² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/475; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/113.

¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/456.

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/457.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/461.

olmaktadır. Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) ise bu ayetlerin Yahudiler hakkında nazil olduğunu belirtmekle birlikte, Müslümanlar için de uyulması gereken bir vacip olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹⁶

Bu ayetlerin sebab-i nüzule hasredilerek sadece ehli kitap hakkında indiği ve Müslümanları kapsamadığı şeklindeki görüşlere bir kısım sahabenin karşı çıktığı da kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin Huzeyfe b. Yemân'ın (öl. 36/656) bu ayetlerin sadece Yahudilere hitap ettiği şeklinde bir görüş kendisine söylenince; "Evet, size kardeş olan İsrailoğulları hakkında! Ne güzel! Her acı (kötü) şey onların hakkında, her tatlı (iyi) şey ise sizin hakkınızda değil mi? Hayır! Vallahi mesele böyle değil. Siz de İsrailoğullarının yolunu, bir takunyanın tasma (bağı) gibi çok yakın bir mesafeden takip edeceksiniz." diyerek bu anlayışa tepki gösterdiği nakledilmiştir.¹⁷

Bu konuda İbn Abbas'tan nakledilen bir görüşte onun; "Kim, Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar, kâfirlerin tâ kendileridir."¹⁸ ayetindeki kafirliğin, insanı dinin dışına çıkararak yani Allah'ı ve ahiret gününü inkar gibi bir kafirlik olmadığını dile getirdiği belirtilmiştir. Buna göre bu ayette söz konusu edilen küfür, insanı tamamen dinin dışına çıkararak küfrün daha altında bir küfür olmaktadır.¹⁹ Şu bir gerçek ki küfür konusunda bu tür ayırım yapmak ve böylesi bir ayırımın başlangıç bitiş noktalarını belirlemek gerçekten izahı zor bir durumdur. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi ayette Allah'ın indirdikleri ile hükmetmemenin özellikle küfür ile ilişkilendirilmiş olması müfessirlerin bu konuda bir kısım tevillerde bulunmasını da beraberinde getirmiştir. Buna göre küfür ile niteleme konusunda mücerred olarak sadece Allah'ın hükmünü uygulamamak değil, bunun yanında O'nun hükmünü red ve inkar ederek uygulanmaması durumunda bunun küfrü gerektirdiği, Allah'ın hükmü olduğunu inkar etmeden -yani O'nun hükmü olduğuna kalben inandığı halde- farklı saiklerle onu uygulamaktan kaçınma durumunda ise bunun diğer ayetlerde zikredilen zulüm ve fıska gerektirdiği şeklinde yorumlamaların da yapıldığı görülmektedir. Bunun yanında Allah'ın koyduğu hükmü küçük görmek, kasıtlı olarak terk etmek, bunda ısrarcı olmak ve bilerek haksızlık yapmak amacıyla O'nun hükmünü terk etmenin de küfür olduğu yönünde değerlendirmeler de vardır.²⁰ Buna göre Allah'ın hükmü olduğunu kabul ettiği halde yine de başka şeylerle hüküm verenin durumu hatalı ve günahkâr olmakla birlikte, bunların ilk ayetteki küfür kapsamında değil, diğer ayetlerde dile getirilen zalim ve fasık kapsamına girdiği şeklinde yorumlanmıştır.²¹

Fahredden er-Râzî (öl. 606/1210) ayetlerin yalnızca Ehl-i kitab ve Yahudilere tahsis edilmesini zayıf bir görüş olarak değerlendirmekte ve sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğine itibar edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre her ne kadar bu ayetlerin sebab-i nüzulü ve bağlamı, Yahudilerin ve önceki ümmetlerin uygulamalarını ifade etse de, lafızlar *كَيْفَ*/kim şeklinde umumî

¹⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/467; Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/497; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/87.

¹⁷ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/458-459; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/87.

¹⁸ el-Mâide 5/44.

¹⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/464-466.

²⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/468; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 282; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2009), 3/558-559.

²¹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/468; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'l-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)* (Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998/1419), 1/449.

gelmiş olup, bu durum bu davranışı gösteren her kim olursa onun da aynı kapsamda olacağını gösterir.²² Buna karşın Kurtubî (öl. 671/1273) ise buradaki hitabın, ayetin bağlamı gereği Yahudi alimlere olduğunu, bu yüzden kafir olarak nitelenmenin de Yahudilere has olduğunu ifade eden görüşün en sahih görüş olduğunu belirtir. En-Nehhâs'ın (öl. 338/950) üç hususun ayetteki hitabın bu yönde olduğuna delâlet ettiğini söylediğini aktarmakta, bunlardan birincisinin ayette yer alan “لِّلَّذِينَ هَادُوا” onunla Yahudilere (hüküm verirlerdi)” buyurulması olduğunu belirtmektedir. Zira burada doğrudan onlar kastedilmektedir. Yine ayetin siyakı (bağlamı) da buna işaret etmektedir. Bu ayetin devamında “وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا” / (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık.” şeklinde buyurulmuş olması da muhabatın Yahudiler olduğunu göstermektedir. Yine buradaki zamirin Yahudileri kastettiği hususunda ittifak vardır. Aynı şekilde kısası ve recmi inkar edenler de Yahudilerdir. Ayetteki مَنْ / kim edatının şart edatı olduğu ve onun tahsisine dair bir delil bulunmadıkça umumi anlam ifade edeceği söylenirse, buna da şu cevabın verileceğini belirtmektedir: Bunu belirttiğimiz delillerle birlikte değerlendirdiğimizde, buradaki *men* edatının anlamı, “الذي / o kimse ki” manasına olduğu görülür. Bu durumda ayetin anlamı; “Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyen o Yahudiler var ya, işte onlar kâfirlerin tâ kendileridir.” şeklinde olmaktadır ki, bu da bu ayetin manasına dair söylenenlerin en güzelidir, demektedir. Kurtubî ayrıca, Kur'ân'ı reddederek ve Hz. Peygamber'in sözünü inkar ederek Allah'ın indirdiği ile hükmedilmezse böyle davranan kişinin de kafir olacağı şeklindeki yoruma da yer vermektedir.²³

Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) de ayete dair yaptıkları yorumlarda Allah'ın indirdiği hükümlerin küçümsenerek, hor görülerek, inkar edilerek ve inatla terkedilmesinin bu şekilde küfür ile nitelenmeye sebep olduğunu belirtmekte, onların Allah'ın ayetlerinde yaptıkları tahrifatın da bu şekilde anlaşılmalıy gerektiğini belirtmektedirler.²⁴ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) de *Mustasfa*'da bu ayetin; “kim yalanlayarak ve inkar ederek Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse” şeklinde yahut “Hz. Musa'nın ümmetinden olup, Tevrat'ta kendilerine indirilenlerle hüküm vermesi icab ederken onunla hükmetmeyenler ve her bir peygamberin ümmetinden olup da kendi tabi olduğu peygamberine indirilene aykırı davrananlar” şeklinde anlaşılabilirliğini dile getirdiği görülmektedir.²⁵

Burada küfür kavramının izahında çekilen güçlük, imandan sonra amel yönüyle günaha düşmenin insanı kafir yapıp yapmayacağı konusudur. Zira İslam düşüncesinde ağırlıklı kabul, Allah'ın hükmünü inkar, küçük görme, alay konusu yapma, haramı helal, helali haram sayma durumları olmaksızın yalnızca dini bir vecibeyi terk şeklindeki günahın insanı küfre düşürmeyeceği yönündedir. Buna göre kalben iman etmiş kişinin, günah işlemiş olsa bile mü'min vasfı devam eder.²⁶ Bu anlayış çerçevesinde düşünüldüğünde ayetteki küfür konusuna yukarıda müfessirlerce

²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/6-7.

²³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/497-498.

²⁴ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/439; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsîl Arabiy, ts.), 3/42.

²⁵ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/168.

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (Açıklamalı Tercüme), çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 510-513; Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban

yapılan yorumlar veya tevillerin amacı anlaşılır olmaktadır. Bazı yorumlarda da küfrün farklı türleri yönüyle bu ayetteki küfür kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre küfür, Allah katından gelen hükümlerin inkarı ve reddi şekliyle olan küfr-i cühûd ve Allah'ın emir ve yasaklarına inanmakla birlikte onları yerine getirmemek şeklindeki küfr-i amel şeklinde iki türde mütalaa edilmiştir. Bu durumda Allah'ın hükümlerinin inkarı ve reddi itikâdî yönden küfür olmakta ve insanı Allah'ın dininden kesin olarak çıkarmaktadır. Ancak Allah'ın birer emri olduğunu bildiği halde kesin dini vecibeleri (namaz kılmak, oruç tutmak gibi) yerine getirmemek şeklindeki küfür ise amelî küfür sayılmakta, bunlarla büyük günah kazanılmış olsa bile Allah'ın dininden tamamen çıkılmamaktadır. İşte bu ayetteki Allah'ın indirdiği ile hükmetmemenin veya bazı hadislerdeki namazı terk edenin kafir olarak nitelenmesi de bu anlamda, yani insanı dinden çıkarmayan küfür manasına yorumlanmıştır. Burada aslında amel yönüne vurgu olup, kişinin imanının gereğini yapmadığı, inandığı gibi yaşamadığı, küfür ehlinin amelini uyguladığı hususuna işaret edilmektedir.²⁷

Daha önce de kısaca belirttiğimiz üzere İslam tarihinde Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan, böylece büyük günah işleyenlerin küfre düştüğünü savunan gruplar bulunmaktadır ki, bunlar Havaric, yani Haricilerdir. Onlara göre Allah'ın emirlerinin yerine getirilmemesi insanı dinden çıkarır, küfre düşürür ve diğer kafirler gibi ebedi cehennemlik eder.²⁸ İşte Haricilerin bu düşüncelerine de delil olarak araştırma konumuz olan ayeti yani; “...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin tâ kendileridir...”²⁹ ayetini delil gösterdikleri, yine onların bu ayeti gerekçe göstererek devlet idaresindeki bir kısım kimseleri tekfir ettikleri ve bu hususta bazı alimlerle tartışmalara girdikleri kaynaklarda zikredilmektedir. Bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki, sahabeden hatalı gördükleri uygulamalarından dolayı Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Aişe, Abdullah İbn Abbas, Talha ve Zübeyr gibi önde gelenleri de küfür ile itham etme noktasına kadar işi götürmüşlerdir.³⁰

Yukarıdaki aktarılan görüşler çerçevesinde değerlendirildiğinde “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin tâ kendileridir” ayetindeki kafirler ifadesi hakkındaki görüşler, Tevrat'ta sabit bulunan Allah'ın hükümlerini değiştirerek ya da başka yollarla uygulamaktan uzak duran Yahudiler veya Allah'ın hükümlerini inkar ederek uygulamayanlar yahut da genel olarak Allah'ın hükmünü uygulamayan herkes şeklinde gruplanabilir. İnkâr etme veya hor görme durumu olmaksızın dini bir vecibenin yerine getirilmemesinin itikâdî yönden insanı dinden çıkarmadığı şeklindeki esasa binaen, Allah'ın hükmü olduğuna inanmakla birlikte O'nun hükmünü uygulamama durumuna düşenlerin dinden tamamen kopan kafir konumunda değil günahkar (fasık) ve zalim konumunda olduğu görüşünün sahabe döneminden itibaren daha yaygın olduğu görülmektedir. Burada dikkati çekmek istediğimiz yön ise her ne kadar ayetteki kafir kavramı ile kastedilenin

Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/406-408; Ahmet Ak, “Ebu'l-Müîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi”, *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 248-250.

²⁷ Demirci, “Maide Suresi 44, 45 ve 47. Ayetleri Hakkında Müfessirlerin Görüşlerinin Tahlili”, 391-411.

²⁸ Ebü'l- Feth Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1992), 1/105-115.

²⁹ el-Mâide 5/44.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/458-459. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/106-115; Salim b. Zekvân, *es-Sîre (Bir Haricî/İbadî Klasığı)*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 58-60.

Allah'ın hükmünü tahrif ve tağyir ile uygulamayan Yahudiler olduğu veya inkar ve küçük görme ile Allah'ın hükmünü uygulamayanlar olduğu görüşleri kabul edilse dahi, bu ayetin hitabının tamamen Müslümanlar dışındaki gruplara hasredilmesi kanaatimizce uygun değildir. Zira böyle olduğu düşünülse bile ayetin fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde delalet türlerine göre birçok manayı bünyesinde barındırdığı görülmektedir.

3. Ayetlerin İşaretin Delaleti Yoluyla İfade Ettiği Manalar

Fıkıh usulündeki delalet şekilleri açısından ele alındığında bir lafzın zahirî/literal ifadesinden ortaya çıkan anlam/hüküm, *ibarenin delaletidir*. Bu şekilde ortaya çıkan mana çoğunlukla sözün sevk sebebidir ve bu manaya ulaşmak için derin bir düşünme çabasına (teemmüle) veya harici bir çabaya da gerek yoktur.³¹ Ancak nassta açıkça yer almamakla birlikte lafzın zahiri anlamına bağlı olarak ortaya çıkan yeni anlamlar, nassın işareti ile ortaya çıkan anlamlar olmaktadır. Bu manalar lafızda bulunmasalar bile mantık ve lisan kuralları yönüyle lafzın gerekli kıldığı anlamlardır.³² Buna göre lafzın temel anlamına bağlı olarak üzerinde düşünme ile ortaya çıkan dolaylı/ikincil anlamların, işaretin delaleti yoluyla ortaya çıkan anlamlar olduğu söylenebilir.³³ Araştırma konumuz olan “...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir, zalimlerin ta kendileridir, fasıkların ta kendileridir.” ayetleri de, ibarelerinin delaleti ile Allah'ın teşri kıldığı olduğu hükümlerin uygulanmasından geri durulamayacağını belirtmektedirler. Bununla birlikte söz konusu ayetler işaretlerinin delaleti ile de adaletin gerçekleştirilmesine, hukukun üstünlüğüne, kanun önünde eşitlik ilkesine, devlet başkanının yetkilerinin sınırlı olduğuna, Allah'ın açık ve sabit hükmünün bulunduğu yerde içtihadı yer olmadığına ve kanuna karşı hile yollarına gidilmemesi gerektiğine de delalet ettiği görülmektedir. Burada ayetin işaretine dayalı ortaya çıkan bu manalara başlıklar halinde değinilecektir.

3.1. Adaletin Gerçekleştirilmesi

Adalet kavramı hakkında, “bir davranışa karşı denk mukabelede bulunmak, her şeye layık olduğu değeri vermek, hakkı sahibine ulaştırmak, her işte, her şeyde ve herkes hakkında hakkı ve doğruyu iltizam etmek” şeklinde tanımlamalar yapılmıştır.³⁴ Hukukun temel işlevlerinden (amaçlarından) birisi olan adalet olgusuna Kur'an'da birçok ayette hassasiyetle vurgu yapıldığı görülür. Örneğin, “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.”³⁵ “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun...”³⁶ “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin,

³¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi Merkezi, ts.), 11; Abdülaziz b. Ahmed el-Buharî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/108; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dâru's-Samiî, 2003), 1/108.

³² Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, 11; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1351(h.)), 29.

³³ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 240.

³⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), “Adalet”, 3.

³⁵ en-Nisâ 4/58.

³⁶ en-Nisâ 4/135.

sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvaya daha uygundur...”³⁷ “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar...”³⁸ ayetleri hep adaletin titizlikle gerçekleştirilmesi hususuna vurgu yapmaktadır.

Konumuz bağlamındaki bir ayette de; “Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirecek olursan, sana asla hiçbir zarar veremezler. Eğer hükmedecek olursan, aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah, âdil davrananları sever.”³⁹ buyurularak Yahudilerin muhakeme edilmek üzere Hz. Peygambere gelmeleri halinde aralarında hüküm verip vermeme konusunda Hz. Peygamber serbest bırakılmış iken, şayet hüküm verirse mutlaka adaletle hüküm vermesi emredilmiştir. Bu ayet hükme delaleti yönüyle açıktır ve ibaresinin delaleti ile de adaleti emretmektedir.

Konumuz dahilindeki; “...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin tâ kendileridir, zalimlerin tâ kendileridir, fasıkların tâ kendileridir.” ayetleri ise ibarelerinin delaleti ile hüküm koyma yetkisinin asıl sahibinin Allah olduğunu ve o'nun vaz' ettiği hükümlerin uygulanmasından geri durulamayacağını ifade etmektedir. Bu durumda asıl kanun koyucu Allah'tır ve O'nun koyduğu hükümler de uyulması zorunlu olan temel hükümlerdir. Kur'an'da birçok ayette Allah'ın hükümlerinde adil olduğu ve hiçbir kuluna zerre miktarı dahi zulmetmeyeceği belirtilmiştir.⁴⁰ Bu durum özellikle de kazâ (yargılama) alanında Allah tarafından konulmuş hükümlerin asıl amacının adaleti sağlamak olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle yukarıda aktardığımız adaletle hükmetmeye dair ayetler ile Allah'ın koyduğu hükümlerle hükmetmeyenlerin kâfir, zâlim ve fâsık şeklinde nitelendiği konumuz dahilindeki ayetler birlikte değerlendirildiğinde, herhangi bir dava konusunda bunu açık ve kesin ya da zann-ı galip derecesinde hükme bağlayan nasların bulunduğu hallerde bunlarla hükmetmek, adaletle hükmetmek olarak görülmüştür.⁴¹ Buna göre ayetlerde Allah'ın hüküm koyarken adil oluşundan hareketle O'nun hükümlerini uygulamak suretiyle adaletin sağlanmasına işaret bulunduğu gibi, O'nun hükümlerini uygulamayanların zâlim olarak nitelenmiş olmasında da yine adaletli olmaya bir vurgu vardır. Zira adalet kavramının zıttı zulümdür. İnsanların zulümden sakındırılmış olması ise adaletli davranmaya bir sevk edıştır. Bu durumda ayetin işaretine bağlı olarak yani dolaylı olarak (zımnen) ortaya koyduğu hususlardan birisi de hukukun uygulanmasında adaletli olunmasıdır. Bu kapsama yargılamada tarafsızlık ve adil muhakeme hakkı gibi önemli yargılama esaslarının da girdiği ifade edilebilir. Yine bu ayetlerin peşinden gelen; “Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar?”⁴² ayeti de daha öncesinde söz konusu edilen Yahudilerin adil olmayan uygulamaları hakkında açık bir kınamadır. Zira onların bu tür hakkaniyetsiz uygulamaları, cahiliye uygulamaları olarak nitelenmekte ve bundan sakındırılmaktadır. Bu nedenle bu ayetlerde, bağlamı ve sebab-i nüzülü yönüyle değerlendirildiğinde adaletli davranmaya dair işaretler vardır. Zira Yahudi toplumunda o güne dek uygulanmakta olan birçok adaletsiz ve hakkaniyete aykırı şeylerin bu ayetler ile reddedilmesi de aslında adaletli olmaya bir vurgudur. Nasslara dayalı ortaya konulan genel adalet anlayışına göre şahsî menfaatin varlığı,

³⁷ el-Mâide 5/8.

³⁸ en-Nahl 16/90.

³⁹ el-Mâide 5/42.

⁴⁰ Konu ile ilgili örnek ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/79; en-Nisâ 4/40; el-Enfâl 8/51.

⁴¹ Hayreddin Karaman, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/343.

⁴² el-Mâide 5/50.

akrabalık-düşmanlık gibi hissî durumlar ile taraflardan birinin soylu veya aşağı tabakadan olması gibi durumların adaletten sapmayı, bir hakkın ihlâlini veya örtbas edilmesini gerektirmemelidir.⁴³ Bu konunun ayrıntılarına aralarındaki yakın bağlantı nedeniyle *hukukun üstünlüğü* ve *kanun önünde eşitlik* başlıkları altında değineceğiz.

3.2. Hukukun Üstünlüğü

Hukukun üstünlüğü, gerek devlet yetkililerinin ve gerekse de bireylerin hukuka göre hareket etmek durumunda olmalarını, yani hukuk kuralları ile bağlı olmalarını ifade etmektedir. Buna göre öncelikle devlet, bütün faaliyetlerini hukuk normları çerçevesinde yapmak durumundadır. Böylece devlet yönetiminde ve yargılamalarda keyfilikten ve kuralsızlıktan kurtulmuş olunur. Yine hukukun üstünlüğü sayesinde temel hak ve hürriyetler güvence altına alınmış, toplumsal düzen sağlanmış olur.⁴⁴ Hukukun üstünlüğü anlayışı ile kamu otoritesinin hukuk ile sınırlanması, adil ve tarafsız bir yönetim, adaletin tesisi, bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ve gerek kamusal faaliyetlerin gerekse de bireysel davranışların hukuk normları çerçevesinde gerçekleştirilmesi sağlanır.

Araştırma konumuz olan Maide suresindeki ayetler bağlamında konuya bakıldığında; “*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin tâ kendileridir.*”⁴⁵ ifadesinde, konulmuş mer’i bir hükmü uygulama konusunda devlet başkanı da dahil hiç kimseye takdir veya iptal yetkisi verilmediği belirtilmekle, hukukun üstünlüğüne açık bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu durum yürürlükte bulunan hükümlerin uygulanması noktasında hukukun bağlayıcılığını açıkça göstermektedir. İslam hukukunda Şâri‘ tarafından belirlenmiş belli cezaların *had* olarak isimlendirilmesi, bunlara dair suçların sabit olması halinde bu cezaların, mağdur, hakim veya devlet başkanı tarafından hiçbir surette ortadan kaldırılamaması, herhangi bir indirim ve ağırlaştırmada bulunmadan belirlendiği şekliyle uygulamak zorunda olunması⁴⁶ da bu konuda kanunun bağlayıcılığı açısından İslam hukukunda *hukukun üstünlüğünün* ne derece önemli olduğunun bir göstergesidir.

Hırsızlık ve kazf gibi bireysel hakların önde olduğu ve şikayet halinde yargılama ve cezalandırma yoluna gidilmesi gereken suçlarla ilgili Hz. Peygamberin, bunlar hakkında affedilecekse kendine ulaşmadan affedilmesi, kendisine arz edildikten sonra artık had cezasını uygulamak zorunda olduğunu belirtmesi⁴⁷ de hukukun İslam’daki üstünlüğünü (bağlayıcılığını) göstermesi açısından dikkat çekici bir durumdur. Zira bu suçların mahkemeye intikali halinde devlet başkanının veya hâkimin kanunu uygulamama gibi bir salahiyeti yoktur.

İşte İslam hukukunda, hukukun üstünlüğü ilkesine esas kabul edilen temel delillerden birisi Maide suresindeki araştırma konumuz olan “*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin tâ kendileridir.*” ayetidir. Zira bu ayet, Allah’ın Tevrat’ta vaz ettiği hükümlerin, Yahudilerce ya tahrif yoluyla değiştirilerek veya meşru olmayan çeşitli gerekçeler uydurularak uygulanmadığı yahut da

⁴³ Nasi Aslan, “Adalet Medeniyeti Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 18.

⁴⁴ Said Vakkas Gözlügül, “Uluslararası Hukuk Boyutuyla Hukukun Üstünlüğü”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 17/1-2 (2013), 1431-1434.

⁴⁵ el-Mâide 5/44.

⁴⁶ Udeh, Abdülkadir, *İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk (Teşri’u’l-Cinâi)*, çev. Ruhi Özcan-Ali Şafak (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 1/81-84.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Hudud”, 25-26.

rüşvet gibi bir takım menfaatler ile terkedildiği belirtilmiş, bu şekilde davranışların da küfür olduğu ifade edilmiştir. Bu konunun üzerinde önemle durulması ve ısrar edilmiş olması da hukukun üstünlüğüne yapılmış çok önemli bir vurgu olarak değerlendirilebilir.⁴⁸

3.3. Devlet Başkanının Yetkilerinin Kısıtlı Olduğu

Konumuza dair ayetlerde var olduğu görülen bir diğer işarete dayalı mananın da, İslam'da devlet başkanının yetkilerinin sınırlı olduğudur. Günümüzde ancak ileri gelişmişlik düzeyine sahip demokratik ülkelerde uygulanan, çoğu ülkede de sınırları halen tartışma konusu olan ve tam bir netliğe kavuşturulamayan devlet başkanlarının yetkilerinin kısıtlanması konusunda Kur'an'ın getirdiği ilkeler gayet açık ve nettir.

“Allah'ın, kendisine Kitab'ı, hükmü (hikmeti) ve peygamberliği verdiği hiçbir insanın, “Allah'ı bırakıp bana kullar olun” demesi düşünülemez. Fakat (şöyle öğüt verir:) “Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz Kitap uyarınca rabbânîler (Allah'ın istediği örnek ve dindar kullar) olun.”⁴⁹, “Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet.”⁵⁰ vb. ayetler, özellikle yöneticileri şer'î hükümler çerçevesinde hareket etme konusunda kısıtlamaktadır. Bu durumda peygamber dahi olsa hükümranlığı elinde tutan yöneticinin, bütün uygulamaları şer'î hükümlerle sınırlı olmak zorundadır.

Bu konuda dikkat çekici yön ise, birakalım bütün unsurları ile teşekkül etmiş bir devlet yapısını basit düzeyde dahi bir devlet idaresine sahip olmayan cahiliye toplumundan, yetkileri hukuk çerçevesinde sınırlanmış, yönetimini şura esası ile yürütmek ve yaptığı tüm iş ve uygulamalarını hukuka uygun şekilde yapmak zorunda olan, bunun yanında hukuka aykırı fiillerinden de sorumlu tutulan, ayrıca hukuksuz uygulamaları nedeniyle görevinden halk tarafından azledilebilen bir devlet başkanlığı modeline geçilmiş olmasıdır.⁵¹ Buna göre yöneticilik konumu ne olursa olsun tüm idarecilerin kendileri de diğer Müslümanlar gibi şer'î hükümlerle mükelleftirler. Devlet başkanı da dahil kimseye bu konuda bir ayrıcalık tanınmamış olup, devlet başkanları şer'î hükümler çerçevesinde halkı yönetmekle yetkili kılınmışlardır. Böylece keyfi davranışlardan men edilen devlet başkanı, hukukun belirlediği sınırlar içerisinde tasarrufta bulunabilen bir kişi konumuna getirilmiştir. Bu sayede İslam'ın tebliği ile birlikte, devlet başkanı ve halk arasındaki ilişkinin hukuksal bir zemine oturtulduğu, o dönemin tamamen güce dayalı mutlak bir hakimiyet ile yönetme anlayışına karşın şer'î hükümler dahilinde uygulanan sınırlı bir yönetim anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca “Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”⁵² ayeti vb. bir kısım ayetler de genel olarak şer'an konulmuş olan hükümlere hem yöneticilerin hem de halkın mutlaka riayet etmeleri gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

İşte araştırma konumuz olan “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir, zalimlerdir, fâsiklardır.” şeklindeki ayetler de devlet başkanının yetkilerinin kısıtlı olduğuna işaret eden ayetler

⁴⁸ Aslan, Nasi, “Hukukun Üstünlüğü ve İslam Hukuku”, *İslami Araştırmalar* 14/2 (2001), 254-255.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/79.

⁵⁰ el-Mâide 5/49.

⁵¹ Udeh, *İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, 1/47-50.

⁵² el-Ahzâb 33/36.

arasındadır. Zira Allah'ın vaz'ettiği hükümlerin aynı şekliyle devlet başkanınca uygulanmasının gerekliliği ve genel şer'î mükellefiyetlere onun da uymak zorunluluğunun bulunuşu devlet başkanının idaresini kısıtlamaktadır. Bu durum hukukun üstünlüğüne ve devlet başkanının yetkilerinin sınırlılığına açıkça işaret etmektedir.

3.4. Kanun Önünde Eşitlik

Maide suresinde yer alan ve Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin kâfir, zâlim ve fâsık olarak niteleyen ayetlerin delalet ettiği önemli manalardan birisi de kanun önünde eşitlik ilkesidir. Bu kapsamda İslam'ın ilk yıllarından itibaren tebliğde gözetilen temel unsurlardan birisinin eşitlik ilkesi olduğu görülür. İnsanların yaratılış olarak eşit oldukları ve gerçek üstünlüğün takvada olduğu; "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."⁵³ ayetiyle de açıkça ilan edilmiştir.

Hz. Peygamberin, Mahzûmoğulları kabilesinden hırsızlık yapan bir kadının, araya araçlar sokarak cezalandırılmaktan kurtarılmaya çalışılması karşısında takındığı tavır da hukukun uygulanması konusunda eşitlik ilkesine ne derece önem verdiğini göstermektedir. Zira o, Allah'ın belirlediği hadler konusunda cezayı düşürmek için aracılık yapılmasına şiddetle karşı çıkmış ve; "Ey insanlar! Sizden evvelki ümmetler ancak şu sebepten sapmışlardır: Onlar aralarında şerefli bir kimse hırsızlık yaptığı zaman onu bırakırlardı da, zayıf olan çaldığı zaman ona ceza uygularlardı. Allah'a yemin ediyorum ki, eğer Muhammed'in kızı Fatıma hırsızlık yapmış olsaydı, muhakkak onun da elini keserdim!" buyurmuştur.⁵⁴ Hz. Peygamberin bu tutumu, İslam dininde bir ceza hükmünün uygulanması noktasında hukukun üstünlüğü ve eşitlik ilkelerine nasıl bir titizlik gösterildiğinin çok açık bir göstergesidir.⁵⁵

Konumuz olan Maide suresindeki ilgili ayetlerin, işaretin delaleti ile ortaya koyduğu temel hükümlerden birisi de şer'î ahkâmın uygulanmasında kanun önünde eşitlik ilkesidir. Zira bu ayetler sebab-i nüzulleri ve bağlamlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, Yahudilerin Tevrat'ta var olan hükümleri uygulama noktasında sergiledikleri çifte standartlara ve adaletsizliklere açıkça bir reddiye olduğu görülecektir. Buna göre bu ayetler dönemin hukuki uygulamalarına da yansıyan kabileler arası üstünlük anlayışını kesin olarak ortadan kaldırmıştır. O güne kadar uygulanan, kabilelerin üstünlük veya zayıflık durumuna göre şekil alan hakkaniyetsiz diyet ödemelerini sona erdirmiştir. Yine bu ayetlerle, Allah'ın hükümlerinin uygulanışında insanların zengin ya da fakir yahut toplumda alt tabakadan veya üst tabakadan sayılmak şeklindeki statülerinin bir farklılık yaratmayacağı açıkça ortaya konulmuştur. Aynı şekilde sıradan halk kesimine uygulanan kısas hükmünün, asil ve eşraftan olan kimseler için diyete dönüştürülmesi şeklindeki hakkaniyetsiz ve kayırmacı uygulamalar da kaldırılmıştır.

Tüm bu örnekler göstermektedir ki, hukuki ahkâmın uygulanmasında toplumsal roller ve statülerin bir farklılık yaratmayacağı, bu hükümler karşısında herkesin eşit bir konuma sahip olduğu prensibi, bu ayetlerin işaret ettiği temel hususlardan birisi olmaktadır.

⁵³ el-Hucurât 49/13.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Dımeşk: Dâru İbni Kesîr, 2002). "Hudûd", 12; Müslim, "Hudûd", 8; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4.

⁵⁵ Nasi Aslan, "Hukukun Üstünlüğü ve İslâm Hukuku", *İslâmî Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 14/2 (2001), 262.

3.5. Allah'ın Açık ve Sabit Hükümünün Bulunduğu Yerde İctihada Gidilemeyeceği

Bu ayetin işaretine dayalı olarak ortaya çıkan manalardan birisinin de Allah'ın, sübutu ve delaleti kat'î olan emirleri karşısında bunlar hakkında icthada yer olmadığıdır. Zira Kur'an'da, "Allah, hükmeder. O'nun hükmünü bozacak hiçbir kimse yoktur."⁵⁶, "Hüküm yalnızca Allah'a aittir."⁵⁷, "Ayrılığa düştüğünüz bütün konularda (doğru) hüküm Allah'a aittir."⁵⁸, "Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin."⁵⁹, "Artık, Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet."⁶⁰ şeklindeki ayetler, İslam hukukunda asıl Şâri'in (hüküm koyucunun) Allah olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum daha önce hukukun üstünlüğü konusunda da değindiğimiz gibi, Allah'ın koyduğu hükümler karşısında kimsenin bu hükmü iptal yahut uygulamama gibi bir yetkisi olmadığını göstermektedir.

Araştırma konumuz olan "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir." ayeti de Allah'ın asıl hüküm koyucu olduğunu, aynı zamanda O'nun koyduğu hükmün de asıl olduğunu zahiri ile vurgularken, işaretiyle ise Allah tarafından belirlenen ve delalet yönüyle de açık olan hükümler konusunda ayrıca bir icthad faaliyeti yürütülemeyeceğine işaret etmektedir. Bu durum fıkhıta da bir kural halini almış olup, *Mecelle*'nin 14. maddesinde de; "لا مسأغ للاجتهااد في مورد النص" *Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur.*⁶¹ şeklinde yer almıştır.⁶² Yine Muaz (r.a.) hadisi de hem icthadın hüküm istinbatında geçerli bir faaliyet olduğuna hem de Allah ve resulünün açık hükmünün bulunduğu durumlarda icthada gidilemeyeceğine delil durumundadır.⁶³

Buna göre icthad, şer'î ahkâmın hepsinde değil, hakkında hükmüne dair açık nassın bulunmadığı meselelerde gerçekleşir. İctihad ile şer'î hüküm elde etmek amaçlandığından, zaten hükmünün açık olduğu bir nass üzerinden ayrıca icthad ile hüküm elde etmeye kalkışmak abesle iştigal olur. Zira ulaşılan hüküm de aynı hüküm olacaktır. Örneğin namazın farz oluşu, orucun farz oluşu veya zinanın haramlığı gibi konular, hüküm olarak yaygınlaşmış, hatta alim ile cahil arasında bilme yönüyle fark kalmayacak derecede herkesçe malum hükümlerdir. Bunlar hakkında icthad edip aynı hükümleri ortaya koymak anlamsız olduğu gibi, bunların aksine bir hüküm geliştirmek de geçersizdir. O halde icthad edilecek hususlar, hakkında kat'î delillerin olmadığı meselelerdir.⁶⁴

İşte konumuz bağlamındaki ayette bu manaya da işaret olduğu görülmektedir. Zira ayette Allah'ın hükümlerinin, O'nun emrettiği şekliyle uygulanması istenmiş olmakla hüküm yönüyle açık ve kat'î konumdaki nasslar hakkında, bunlardaki açık hükme rağmen bir icthad yapılamayacağı, değişikliğe gitme veya aksi yönde istinbatta bulunulamayacağı da dolaylı olarak ifade edilmiş olmaktadır. Burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, bu ayetlerde Allah'ın Tervat'ta zina suçuna dair koyduğu hükümleri uygulanmamaları nedeniyle ehl-i Kitab'ın şiddetle eleştirilmiş olmaları ve Hz. Peygamberin de Allah'ın

⁵⁶ er-Ra'd 13/41.

⁵⁷ el-En'âm 6/57.

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/10.

⁵⁹ en-Nisâ 4/105.

⁶⁰ el-Mâide 5/48.

⁶¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâmı 'Adliyye* (İstanbul: Matba'atü Osmaniyye, 1300(h.), 24.

⁶² Konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 148-152.

⁶³ Geniş bilgi için bk. Halis Demir-Necdet Aydoğdu, "Hadis ve Fıkıh Usûlü Alimlerinin Hadislerin Değerlendirilmesine Farklı Yaklaşımları Üzerine Bir İnceleme: Muâz'ın (r.a.) İctihad Hadisi Örneği", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 44-68.

⁶⁴ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi şerhi'l-kavâidi'l-fikhiyye fi ş-şerîa'ti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 38; a.mlf., *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 406.

Tevrat'taki hükmünü tatbik etmiş olması, nasslarda yer alan hükümlerin zaman, mekan ve kültürel şartlar nedeniyle ictihad vb. yollarla devre dışı bırakılmayacağına da bir göstergesidir.⁶⁵

3.6. Allah'ın Hükümleri Karşısında Kanuna Karşı Hile Yoluna Başvurulamayacağı

Kanuna karşı hile ifadesi ile fıkıhta genelde; “meşru vasıtalar kullanılarak dinen meşru olmayan sonuçları elde etmeye çalışmak” kastedilir. Kısaca dinen meşru görülemeyecek bir sonuca ulaşmak için görünüşte dinen meşru olan yollar kullanılması şeklindeki muameleler kanuna karşı hile metodudur. Buna göre yapılan şey şeklen kanuna uygun gibi gözükür, ancak bu meşru görüntünün ardında, kanunen yasak olan bir şeyi elde etme amacı güdülür. Bu şekilde ya açık bir dini hüküm boşa çıkarılmış yahut da dinin yasakladığı bir husus meşru bir görünüme büründürülmüş olur. Yani her ne kadar meşru yollar kullanılmış gibi görünse de ulaşılan sonuç dinen meşru olmayan bir durumdur. Bu şekilde şeklen hukuka uygun gibi gözükse de yasaklanmış bir sonucu elde etmeye dönük, Şârî'in vazettiği dini hükümlerin genel ruhuna aykırı ve hile kastı taşıyan muamelelere mezhep imamları arasında cevaz veren kimse yoktur.⁶⁶ Zaten böylesi bir hareketin, şer'î mükellefiyetleri ortadan kaldırmaya ve yasakları işlemeye bir yol olacağı gayet açık bir durumdur.

Kur'an'da, Yahudîlerin cumartesi avlanma yasağını delmek için böylesi hileli yollara başvurdukları, kendileri için bir imtihan vesilesi olmak üzere diğer günlerde denizde hiç görülmeyen balıkların cumartesi günü sürüler halinde kıyıya gelmesi karşısında onları avlayabilmek için bir yol aradıkları, sonunda cumartesi günü kıyıya gelen balıkları çeşitli tuzaklarla kıyıda alıkoydukları ancak onları cumartesi gününden sonra gidip denizden aldıkları böylece cumartesi yasağını çiğnemekten kurtulmuş olduklarını düşündükleri belirtilmiştir. Ancak şer'î bir hükmü bu şekilde hileli yollarla boşa çıkararak bu davranışları nedeniyle şiddetle kınanmışlardır. Aynı zamanda bu yüzden Allah'ın şiddetli gazabına uğrayacakları da ifade edilmiştir.⁶⁷

Konumuz dâhilindeki ayetler sebab-i nüzulleri ile birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkarılabilecek anlamlardan birisinin de Allah'ın kesin hükümleri ortada iken çeşitli hileli yollara sapmak suretiyle bunların boşa çıkarılmayacağı olduğu söylenebilir. Zira sebebi nüzul ve ayetlerin bağlamı açısından bakıldığında kısas ve zinaya dair hükümlerin çeşitli yollarla ya ortadan kaldırıldığı veya değiştirildiği yahut da rüşvet veya başka türden menfaatler karşılığı bu hükümlerin eğilip büküldüğü, farklı şekillere büründürüldüğü ifade edilmekte, bu tür girişim ve uygulamalar tümüyle reddedilmektedir.

Sonuç

Allah'ın indirdiği ahkâm ile hükmetmeyenleri kâfirler, zâlimler ve fâsiklar olarak niteleyen Maide suresi 44, 45 ve 47. ayetlere dair yaptığımız bu araştırma neticesinde ortaya çıkan sonuçları şu şekilde ifade edilebilir:

⁶⁵ Sabri Erturhan, “Hadd Ve Kısas Cezalarının Tarihselliği Veya Evrenselliği Sorunu”, *İslam Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Refik Korkusuz-Abdurrahman Eren (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017), 1/496.

⁶⁶ Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 423-425.

⁶⁷ el-A'râf 7/163-166.

Kaynaklardaki sebab-i nüzule dair bilgilerden anlaşıldığına göre bu ayetler Yahudilerin, Allah'ın Tevrat'ta vaz'ettiği hükümleri tahrif etmeleri, değiştirmeleri ve çeşitli yollarla boşa çıkarıp uygulamaktan uzak durmaları nedeniyle inmiştir. Bu nedenle de bu ayetlerindeki hükmün sebab-i nüzule hasredilerek sadece bu davranışları sergileyen Yahudileri kapsadığı şeklinde yorumların tarihi süreçte yapıldığı görülmektedir. Ancak bu ayetlerin bu şekilde sadece belli bir zümreye tahsisinin doğru bir yaklaşım tarzı olmadığı açıktır. Hem Kur'an mesajlarının genel olarak evrensel oluşu hem de sebebin hususiliğinin hükmün umumîliğine engel olmayacağı esaslarından hareketle bu ayetin hitabının Müslümanlar da dahil herkesi kapsadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu ayetlerde Allah'ın vaz'ettiği hükümlerin mutlaka uygulanması gerektiğine dair ibarenin delaleti ile sabit olan hükmün yanında, işaretin delaletine bağlı olarak da birçok hükmün varlığı dikkat çekmektedir. Buna göre ayetlerin özellikle sebab-i nüzülü ve bağlamı da dikkate alınarak değerlendirildiğinde adaletli olunmasına, hukukun üstünlüğüne, kanun önünde eşitlik ilkesine, devlet başkanının da yetkilerinin kısıtlı olduğuna, Allah'ın açık hükümlerinin bulunduğu yerde farklı yönde ictihad faaliyeti yürütülemeyeceğine ve kanuna karşı hile yollarına gidilemeyeceğine işaret yoluyla delalet ettiği görülmektedir. Daha açık şekilde söylemek gerekirse bu ayetlerde, Allah tarafından konulan hukuk kurallarının herkesi bağlayıcı şekilde genel olduğuna, kişinin eşraftan yahut sıradan halktan oluşuna bakılmaksızın şer'î hükümlerin herkesi kapsayacak şekilde adaletli ve eşit şekilde uygulanması gerektiğine, Allah'ın sabit hükümlerinin devlet başkanı veya alimler tarafından değiştirilemeyeceğine, bu hükümlerin aksi yönünde ictihad faaliyeti yürütülemeyeceğine, rüşvet vb. menfaatler karşılığında din adamı ve hukukçular eliyle hukukun eğilip bükülmesine müsaade edilemeyeceğine işaret edildiği görülmektedir.

Kaynaklar

- Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâmı 'Adliyye*. İstanbul: Matba'atü Osmaniyye, 1300(h.).
- Ak, Ahmet. "Ebu'l-Müîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 245-252.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrezzak Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, 2003.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Aslan, Nasi. "Adalet Medeniyeti Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 9-27.
- Aslan, Nasi. "Hukukun Üstünlüğü ve İslâm Hukuku", *İslâmî Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 14/2 (2001), 252-266.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dimeşk: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Çelikan, Serkan. *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Demir, Halis -Aydoğdu, Necdet. "Hadis ve Fıkıh Usûlü Alimlerinin Hadislerin Değerlendirilmesine Farklı Yaklaşımları Üzerine Bir İnceleme: Muâz'ın (r.a.) İctihad Hadisi Örneği". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 44-68.
- Demirci, Sabri. "Maide Suresi 44, 45 ve 47. Ayetleri Hakkında Müfessirlerin Görüşlerinin Tahlili". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (Ağustos 2013), 391-413.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed b. Salih er-Râcihî. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.
- Ebüs-suûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsîl Arabiy, ts.

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erturhan, Sabri. "Hadd Ve Kısas Cezalarının Tarihselliği Veya Evrenselliği Sorunu", *İslam Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Refik Korkusuz-Abdurrahman Eren. 1/476-513. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Gözlügöl, Said Vakkas. "Uluslararası Hukuk Boyutuyla Hukukun Üstünlüğü". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 17/1-2 (2013), 1423-1453.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l- Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1351(h.).
- Karaman, Hayreddin. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/343-344. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Kallek, Cengiz. "Vesk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el- Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd* (Açıklamalı Tercüme). çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Tevlâtü'l-Kur'an*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı. 17 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Târîhu'l-Arabiy, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Muin. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998/1419.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi Merkezi, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Salim b. Zekvân, *es-Sîre (Bir Haricî/İbadî Klasiği)*, çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Şehristânî, Ebû'l- Feth Muhammed Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Udeh, Abdülkadir. *İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk (Teşri'u'l-Cinâi)*. çev. Ruhi Özcan-Ali Şafak. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî şerhi'l-kavâidi'l-fikhiyye fî ş-şerâ'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîrü'l-Münîr*. 16 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.



Imam Māturīdī's Criticism of Deism in The Context of the Necessity of the Hereafter

Hasan Gümüšoğlu^{1,a,*}

¹ Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects, Yalova/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 18/07/2023

Accepted: 28/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

Deism, which is known for denying the belief in prophethood and the hereafter while accepting the existence of a deity who is understood through reason but does not interfere with the universe while, has gained increasing popularity especially in positive scientific circles in Europe with the Enlightenment period. The development of deism in Europe has been significantly influenced by the ideas of philosophers and scientists such as Descartes, Newton, Voltaire, David Hume, and Kant. Although there is no word in Islamic terminology that corresponds with the meaning of deism, terms such as Dahriyya, Barāhima, ilhad and heresy have been used to refer to different types of denial, including deism and atheism. However, it can be said that "Dahriyyah" is closer to atheism in meaning, while "Barāhima" is used in a more specific sense to deny prophethood. The words "ilhad" and heresy are used to express any kind of denial that rejects the principles of Islam. Parallel to deism being a subject of interest in our country and around the world, there has been a significant increase in studies conducted both in favour and against it. In this article, the rational proofs mentioned by Māturīdī regarding the existence of the hereafter, which deism rejects, have been discussed. In particular, the evidence found in the exegesis of relevant verses of the Qur'ān in Kitab al-Ta'wilat have been subject to examination. Māturīdī has emphasized the importance of providing rational proof for those who do not believe in the Qur'ān, stating that they will not accept any evidence derived from it. Māturīdī, who researched the reasons why people deny the afterlife, explained that people's attempt to understand everything by comparing them to their own abilities is an important reason for the denial of the afterlife. According to him, people deny the afterlife because they believe that the power to resurrect the dead is beyond their own abilities and assume that their power is not enough for such an act. If they had contemplated the creation of the heavens and the earth, they would have realised that Allāh's power is different from the power of His creatures. Furthermore, Imam Māturīdī pointed out that it would be absurd and pointless for Allāh, the Creator of the universe, to have created it solely for the purpose of its destruction. He emphasised that there must be a purpose for its creation, and that this purpose indicates the existence of the afterlife, where the actions of the created beings will be accounted for. In addition, Māturīdī, who said "If the world was eternal, it would not be possible to repay the deeds done," emphasised the necessity of distinguishing between virtuous and evil individuals and giving everyone the reward or punishment they deserve. He acknowledged that human beings live in this world as a test, and the true consequences of their actions will be revealed in the hereafter.

Keywords: Kalam, Faith, Māturīdī, Deism, The Hereafter, Prophethood,

Âhiret Hayatının Gerekliği Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 18/07/2023

Kabul: 28/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan:


Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Akıl ile anlaşılan ve âleme müdahale etmeyen bir ilâhın varlığını kabul edip nübüvvet tarafından ortaya konulan âhiret inancını inkâr etmek manasına gelen deizm, Avrupa'da Aydınlanma dönemiyle birlikte özellikle pozitif bilim çevrelerinde itibar görmeye başlamıştır. Deizm'in Avrupa'da gelişmesinde Descartes, Newton, Voltaire, David Hume ve Kant gibi filozof ve bilim adamlarının düşüncelerinin önemli etkisinin olduğu söylenebilir. İslâmî istılahlar arasında deizm manasıyla karşılık gelecek bir kelime olmamakla birlikte *Dehriyye*, *Berâhime*, *ilhad* ve *zındıklık* gibi kelimeleri, deizm ve ateizmin manalarını ihtiva edecek şekilde farklı inkâr anlayışları için kullanılmıştır. Bununla birlikte "Dehrîyye"nin ateizme daha yakın bir manada, "Berâhime"nin peygamberliği inkâr etme şeklinde daha hususi manada "ilhad" ve "zındıklık" kelimelerinin ise, İslâm'ın esaslarına reddetme manasına gelen her çeşit inkârı ifade için kullanıldığı görülmüştür. Deizmin dünyada ve ülkemizde ilgi konusu olmasına paralel olarak konunun lehinde ve aleyhinde yapılan çalışmalarda gözle görüldür bir artış olmuştur. Bu makalede âhiret hayatının varlığına dair İmam Mâtürîdî'nin zikrettiği akîl deliller ele alınmıştır. Bu konuda özellikle *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*'de yer alan deliller inceleme konusu yapılmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin belirttiği şekilde nübüvvet ispat edilmekle âhiret hayatının varlığı da ispat edilmiş olacağından onun *Kitâbü't-Tevhîd*'de nübüvvetin gerekliliği konusunda yaptığı geniş açıklamalara da yer verilmiştir. Mâtürîdî, Kur'an'a inanmayanların onda yer alan delilleri de kabul etmeyeceklerine dikkat çekerek onlar için akîl delil getirmenin önemli olduğunu belirtmiştir. İnsanların âhiret hayatını inkâr etme sebeplerini sorgulayan Mâtürîdî, insanların her şeyi kendi güçlerine göre mukayese ederek anlamaya çalışmalarını, âhiret hayatının inkârında önemli bir sebep olarak görür. O, insanların ölüleri diriltmeye kendi güçlerinin yetmeyeceğini sanmalarının, ahiret hayatını inkârda önemli etkisi olduğunu açıklar. Şayet onlar, göklerin ve yerin yaratılışına bakıp düşünseleirdi, Allah Teâlâ'nın kudretinin mahlûkatın gücünden farklı olduğunu bileceklerdi. Ayrıca âlemi yaratan Allah'ın onu sadece yok olmak üzere yaratmış olmasının abes ve faydasız bir iş olacağına dikkat çeken İmam Mâtürîdî, onun bir gayesinin olması gerektiğini belirterek bu durumun yaratılanların yaptıklarının karşılığını göreceği âhiret hayatının varlığına delalet ettiğini söylemiştir. İmam Mâtürîdî, akıl ve irade gibi üstün sıfatlara sahip olan insanın bir gaye bulunmadan yani başıboş yaratılmasının akıl ve hikmet açısından geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca "Dünya, ebedî olsaydı, işlenen amellerin karşılığını vermek mümkün olmazdı" diyen Mâtürîdî, insanlar tarafından fazilet ve kötülük sahibi kimsenin birbirinden ayırt edilmesi ve herkese işlediğinin karşılığının verilmesi gerekli görülmekle, insanın dünyada imtihan için yaşadığının kabul edildiğini belirtip bunun karşılığın tam manasıyla âhirette görüleceğini açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Akaid, Mâtürîdî, Deizm, Ahiret Hayatı, Nübüvvet.

^a  hasan.gumusoglu@yalova.edu.tr

 orcid.org/0000-0002-0836-4031

How to Cite: Gümüšođlu, Hasan. "İmam Mâtürîdî's Criticism of Deism in The Context of the Necessity of the Hereafter". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 329-348. <https://doi.org/10.18505/cuid.1329453>

Atıf: Gümüšođlu, Hasan. "Âhiret Hayatının Gerekliđi Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 329-348. <https://doi.org/10.18505/cuid.1329453>

Giriş

Deizm, akıl ile anlaşılın ve âleme müdahale etmeyen bir ilâhın varlığını kabul edip vahyin esas olduğu nübüvvet ve âhîret inancını inkâr etmesi açısından Aristo'ya kadar gitmekle birlikte Aydınlanma devrinden itibaren daha çok rağbet gördüğü söylenebilir.¹ Bu dönemde nübüvvet/vahiy yoluyla gelen bilgiyi gerekli görmeyen pozitivist bilim adamlarının akla ve duyulara dayalı bir inancı savunmaları, deizme olan ilgiyi arttırmıştır.² Ayrıca gelişen pozitif bilimin verileriyle Hristiyanlığın bazı değerlerinin çelişmesi, toplumda Hristiyanlığın şahsında dine güveni sarsmış ve insanların dinden uzaklaşmasına ya da dine ilgisiz kalmalarına yol açmıştır.³ Bu itibarla özellikle Hristiyan dünyadaki deizmin, akla uygun olmadığı düşünölen ilkeleri Hristiyanlıktan ayıklama doğrultusunda gelişen eleştirel bir yaklaşım olma özelliğinin ön plana çıktığı söylenebilir.⁴

Avrupa'ya eğitime giden Müslöman gençler tarafından İslam dünyasına transfer edilen söz konusu yaklaşım, insanların İslâm dininden uzaklaşp deist bir inanca sahip olmalarının başlıca sebepleri arasında görölmüştür. Söz gelimi Osmanlı'nın son döneminde İbrahim Şinâsi, Abdullah Cevdet⁵ ve Celal Nuri gibi bazı aydınlarda görölen dini reddeden anlayışta deizmin ya da ateizmin derin izlerini görmek mümkündür. Ayrıca Cumhuriyet devrinden itibaren Batı'nın bilim ve sanatını ölkeye transfer etme çerçevesinde takip edilen seköler eğitim ve politikaların deizmin yaygınlık kazanmasında etkili olduğu ifade edilmiştir.⁶

Deizmin toplumda yaygınlık kazanmasına paralel olarak bu konudaki tez, sempozyum⁷ ve makale⁸ gibi akademik çalışmalarda bir artış görölmüş, mesele özellikle deizm eleştirisi bağlamında inceleme konusu yapılmıştır. Klasik İslâmî kaynaklarda deizm kelimesi esas alınarak bir eleştiri költürü gelişmediğinden ve deist anlayış da nübüvveti inkâr ettiğinden söz konusu incelemeler, daha çok nübüvvet ile ilişkilendirilerek yapılmıştır.⁹ Bu çerçevede İmam Mâtürîdî'nin nübüvveti ispat için ortaya

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980), 185; Hüsamettin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/110; Aydın Topaloğlu, "Teizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/333.

² Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994), 251.

³ Thomas Paine, *The Age Of Reason* (London: y.y. 1796), 10.

⁴ Vezir Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi*, 3/1 (2017), 21.

⁵ Abdullah Cevdet, "Kılıçzâde Hakkı Bey Biraderimize Açık Cevap", *İctihâd* (1 Temmuz 1925), 3640.

⁶ Hasan Gümüőöđlu, *İnanç ve Jön Türk Temelinde Türk Modernizmi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2019), 110, 194, 269, 279 vd.

⁷ "Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu" Van Yüzöncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Faköltesi 12-14 Mayıs 2017.

⁸ Söz konusu yayınlardan bazıları: Mustafa Bozkurt-Mehmet Kuyucu, "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Güz 2020), 441-469; Hamdi Gündoğar-Muhammet Sait Yürgüç, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği-", *Kilis 7 Aralık İlahiyat Faköltesi Dergisi*, 6/11 (2019/2), ss. 634-670; Murtaza Korlaelçi, "Deizm-Ateizm Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 68 (Kış 2018), 5-23.

⁹ Meryem Kardaş, "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamına Nübüvvetin İmkânı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi*, 9/1 (2022), ss. 551-571; Mikail İpek, "Deizm, Berâhime ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet", *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/1 (2022), ss. 35-45.

koyduğu deliller gerek tez¹⁰ gerekse makale¹¹ şeklinde akademik çalışmaların konusu olmuştur. Bu itibarla deizmin her geçen gün insanları daha fazla meşgul ettiği çağımızda Mâtürîdî'nin âhîret hayatının gerekliliği konusunda yaptığı açıklamaların ve getirdiği delillerin meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyöruz.

Biz bu makalemizde bildiğimiz kadarıyla akademik çalışmalara konu edilmeyen Mâtürîdî'nin âhîret hayatının varlığına dair zikrettiği aklî delilleri özellikle *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*"deki açıklamaları esas alarak ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin belirttiği şekilde nübüvvet ispat edilmekle âhîret hayatının varlığı da ispat edilmiş olacağından onun *Kitâbü't-Tevhîd*'de nübüvvetin gerekliliği konusunda yaptığı geniş açıklamalara temel alarak konuyu detaylı bir şekilde incelemeye çalıştık.

1. Deizmin Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış

Latince Tanrı demek olan "deus" kelimesinden gelen "deizm", Tanrı'nın varlığını kabul etmek manasında kullanılır. Deizm, âleme müdahale etmeyen ve akıl ile anlaşılabilen bir ilâhın varlığını kabul etmesi sebebiyle vahiy yoluyla bildirilen ulûhiyet inancını, nübüvvet ve âhîret hayatını reddeder. Aristo'nun âlemin var oluşunu izah ederken Tanrı'yı bir yaratıcı ve âleme müdahale edici olarak değil de sadece "ilk muharrik" olarak görmesinden hareketle deizmin Aristo'ya kadar gittiği söylenebilirse de Aydınlanma devriyle birlikte deizme olan ilgi artmaya başlamıştır.¹² Bununla birlikte temelde akla, deney ve gözleme dayanan pozitif bilgiyi esas alması sebebiyle deizmin gerçek manada bir itikad ve inanç veya iman olduğu söylemek mümkün değildir. Özellikle Aydınlanma devriyle birlikte gelişen deizmin Hıristiyanlık içinde bir tartışma ve ayrışma olduğu görülse de deistlerin çoğunun kafası karışık olup kimin deist olduğunu belirlemek oldukça zordur.¹³

Aydınlanma devrinin filozoflarının birçoğu, vahiy bir tarafa bırakarak kendi duyu ve akıllarına dayanan bilgiyle bir din kurmaya çalışmışlar ve bu dinin adına da "tabîî din" veya "deizm" demişlerdir. Deizme göre yarattığı evrenin işlerine karışmayan bir tanrı vardır. Söz gelimi Descartes (1596/1650), Tanrı'nın anlaşılması için vahye ihtiyaç olmadığını ve bu konuda aklın yeterli olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde İngiliz matematikçi Isaac Newton (1643/1727), "Hz. İsa'nın kesinlikle Tanrı olmadığını" belirtip teslisin Hıristiyanlığa putperestlikten geçtiğini söylemiş ve teslise dair gösterilen delillerin uydurma olduğunu ifade etmiştir. İlahî bir makinist olmadan bir sistemin var olmasını mümkün görmeyen Newton, kurduğu sistemin merkezine Tanrı'yı yerleştirmekle birlikte ona sadece mekanik bir rol vermiştir.¹⁴

¹⁰ Mustafa Can, *Maturidi'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Maturidi'de Nübüvvet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); Kalmahan Erjan, *İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Abdurrahim Tabak, *İmam-ı Maturidi'de Nübüvvet Anlayışı*, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹¹ İbrahim Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilerine Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADEM)*, 12/2 (2014), 33-54; Osman Oral, "Nübüvvet Bağlamında Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/43 (Aralık 2019), 200-222.

¹² Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 185.

¹³ Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 217.

¹⁴ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu (Ankara: Ayraç Yayınları: 2008), 455-9.

Kilise ve papazları Şiddetle tenkit eden Fransız tarihçi ve filozof Voltaire'in (1694-1778) *Dictionnaire philosophique* isimli eserinin özellikle "Religion (din)" ve Miracles (Mucizeler) maddeleri, Hıristiyanlığın esaslarına karşı tartiŐmalar ve eleŐtirilerle doludur.¹⁵ Aynı dönemde İngiltere'de yaşayan David Hume (1711-1776) gibi daha birçok bilim adamı ve filozofun "İncil'i vahyin bir eseri olarak görmedikleri bilinmektedir."¹⁶ Thomas Paine (1737-1839) *The Age Of Reason* isimli kitabında Batı'da kiliseye karşı oluşan nefretin, insanların deist olmalarındaki etkisi hakkında Şöyle der:

"Ben sadece bir Tanrı'ya inanıyorum, o kadar. Ayrıca öteki dünyadaki mutluluğu da ümit ediyorum. Ben insanın eŐitliđine inanıyorum. İnanıyorum ki dinî vazifeler, adalet, sevgi ve merhamet, dostları mutlu etmek için çabalamaktan ibarettir. ... Ben kilise tarafından talim ve telkin edilmekte olan esaslara inanmıyorum. Benim kendi zihinim, kendi kilisemdir. İster Yahudi, Hıristiyan veya Türk, hangi kilise olursa olsun bütün millî kiliseler, beni ve başkalarını korkutmak ve insanlığı köleleŐtirmek, güç ve menfaati tekeline tutmak için icat olunmuŐtur."¹⁷

Thomas Paine'nin açıkladığı gibi deizmin insanın ihtiyacı için akıllı yeterli görüp vahye dayalı bilgiyi reddetmesinde veya onu lüzumlu görmemesinde Batılı toplumların din anlayışının önemli payının bulunduğunu söylemek gerekir. Zira Deistlerin dine ve peygambere dolayısıyla vahye ve ilahî kitaba yönelttikleri eleştirilerin tamamına yakını tahrif olunmuŐ Kitâb-ı Mukaddes'e, daha çok da Katolik mezhebinin esaslarına yöneliktir. Bütün ilahî kitaplar hakkında genel ve ön yargılı bir yaklaşım sergileyen Thomas, Kur'ân-ı Kerîm hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı halde Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik eleştirilerin Kur'ân-ı Kerîm için de geçerli olduğunu ifade eder. Thomas, Kur'ân-ı Kerîm'le alakalı olarak; "Kur'ân'ın cennette yazılıp bir melek aracılığıyla Muhammed'e gönderildiği bana söylendiğinde, bunun da söylentiye dayalı kanıt olduğu ve önceki gibi (Yahudi ve Hıristiyanların Kutsal Kitapları) ikinci el otoriteye dayalı olduğunu ileri sürebilirim. Bu meleği Őahsen ben görmedim ve buna inanmama hakkım var"¹⁸ demiştir.

Bir Şeyi görmediğinden dolayı inanmama hakkının olduğunu söyleyerek bilgi ile inanç arasındaki farkı göz ardı eden Thomas'ın tarihte meydana gelen olayları görmediği halde nasıl inandığını açıklaması gerekirdi. Halbuki yalan söylemesi imkân dâhilinde olmayan kiŐilerce verilen haberlerin herkes tarafından doğru kabul edildiği bilinen bir gerçektir. Kur'ân-ı Kerîm, yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan (tevâtür yoluyla) insanlar tarafından sonraki nesillere ulaŐtırılmıŐ, ayrıca hem yazılıp hem de binlerce hafız tarafından ezberlenerek aslı muhafaza edilmiştir. Önceki ilahi kitapların insanlar tarafından kısa zamanda tahrif edilmesine karşılıklı Kur'ân-ı Kerîm'in aslı muhafaza edilerek sonraki nesillere aktarılması onun orijinalliği hakkında bir Şüpheye imkân bırakmamaktadır. Bu itibarla deistlerin dine yönelttiği diğer eleştiriler de İslâm açısından geçersiz olduğundan İslâm'ı iyi bilen bir Müslüman için deizmin tehdit oluşturması söz konusu olmamakla birlikte İslâm'ı yanlış veya yetersiz bilen Müslüman için deizmin tehdit olma niteliği taşıdığı söylenebilir.¹⁹

¹⁵ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1995), 2/220-9, 316-7.

¹⁶ Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitapevi, 2007), 149.

¹⁷ Paine, *The Age Of Reason*, 10.

¹⁸ Thomas Paine, *Akıllı Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İŞ Bankası Kültür Yayınları, 2013), 6.

¹⁹ Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıldan Deizm Eleştirisi", 234.

Nübüvveti inkâr konusunda fikir birliğinde bulunan deistler, âhiret hayatının varlığı veya yokluğu ya da keyfiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olmakla birlikte onların genel manada agnostik veya tenasüh/reenkarnasyon benzeri bir anlayışa sahip oldukları görülür. Thomas, bu konudaki inancını şu ifadelerle açıklar:

“Gelecekteki varlığıma dair hiçbir düşünceyle kendimi bir sıkıntıya sokmam. Bana bu varlığı verenin, bu vücut içinde ya da istediği başka bir biçimde bunu devam ettireceğine dair gayet olumlu kanaatlerim ve inancım var; bu varlığımdan önce de başka bir varlık olarak evrende yer aldığıma da inancım tam olduğundan, gelecekte de varlığımın sürmesi ihtimali çok yüksektir”²⁰

İlk cümlesinde deist inanç doğrultusunda Allah’ın âleme müdahalesini reddettiği görülen Thomas, insanın bu dünyada imtihan için bulunduğuna inanarak sıkıntı içerisinde yaşamak istemez ve âhiret hayatının dünyada Allah’ın dinine uyup/uymamaya göre tezahür edeceğine inanmaz. Bununla birlikte tamamen yok olup gitmeyi de istemeyen Thomas, Allah’ın bir müdahalesi olmadan varlığının kendiliğinden ve farklı şekillerde devam edeceğine inandığını söyler. Öldükten sonraki hayata dair böyle bir inançla kendi ilkeleriyle çeliştiği görülen Thomas ve diğer deistlerin âhiret hayatı hakkındaki görüşlerine nasıl ulaştıklarını açıklamaları gerekirdi.²¹

Thomas, varlığını sürdüreceğ şeyin (ruh veya başka bir şey) ne olduğ u veya önceki varlık ile sonraki varlığın nasıl kendisi olduğ u ya da varlıklar arasındaki ilişkinin nasıl olduğ una dair açıklama getirmeyip sadece bir inançtan söz etmesi sebebiyle kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Zira akıl ve pozitif bilimleri temel alma iddiasında olan deistlerin ahiret, yani sonraki hayat konusunda yaptıkları açıklamalar, kendi ilkeleri itibariyle bilimsel değildir. Âhiret hayatı, akıl ve pozitif bilimin alanının dışında olup bu konuda akıl ve pozitif bilim adına söylenenlerin bilimsel olduğ u değil, ancak inanç olduğ u ifade edilebilirse de doğruluğu mucize ile teyit edilmiş peygambere nispetle deistlerin âhiret hayatı hakkındaki kanaatleri ancak batıl bir inanç olabilir. Zira deistlerin daha akıllı veya daha doğru olduklarına dair bilimsel bir veriden bahsedilemeyeceği gibi düşünce tarihinde görüldüğ ü üzere her filozof kendini daha akıllı ve söylediklerini daha doğru kabul etmiştir. Âhiret hayatı gibi akıl ve pozitif bilimin dışında kalan konular hakkında akıl ve pozitif bilimin verileriyle kesin bir doğrunun tespit edilmesi mümkün olmadığından bunların üstünde yani beşerî bilginin dışında ilâhî bir yolla bunlar hakkında doğru bilgi elde edilebilir ki o da peygamberin getirdiği bilgidir.

2. Deizmin İslâm Dünyasındaki Etkileri

Deizm, bir peygamberin getirdiği esaslar çerçevesinde açıklanan ulûhiyyet inancını kabul eden teizmden ayrıldığı²² gibi Allah’ın varlığını kabul etmeyen²³ ve felsefî temeli, ontolojik materyalizm olan ateizmden de ayrıdır.²³ Ateizmin farklı çeşitleri olmakla birlikte bilimsel bir ateizmden söz

²⁰ Paine, *Akıl Çağı*, 63.

²¹ Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm Eleştirisi”, 230.

²² Topaloğlu, “Teizm”, *DİA*, 40/333.

²³ S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken,1981), 40.

etmek mümkün değildir.²⁴ Zira bilimin bilgi elde etme yolu deney ve gözlem ile sınırlı olduğundan pozitif bilim, “Tanrı” konusunda değerlendirme yapma yetkisine sahip değildir.

İslâmî literatürde tam manasıyla deizme karşılık gelen özel bir kelime bulunmamakla birlikte daha çok ateizm manasında kullanılan “Dehriyye”, “ilhad” ve “zındıklık” gibi terimlerin deizmi de içine alacak şekilde kullanıldığı söylenebilir. Ancak âlemde zulmet ve nur olmak üzere iki ezeli varlığı kabul eden kimselere zındık denildiği gibi, bidat sahibi ve ilhada giden kimselere, hatta Ehl-i sünnet’e muhalif olana da bazen zındık denildiğinden²⁵ bu kelimelerin her zaman ateizm manasında kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Dehriyye, genel manada zamanın ezeli olduğunu ileri sürerek bütün hâdiseleri zamana isnat edip Allah’ı inkâr etmek manasında kullanılmıştır.²⁶ Bununla birlikte İmâm Mâtürîdî, Dehriyye’den Allah’ın varlığını kabul edenlerin olduğuna işaret ettiği gibi âlemin başlangıcının olmadığını söyleyen Tabiatçıları, yıldızların ebediliğini kabul eden müneccimleri, aslının heyula olduğunu söyleyerek âlemin kadîm olduğuna inananları da Dehriyye’den saymıştır.²⁷ Mâtürîdî’nin âlemin ezeli olduğunun kabul ederek ahiret hayatını ve nübüvveti reddeden kimseleri Dehriyye’den görmesinden hareketle onun Dehriyye tabirini deizmi içine alacak şekilde kullandığı söylenebilir.

Kur’ân-ı Kerim’de mealen; “Bazı kimseler “Bu (hayat) dünya hayatından başka bir şey değildir, ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi yok eden şey dehrden (sürekli zaman) başka bir şey değildir” dediler. Halbuki onların buna dair hiçbir ilmi yok. Onlar sadece öyle zannediyorlar”²⁸ buyrulmaktadır. Müşrikler bu ifadeleriyle zamanın geçmesiyle insanların öldüğünü söyleyip ölümün “fâil bir ilâh” tarafından yapıldığını reddederek nübüvveti ve öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiklerini açıklamışlardır.²⁹ Aslında Kur’ân-ı Kerîm’de beyan edildiği şekilde müşriklerin gökleri ve yeri yaratanın Allah olduğunu kabul edip ilahlarına yaklaşmak için putlara tapmaları³⁰ ve peygamberlik ile âhiret hayatını inkâr etmeleri esas alınarak onların ateizme değil de deizme daha yakın olduğu söylenebilir. İmâm Mâtürîdî, kâinatta vuku bulan olaylara ibretle bakmanın, âhiret hayatına, Allah Teâlâ’nın birliğine ve netice olarak peygamberliğin hak olduğuna inanmaya götüreceğine dikkat çekerek inkârın üç ana konuda odaklandığına işaret eder. Ayrıca söz konusu anlayışa sahip insanların bu konuda aklını ne kadar kullandıkları ya da tefekkür ettikleri önemli bir konudur. Zira İmâm Mâtürîdî’nin ifade ettiği şekilde göğün bir direk olmadan yaratılıp yükseltilmesine, devenin yaradılışına, dağların dikilmesine ve yerin serilmesine ibretle bakmak, ölümden sonra dirilmeye (âhiret hayatına) ve Allah Teâlâ’nın birliğine inanmaya ve netice olarak peygamberliğin hak olduğunu ispata götürmesi mümkündür.³¹

Önceden ifade edildiği şekilde Aydınlanma döneminde materyalist ve pozitivist düşünce çerçevesinde akıl ön plana çıkarılarak din hayattan tecrit edilmek istenmiş veya Allah’ın akıl ile

²⁴ Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: 1994), 37.

²⁵ Abdurrahman Bedevî, *Min târihi’l-ilhâd fi’l-İslâm* (Kahire: Sina li’n-Neşr, 1993), 37.

²⁶ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti’l-fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, ts.), 1/480.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiye: y.y. ts.), 86, 141-152.

²⁸ Câsiye, 45/24.

²⁹ Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 27/269-270.

³⁰ Zümer /3

³¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 5/445, 5/445.

kavranabileceği iddia edilerek dünyevî esaslar, dinî esasların yerine ikame edilmeye çalıőılmıőtır. Batıda geliően ve din hakkında menfi dūőünceye sahip akımların Osmanlı'daki tezahürü daha çok ulúm ve fúnún (bilim ve sanat) veya medeniyetçilik adı altında olmuőtur. Bu yaklaőım doğrultusunda akıl ile kavranabilen ilah inancı dıőında dinî esaslar inkâr edilip aklî ve dünyevî değerler onların yerine ikame edilmeye çalıőılmıőtır. Bu dūőüncenin Osmanlı'daki ilk temsilcisi pozitivizmin bilim ve sanat çevrelerinde etkin olduğu zamanlarda Fransa'da yaőayan İbrahim Őinâsi olup onda pozitivizmi evrensel bir din haline getirmeye çalıőan Auguste Comte'un etkileri açık bir Őekilde görölür.³² Őinâsi'nin Paris'ten ateist olarak döndüğünü söyleyenler olsa da ifadelerine bakıldığında onun deizme daha yakın olduğu görölür. Söz gelimi Voltaire'de olduğu gibi Őinâsi de hiçbir dinî esasa yer vermeden ibadeti sadece Allah'ı dūőünmek olarak açıklar.³³ Ayrıca Őinâsi, akıl, medeniyet, kanun³⁴ gibi istilahları ön plana çıkararak dünyevî değerleri esas almıő, dini ise sadece Allah'ın akıl yoluyla bilinmesinden ibaret görerek³⁵ dinin dünyevî ve sosyal hayata yönelik esaslarını görmezlikten gelmiőtir. Őinâsi; "Kitapsız görölür sun-ı sân-i ezelî/Tutar hayatını Őâhid vücûd-ı Hakk'a darîr"³⁶ diyerek "ilâhî bir kitaba ihtiyaç duymadan (nübüvvet ve vahiyden müstağni olarak) Allah'ı akıl ile bilmeyi yeterli bulmuőtur.

Őinâsi'nin sahip olduğu inancın etkileri Tefvik Fikret'te bariz bir Őekilde görölür. "Halûk'un Âmentüsü" isimli Őiirinde, "Bir kudret-i külliye var ulvî ve münezzeh/Kudsî ve muallâ, ona vicdanımla inandım"³⁷ diyen Fikret'in, kudret-i küllî ile neyi kastettiği belli değildir. Onun bu ifadeleriyle İslâm'da beyan edilen Allah'ın varlığına ve sıfatlarına değil de küllî, yüce ve mukaddes bir gücün varlığına yani deizme inandığı söylenebilir. Zira o, Őiirlerinde İslâm'ın iman esasları yerine modernist dūőüncenin temel kavramları olan; terakki, akıl, fen, hak ve hürriyet gibi kavramları yerleőtirerek³⁸ âdeti deizmin sözcülüğünü yapar. Bununla birlikte Fikret'in Őiirleri incelendiğinde onun inançlarında bir istikrarın bulunmadığı görölür.

Fikret'e benzer Şekilde Celal Nuri'nin de Tanrı'ya inanmadığı veya süslü ve karışık ifadelerin arkasına sığınarak Allah'ı inkâr ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Tanrı'nın bilinemeyeceğini açıkça ifade etmesini³⁹ dikkate aldığımızda onun, agnostik (metafizik'in bilinmezliği) olması muhtemel ise de onda deist inancın daha etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰ Celal Nuri, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kabul etmeyerek bu konuda İslâm dünyasında daha önce ortaya çıkan fırkaların yolundan gittiği gibi, İslâm'ın akâid kitaplarında açıklanan ulûhiyyet itikadını kabul etmez ve "Ben böyle bir Allah'a inanmam" der. Celal Nuri, vasıfları ve sıfatları bilinmeyen ve sadece bir telakki Şeklinde Vâcibül-vücûd'dan bahsederek bundan sonrasının fenne bırakılmasının bir vazife

³² Secaattin Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 42.

³³ İbrahim Şinâsi, *Divân-ı Şinâsi* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303), 4-8; a.mlf. *Müntehabât-ı Eş'ar*, (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1289), 11.

³⁴ İbrahim Şinâsi, *Müntehabât-ı Eş'ar*, 9, 12, 13.

³⁵ Şinâsi, *Müntehabât-ı Eş'ar*, 11

³⁶ Şinâsi, *Müntehabât-ı Eş'ar*, 11.

³⁷ Tefvik Fikret, *Hâluk'un Defteri* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1327), 28.

³⁸ Tefvik Fikret, *Hâluk'un Defteri*, 28-30.

³⁹ Celal Nuri, *Târih-i İstikbal* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331), 115.

⁴⁰ Gümüőođlu, *Türk Modernizmi*, 196.

olduğunu belirtir ve fennin dışında bir hakikat kabul etmez.⁴¹ Celal Nuri, İslâm toplumunda, İslâm akâidinin esaslarından olan kâdir-i mutlak ve her şeyin hâkimi olan Allah'ı inkâr eden ender şahıslardan biri olarak öne çıkmasıyla dikkat çeker.

Yukarıda görüşlerine dikkat çektiğimiz Osmanlı'nın son, cumhuriyet devrinin de ilk aydınları kabul edilen kimselerin deizm veya ateizm ya da dinden uzak yaklaşımlara sahip olmasında daha çok Batı'nın bilim ve sanatı etrafında gelişen seküler hayata duyulan özlemin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çağımızda bazı insanların İslâm hakkındaki bilgilerinin yetersiz veya yanlış olması sebebiyle, Batı'da din adı altında Hıristiyanlığa yöneltilen, ancak İslâm ile alakası bulunmayan eleştirilerden fazlaca etkilenerek din ile aralarına mesafe koyduklarını belirtmek gerekir. Özellikle teknolojik aletlerin insanları esir almasıyla seküler hayat, insanları ulvî ve manevi değerlerden yoksun bırakıp dinin alanını iyice daraltmış ve ibadete yer bırakmamıştır. Ayrıca kişinin dinen mükellef olduğu hususları yerine getirmeyip nefsinin istediği gibi yaşama ve başıboş hareket etme gibi düşüncelerin yanlışlığını ortaya koyacak yeterli dinî bir eğitimin alınmaması, ülkemizde deizmin yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur. Sekülerleşmenin ve deizmin çok farklı şekilleri ve tezahürleri⁴² olmakla birlikte genel eğitimin verildiği okullardaki öğrencilerin yanı sıra imam-hatip veya ilahiyat öğrenciler arasında da zaman zaman deizm veya ateizm anlayışının ortaya çıkması, deizm rüzgârının toplumda ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Müslüman toplumlarda bir taraftan İslâm'a dayalı manevî ve ruhî değerlerden uzaklaşma yaşanırken diğer taraftan İslam dışı ruhsal (spiritüel) arayışların artması⁴³, nübüvvet esasına dayalı din anlayışındaki zafiyetin deizm dışındaki farklı spiritüel arayışlara da kapı araladığı söylenebilir.

3. İmam Mâtürîdî'nin Deizme Eleştiri Temelinde Âhiret Hayatının ve Nübüvvetin Gerekliliği Konusunda Ortaya Koyduğu Deliller

İmam Mâtürîdî, duyuların anlama yeteneğinin dışında kalan ve gayb olarak ifade edilen alana dair bilgileri duyularla elde edilen bilgiye dayanarak ya da duyularla anlayamamaktan dolayı inkâr etmenin geçersiz olduğunu belirtir.⁴⁴ Mâtürîdî'nin dikkat çektiği şekilde iman; pozitif bilimlerin dışında kalan gerçeklere yani gaybî meselelerde olur. Zira iman, bir şeyin gerçek ve doğru olduğunu tasdik etmek yani onaylamak, küfür ise tekzip yani yalanlamak olup gerek tasdik, gerekse tekzip (yalanlama) verilen haberdan olur. Haber de müşâhede edilmeyen yani duyu ile algılanmayan hususları ifade eder.⁴⁵

Kur'an-ı Kerîm'in ilk âyetlerinde⁴⁶ beyan edildiği şekilde gaybî olanları tasdik etmek, geçerli bir imanın en önemli esasıdır. Gaybî konular, ölümden sonra dirilişi, âhiret hayatını, cennet ve cehenneme dair bilgileri ve önceki asırlardan verilen haberler gibi hususları ihtiva eder. İmam

⁴¹ Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, 120.

⁴² Volkan Erit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 234.

⁴³ Cengiz Kurtuluş, Önder Küçükural, Hande Gür, *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 33-76.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/14.

⁴⁶ el-Bakara 2/3.

Mâtürîdî, gayptan haber vermenin peygamberliğin alâmetleri ve mucizelerin en büyüğü olduğunu belirtip bu nevi bilgilere beşerî imkânlarla ulaşmanın mümkün olmadığını açıklar.⁴⁷ Gaybî bilginin Allah'tan insana ulaştırılması noktasında nübüvvet önemli olduğundan peygamberi tasdik, imanın asli rüknünü oluşturur. Mâtürîdî, nübüvvetin sabit olması durumunda âhiret başta olmak üzere peygamberin gayptan verdiği bilgilerin doğru olduğunun kabul edilmiş olacağına işaret ederek ahiret hayatının varlığının peygamberlerin verdiği haberle sabit olduğuna, zira bu nevi bilgilere beşerî imkânlarla ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eder.⁴⁸

İmam Mâtürîdî, “nübüvvetin ispatı durumunda peygamberi gönderen Allah'ın varlığının da ispat edilmiş olacağını”⁴⁹ söyleyerek ateizmden ziyade deizmin geçersizliğinin ortaya konulmasını önemli görür. Nübüvvet ispat edildiği takdirde Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve kadere iman başta olmak üzere dinen inanılması zorunlu bütün esaslar ispat edilmiş olacaktır. Ayrıca nübüvvet yoluyla elde edilen bilgi olmadan Allah ve âhiret hakkında doğru ve yeterli bilgi elde edilemeyeceğinden sonuç itibarıyla deizmin ateizmden fazla bir farkının olmadığını hatırlatmak gerekir.

Mâtürîdî'nin nübüvvet ve âhiret hayatının varlığını ispat için getirdiği delil ve açıklamalar sonraki âlimlere ilham kaynağı olmuş, bazı âlimler hülâsa olarak, bazıları ise söz konusu açıklamaları esas alarak daha geniş açıklamalar yapmışlardır. Bu sebeple biz yeri geldiğinde Mâtürîdî'yi imam kabul edip görüşlerine büyük önem veren Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) açıklamalarını da zikredeceğiz. Pezdevî, Mâtürîdî'den; “Ebû Mansur el-Mâtürîdî es-Semerkandî Ehl-i Sünnet ve Cemâat'in reislerinden olup kendisinden birçok kerametler anlatılmıştır” diye bahsederek onun önemine dikkat çeker. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerinden insanların istifadelerinin büyük olduğunu belirten Pezdevî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı meseleler kapalı olmasaydı yeni bir eser yazmayıp onunla iktifa edeceğini belirterek onun kelâm ilmindeki önemine işaret etmiştir.⁵⁰

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî ise “İmâm” (büyük âlim) ve Şeyhimiz (hocamız) dediği Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü'l-Makâlât*'ından geniş nakiller yapmakla birlikte özellikle tefsir alanında *Kitâbü't-Te'vîlât* gibi bir eserin yazılmadığını ifade ederek onun âlimler yanında büyük itibar gördüğüne işaret eder.⁵¹ Nesefî ayrıca, Ebû Bekir el-Kelabâzî (380/990) başta olmak üzere Semerkant bölgesindeki sûfiyyenin çoğunun Mâtürîdî'nin mezhebinden (görüşünden) olduđunu⁵² belirterek onun ilmî dirayetine dikkat çekmiştir.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/64, 333.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/64, 333.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176,

⁵⁰ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. H.P. Lins (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 3, 256.

⁵¹ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme (Dımaşk: y.y. 1993), 1/359.

⁵² Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/360.

3.1. Mâtürîdî'nin Âhiret Hayatını İspat İçin Getirdiği Deliller

Kelime olarak göndermek ve ölümlerin diriltilmesi manasına gelen ba's, kıyametten sonra mahşerle birlikte başlayan ebedî hayat için Allah Teâlâ'nın ölümleri diriltmesi manasında kullanılır.⁵³ İslâm'a ait bir ıstılah olarak ba's, Allah Teâlâ'nın, ölümleri, aslî cüzlerini bir araya getirmek ve kendilerine ruhlarını iade etmek yoluyla kabirlerinden çıkarıp yeniden hayat vermesi şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁴

İslâm âlimleri, dirilişin tahakkuku konusunda ittifak ettiği⁵⁵ gibi Ehl-i kitap da öldükten sonra dirilişin hak olduğunu kabul etmiştir. Kâfir ve müşriklerin çoğu ise öldükten sonra dirilmeyi kabul etmemişlerdir.⁵⁶ İmam Mâtürîdî; "Dediler ki: "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder"⁵⁷ mealindeki ayette yer alan ifadenin dirilmeyi ve öldükten sonraki hayatı inkâr eden Dehrîler ve Arap müşrikleri tarafından söylenmesinin mümkün olduğunu belirtir.⁵⁸ Kur'an-ı Kerîm'de; "İnsan, kendi yaratılışını unutup misal getirerek, 'Çürümüş olduğu halde kemikleri kim diriltecek' dedi"⁵⁹ mealindeki âyet ile müşriklerin söz konusu ifadeyi bilgisizce söylediği beyan edilerek insanı ilk olarak yaratan Allah'ın onu tekrar yaratmaya kadir olduğunu bildirilmiştir.⁶⁰

Evreni ve insanı yarattığı halde ona karışmayan bir tanrı inancının kendi içinde tutarlı bir anlayış olduğunu söylemek kolay değildir. Böyle bir inanç, âlemin bir maksada ve hikmete mebni yaratılmadığı manasına gelir ki âlemi yaratacak kudret, irade ve ilim gibi kemâl sıfatlarını haiz Allah'tan boş, abes ve faydasız bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez. İmam Mâtürîdî'ye göre bu durumun özellikle Allah'ın âlemi yarattığına inanıp âhiret hayatına inanmayan kişiler tarafından aklî bir açıklamasının yapılması zordur. O, bu noktaya işaret ederek şöyle der:

"Aklen belli bir gaye ve netice olmadan sadece yok etmek ya da öldürmek için bir şeyi yaratmak boş ve faydasızdır. Zira sadece yıkmak için bina yapan herkes abesle işğal edicidir. Aynı şekilde belli bir gaye ve hedefi olmadan çalışan herkesin gayreti boş ve yaptığı iş ciddiyetten uzaktır. Allah'ın fiiline abes nitelemesi nasıl yapabilirsiniz? Zira Allah, mahlukâtın yaptıklarının ceza veya mükâfat olarak karşılığını alacağı bir hayat yaratmaz ise onları yaratması abes, hikmetten ve ciddiyetten uzak olur."⁶¹

Mâtürîdî, insanların âhiret hayatını inkâr etme sebeplerinin başında insanların her şeyi kendi güçlerine göre mukayese etmelerinin geldiğini belirterek şöyle der:

"Onların öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmelerinin sebebi, her şeyi kendi güçlerine göre değerlendirmeleridir. Zira onlar ölümleri diriltmenin kendi güçlerinin üstünde olduğunu bildiklerinden Allah'ın kuvvetinin buna yetmeyeceğini sanıyorlar. Şayet onlar göklerin ve yerin yaratılışına bakıp düşünselerdi, Allah Teâlâ'nın kudretinin mahlûkatın gücünden farklı olduğunu

⁵³ İsfahânî, Râğıb, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru'ş-Şâmiyye, 3. Basım 2009), 132.

⁵⁴ Sırrî-ı Giridî, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, (Rusçuk: Tuna Vilâyet-i Celîlesi Matbaası, 1292), 2/223.

⁵⁵ İmâm-ı Âzam, *el-Vasiyye*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1992), 90; Ebü'l-Hasen Nüreddîn Alî b. Sultân el-Kârî el-Herevî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1984), 152.

⁵⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 156.

⁵⁷ el-Câsiye, 45/24.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/109.

⁵⁹ Yâsîn, 36/78.

⁶⁰ Yâsîn, 36/78, el-Câsiye, 45/24.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/29.

bileceklerdi. Şöyle ki gökler havada hiçbir direk olmadan yükseltip sabit kılınmış, bulunduğu yerden ne aşağı düşmekte ne de yukarı çıkmaktadır. Halbuki bir kimse tek bir tüyü havada düşmeden veya yükselmeden tutmak istese buna gücü yetmez. İşte bu durum, Allah'ın kudretinin zatının gereği olup ve sonradan elde edilmediğine işarettir. Aynı şekilde dağların sağlamlığı ve yüksekliğine, suların kayaların içinden fıskırıp dağların tepesinden ve ağaçların arasından nehir halinde akmasına bakıp anlamaya çalışsalar, bunu yaratanın ilmini ve kudretini tam manasıyla kavramaktan aciz olduklarını görürler. Dolayısıyla O'nun dilediğini yapma kudretine sahip bulunduğunu ve insanları öldükten sonra diriltip âhiret âleminde yaşatmaya kâdir olduğunu bilirler.”⁶²

Âlemi yaratan Allah'ın, sadece onu yok olmak üzere yaratmış olmasının abes ve faydasız bir şey olacağına dikkat çeken İmam Mâtürîdî, onun bir gayesinin olması gerektiğini belirterek bu durumun yaratılanların yaptıklarının karşılığını göreceği âhiret hayatının varlığına delalet ettiğini açıklar.⁶³ Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesini öldükten sonra dirilmeye ve âhiret hayatına delil gösteren Mâtürîdî, gündüzün olmasıyla hiçbir iz kalmayacak şekilde gecenin yok olmasına (ortadan kalkmasına), gecenin olmasıyla da gündüzden hiçbir eser kalmayarak yok olmasına dikkat çeker. Bu sebeple o, gündüzü yok edip geceyi önceki gibi tekrar noksansız olarak yaratan ve aynı şekilde geceyi yok edip gündüzü yaratan Allah'ın geride hiçbir eseri kalmamış gibi olan insanı tekrar yaratmaya kâdir olduğunu belirtir.⁶⁴

İnsanların dünyada yaptıklarının karşılığını almak üzere öldükten sonra dirilmenin peygamberlerin verdiği haberlerin yanı sıra hikmet ve akıl gereği de zorunlu olduğunu ifade eden Mâtürîdî, âhiret hayatının akıl ve hikmet gereği var olduğunu şu şekilde açıklar:

“Bu dünyanın sadece yok olmak üzere yaratılmış olması hikmet dışıdır. Çünkü bir gayesi olmayan her amel abes yani faydasızdır. “Sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi zannediyorsunuz” mealindeki âyet ile Allah Teâlâ; eğer Allah'a dönüş olmaz ise yaratılanların var edilmesinin abes olduğunu beyan etmektedir. Hikmete gelince Allah'ın veli (dost) kullarına yapılan zulüm sebebiyle zalimlerden intikam alması, ihsan edenlere ihsanda bulunması gereklidir. Öldükten sonra diriliş ve âhiret hayatı olmasaydı tâate ve güzel olana teşvik etmenin ve zalimlerden intikam almakla tehdit etmenin bir faydası olmazdı. Allah, dünya hayatında dostları ile düşmanlarını cem etmiş olup bunları birbirinden ayırmak gerekir. Hikmet âhiret hayatında bunların birbirinden ayrılmasındadır.”⁶⁵

Buraya kadar İmam Mâtürîdî'nin âhiret hayatını ispata yönelik yaptığı açıklamalar hakkında genel çerçeveyi çizdikten sonra onun meselenin ispatı noktasında getirdiği delil ve izahları maddeler halinde ortaya koymak istiyoruz.

1- Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerim'de “İnsan, kendini bir nutfeden (damla sudan) yarattığımızı görmedi mi? Bize apaçık düşman kesildi ve kendi yaratılışını unutup ‘Çürümüş kemikleri kim yaratacak’ dedi”⁶⁶ mealindeki âyetin tefsirinde âhiret hayatının varlığı ile alakalı önemli deliller zikreder. Mâtürîdî,

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/445.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/197.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/114-15.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/86.

⁶⁶ Yâsîn 36/78.

öncelikle “çürümüş kemikleri kim yaratacak” diyen kimsenin kendisinin nasıl yaratıldığına ibretle bakıp düşünmediğini, şayet düşünmüş olsaydı Allah’ın onu tekrar yaramaya kâdir olduğunu bileceğini belirtir. O, insanı farklı merhalelerden geçirerek en güzel şekilde yaratan Allah’ın öldükten sonra onu tekrar yaratmasının aklen daha kolay olduğunu ifade eder. Âyette; “Onları ilk defa yaratan diriltecektir”⁶⁷denilmesini, söz konusu kimsenin nasıl yaratıldığını düşünmesi gerektiğine işaret kabul eden Mâtürîdî, bu âyetin âhirette hayatın sadece ruhen değil cesetlerinin de dirilmesiyle olacağına delâlet ettiğini açıklar.⁶⁸

Pezdevî ise bu konuda Hz. Peygamber’in nübüvvetinin Kur’an-ı Kerîm’in mucizeliği ile sabit olduğu gibi âhîret hayatının varlığının da Kur’an ile sabit olduğunu açıklar.⁶⁹ Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, âhîret hayatının varlığı konusunda Mâtürîdî gibi asıl olmadan (lâ an asl) bir şeyi yaratmanın, var olan bir şeyi öldükten sonra yaratmaya göre daha zor olduğuna dikkat çeker. Nesefî, yoktan var etmek gibi daha zor bir şeye kâdir olan Allah’ın, insanı öldükten sonra yeniden yaratmaya daha çok kâdir olduğunu, her akıl sahibinin kabul ettiğine işaret ederek âhîret hayatının varlığının aklen mümkün olduğunu belirtir. Ayrıca “Sizin için yeşil ağaçtan ateşi çıkaran (Allah) onu tekrar diriltecektir”⁷⁰ mealindeki âyeti zikreden Nesefî, içinde büyük oranda su bulunan yeşil bir ağaçtan ateşi çıkarma gücü bulunan Allah Teâlâ’ya ölüyü tekrar diriltmenin zor olmayacağını ifade eder. Nesefî, aynı şekilde yeri ve gökleri yaratma kudretine sahip olan Allah’ın kemik ve toz haline gelmiş insanı yaratmaya kadir olduğunu, çünkü yeri ve gökleri yaratmanın insan aklına göre ölüyü dirilmekten daha zor olduğunu açıklar.⁷¹

2-İmam Mâtürîdî, insanların öldükten sonra diriltilip öbür âlemde yaşamaları konusunda; “Ey İnsanlar! Öldükten sonra dirilmekten şüphe ediyorsanız (şunu bilin ki) biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık”⁷² mealindeki âyet ile açıklanan durumu âhîret hayatının varlığı için önemli bir delil olarak görür. Mâtürîdî, Âdem Aleyhisselâm’ın topraktan, çocuklarının da nutfeden yaratıldığını bilen insanın öldükten (toprak olduktan) sonra tekrar yaratılmasını inkâr etmenin aklen bir izahının bulunmadığına işaret ederek şöyle der:

“Ölümden sonra dirilme hakkında nasıl şüpheye düşer ve onu inkâr edersiniz. Sonunda toprak veya suya dönüşecek olmanızdan başka dirilmeyi inkâr etmenizin bir sebebi yoktur. Halbuki siz ilk halinizde (yaratılmadan önce) toprak ve su idiniz. Bu durumda toprak haline gelince dirileceğinizi nasıl inkâr edersiniz? Aynı şekilde Allah Teâlâ’nın sizi nutfeden alaka haline, alakadan mudga (et parçasına) haline çevirdiğini bildiğiniz halde dirilmeyi nasıl inkâr edersiniz? Ulaşılmak istenen bir hedef olmaksızın bir merhaleden başka bir merhaleye geçmek olmaz. İnsanoğlunun filozof ve âlimleri toplanıp insanın topraktan veya nutfeden yaratılmasının sebebini öğrenmek isteseler buna güçleri yeterli gelmez ve bir iz bulamazlar. Sizin aklınıza göre bir şeyi tekrar yaratmak (iâde) ilk

⁶⁷ Yâsîn 36/79.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4/214-5; 5/332.

⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 92.

⁷⁰ Yâsîn 36/79.

⁷¹ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1/519-21.

⁷² Hac 22/5.

olarak yaratmaktan daha kolay değil mi? O halde ilk yaratmaya kâdir olan tekrar yaratmaya daha çok kâdirdir.”⁷³

Mâtürîdî'nin söz konusu açıklamalarına bir ağacın kuruyup yok olmasından sonra çekirdeğinden tekrar yeşermesi örnek verilebilir. Allah Teâlâ'nın yarattığı dünyada koyduğu esaslar istikametinde bir ağacın aslını ihtiva eden cüzünden yani çekirdeğinden bir ağacın yetişmesi mümkün oluyorsa, insanın cüzünden yani atomundan bir insanın tekrar yaratılması niçin mümkün olmasın? Hz. Peygamber (s.a.v.) hadislerinde Allah Teâlâ'nın gökten indirdiği bir nevi hayat suyuyla insanın hiç çürüyüp kaybolmayan ve acbü'z-zeneb diye isimlendirilen atomundan bir bitkinin yerden çıkışı gibi yeniden dirileceğini beyan etmişlerdir.⁷⁴ Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri hadis-i şerifte; “Her âdemoğlu yok olur, ancak ‘acbü'z-zeneb’ müstesna”⁷⁵ buyurulmaktadır.

İslâm âlimleri, cevher-i ferd, eczâ-i asliyye (aslî cüzler), cüz-i lâ yetecezzâ lafızlarıyla ifade edilen ve insanın atomu veya tohumu konumunda olmakla hiçbir zaman çürüyüp yok olmayan cüzden tekrar yaratılan beden, ruh ile beraberliği neticesinde âhirette tekrar hayat kazanacağını ifade etmişlerdir.⁷⁶ Abdullatif Harpûtî, “Hikmet-i cedide ehlinin, mürekkep cisimlerin basitlerinden ve unsurlarından tereküp etmesi, ölüm ve yok oluşlarının da bunların dağılması ile olması ve unsurlarının mevcut ve baki kalması iddialarını teyit ve takviye eder” diyerek öldükten sonra dirilmenin cismen olacağının bugün daha iyi anlaşıldığına işaret eder. Harpûtî, acbü'z-zeneb ile alakalı hadis-i şerifi insanların cismen tekrar diriltilmesine delil getirerek kuyruk kemiği manasına gelen *acbü'z-zeneb*'in dirilmeye asıl teşkil edecek bir nüve olduğunu belirtir.⁷⁷

3-İmam Mâtürîdî'nin âhiretin varlığı konusunda getirdiği aklî delillerden bir diğeri, akıl ve irade gibi üstün vasıflara sahip insanoğlunun bir gaye olmadan yani başiboş yaratılmasının akıl ve hikmet açısından geçersiz olmasıdır. Mâtürîdî, insanlar tarafından fazilet ve kötülük sahibi kimsenin birbirinden ayırt edilmesi ve herkese işlediğinin karşılığının verilmesi gerekli görülmekle insanın dünyada imtihan için yaşıdığı kabul edildiğini belirtir. Ona göre dünya, ebedî olsaydı, işlenen amellerin karşılığını vermek mümkün olmazdı. Zira yapılan bir işin karşılığı ancak iş bitince verilir. Ayrıca dünya bâki olunca sürekli çalışmak dolayısıyla imtihan da ebedî olurdu, imtihanın ebedî olmasında ise bir hikmet yoktur.⁷⁸

4-İmam Mâtürîdî'nin ahiret hayatı konusunda getirdiği bir başka delil ise bu âlemde melek ve cin gibi başka varlıklar olmakla birlikte dünyadaki bütün nimetlerin sadece insanın istifadesine sunulmuş olmasıdır. Diğer varlıkların hayatlarını devam ettirmek için güneş ve ay gibi nimetlere ihtiyacının olmadığına dikkat çeken Mâtürîdî, insanoğluna yeryüzündeki bütün nimetlerin verilip şükür ile imtihan edilmemesinin ya da bazı emir ve yasaklarla mükellef tutulmamasının mümkün

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/86.

⁷⁴ Buhârî, “Tefsir”39,78; Müslim “Fiten”141; Ebû Dâvûd, “Sünnet”24; İbn Mâce, “Zühd”32.

⁷⁵ Buhârî, “Tefsir”39,78; Müslim “Fiten”141; Ebû Dâvûd, “Sünnet”24; İbn Mâce, “Zühd”32, Suyûtî, *Celâleddîn, Şerhu's-sudûr bi-şerh hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985), 316.

⁷⁶ Ebu Hâmid Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhira fi keşfi ulûmi'l-âhira*, (Beyrut: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 117; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâtü'l-Âmire, ts.) 1/272; Tefâtânî, Sa'deddîn, *Şerhu'l-Makâsüd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 5/91.

⁷⁷ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelem fi akâid-i ehli'l-İslâm* (Dersaâdet: Necm-i İstikbal Matbaası,1330), 329.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/239.

olmadığını belirtir. Mâtürîdî, insan aklının dost ile düşmanın, iyilik yapan ile kötülük yapanın, şükreden ile nankörün tefrik edilmesini istediğini ifade ederek aklen ahiret hayatının gerekli olduğunu açıklar. Ayrıca dünya hayatında bazılarının darlık, bazılarının da bolluk içerisinde yaşadığını ve gerçek manada iyi ile kötü insanın tespit edilemediğini ifade eden Mâtürîdî, iyilik yapan ile kötülük yapanın tefrik edileceği ve herkesin yaptığının karşılığını alacağı ahiret hayatının gerekli olduğunu açıklar.⁷⁹

5-İyi olanı yapma, kötü olandan uzak durma gibi ahlâkî açıdan âhiret hayatının önemine dikkat çeken İmam Mâtürîdî, nefsin bitmek bilmeyen isteklerine karşı koyma ya da insana zor gelen şeylere sabretme hasletine sahip olma noktasında da âhiret hayatının varlığının gerekli olduğuna işaret eder. Bu konuda “*Cennet zorluklarla, cehennem ise nefsanî arzularla sarılmıştır*”⁸⁰ şeklindeki hadis-i şerifi hatırlatan Mâtürîdî, cennete zorluklara sabredip nefsanî zevklerden uzaklaşmakla girilebileceğini belirtir.⁸¹

Âlem ve insan üzerinde hiçbir tasarrufu bulunmayan Allah inancının “insanlara bir faydası ve zararı olmayan putları ilah kabul etme” inancından pek farkının olmadığı aşikârdır. Hatta müşriklerin ilgili putları ihtiyaçlarının görülmesi için Allah’a vesile kabul etmeleri dikkate alındığında deistlerin ulûhiyet anlayışı, müşriklerin inancından daha da geridir. Ayrıca Allah’ın varlığını ve ahlâkın gerekliliğini aklen kabul edip âhiret hayatına inanmayan bir kimsenin ahlâkî hareket etme ihtimali oldukça zayıftır. Zira o kimse hayatının sonunda yaptıklarının mükâfat veya ceza olarak karşılığını alacağına inanmamaktadır. Yaptığı iyiliklerin karşılığını ebedî hayatta fazlasıyla alacağına inanan kimsenin inancı, onu güzel ve iyi olan amelleri yapmaya teşvik edeceği gibi kötülük işlemekten de onu alıkoyacaktır. Bütün bunlarla birlikte âleme müdahale etmeyen, kendisine inananların kalplerine huzur bahşetmeyen ve dünyada yaptıklarının âhirette karşılığını vermeyen bir tanrı inancının ilâhî dinlerin esasını oluşturan ulûhiyet akidesinin yerini tutması ve sağladığı faydayı temin etmesi mümkün değildir. İlk başlarda Hıristiyanlığa bir eleştiri niteliğinde gelişen deizm,⁸² sonraları ciddi problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte deizmin akli ve müspet ilimleri esas alarak vahyi inkâr etmesi veya onu geri plana atması ateizmin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

İmam Mâtürîdî, peygamberliğin ispatıyla peygamberi gönderen Allah’ın varlığının ve âhiret hayatının da ispat edileceğini belirttiğinden onun nübüvveti ispat için getirdiği delillere, göz atmanın faydalı olduğunu düşünüyoruz.

3.2. Mâtürîdî’nin Nübüvveti İspat İçin Getirdiği Deliller

Mâtürîdî, duyularla müşahede edilen ve her biri Allah’ın ilmine ve hikmetine işaret eden olayların mahiyetini ve içyüzünü idrak etmeye filozofların akıllarının dahi yeterli gelmediğini ifade ederek insanlık için nübüvvet kanalıyla gelen bilginin gerekli olduğunu belirtir.⁸³ Kur’an’a inanmayanların ondan getirilen delilleri de kabul etmeyeceklerine dikkat çeken Mâtürîdî,

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/421-2.

⁸⁰ Müslim, “Cennet”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/48.

⁸² Erdem, “Deizm”, 9/110.

⁸³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/341.

nübüvveti inkâr edenlerin görüşlerini aklın geçersiz kılmayı önemli görür.⁸⁴ Mâtürîdî, akli yeterli bularak ya da akıl ile çeliştiğini söyleyerek nübüvveti ve Kur'an'ı inkâr eden Berâhime'ye bir başka ifadeyle deistlere karşı yoğun eleştirilerde bulunur.⁸⁵ Zira önceki asırlarda görüldüğü üzere insanların batıl inançlardan kurtularak sadece bir yaratıcı Allah inancı etrafında birleşmeleri, peygamberin getirdiği dini kabul etmelerinden sonra mümkün olabilmıştır.

Mâtürîdî gibi Neseî de Allah'ı inkâr edenlerin nübüvveti inkâr ettiklerine dikkat çeker ve Allah'ın varlığını kabul edenlerin bir kısmının nübüvveti de kabul ettiklerini, bir kısmının ise nübüvveti inkâr edip bu konuda çok farklı sebepler ileri sürdüklerini açıklar. Nübüvveti kabul etmeyenlerin görüşleri hakkında Mâtürîdî'ye göre daha geniş açıklamalarda bulunan Neseî, ilk olarak Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmeyip nefsin arzularına uyan ve her şeyi mubah gören kişilerinden bahseder. Neseî, daha sonra güzel ve çirkini bilmede, sorumluluklarını anlamada akli yeterli bulan kimselerin nübüvveti olan ihtiyacı kabul etmediklerini belirtir. Peygamberin gönderilmesinde bir hikmet görmeyen Berâhime'nin yanı sıra başka grupların da değişik sebeplerle nübüvveti inkâr ettiklerine işaret eden Neseî, Mâtürîdî gibi bazı insanların mucize ile sihir ve göz boyama arasındaki farkı görememesini nübüvveti inkâr sebepleri arasında sayar.⁸⁶

İmam Mâtürîdî, peygamberliği kabul etmeyenleri; Allah'ı (Yaratıcıyı) inkâr edenler, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte O'nun emir ve yasağını kabul etmeyenler ve bunu ikrar ettikleri halde aklın nübüvveti ihtiyacının olmadığını zannedenler şeklinde üç kısımda toplayarak onlara karşı aklî deliller ortaya koyar. Mâtürîdî, ayrıca nübüvveti inkâr edenlerin mucizeyi; kâhin, sihirbaz ve göz boyayıcıların yaptıkları şeyler gibi görmelerinden veya bu konuda gerekli gayret ve özeni göstermemelerinden kaynaklanmış olabileceğini söyler.⁸⁷

Mâtürîdî, duyuların anlama yeteneğinin dışında kalan alana dair bilgilere duyularla ulaşmanın imkânsız olduğu⁸⁸ gibi aklın da pek çok şeyi anlamakta noksan ve âciz kaldığına işaret ederek⁸⁹ bu konuların Allah tarafından bildirilmesi için nübüvvetin gerekli olduğunu belirtir. Mâtürîdî, din ve dünya işlerinde insanların yararına olan hususları anlama konusunda âlimlerin birbirinden üstün olmaları sebebiyle birinin yanında olan bilginin diğerinin yanında bulunmadığını söyler. Hal böyle olunca insanların yanında bulunmayan ancak Allah katında bulunan bilgininin varlığı inkâr edilemez olup bu bilgiye ulaşmanın yolu peygamberliktir. İlgili konularda kişinin ya kendi aklına ya da daha akıllı olduğunu düşündüğü bir başkasının aklına uymak şeklinde iki seçenektir birini tercih edeceğini söyleyen Mâtürîdî'ye göre ilk şık doğru olursa bütün akıl sahiplerini uzlaştırmak ve herkesin kendi aklına uygun olanın doğru olduğunu söylemesini kabul etmek zorunda kalınacaktır. Bu durum, her din mensubunun aklına uygun gördüğü şeyde isabet ettiğini kabul etmek olacağından muhaldir. Zira insanların görüşleri ve sözleri birbirini nakzeder niteliktedir. Daha akıllı olanın bilgisini tercih etmenin haklı olması durumunda ise söz konusu kişinin akli Allah tarafından gönderilen peygamberin mevkiinde olacağından bu durum onun şahsiyetini bize

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/396.

⁸⁵ Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilerine Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 40.

⁸⁶ Neseî, *Tebziratü'l-edille*, 1/443-6.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/13.

tanıtacak bir delili gerektirir. Mâtürîdî, bu durumda Allah'tan getirdiği haberlerin doğruluğu ve görüşünde isabet ettiği konusunda peygamberin getirdiği delil ile kendi aklına dayanarak doğruluğunu söyleyen kimsenin getirdiği delil arasında bir farkın olmadıđını⁹⁰ belirterek peygamberliği aklî gerekçelerle inkâr etmenin yersiz olduğunu açıklar.

Dünya hayatının düzenini sağlama konusunda aklın yetersizliğine dikkat çeken Pezdevî ise insanların akıllarıyla baş başa bırakılması durumunda kargaşanın ve başıboşluğun yaşanacağını belirtir. Nitekim akıl sahipleri, suçluya hangi cezanın ve ne miktarda verileceği konusunda büyük anlaşmazlıklara düşmüşlerdir.⁹¹ Neseфі ise ayrıca kâinatta bulunan maddelerin faydalı veya zararlı mı olduğu, şifa veya hastalık mı verdiği ya da neyin insanın maslahatına olduğu konusunda duyuların ve aklın yetersiz kaldığına dikkat çeker. Bu sebeple o, aynı akıl ve duyulara sahip olan insanlar arasında Allah'ın seçtiği insana verilen peygamberlik yoluyla eşya hakkında gerekli bilgilere ulaşılabileceğini belirtir. Neseфі yerdeki şeyler, gök ve yıldızlar hakkında sağlam duyuların ve aklın bilgisin kısıtlı olduğuna dikkat çekerek bunlarla ilgili bilgilere insanlık tarihi boyunca peygamberlerin verdiği haberlerle ulaşıldığını ifade eder.⁹²

Sonuç

Deizm, genel manada akıl ile anlaşılan ve âleme müdahale etmeyen bir ilâhın varlığına inanan ancak nübüvvet ve âhîret inancını inkâr eden bir anlayış olarak bilinmektedir. İslâmî ıstılahlar arasında deizme tam manasıyla karşılık gelecek bir terim olmamakla beraber Dehriyye, Berâhime, ilhad ve zındıklık gibi kelimelerinin deizm ve ateizmin manalarını içine alacak şekilde farklı inkâr anlayışları için kullanıldığı söylenebilir. Özellikle Aydınlanma dönemiyle birlikte Avrupa'da pozitif bilim çevrelerinde itibar gören deizmden Avrupa'nın düşünce ve kültürüyle teması olan bazı Osmanlı aydınlarının da etkilendiği görülmüştür.

İslâm dünyasında baştan itibaren deizm veya başka isimler adı altında âhîret hayatını ve nübüvveti inkâr anlayışına karşı sistemli eleştiriler yöneltilmiş, bu konuda naklî delillerin yanı sıra aklî deliller getirilerek gerekli açıklamalar yapılmıştır. Özellikle bazı âyetlerde âlemin varlığı ve düzeni konusunda insanların düşünmeye çağrılmasının deizmi reddetme bağlamında âhîret hayatı ve nübüvvetin gerekliliği için getirilen delillere esas teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Te'vîlâtü Ehli's-sünnet'te ilgili âyetlerin tefsirinde âhîret hayatının varlığına dair Kur'ân âyetlerinden hareket ederek güçlü aklî deliller orta koyan Mâtürîdî'nin Kur'an'a inanmayanların ondan getirilen delilleri de kabul etmeyeceklerine dikkat çekmesi, onun bu konuda tutarlı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Öncelikle insanların âhîret hayatını inkâr etme sebeplerini inceleyen Mâtürîdî, insanların her şeyi kendi güçlerine göre mukayese ederek anlamaya çalışmasını âhîret hayatının inkârında önemli bir sebep olarak tespit etmiştir. Ona göre insanlar, ölüleri diriltmenin kendi güçlerinin üstünde olduğuna inandıklarından Allah'ın gücünün buna yetmeyeceğini düşünerek ahîret hayatını inkâr etmektedirler. Aynı şekilde Allah'ın mahlûkatı sadece yok etmek üzere yaratması abes olup yaratılanların yaptıklarının karşılığını

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182.

⁹¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 92.

⁹² Neseфі, *Tebşiratü'l-edille*, 1/473-4.

görmesi için âhiret hayatı gereklidir. Mâtürîdî'nin “Dünya, ebedî olsaydı, işlenen amellerin karşılığını vermek mümkün olmazdı” demesi ve insanların iyilik veya kötülük yapan herkese yaptığının karşılığının verilmesini gerekli gördüğüne atıfta bulunması âhiret hayatının gerekliliği konusunda ahlâkî delil olarak değerlendirilebilir.

İmam Mâtürîdî, nübüvvet ispat edilmesiyle âhiret hayatının varlığının da ispat edilmiş olacağını belirterek *Kitâbü't-Tevhîd*'de nübüvvetin ispatı için özel bir başlık açarak geniş açıklamalarda bulunmuştur. Mâtürîdî'nin bu konuda öncelikle duyularla müşahede edilen ve her biri Allah'ın ilmine ve hikmetine işaret eden olayların mahiyetini ve içyüzünü idrak etmeye filozofların akıllarının dahi yeterli gelmediğine dikkat çekerek insanlık için nübüvvet kanalıyla gelen bilginin gerekliliğini ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ahiret hayatının varlığını ispat noktasında insanlara verilen nimetlerin saymakla bitmeyeceği ve bu nimetlerden hesaba çekileceği, insanın boş yere yaratılmadığı gibi hususların ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Mâtürîdî ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin ispat edilmesi durumunda nübüvvetin de ispat edilmiş olacağına dikkat çekmiş ve Kur'an-ı Kerîm'i bu hususta güçlü aklî mucize olarak görmüştür. O, belagat ve hikmet ehli olan kişilerin Kur'an-ı Kerîm'in benzerini yapmaktan aciz kalmalarını ve Kur'an'ın gelecekte verdiği haberlerin gerçekleşmesini nübüvvet, dolayısıyla da âhiret hayatı için güçlü bir delil kabul etmiştir. Son olarak Mâtürîdî'nin deizme eleştiri bağlamında nübüvvetin önemi ve âhiretin varlığını ispat için getirdiği delillerin günümüzde de deizme ciddi manada eleştiri niteliği taşıdığını belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Abdullah Cevdet. “Kılıçzâde Hakkı Bey Biraderimize Açık Cevap”. *İctihâd*. 1 Temmuz 1925.
- Abdurrahman Bedevî. *Min târihi'l-ihâd fi'l-İslâm*. Kahire: Sina li'n-Neşr, 1993.
- Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Alî b. Sultân el-Herevî. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. Beyrut: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu Ankara: Ayraç Yayınları: 2008.
- Aslan, İbrahim. “İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilerine Karşı Nübüvvet Savunusu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADEM)*, 12/2 (2014) ss. 33-54.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken, 1981.
- Bolay, S. Hayri, Aristo *Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980.
- Bozkurt, Mustafa-Kuyucu, Mehmet. “Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Güz 2020) ss. 441-469.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'uş-şâhih*. nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Can, Mustafa. Marmara Üniversitesi Sosyal Enstitüsü. Doktora Tezi, İstanbul:1997.
- Celal Nuri. *Târih-i İstikbal*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tibâtü'l-Âmire, ts.
- Dorman, Emre. “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm Eleştirisi”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424.
- Erdem, Hüsamettin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 9/109-111.
- Erit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Étienne Gilson. *Ateizmin Çıkmazı*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İFAV Yayınları: 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *ed-Dürretü'l-fâhira fî keşfi ulûmi'l-âhira*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Gümüšođlu, Hasan. *İnanç ve Jön Türk Temelinde Türk Modernizmi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları 2019.
- Gündoğar, Hamdi-Yürgüç, Muhammet Sait. "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı – Adıyaman Örneği-". *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/11 (2019/2) ss. 634-670.
- Harman, Vezir. "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/1 (2017) ss. 13-51.
- Harpûtî, Abdullatîf. *Tenkîhü'l-keâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*. Dersââdet: Necm-i İstikbal Matbaası,1330.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed. F. Abdülbâkî, 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- İbrahim Şinâsi. *Divân-ı Şinâsi*. Kostantınıyye: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303.
- İbrahim Şinâsi. *Müntehabât-ı Eş'ar*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire,1289.
- İmâm-ı Âzam. *el-Vasiyye*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1992.
- İpek, Mikail. "Deizm, Berâhime ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet". *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/1 (2022), ss.35-45.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 3. Basım 2009.
- Kalmahan Erjan. *İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik*. Ankara Üniversitesi Sosyal Enstitüsü, İslam Temel Bilimleri Ana Bilim Dalı. Doktora Tezi, 2003.
- Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamına Nübüvvetin İmkânı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022). ss. 551-571.
- Korlaelçi, Murtaza. "Deizm-Ateizm Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları". *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018) ss. 5-23.
- Kurtuluş, Cengiz- Küçükkural, Önder-Gür, Hande. *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İskenderiye: y.y. ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 8 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1329.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî. *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Claude Salâme. 2 Cilt. Dimaşk: y.y. 1993.
- Oral, Osman. "Nübüvvet Bağlamında Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi". *Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/43 (Aralık 2019). ss. 200-222.
- Outram, Dorinda *Aydınlanma*. çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitapevi, 2007.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. H.P. Lins. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sırrî-ı Giridî. *Şerh-i Akâid Tercemesi*. Rusçuk: Tuna Vilayet-i Celîlesi Matbaası, 1292.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Şerhu's-sudûr bi-şerh hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1985.
- Tabak, Abdurrahim. *İmam-ı Maturidi'de Nübüvvet Anlayışı*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. Adana: 2006.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. nşr. Abdurrahman U meyrâ. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü istilahâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, ts.
- Tevfik Fikret. *Hâluk'un Defteri*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1327.

Thomas Paine. *Akil Çağı*. ev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Thomas Paine. *The Age Of Reason*. London: y.y. 1796.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre. “*el-Câmi’u’ş-şahîh*”. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî,1978.

Topaloğlu, Aydın. “Teizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Tural, Secaattin. *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

“Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu”. Van Yüziüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12-14 Mayıs 2017, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. ev. Lütfi Ay. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1995.



An Analysis of the Approaches to the Modality of Marifatullah in the Context of Human Psychological, Genetic and Neurobiological Nature

Seyithan Can^{1,a,*}

¹Siirt University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Siirt/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 13/08/2023

Accepted: 16/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

Discussions on the concept of Marifatullah as the foundation of belief hold a significant place in theology. There are different opinions among schools of theology regarding whether those who do not receive divine messages must know God. The majority of scholars belonging to the Mu'tazila and Māturīdī schools, including Imam Māturīdī, state that human beings must know God. Although al-Ash'ari accepts that the most prominent obligatory duties are the methods of reasoning that lead to marifatullah, he states that responsibility in this matter is formed by transmission. However, we can say that whether the human mind is sufficient to reach the knowledge of God, the method of reasoning has reached a different dimension today from the sciences of psychology, genetics, and neurobiology. This study explored whether individuals can achieve marifatullah from a holistic perspective. Whether human beings can be held responsible for this issue has been evaluated through the sciences of psychology, genetics, and neurobiology, and the opinions of schools of theology on this issue have been criticized. When we think in terms of Marifatullah, we can say that man's psychological sense of obligation to adapt to society leaves him intellectually under the influence of society. In terms of genetic determinism, human personality, behavior, and intellectual adventure are completely determined by genes. Therefore, it is impossible for men to reach marifatullah in the context of their mental abilities. From an epigenetic perspective, we see that human thought structure, behavior, and personality are formed as a result of interactions with the environment. Serious hesitation arises in this idea in terms of intellect being a source of responsibility. Humans are genetically influenced by the environment and society, and they have a suitable nature for this, revealing that their genetic structure is open to environmental influences. In terms of brain plasticity, factors such as the society, environment, and family in which people live can change their brains and enable them to live accordingly. Although life adventures appear to be within the framework of social harmony, there must also be intellectual and religious harmony within social harmony. This reinforces the idea that individuals tend to align more with the thoughts and beliefs instilled by culture given the adaptable nature of the human brain influenced by cultural factors. When the views of the schools of theology are considered considering these evaluations, it becomes clear that the Mu'tazilites and Māturīdīs' belief that the source of the wujūb of marifatullah is intellect is at a point that needs to be reconsidered in terms of human biology and psychology. Although the Asharites emphasize human beings attaining knowledge of God through intellect, their focus on prophethood indicates that a revelation offer appears more accurate concerning human nature in the context of Marifatullah.

Keywords: Kalām, Marifatallah (Knowledge of God), Psychology, Epigenetics, Neurobiology.

Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobiyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 13/08/2023

Kabul: 16/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Marifetullah kavramı etrafında yapılan tartışmalar, inancın temeli olarak kelâm ilminde önemli bir yer tutar. İlahî mesaj almayanların Tanrı'yı bilmekle yükümlü olup olmadığı noktasında kelâm ekolleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Mu'tezile ve İmam Mâtürîdî'nin de aralarında bulunduğu Mâtürîdî ekolüne bağlı alimlerin çoğunluğu, insanların, Allah'ı bilmekle yükümlü olduğunu ifade ederler. Eş'arî, her ne kadar vâciplerin en önde geleninin, marifetullah'a ulaştırılan nazar ve istidlâl olduğunu kabul etse de bu konudaki sorumluluğun nakille oluştuğunu belirtir. Ancak insanın aklının, nazar ve istidlâl ile Allah'ın bilgisine ulaşma noktasında yeterli olup olmadığı psikoloji, genetik ve nörobiyoloji ilimleri ile günümüzde farklı bir boyuta ulaştığını söyleyebiliriz. Bu çalışmada, insana bütüncül bir bakış açısıyla marifetullah'a ulaşıp ulaşamayacağı ele alınmıştır. İnsanın bu konuda sorumlu tutulup tutulamayacağı Psikoloji, Genetik ve Nörobiyoloji bilimleri üzerinden değerlendirilmiş ve kelâm ekollerinin bu konuda ortaya koymuş oldukları düşünceler kritik edilmiştir. Marifetullah açısından düşündüğümüzde, insanın psikolojik olarak topluma uyum sağlaması gerektiği noktasındaki zorunluluk hissi, onu düşünsel anlamda toplumun etkisinde bıraktığını söyleyebiliriz. Genetik determinizm açısından ele alındığında insanın kişiliği, davranışları ve düşünsel serüveni tamamen genler tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla insanın kendi akli yetenekleri bağlamında marifetullah'a ulaşması mümkün değildir. Epigenetik açıdan bakıldığında da insanın düşünce yapısı, davranışları ve kişiliğinin çevre ile etkileşimi neticesinde oluştuğu düşüncesinin hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu düşüncede de aklın sorumluluk kaynağı olması açısından ciddi tereddütler oluşmaktadır. Çünkü insanın çevre ve toplumdaki genetik olarak etkilenmesi ve buna müsait bir doğasının olması, en azından genetik yapısının çevreden gelen etkilere açık olduğunu ortaya koyar. Beyin plastisitesi açısından bakıldığında insanın yaşadığı toplum, çevre ve aile gibi faktörler onun beynini değiştirebilmekte ve ona göre bir yaşam sürmesini sağlamaktadır. Bu yaşam serüveni her ne kadar toplumsal uyum çerçevesinde görünse de toplumsal uyum içinde düşünsel ve inançsal bir uyumun da olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda insanın değişen beyninin, kültürün etkisinde kalmasından dolayı bireylerin daha çok kültürün getirmiş olduğu düşünce ve inançlara katılabileceği düşüncesini pekiştirmektedir. Bu değerlendirmeler muvacehesinde kelâm ekollerinin görüşleri ele alındığında, Mu'tezile ve Mâtürîdîler'den marifetullah'ın vücûbiyet kaynağının akıl olduğunu kabul ettiklerine dair düşüncenin insan biyolojisi ve psikolojisi açısından tekrar ele alınması gereken bir noktada olduğu ortaya çıkmaktadır. Eş'arîler, her ne kadar insanın aklıyla Allah'ın bilgisine ulaşması gerektiğini vurgulasalar da teklif noktasında peygamberliği öne çıkardıkları görülür. Marifetullah konusunda teklifin vahye verilmesi, insan doğası açısından daha isabetli görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Marifetullah, Psikoloji, Epigenetik, Nörobiyoloji



seyithanacan@gmail.com



0000-0002-2336-4179

How to Cite: Can, Seyithan. "An Analysis of the Approaches to the Modality of Marifatullah in the Context of Human Psychological, Genetic and Neurobiological Nature". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 349-366. <https://doi.org/10.18505/cuid.1342573>

Atıf: Can, Seyithan. "Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nöro-biyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 349-366. <https://doi.org/10.18505/cuid.1342573>

Giriş

Gündelik yaşantımızın merkezinde olan düşünce süreci, insanoğlunun bilgiyi işleme, anlama ve dünyayı algılama yeteneğini temsil eder. Ancak, düşüncenin oluşumunda tek başına bireyin iç dünyası yeterli değildir. Bu etkileşimlerin karmaşıklığı, insan düşüncesinin çok boyutlu ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Düşüncenin zeminini oluşturan bu etkileşimler, insanların dünyayı anlama biçimini ve kararlarını etkilerken, aynı zamanda toplumun da şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Öyle ki düşünce ve kavrayışın şekillenmesinde etkili olan sosyal, siyasal ve kültürel faktörler, psikoloji, sosyoloji ve çevre bilimleri gibi disiplinlerde uzun süredir incelenmektedir.

İnsan düşüncesi, karmaşık bir etkileşim ağı içinde şekillenir. Sosyalizasyon dediğimiz bu süreç, birçok faktörü barındırır. Bu faktörlerden biri kültürdür. Kültür, toplumların kimliğini oluşturan temel yapı taşlarından birisidir ve insanın düşüncesine etkisi oldukça güçlüdür. Değerler, normlar, ritüeller, sanat ve tarih, bireylerin düşüncelerini belirlemeye yardımcı olur. Kültürle birlikte sosyalizasyon sürecinde insanın düşünce yapısının şekillenmesinde etki eden diğer bir husus da ekonomik ortamdır. Gelir düzeyi, işsizlik ve ekonomik eşitsizlik gibi faktörler, bireylerin ihtiyaçlarına ve önceliklerine bağlı olarak düşüncelerini belirler. Siyasi yapılar ve ideolojiler de toplumda ve bireyde düşünce oluşumunu etkileyen güçlü sosyal faktörler olarak kabul edilebilir. Çünkü politik liderler, parti ideolojileri ve toplumsal çatışmalar, insanların düşüncelerini biçimlendirme konusunda etkilidir. Son olarak, çevre ve doğal faktörler de düşünce sürecini etkileyen önemli unsurlardan biridir. İklim değişikliği, doğal felaketler ve çevresel sorunlar, insanların düşüncelerini ve önceliklerini değiştirir. Bu bağlamda dini inançların veya inançsızlığın şekillenmesinde, sosyalizasyonun tesiri göz ardı edilemez. Zira insanı inanmaya ve inkâra sevk eden etkenler sadece zihni ve iradi koşullar değildir. Zihin ve irade ile beraber sosyal çevrenin insan tabiatına ve ruhuna yapmış olduğu etkilerle iman ve inkâr gerçekleşmektedir.¹ Ancak her ne kadar bu bağlamda insanın toplumun inancı ve düşünce yapısından bağımsız olmadığı kabul edilse de kelâm ilminde Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in çoğu bütün koşullara rağmen insanın Tanrı'ya ulaşmada sorumluluk sahibi olduğunu vurgular. Bu sorumluluk insanı ahirette cezaya sevk edebilecek nitelikte ifade edilir. Bu çalışma, özellikle insanın toplum ve çevreden etkilenen bu boyutunun onu tekrardan inanmaya sevk edebilecek bir yetkinliğe sahip olup olmadığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Özellikle akıl üzerine yapılan vurguya insan biyolojisi üzerinden bir temellendirme yapmanın gerekliliği hasıl olmuştur. Her ne kadar toplumun insan üzerinde etkili olduğunu kabul etseler de kelâm âlimlerinin, Allah'ın bilinmesi konusunda aklı ön plana çıkararak, toplumun bu etkisini minimize ettiklerini söyleyebiliriz. Gerçekten insan sosyalizasyondan sıyrılıp hür iradesiyle Allah'a inanabilir mi? Her ne kadar kelâmcılar bunun insan aklı ile mümkün olabileceği konusunda hemfikir olsalar da insan aklının günümüzdeki yapısı ve işlevselliği konusunda farklı teorilerin de ortaya çıktığını söylemekte yarar vardır. Çünkü modern bilimin iddialarına göre insan beyni hayatta kalma ve çoğalma ihtiyacımız için sürekli tercihler yapmaya ayarlanmış bir cihaz gibidir. Bu tercihler her zaman iyi olana yönelmez. Zira insan, kendisini yanlışlardan ve kötülüklerden alıkoyabileceğine inandığı aklına rağmen, sürekli hata yapmaya devam etmektedir.

¹ İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2014), 135-136.

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz problemler, insan aklına yönelik geliştirdiğimiz tasavvurun tekrar gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü insan, aklına rağmen kötü ve kabul edilmeyen eylemleri yapabiliyorsa o zaman eylem ve davranışlarında tercih ve irade edici birçok etkenin olduğu da göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Bu bağlamda şayet saf aklıyla hareket edemiyorsa onun Allah'ın bilinmesi konusunda sorumlu tutulmasındaki asıl kaynağının akıl olduğuna yönelik çoğulcu bir yorumlama yapılmaması gerektiği söylenebilir. Vücûbiyetin aslının akıl olup olmadığını tespit edebilmek için insanın doğası üzerinden hareket edilmesi gerektiğini de vurgulamakta yarar vardır. İnsan biyolojisi üzerinden hareket ederken, insan eylem ve davranışlarının sadece akıl üzerinden düşünülmesinin, modern bilimin verileriyle uyumlu olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bununla beraber, insan doğasını anlamadan teoloji oluşturmanın birçok noktada hatalar getireceği ve pratize edilemeyeceği hususu da açık bir şekilde vurgulanmaya çalışılacaktır. Belirtmiş olduğumuz bu problemler muvacehesinde ilk etapta insanı etkileyen psikolojik faktörlere temas edilecek, daha sonra insanın toplumun etkisiyle şekillenmeye müsait doğası olarak kabul ettiğimiz, genetik yapısı ve beyin plastisitesi'ne vurgu yapılacaktır. Bu temellendirmelerden sonra kelâm ekollerinin Allah'ın bilinmesi noktasında insanı sorumlu tutulmasındaki asıl kaynağının akıl olup olmadığına yönelik bir yorumlama yapılmaya çalışılacaktır. Böylelikle marifetullah konusunda vücûbiyet kaynağının akıl olup olmadığını biyolojik olarak tespit edilerek ortaya konulacaktır. Konunun tartışılma sürecine girmeden önce kelâm ilminde marifetullah tartışmaları ve bunun vücûbiyet kaynağı üzerinde genel bir mülâhaza yapmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. Kelâmda Marifetullah Tartışmaları ve Ontik Kaynağı

Tanrı'nın varlığı, O'nun bilinip bilinmeyeceği ve hangi yönleriyle bilinebileceğine dair yaklaşımlar, Müslüman kelâmcılar tarafından tartışılmış önemli konulardandır. Marifetullah kavramı etrafında tartışılan bu konular, Tanrı hakkında konuşmayı gerekli kıldığı için inancın temeli olarak da kabul edilir. Öyle ki kelâm ilminde, "kişiye vâcip olan ilk şey nedir?" sorusu sorulmuş birçok cevapla birlikte, "kişiye vâcip olan ilk şey, bizatihi marifetullahtır" şeklinde karşılık da verilmiştir.²

Kendisine ilahî bildirim ulaşmış kimselerin Allah'ı bilmesi gerektiği meselesinde kelâmcılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fikrî ayrılığın yaşandığı asıl problem, kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin Allah'ı bilme veya tanıma ile yükümlü olup olmadığıdır. Erken dönem tartışmalarına bakıldığında konuyla alakalı ilk yaklaşımın Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) ile geldiğini söyleyebiliriz. O, marifetullah'ın vücûbiyetine inanan ilk âlimlerden

² Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 64; Muhammed b. Ebu Bekr Bakillâni, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhîd el-Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turasi, 2000), 13; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 5/271; Resul Öztürk, "Maturîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005), 97; Mehmet Şaşa, "Kelam Ekolleri Bağlamında Marifetullah'ın Vücûbiyet Kaynağı", *Artuklu Akademi* 5/1 (25 Haziran 2018), 58-60.

biridir.³ İslâm düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Hanife (öl. 150/767) de, marifetullah konusunda nazarın vacip olduğunu savunur. Ona göre marifetullah'ın vücûbiyet kaynağı akıldır.⁴ İnsanların zarurî bilgi konusunda ihtilafa düşmeyeceği düşüncesinden hareketle, Mutezilî, Eş'arî ve Matûrîdiyye âlimleri de marifetullah'ın akıl yürütme sonucu elde edildiğini savunmuştur.⁵ Mu'tezile, insanların akılları aracılığıyla Allah'ı bilmeleri gerektiğini dolayısıyla da sorumlu olduklarını iddia etmiştir.⁶ Mu'tezilî âlimler, davet eden herhangi bir nebevi uyarıcı bulunmasa dahi aklın insanı Allah'ın varlığı ve birliğine ulaştırmada yeterli olduğunu söylemiş; hatta bunu aklın en önemli görevi olarak ele almıştır. Öyle ki bu meseleyi her insan için vacip, hatta vaciplerin en önde geleni olarak değerlendirmişlerdir.⁷ Onlara göre dini-teolojik çerçeve içinde akıl sadece hayatın sürdürülebilmesi için insanın kullanımına sunulan bir nimet olmayıp bununla birlikte Allah'ı bilmenin ve ona iman etmenin bir aracıdır.⁸ Eş'arî'ye göre vâciplerin en önde geleni, marifetullah'a ulaştıran nazar ve istidlâldir. Ancak bu vücûbiyeti bilmenin tek yolu da sem'dir. Hiçbir şey, akıl aracılığıyla vâcib olmaz.⁹ Allah'ı bilmede akılla elde edilir, ama bu konudaki sorumluluk ilahi bildirim gerektirir. Onun tesiri ile oluşan Eş'arî kelâm sistematikinde de Allah'ın varlığına ve birliğine akıl vasıtasıyla ulaşılabileceği kabul edilmekle birlikte, bu konudaki yükümlülük nakil ile gerçekleşir.¹⁰ Mâtürîdîlerin ise bu meselede fikir birliğine varamadıkları görülmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî'nin de aralarında bulunduğu ekseriyete göre insanlar, akılları aracılığıyla Allah'ı bilmekle yükümlüdürler. Buhara ve Irak âlimleri, müteahhirûn dönemindeki birtakım Mâtürîdî kelâmcılar, Eş'arîler gibi düşünerek insanların akıl ile Allah'ı bilmekle sorumlu olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹¹

Kelâmcıların ortaya koymuş oldukları bu yaklaşımlar ele alındığında, marifetullahın akılla elde edileceği konusunda görüş birliği olduğu; ancak marifetullahın akılla vâcib olup olamayacağı konusunda ihtilaf olduğu anlaşılır. Ancak insanın akli, nazar ve istidlâl noktasında yeterli midir? gibi tartışmalar kelâm ilminin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra mevzubahis olmuştur diyebiliriz. Çünkü insanın doğasına yönelik birçok bilimsel model ortaya çıkmıştır. Özellikle

³ Seyithan Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 190; Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya Da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", 174.

⁴ Nu'mân b. Sâbit Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 8-9; Mehmet Şaşa, "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (27 Aralık 2017), 189.

⁵ Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya Da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (31 Mayıs 2005), 179.

⁶ Mehmet Bulgen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebâr Örneği", *Marifetname* 9/1 (30 Haziran 2022), 21.

⁷ Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebâr'ın Marifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (30 Haziran 2019), 159.

⁸ Hamdullah Arvas, "Kelâm'da Akıl Delili: Akıl Mahiyeti Bağlamında Natüralist- Antropolojik Tezlerin Eleştirisi", *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber - Salih Arı (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022), 146.

⁹ Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati'sh-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 30.

¹⁰ Ebü'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tebzir fi'd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 170.

¹¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/336-338; Mehmet Şaşa, "İmam Eş'arî'nin Kelâmında Marifetullah", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017), 191.

psikoloji biliminin gelişmesi ile birlikte insanın kabul ve düşüncülerinin psikolojisinden bağımsız olmadığı ortaya konulmuştur. Bunun yanında insanın genetik yapısı bağlamında bazı bilgileri doğuştan getirdiği ve doğuştan getirmiş olduğu bilgilerin onun düşünce yapısı ve yaşam tarzı üzerinde etkili olduğu vurgulanmıştır.¹² Bunun yanında beynin sadece neden-sonuç ilişkisi ile hayatta rasyonalite üzerinde çalışan bir olgu olmadığı; doğa, çevre ve gördüğü her şeyden etkilenebilen plastik özelliğe sahip bir yapıda olduğu ifade edilmiştir. Beynin plastisite özelliği her şeyden etkilenme ve gerçekten çevresel faktörlerin insanın düşüncesini yönlendirebileceği gibi bir problemi de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda her ne kadar kelâmcılar marifetullah'ın vücûbiyetinin akıl olduğuna dair görüş ortaya koymuş olsalar da insanı insan yapan genetik-biyolojik bir yapısının da olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Bu çalışmada, insana bütüncül bir bakış açısıyla marifetullah'a ulaşım ulaşamayacağı ve bu konuda onun sorumlu tutulup tutulamayacağı genel bir çerçeve üzerinden ifade edilmeye çalışılacaktır. İlk etapta insan psikolojisinin çevresel faktörler üzerinden düşüncesini etkileme boyutu irdelenecektir. Daha sonra insan geninin çevre tarafından şekillenebileceği, düşünce yapısı ve yaşayış tarzının çevreden etkilenmeye müsait bir yapıda olduğu epigenetik teori üzerinden temellendirilmesi yapılacaktır. İnsanın psikolojik, epigenetik ve beyin yapısı üzerinden insanın yaşayış ve düşünüş boyutunun nasıl etkilendiği ve insan doğasının bu etkilenmeye nasıl müsait olduğu ortaya konduktan sonra kelâm ekollerinin bu konuda ortaya koymuş oldukları yaklaşımlar kritize edilecektir.

2. Psikolojik Faktörler'in Marifetullah'a Ulaşmadaki Etkisi

İnsan bakıma muhtaç bir şekilde doğar. Yaşama devamlılığı açısından toplum ile doğrudan ilişki içerisinde olur. Sonraki aşamada her ne kadar kendi ihtiyaçlarını kısmen karşılayabilecek bir konuma gelse de kimi zorunlu ihtiyaçlar ancak bireyin içinde bulunduğu toplum, grup ya da kurumlar tarafından karşılanır. Dolayısıyla insan ve toplum arasında karşılıklı ve etkileşimli bir sürecin doğumdan itibaren başladığını söyleyebiliriz. Her ne kadar birey belirli ve sınırlı ölçüde toplumu etkilese de genel olarak bireyin toplumun istemleri etkisinde kaldığı bir gerçektir.¹³ Dolayısıyla bu etkileşimde genel olarak insanın toplumla uyumlu bir şekilde hareket ettiği görülür. İnsanın topluma uyumu ilk etapta taklit etmekle başlar. Bu süreç insan ruhunun temellerinin atıldığı dönem olması açısından da önemlidir.¹⁴

Doğumla birlikte insanın karşılaştığı ilk kurum ailedir. Ailede birey, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi etik ve değer kurallarıyla gelenek ve göreneklerin bilgisini alır. İnsanın en ilkel ve sürekli duyguları olarak isimlendirebileceğimiz zevk, hoşlanma ve elem çocukluk dönemlerinde oluşur. Bu açıdan doğumdan on iki yaşına kadar olan süreç, insan hayatının en önemli dönemidir. Öte yandan her

¹² John Archibald, *Genobilim*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 2-3; Esra Kartal Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 263; Maide Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale* (İstanbul: BETİM, 2022), 41; Richard C. Lewontin, *İdeoloji Olarak Biyoloji*, çev. Cengiz Adanur (İstanbul: Kolektif, 2022), 29.

¹³ Alfred Adler, *İnsanın Doğası*, çev. Aycan Özüpek (Eskişehir: Dorlion, 2021), 25.

¹⁴ Adler, *İnsanın Doğası*, 7; Ramazan Biçer - Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Matüridi'de İrade Özgürlüğü", *Bilgi* 80 (2017), 242.

türlü iyi alışkanlıklarla iyinin içselleştirilip seçilmesi, kötünün ise itilip ondan nefret edilmesi, bu çocukluk çağında meydana gelir ve pekişir.¹⁵ Dolayısıyla çocuğun aile kümesi ve içindeki konumu onun kişiliği ve düşünce yapısı üzerinde önemli bir etki yaratır.¹⁶

İnsanın toplumdan etkilenme sürecinde doğası büyük bir rol oynar. Çünkü yaşamın devamlılığı için zorunlu olarak karşılanması gereken duyguları vardır. Bunlardan ilki güvendir.¹⁷ Korku, insanın en temel ve deruni duygusu olduğu için kaçınılmaz bir şekilde giderilmesi önemlidir. Bunun da karşılanması güvenle olduğundan, güven insanın yaşamında emsalsiz bir öneme sahiptir.¹⁸ Maslow'un da ihtiyaçlar hiyerarşisinde belirtmiş olduğu gibi güvenlik ihtiyacı gelişim gereksinimlerinin en güçlü olanlarından.¹⁹ Hatta insanın tüm davranışlarının arka planında bu ihtiyacı bulmak mümkündür.²⁰ Kendini güven içerisinde hissetmeyen bireyin hem kişisel hem de sosyal anlamda sağlıklı bir yaşam sürmesi mümkün değildir. Bununla birlikte güvenlik ihtiyacı giderilmeden, bireyin diğer ihtiyaçlara yönelmesi mümkün değildir.²¹ Doğumuyla birlikte dört bir yanı tehlikelerle dolu iken, savunmasız küçük bir yaratığın korkmadan ortalıkta dolaşarak hayatta kalma şansı çok azdır. Böyle bir ortamda, tanıdık, bilindik bir ortamda kalmak ve güven duygusu hissetmek insanın ilk aradığı şeydir.²² Bu noktada toplum, insanın en temel duygusu olan güveni sağlayan bir faktör olarak göze çarpar. İnsanın bu güven duygusunu kaybetmemesi için topluma uyum sağlaması gerekir. Bu uyum sosyal anlamda gerçekleşirken bireyi düşünsel bir uyuma götürme zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir.

Maslow'un hiyerarşisinden hareket ettiğimizde insanın açlık, susuzluk, cinsellik, uyku, gibi fizyolojik ihtiyaçlarının öncelikli olarak giderilmesi gerekir.²³ Örneğin insan uzun bir müddet aç ya da susuz kaldığında açlığının ya da susuzluğunun giderilmesinden başka bir şey istemez.²⁴ Bu ihtiyaçları ancak elverişli bir ortamda sağlayabilir. Bu elverişli koşullar toplu yaşamla yaratılmıştır. Toplu yaşamda ise iş bölümü, hayatta kalma aracı olarak elverişli olduğundan dolayı gereklilik haline gelmiştir.²⁵ İnsanın yaşamı için elverişli olan bu süreç, devamlılığın sağlanması için düşünsel etkileşimi de beraberinde getirir. Dolayısıyla bireylerin bir arada grup olarak iş bölümünü yapmaları, düşünsel etkileşimle neticelenir.

¹⁵ İsmet Altıkardeş, *Din ve Sosyal Bütünleşme* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 21-22.

¹⁶ Adler, *İnsanın Doğası*, 135.

¹⁷ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 171.

¹⁸ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 211; Robert Winston, *Evrenin En Karmaşık ve Gizemli Nesnesi İnsan Beyni* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 234.

¹⁹ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 58.

²⁰ Oğuz Onaran, *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları* (Ankara: Sevinç Matbaası, ts.), 14; Banu Yazgan İnanç - Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: PEGEM Yayınları, 2016), 316.

²¹ Sedat Kula, "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki", *Bartın İ.İ.B.F Dergisi* 6/2 (2015), 196-197; Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Ergova Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2006), 432; Edward E. Smith vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Öznül Öncül - Deniz Ferhatoğlu (Ankara: Arakadaş Yayınları, 2016), 479; İnanç - Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 316.

²² Bernhard Kegel, *Epigenetik*, çev. Sema Özgün (İstanbul: SaY Yayınları, 2022), 252.

²³ İnanç - Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 316; Smith vd., *Psikolojiye Giriş*, 479.

²⁴ Burger, *Kişilik*, 432; Onaran, *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları*, 14.

²⁵ Adler, *İnsanın Doğası*, 27-28.

İnsanın sadece fiziksel ihtiyaçlarının karşılanması mutluluğu için yeterli değildir. Çünkü insanın sevgi duygusu da doğuştan gelir.²⁶ Fizyolojik ve güvenlik gereksinimlerinin yeterli miktarda karşılanması bir müddet sonra sevmeye, sevilme ve ait olma ihtiyaçlarını ortaya çıkarır. Bu merhalede insan yoğun bir şekilde arkadaş ve sevgili eksikliğini hisseder.²⁷ İnsanın bu ihtiyacını gidermesi, toplumsal uyum açısından büyük önem arz eder. Topluma uyum sağlamayan bir insanın sevmeye ve sevilme ihtiyacının giderilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanın sevmeye ve sevilme ihtiyacını gidermek için toplumsal uyum çerçevesinde hareket etmesi gereklidir. İnsanın gerçek manada sevmesi onun hem duygusal hem de düşünsel anlamda sevdiği ile uyumlu bir şekilde hareket etmesini de gerektirir. Her ne kadar fikrîsel zıtlık sevgiye bir engel teşkil etmese de insanın sevdiği kişiye göre düşünsel yapısını da şekillendirebileceği ve ondan etkilenebileceği de kaçınılmaz bir olgu olarak göze çarpmaktadır. Konuyla alakalı olarak Hazreti Peygamberden rivayet edilen “kişi sevdiğiyle beraberdir”²⁸ hadisinin fikrîsel bir beraberliği de ifade ettiğini düşünürsek, sevgi-düşünce etkileşiminin deruni boyutunu anlamış oluruz. Sevgiden sonra ait olma ve saygınlık ihtiyacı da toplumsal uyum açısından önemli iki duygudur. Saygı gereksiniminin karşılanmaması bireylerde birçok olumsuz duygunun tezahür etmesine neden olabilmektedir.²⁹ Çünkü sosyal kimliğimizin tanımlanması ihtiyacı söz konusudur.³⁰ Bununla birlikte ait olma ihtiyacı da bireysel kimliğin oluşumu açısından önemlidir. Hatta ait olma ihtiyacı o kadar güçlü bir ihtiyaçtır ki, birey ait olduğu gruptan ayrı olmamak için suç işlemeyi bile göze alabilir.³¹

Yukarıdaki bilgiler ışığında ele alındığında insan, doğumundan itibaren ihtiyaçlarını gidermek için toplumsal uyum çerçevesinde hareket etmektedir. Toplumun değerleri ve düşünceleri insanın üzerinde büyük bir etki oluşturmaktadır. En kritik olarak kabul edilen yani insanın düşünce yapısının şekillendiği dönemde bile toplumun düşünsel yapısının etkisi altında kalan insanın, yaşamı boyunca bu kültürün etkisinde kaldığını da söyleyebiliriz. Dolayısıyla yaşam koşullarından tamamen bağımsız bir zihnin varlığı düşünülemez. Dolayısıyla bilinç durumumuz, bir anlamda bulunduğumuz zaman ve mekandaki yere ait duyguyla gelir.³²

Marifetullah açısından düşündüğümüzde insanı etkileyen birçok faktörün onu toplumsal ve düşünsel uyuma zorunlu bir şekilde ittiğini söyleyebiliriz. Bu zorunluluk aynı zamanda insanın kendisinden bağımsız bir şekilde arayışa girmesini engeller. Onun bu ihtiyaçlarının psikolojik olarak topluma uyum sağlaması gerektiği noktasındaki zorunluluk hissi, düşünsel anlamda da toplumun vermiş olduğu şeyin doğru olarak kabul edildiği şeklinde bir algıya alan açmaktadır. Onun için marifetullah meselesi söz konusu olduğunda bireyin çevresinden bağımsız bir şekilde Tanrı'yı araması mümkün olsa da toplumun bu konudaki etkisinin daha baskın olduğunu

²⁶ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 23-24; Hülya Alper, *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 91.

²⁷ Burger, *Kişilik*, 433.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), “Edeb”, 96.

²⁹ Burger, *Kişilik*, 433-434.

³⁰ Sırrı Akbaba, “Sosyal Bütünleşmenin Psiko-Sosyal Temeller”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (03 Aralık 2010), 22-23.

³¹ Akbaba, “Sosyal Bütünleşmenin Psiko-Sosyal Temeller”, 20-21.

³² John R. Searle - Alaattin Tural, *Zihin Dil Ve Toplum: Gerçek Dünyada Felsefe* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 91.

söyleyebiliriz. Bu bağlamda insanın çevreyle olan ilişkisinin onun biyolojik yapısı üzerindeki etkisini daha iyi anlamak için genetik determinizm ve epigenetik gibi konulara da bakmanın iddiamızı destekleyeceğini düşünüyoruz. Çünkü insan psikolojisi ve epigenetik, hiç kuşkusuz birbirleriyle doğrudan ilişkili olan iki alan olarak kabul edilmektedir.³³

3. Genetik Determinizm ve Epigenetik Açından Marifetullah'ın Vücûbiyet İmkânı

Genetik determinizm, insanın varoluşu ile zekâ, davranış, gelişim, sağlık, hastalık ve her türlü fiziksel özelliklerinin genler tarafından belirlendiğini iddia eden fikir veya inanç olarak kabul edilir.³⁴ Genetik determinizmin destekçileri, insan yaşam ve eylemlerinin, bireyi oluşturan hücrelerin biyokimyasal özelliklerinin kaçınılmaz sonuçları olduğuna ve bu özelliklerin sırayla her bireyin sahip olduğu genlerin bileşenleri tarafından benzersiz bir şekilde belirlendiğini söylerler.³⁵ Daha açık bir ifadeyle, genlerin tek başına canlı organizmaların özelliklerini ve davranışlarını belirlediğini iddia ederler.³⁶ Genetik determinizmde genlerin insanın doğasını, değerlerini, davranışını, inançlarını, duygularını, sportif yeteneklerini, dindarlığını, anti sosyal davranışlarını, cinsiyet kimliklerini, kültürünü ve yaşam döngüsünü ürettiklerine ilişkin bir kabul vardır.³⁷

Epigenetik teori ise insanın genetik yapısının tek başına onun kişiliği, davranışları, zekâsı ve fiziksel özellikleri üzerinde etkili olmadığını vurgular.³⁸ Epigenetiğe göre olgular insan tecrübesinden, zamandan, mekândan, tarihten ve kültürden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez.³⁹ Genlerimiz bile aile, beslenme, eğitim, düşünce, hayat, doğa, sosyal ve kültürel ortam gibi faktörlerin etkisiyle değişime uğrayabilmekte ve bunlar gelecek nesillere aktarılabilir. Epigenetik deneylerle insan; çevresi, fikirleri, duyguları, inançları, beslenmesi, içinde yaşadığı tarih, coğrafya, kültür, eğitim, maddi-manevi yaşam koşulları ve benzeri birçok etkene bağlı olarak yaşamı boyunca dini ağlarını değiştirebilmekte ve bu değişimi

³³ Kegel, *Epigenetik*, 248.

³⁴ Niklas Gericke vd., "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors", *Science & Education* 26/10 (Aralık 2017), 1226; I De Melo-Martin, "Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism", *Journal of Medical Ethics* 31/9 (01 Eylül 2005), 526; Sümeyye Güngör - Ramazan Erdem, "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme", *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (30 Eylül 2021), 663.

³⁵ Matthew Gildersleeve - Andrew Crowden, "Genetic Determinism and Place", *Nova prisutnost* XVII/1 (26 Mart 2019), 142; Türker Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 28; Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 265; Sibel İnan, "Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, (26 Mart 2021), 81.

³⁶ Hub Zwart, "Genetic Determinism", *Encyclopedia of Global Bioethics*, ed. Henk Ten Have (Cham: Springer International Publishing, 2014), 1; Gildersleeve - Crowden, "Genetic Determinism and Place", 142; Güngör - Erdem, "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme", 662.

³⁷ Joseph Carroll vd., "A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science", *Evolutionary Studies in Imaginative Culture* 1/1 (31 Temmuz 2017), 6; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 47.

³⁸ Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73.

³⁹ İnan, "Genin Ötesine Geçmek", 81; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 83.

⁴⁰ İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Siziniz 4.0 Kuantik Çağ* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 87.

sonraki nesillere aktarabilmektedir.⁴¹ Bir insanın tabiatı ve kişiliği söz konusu olduğu sürece kalıtım izafi olarak önemsiz bir rol oynar. Kalıtım aracılığıyla kazanılmış kişilik çizgileri kuramını destekleyecek somut bir veri yoktur. Kişilik verimiz yaşamın o kadar çok erken bir evresinde oluşmaya başlar ki kalıtım aracılığıyla elde edilmiş gibi görünür. Ancak, öğrenmelerin en sağlam yolu çevresel gözlem ve taklitçiliktir. Bütün aile, ulus ya da halkta olan kişilik çizgilerini birey taklit ya da etkinliklerin paylaşımı yoluyla elde eder.⁴² Dolayısıyla insanın genetik yapısı ve kişiliği epigenetik bağlamda ele alındığında, çevresel etkenlere göre değişebilmektedir.

Genetik determinizm açısından ele alındığında, marifetullah'ın vücûbiyet kaynağının akıl olmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü insanın kişiliği, davranışları ve düşünsel serüveni tamamen genler tarafından belirlenmektedir. İnsan ileriki süreçte bunları değiştirme yetisine sahip değildir. Dolayısıyla eğer Tanrı'ya inanmayan bir genetik yapıya sahipse, o insanın kendi akli yetenekleri bağlamında marifetullah'a ulaşması mümkün değildir. Genetik determinizm açısından insanın Tanrı'ya ulaşmasının en temel yolu bunun insanın genlerinde kodlanmış olmasıdır. Zaten bu bilgi insanın genetik yapısında varsa bunun için akıl yürütmesine yani nazar ve istidlâle gerek yoktur.

Epigenetik açıdan bakıldığında da insanın düşünce yapısı, davranışları ve kişiliğinin çevre ile etkileşimi neticesinde oluştuğu düşüncesinin hâkim olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bu düşüncede de aklın vücûbiyet kaynağı olması açısından ciddi tereddütler oluşmaktadır. Çünkü insanın çevre ve toplumdaki genetik olarak etkilenmesi ve buna müsait bir doğasının olması, en azından genetik yapısının çevreden gelen etkilere açık olduğunu ortaya koyar. Böyle bir durumda insanın çevre ve toplumla etkileşimi neticesinde genetik olarak değişebileceği düşünüldüğünde, onun toplumdaki bağımsız bir düşünce üretmede de determinist bir zorunluluk olmasa da ciddi bir zorluk yaşayacağı aşikardır. Öyle ki psikolojik faktörlerin işlendiği başlıkta toplumun insanın düşünce ve davranışları üzerindeki etkisinden söz etmiştik. Esasında epigenetik, insanın biyolojik doğası açısından bunu mümkün olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Yani insan, biyolojik doğası gereği toplumun ve çevrenin etkisinde kalabilecek ve bunları genetik olarak kodlayabilecek bir yapıdadır. Tecrübeler, belli mekanizmalar üzerinden zihinleri ve beyinleri etkiler. Çevresel etken ve olaylara verilen karşılık, beyinde değişimlere sebep olan psikolojik süreçlerde de kritik bir rol oynar. Çünkü davranışsal epigenetik deneyime beyinleri şekillendirmesi için izin veren dinamik, genler ile çevre arasındaki bağlantıyla ilişkilendirilir.⁴³ Dolayısıyla çevresel olaylara dönüt verme sırasında ortaya çıkan epigenetik değişimler hem çocukluk hem de yetişkinlikte zihinlere ve beyinlere etki edebilir. Ancak her ne kadar çevre ve ortam insanı etkileyen önemli bir faktör olsalar da bunun determinist ve mutlak bir kaçınılmazlık olarak kabul edilmemesi gerektiğinin altını çizmekte yarar vardır. Konunun nörobiyolojik boyutunu daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızda kastettiğimiz durumun daha iyi bir şekilde anlaşılacağı kanaatindeyiz.

⁴¹ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 307; Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 73; İnan, "Genin Ötesine Geçmek", 82; İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Siziniz* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2020), 94.

⁴² Adler, *İnsanın Doğası*, 147.

⁴³ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 280-281.

4. Nörobiyolojik Açından İnsan Doğası ve Marifetullah

Bundan yaklaşık 20 yıl öncesine kadar biyologlar, herkesin belirli bir beyinle doğduğuna ve bu beyinlerinin asla değişmediğine inanıyordu.⁴⁴ Bu düşünceyle, insanın tüm duygu, düşünce ve davranışlarının beynin nörobiyolojik yapısından kaynaklandığı iddia ediliyordu.⁴⁵ Özellikle Batı dünyası, insanların yetenek, meslek, yüksek başarı, başarısızlık ve inanç gibi durumlarını sabit beyin sistemi çerçevesinde açıklıyordu.⁴⁶ Davranışlarımızın beynin fizyolojik aktivitesinden kaynaklandığı düşüncesi, geleneksel özgür irade fikrini çürüttüğünden dolayı teolojik açıdan sorunlar taşıyordu.⁴⁷ Çünkü bu düşünceye göre irade ile gerçekleştiğine inanılan eylemler, elektrokimyasal beyin süreçlerinden başka bir şey değildi.⁴⁸ Ancak bu düşüncenin hegemonyal etkisinin pek uzun sürmediğini görüyoruz. Çünkü son yıllarda nörobilimde elde edilen veriler, nörobiyolojik determinizmin aksine, beynin daha önce düşünüldüğü gibi statik yani değişmez olmadığı, tersine değişebilir bir yapıda yani plastisitesinin olduğu keşfedildi.⁴⁹

Beynin tamamında görülen plastisite, beynin son derece plastik, gelişimsel olarak öğrenmeye açık bir organ olduğunu vurgular.⁵⁰ Beyin korteksi, önceden belirlenmiş olmaktan ziyade alınan verilerle yönlendirilebilecek bir yapıdadır.⁵¹ Beynimiz yaşanan deneyimlerle benzersiz ve özgün bir şekilde sürekli şekillenir.⁵² Nöroplastisite kimliğimizin şekillenmesinde bulunduğumuz ortamın kaçınılmaz tesirini gözler önüne sermektedir. Ayrıca nöroplastisite çevremizden inanılmaz düzeyde etkilenebilen canlılar olduğumuzu ortaya koyar. Beynimiz yorulmak bilmeden şekil değiştirir ve sahip olduğu devreler sistemini farklı süreçler sonucunda yeniden dizayn eder.⁵³ Nöroplastik alıştırmalar bize fiziksel aktiviteler, duyuusal aktiviteler, öğrenme, düşünme ve hayal etme de dahil olmak üzere haritası çıkarılmış her türlü aktivitenin zihni olduğu kadar beyni de değiştirdiğini göstermektedir.⁵⁴ İnsan beyninin içselleştirdiği doğaçlama tekniğine bağlı olarak, kim olduğumuz, büyük ölçüde nerelerden geçtiğimize bağlıdır.⁵⁵ Yaşamımız boyunca gördüğümüz, duyduğumuz, tattığımız, hissettiğimiz her şey beynimizin yeni bağlantılar oluşturarak değişmesine neden olur.⁵⁶ İnsanlarla yaptığımız günlük konuşmalardan kültür birikimimize kadar, yaşamımız

⁴⁴ Jo Boaler, *Sınırsız Zihin*, çev. Zeynep Nur Ayanoğlu (İstanbul: Küy, 2021), 26; Norman Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2019), 12-13.

⁴⁵ Mehmet Ödemiş, "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik", *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 32.

⁴⁶ Boaler, *Sınırsız Zihin*, 39.

⁴⁷ Ödemiş, "Determinizmin Yeni Savunması", 42.

⁴⁸ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 247-250.

⁴⁹ Bahri Karaçay, *Mutlu Beyin*, ed. Nurulhude Baykal (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2018), 79-80; Ödemiş, "Determinizmin Yeni Savunması", 44.

⁵⁰ Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 101.

⁵¹ Winston, *Evrenin En Karmaşık ve Gizemli Nesnesi İnsan Beyni*, 113.

⁵² Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 105; Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 293-294; Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, çev. Selim Karlıtekin (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 39.

⁵³ Winston, *Evrenin En Karmaşık ve Gizemli Nesnesi İnsan Beyni*, 217; David Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019), 6.

⁵⁴ Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 293-294.

⁵⁵ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 16.

⁵⁶ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 105.

boyunca kazandığımız bütün tecrübeler, beynimizdeki mikroskobik ayrıntıları şekillendirir. İçinde doğduğumuz ve büyüdüğümüz aile, içinde yaşadığımız kültür, arkadaşlarımız, işimiz, izlemiş olduğumuz her bir film, yapmış olduğumuz her bir sohbet sinir sistemimiz üzerinde bir iz bırakır. Bu kalıcı mikroskobik izler, bir araya gelerek bizi biz yapan bütünü oluşturur.⁵⁷ Dolayısıyla sosyal yaşantımızın, zihin yapımızı değiştirebildiğini ve dönüştürebildiğini söyleyebiliriz.⁵⁸ Hepimiz kültürel olarak şekillenmiş beyinlere sahibiz ve kültürel evrim geçirdikçe beynimizde de yeni değişiklikler olur. Kültür ve toplum bizi fazlasıyla şekillendirebileceğinden dolayı kendimize yabancılaşacak kadar gerçek doğamızdan uzaklaşmış olma ihtimalini de göz önünde bulundurmanız gerekir.⁵⁹ Dolayısıyla beyin ve insan doğasının gelişebileceği düşüncesi bizi sevindirirse de insanın mükemmelleştirilebilmesine olanak sağlayan plastisite, bağımsız düşüncenin ortaya çıkışına da engel olabilir.⁶⁰

İnsanın çevreden etkilendiğine dair en önemli teorilerden bir diğeri de son zamanlarda keşfedilen ayna nöronlar teorisidir. Ayna nöronlar teorisine göre bir hareketi izlemek, hareketi bizzat yapmakla aynı sinir yolunu tetiklemektedir.⁶¹ Başka bir deyişle beyinde yalnızca başkalarının eylemlerine cevap vermek için çalışan çeşitli nöronlar vardır. Ayna nöronlar bir birey diğerrinin davranışlarını izlerken harekete geçer.⁶² Bu nedenle eşler zaman içinde birbirine benzer.⁶³ Bir süre sonra o insanla düşünce biçimi de benzemeye başlar. Teorinin ortaya koyduğu en önemli husus, insanın türdeşlerini taklit edecek şekilde programlandığını ortaya koymasıdır. İnsanın grup içerisinde yaşayacak şekilde evrildiği ve grubun diğer üyelerini taklit etmenin hayatta kalmak için önemli bir strateji oluşturduğu görüşünü de destekler. İnsanların bir süre sonra birlikte zaman geçirdiği kişilerin zihin modeline bürünmesi de ayna nöronların etkinliğini açık bir şekilde gösterir.

Nörobiyolojik determinizm açısından bakıldığında insan aklının Tanrı'yı bulma noktasında herhangi bir işlevselliğe sahip olmadığı ortaya çıkar. Dolayısıyla marifetullah'a ulaşmak, insanın iradesinden bağımsız bir şekilde beyninde kodlanmış olmak zorundadır. Şayet Tanrı'yı bilme ve ona ulaşma, nörobiyolojik açıdan insanın beyninde kodlanmamışsa, insanın Tanrı'ya ulaşması ve onu bilmesi mümkün değildir. Beyin plastisitesi açısından bakıldığında aslında ilk etapta insanın marifetullah'a ulaşma noktasında fizyolojik bir yetkinliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yani insanın var olan durumlardan veya genetik determinizmden bağımsız bir şekilde kendini şekillendirebileceği bir beyin yapısına sahip olduğu anlaşılır. Dolayısıyla marifetullah'a ulaşmak isteyen birinin bunu fizyolojik olarak yapabilme yeteneğine sahip olduğunu, beynin değişen veya değişebilen tarafıyla ilgili argümanlardan çıkarabiliriz. Ancak insanın çevrenin etkisinde kalmasından dolayı beynin değişebilen tarafıyla insanın daha çok tesir altında olduğu muhakkaktır. Beyin plastisitesi açısından bakıldığında insanın yaşadığı toplum, çevre ve aile gibi faktörler onun beynini değiştirebilmekte ve ona göre bir yaşam sürmesini sağlamaktadır. Bu yaşam serüveni her

⁵⁷ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 23; Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 293-294.

⁵⁸ Mert İnan, "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir": Bir hayat serüveni Türker Kılıç (İstanbul: Epsilon, 2021), 153.

⁵⁹ Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 293-294; Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, 39.

⁶⁰ Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 321.

⁶¹ Loretta Graziona Breuning, *Mutlu Beyin*, çev. Ebrar Güldemler (İstanbul: Aganta, 2018), 67.

⁶² Kevin Sımler - Robin Hanson, *Beyindeki Fil*, çev. Feride Nagehan Öztürk (İstanbul: Nova Kitap, 2021), 102-103.

⁶³ İnan, "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir": Bir hayat serüveni Türker Kılıç, 149.

ne kadar toplumsal uyum çerçevesinde görünse de toplumsal uyum içinde düşünsel ve inançsal bir uyumun da olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda insanın değişen beyninin, kültürün etkisinde kalmasından dolayı bireylerin daha çok kültürün getirmiş olduğu düşünce ve inançlara katılabileceği düşüncesini de pekiştirmektedir. Zaten ayna nöronlar teorisi insanın çevresindekilerini taklit etme, empati etme yeteneğini vurgulaması, toplumun ve çevrenin insanın doğasına ve düşüncesine nasıl etki ettiğini açık bir şekilde vurgular. Dolayısıyla sadece aklın bağımsız bir şekilde salt metafizik alana ulaşma noktasındaki etkinliğinin çevre ve toplumun etkisi göz ardı edilmeden tekrar irdelenmesi ve tartışılması gerekir. Bütün olgulardan etkilenen bir beyin yapısının çevre ve toplumun etkisinde kalarak şekillenebileceği görüşünden bağımsız bir şekilde hareket etmek, günümüz bilimsel yaklaşımlar açısından pek de makul görünmemektedir.

Şimdi de bu konuyla alakalı kelâmcıların bakış açılarını irdelemeye çalışarak üç kelâm ekolü olan Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdîliğin marifetullah'ın vücûbiyet kaynağına yönelik görüşlerini psikoloji, genetik ve nörobiyoloji üzerinden kritize etmeye çalışacağız.

5. Kelâm Ekollerinin Marifetullah'a dair Yaklaşımlarının İnsan Doğası Bağlamında Kritiği

Kur'ân'da fonksiyonel akla atfedilen önemden hareketle Müslüman kelâmcılar, Allah'ın varlığı ve birliği meselesindeki bilgiye ulaşmak için akıl yürütmeyi, yani şahit üzerinde tefekkür etmeyi insan için bir zorunluluk olarak kabul etmişlerdir. Ancak her ne kadar kelâm âlimleri böyle bir düşünce içerisinde olmuşlarsa da bir önceki başlıklarda ortaya konan bilgilerden hareket edildiğinde, insan aklının psikolojik, genetik ve nörobiyolojik etkenlerle birlikte diğer duyarlarından bağımsız bir nitelik arz etmediği görülür. Dolayısıyla insanın düşünce yapısı, inancı ve davranışları çevre ve toplumla olan ilişkisinin etkisiyle psikolojik, genetik ve nörobiyolojik temeller üzerinden şekillenmektedir. Var olan süreçte akıl, her ne kadar kendisini bağımsız bir şekilde ele alıp farklı düşünceler ortaya koyma yeterliliğine sahip olsa da genel olarak insanın yapısı gereği çevrenin etkisiyle kalıplaşmış düşüncelere sahip olduğunu ifade edebiliriz.

İnsanın çevre, toplum ve biyolojik yapısıyla şekillenen bir yapıda olduğundan dolayı marifetullah'ın vücûbiyet kaynağının sadece akla yüklenmesi insanın doğası itibariyle kanaatimizce üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki çevrenin ve toplumun insanın inancı üzerindeki etkisini Hazreti Peygamber açık bir şekilde vurgulamıştır. Ondandır rivayet edilen; “Her doğan çocuk mutlaka fitrat üzere doğar, sonunda anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da ateşe tapan yapar...”⁶⁴ hadisi, insanın inanç ve düşünsel yapısının toplumdaki bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını açık bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim de “Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar.”⁶⁵, “Sen aşırı bir şekilde arzulayıp çaba göstersen de insanların çoğu iman edecek değildir.”⁶⁶, “Fakat insanların çoğu

⁶⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Cenâiz”, 92.

⁶⁵ el-En'âm 116/6.

⁶⁶ Yûsuf 12/103

iman etmezler.”⁶⁷, “Andolsun ki onlardan önce, evvelkilerin çoğu da sapmıştı.”⁶⁸, İnsanların çoğunun inanmamasına yönelik vurgulanan ayetlere de bakıldığında esasında insanın, salt akli yetenekleri çerçevesinde ortaya koyduğu düşünsel yapıdan çok toplumun bir ürünü ve çevresinin etkisi ile şekillenen bir yapıda olduğu açık bir şekilde anlaşılır. Zaten tarihsel süreçte peygamberlerin gönderilme amacına bakıldığında insanları uyarıcı nitelikte olduklarını ve insanların akılla ilintili olarak yeteneklerini kullanmamalarına temas edildiğini de görebiliriz. Şayet insanlar akıllarıyla tek Tanrı’ya ve onun birliğine ulaşabilişlerdi peygamber gönderme ihtiyacının da kalmayacağı açık bir şekilde ortaya çıkardı. İnsana uyarıcı gelmediği taktirde toplumun vermiş olduğu doğruların doğru, yanlışların yanlış kabul edilebileceği her zaman için kesin bir durum olmasa da daha büyük bir etken olarak öne çıkmaktadır.

Nazar ve istidlâl konusu bu bağlamda akla gelebilecek ve önem arz eden bir konudur. İnsanın marifetullah’a ulaşması için nazar ve istidlâl insanın sorumluluğu açısından gerekli görülmüştür.⁶⁹ Hatta bu konuda kelâm ekolleri ortak bir paydada buluşmuşlardır. Ancak nazar ve istidlâl konusu da insan beyninin işleyişi göz önüne alındığında toplum ve çevreden bağımsız bir şekilde gerçekleşmemektedir. Çünkü insan beyni işleyiş olarak duyulara bağlıdır. Yani beynin dinamik yapısı ve işleyişiyle düşüncenin oluşması için veri sağlayan etmenler, insanın beş temel duyusudur. İnsan, beş temel duyudan elde ettiği verilerle düşünce oluşturabilmektedir. Beş temel duyumuz da toplum ve çevre ile girdiğimiz etkileşimlerle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla insanın çevre ve toplumdan bağımsız bir şekilde nazar ve istidlâlde bulunması imkânsız olmasa da zor görünmektedir. Nazar ve istidlâl için toplumla bütünleşen düşünce yapısının uyarılması bu noktada çok önemlidir. Zaten peygamberlik kurumunda en önemli noktalardan birinin de insanın toplumla uyumu çerçevesinde gerçek ve doğru kabul ettiği alışkanlıklarının aksine iddialar ortaya koyup, duyulara bu konuda veri sağlaması ve insanın düşünce dürtüsüne katkı sağlamasıdır.

Bu değerlendirmeler muvacehesinde kelâm ekollerinin görüşleri ele alındığında, Mu’tezile ve Mâtürîdîler’den marifetullah’ın vücûbiyet kaynağının akıl olduğunu kabul etiklerine dair düşüncenin insan biyolojisi açısından tekrar ele alınması gereken bir noktada olduğu kanaatindeyiz. Çünkü insanın biyolojik yapısına bakıldığında akıl birçok yönüyle manipüle edilebilir bir noktadadır. İnsanın öncelikli ihtiyaçları psikolojik olarak akli manipüle ederken, genetik faktörler bu konuda aklın önüne geçebilmektedir. İnsanın beyninin plastisite özelliğinden dolayı ortama uyum sağlayan nitelikte olması bu bağlamda çevrenin etkisinin yadsınamaz bir gerçeklikle akli manipüle edebileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla marifetullah’ta aklın vücûbiyet kaynağı olduğuna dair düşüncelerin insan doğası açısından tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Aklın vücûbiyet kaynağı olamayacağı düşüncesinden hareketle de insanın sadece akıllı olması, marifetullah konusunda onun mükellefiyeti için yeterli olmamaktadır. Bu bağlamda Mu’tezile ve Mâtürîdîler’in insanın marifetullah konusunda sorumlu olmasını sadece akıllı olmasına bağlamaları, üzerinde düşünülmesi ve irdelenmesi gereken bir konudur. Eş’arîler’in ise diğer iki ekolden farklılaşan bir yaklaşımlarının olduğu görülür. Marifetullah konusunda sadece

⁶⁷ er-Ra’d 13/1

⁶⁸ es-Saffât 37/71

⁶⁹ Ramazan Biçer, “Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmî Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği”, *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004), 59-60.

akla yaptıkları vurgu diğer ekollerin ortaya koydukları görüşler gibi tekrardan ele alınması gereken bir noktadadır.⁷⁰ Her ne kadar insanın aklıyla Allah'a ulaşması gerektiğini vurgulasalar da teklif noktasında peygamberliği öne çıkardıkları görülür. Marifetullah konusunda teklifin vahye verilmesi, insan doğası açısından isabetli görünmektedir. Kur'an'ı Kerim'de özellikle insanın işlevsel aklına önemli manada vurgu yapıldığı görülür. Bu noktada Kur'an'ın özellikle insanı kurtuluşa erdiren ve düşünme yetisini sağlayan şeyin salt bütün her şeyden bağımsız bir akıl olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'daki akıl işlevsel olup bu işlevselliği sağlaması için sağlıklı bilgiye ihtiyaç duyan bir konumdadır. Bu bağlamda düşüncenin insan doğası açısından oluşum seyrine baktığımızda, Eş'arîler'in insanların marifetullah konusunda sorumlu olabileceğine yönelik vahyin bilgisinin gerektiğine dair görüşlerinin insan doğasına daha uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Kanaatimizce bazı teolojik konularda insan doğası bakımından elde edilen bilgilerle teolojik paradigmlar yeniden ele alınmalıdır. Bazı teoriler sadece bir yönüyle ele alındığında makul görülseler de teolojinin herkesi kapsayan yönüyle ele alındığında problemler taşıdığı görülür. Özellikle marifetullah'ın akıl temelli sorumluluk açısından değerlendirildiğinde günümüzde yaşayan yaklaşık altı buçuk milyar insanın cehenneme gideceği gibi bir sonuçla karşılaşırız. Bu durum kendini kurtaran bir mümin için çok da önemli bir sorunu teşkil etmese de Tanrısal açıdan bakıldığında Allah-insan ve âlem ilişkisi bağlamında birçok sorunu ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki akılla herkesin marifetullah'a ulaşması gerektiği düşüncesini kabul ettiğimizde insanlar arasında ilahî adalet probleminin ortaya çıkacağını söyleyebiliriz. Çünkü inanan bir toplumda doğan ve büyüyen insan ile inanmayan bir toplumda doğan ve büyüyen bir insanın yaratıcıya ulaşma sorumluluğu arasında ciddi bir farklılık söz konusudur. İnanan bir toplum içinde yaşayan birinin Allah'a ulaşma noktası her zaman için daha kolaydır. Dolayısıyla yaratıcıya adalet noktasında itiraz edildiğinde marifetullah'a ulaşma noktasında toplumsal, çevresel ve kültürel şartların değişkenliği adalet sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bununla beraber, sadece akılla sorumluluk düşüncesi "Allah'ın insanlık için belirlemiş olduğu amaca ne kadar uyar?" sorusunu akla getirmektedir. Bu düşünce kabul edildiği taktirde sadece günümüzde bile insanların çoğunun cehenneme gideceği durumu ortaya çıkar. Böyle bir durum, Allah'ın âleme ve insana dair hedeflemiş olduğu amacı ne kadar gerçekleştirdiği önemli bir sorun haline gelmektedir. Netice itibariyle bazı kelâm ekollerinin marifetullah meselesinde ortaya koydukları görüşlerin, modern bilimin insan doğasına yönelik ortaya koymuş olduğu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde ilahi adalet açısından eleştiriye açık olduğu aşikardır.

Sonuç

Akademik dünyanın dışındaki halk tabakası arasında dahi sık sık dile getirilen "Müslüman bir toplumda doğmamış ve yaşamamış olmasından ötürü Allah'ın varlığı ve birliğine iman edememiş olan herkesin cehenneme gitmesi Allah'ın adaletine aykırıdır" şeklindeki itiraz, teolojik açıdan problemler ortaya çıkarmıştır. Bu konu, kelâmî ve teolojik literatürde doğrudan doğruya

⁷⁰ Biçer, "Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmî Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği", 72.

marifetullah'ın vücûbiyet meselesi ile ilişkilidir. Genel olarak kelâm âlimleri ve teolojik cenah böyle bir itiraza aklın etkinlik alanı çerçevesinde cevaplar üreterek problemi ilahî adalet çerçevesinde çözmeye çalışmışlardır. Aklın tek başına vahiy olmadan Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşabileceğini dile getiren kelâmcılar, insanın bu noktada mükellef olduğunu söylemişlerdir. Aklın Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşabilmesini mümkün görmekle birlikte bunun aklın üzerindeki etkin dinamiklerden dolayı insanı sorumlu kılmayacağını söyleyen bazı kelâmcılar ise bu noktada ilahi bildirim marifetullah'ın vücûbiyet için gerekli olduğunu dile getirmişlerdir. Kelâm tarihinin klasik döneminde dile getirilen bu görüşler, makalemizde modern bilimin ortaya koymuş olduğu insan doğası çerçevesinde tahlil edilerek, ilahi adalet açısından ele alınmaya çalışılmıştır.

Modern bilimin insana ilişkin ortaya koymuş olduğu veriler, insan aklının ve düşüncesinin tek başına bağımsız olarak şekillenmediği ve onu şekillendiren birçok etkenin olduğunu göstermiştir. İnsanın psikolojik olarak belirli ihtiyaçlar bütününe sahip olduğu göz önüne alındığında onun bu ihtiyaçlarını, toplum başta olmak üzere çevresel etkenlerden bağımsız karşılaması mümkün görünmemektedir. Bu durum insanın kendi ihtiyaçlarını karşıladığı sosyal ortama düşünsel olarak adapte olmasını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla insanın psikolojik boyutunun düşünsel serüveni üzerinde doğrudan etki ettiği ortaya çıkmış oldu.

İnsanın biyolojik yapısıyla alakalı olarak bilim dünyasında ortaya konan iki temel paradigma vardır. Bunlar genetik determinizm ve epigenetiktir. Genetik determinizm, insanın düşünsel ve davranışsal bütünlüğünü insanın genetik yapısı üzerinden kurgularken, epigenetik ise insanın zihin dünyasının çevresel, sosyal ve doğal etkenler çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymuştur. İnsanı anlama noktasında nörobiyoloji ve beyin biliminde meydana gelen gelişmeleri de göz önünde aldığımızda, insanın dünya görüşünün şekillenmesinde sosyo-kültürel ve çevresel ortamın etkisinin daha belirgin olduğu düşüncesine ulaşmış olduk. Çünkü nöroplastisite ve ayna nöronlar gibi bilimsel paradigmlar insanın fikir, dünya görüşü, kültür ve inanç gibi karakteristik özelliklerinin oluşumunda dışsal faktörlerin etkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bilimsel bir zeminde ele alındığında insanın her yönüyle doğduğu ve yaşadığı ortamın bir ürünü olduğu göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu iki paradigmayı teolojik olarak irdelediğimizde genetik determinizmin insanın irade boyutunu ortadan kaldırdığı açık bir şekilde görülür. Ancak buna karşın epigenetik paradigma da kesin bir determinist anlayışın hâkim olmadığını söyleyebiliriz. Her ne kadar çevresel faktörler insanın iradesi üzerinde etkin olsa da bu durumun iradeyi bütün yönleriyle etkisiz kılan bir noktada olmadığını, aksine insan iradesinin de her yönüyle tecelli edebileceği birçok yön bulunduğunu söyleyebiliriz.

Coğrafyanın kader olduğu yönündeki söylem, insanın zihin ve düşünce dünyasının oluşması çerçevesinde ele alındığında bunun insan inancının şekillenmesi bağlamında da değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar akıl kimi hakikatlere ulaşma noktasında yetkin olsa da çevresel etkenlerin güdümü altında Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi hakikatlere ulaşmada eksik kalabileceğini anlamış olduk. Bundan dolayı insanın Allah'ın varlığı ve birliği konusunda mükellef olabilmesi için ilahi bildirim gerekliliğine vurgu yapan Eş'arî anlayışın ilahi adalet açısından daha makul durduğunu söyleyebiliriz. İlahi bildirim olmadan insanın marifetullah'ın vücûbiyeti konusunda sorumlu olduğunu söyleyen ekseri Mâtürîdî ve Mutezilî anlayışın insan doğası çerçevesinde tekrar ele alınması gerektiği sonucuna ulaştık. Çünkü insanın doğasını bilimsel bir

perspektiften ele alan anlayışlar göz ardı edilerek marifetullah'ın vücubiyetine ilişkin değerlendirmeler yapmak ilahi adalet açısından problemler doğurabilmektedir. Eş'arîler'in, ilahi bildirim sonucunda insanı Allah'ın varlığı ve birliğinden mükellef tutan anlayışından hareketle de günümüzde Müslüman olmayanların durumu ilahi adalet çerçevesinde yeniden ele alınabileceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *İnsanın Doğası*. çev. Aycan Özüpek. Eskişehir: Dorlion, 2021.
- Akbaba, Sırrı. "Sosyal Bütünleşmenin Psiko-Sosyal Temeller". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (03 Aralık 2010), 19-25.
- Alper, Hülya. *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Altıkardaş, İsmet. *Din ve Sosyal Bütünleşme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Archibald, John. *Genobilim*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya Da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (31 Mayıs 2005), 173-193. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343557>
- Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da Akıl Delili: Aklın Mahiyeti Bağlamında Natüralist- Antropolojik Tezlerin Eleştirisi". *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Fevzi Rençber - Salih Arı. 145-165. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizsiniz*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2020.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizsiniz 4.0 Kuantik Çağ*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.
- Bakıllâni, Muhammed b. Ebu Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhîd el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turasi, 2000.
- Barış, Maide. *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*. İstanbul: BETİM, 2022.
- Biçer, Ramazan. "Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmî Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği". *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004), 57-79.
- Biçer, Ramazan- Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açıdan Matüridi'de İrade Özgürlüğü". *Bilig* 80 (2017), 239-263.
- Boaler, Jo. *Sınırsız Zihin*. çev. Zeynep Nur Ayanoglu. İstanbul: Küy, 2021.
- Breuning, Loretta Graziona. *Mutlu Beyin*. çev. Ebrar Güldemler. İstanbul: Aganta, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebâr Örneği". *Marifetname* 9/1 (30 Haziran 2022), 13-53. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1097347>
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Ergova Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2006.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Carroll, Joseph vd. "A Cross-Disciplinary Survey of Beliefs About Human Nature, Culture, and Science". *Evolutionary Studies in Imaginative Culture* 1/1 (31 Temmuz 2017), 1-32. <https://doi.org/10.26613/esic/1.1.2>
- Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2014.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- De Melo-Martin, I. "Firing up the Nature/Nurture Controversy: Bioethics and Genetic Determinism". *Journal of Medical Ethics* 31/9 (01 Eylül 2005), 526-530. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.008417>
- Doidge, Norman. *Kendini Değiştiren Beyin*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2019.
- Eagleman, David. *Beyin: Senin Hikayen*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019.
- Ebu Hanife, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

- Gericke, Niklas vd. "Exploring Relationships Among Belief in Genetic Determinism, Genetics Knowledge, and Social Factors". *Science & Education* 26/10 (Aralık 2017), 1223-1259. <https://doi.org/10.1007/s11191-017-9950-y>
- Gildersleeve, Matthew - Crowden, Andrew. "Genetic Determinism and Place". *Nova prisutnost* XVII/1 (26 Mart 2019), 162-162. <https://doi.org/10.31192/np.17.1.9>
- Güngör, Sümeyye - Erdem, Ramazan. "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (30 Eylül 2021), 660-674. <https://doi.org/10.52835/19maysbd.934782>
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen. *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İnan, Mert. "Beyin Nedir?"den "Yaşam Nedir"e: Bir hayat serüveni Türker Kılıç. İstanbul: Epsilon, 2021.
- İnan, Sibel. "Genin Ötesine Geçmek: Biyoloji Eğitiminde Epigenetik". *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*. <https://doi.org/10.29129/inujgse.867966>
- İnanç, Banu Yazgan - Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: PEGEM Yayınları, 2016.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebşir fi'd-Dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâdî Abdulcebbar, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.
- Karaçay, Bahri. *Mutlu Beyin*. ed. Nurulhude Baykal. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1. basım., 2018.
- Kegel, Bernhard. *Epigenetik*. çev. Sema Özgün. İstanbul: SaY Yayınları, 2022.
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Kula, Sedat. "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki". *Bartın İ.İ.B.F Dergisi* 6/2 (2015).
- Lewontin, Richard C. *İdeoloji Olarak Biyoloji*. çev. Cengiz Adanur. İstanbul: Kolektif, 2022.
- Malabou, Catherine. *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* çev. Selim Karlıtekin. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Onaran, Oğuz. *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları*. Ankara: Sevinç Matbaası, ts.
- Ödemiş, Mehmet. "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik". *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 29-54. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.913449>
- Öztürk, Resul. "Maturîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi". *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005).
- Searle, John R. - Tural, Alaattin. *Zihin Dil Ve Toplum: Gerçek Dünyada Felsefe*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Sımler, Kevin - Hanson, Robin. *Beyindeki Fil*. çev. Feride Nagehan Öztürk. İstanbul: Nova Kitap, 2021.
- Smith, Edward E. vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Öznül Öncül - Deniz Ferhatoğlu. Ankara: Arakadaş Yayınları, 2016.
- Soysal, Esra Kartal. *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Şaşa, Mehmet. "İmam Eş'arî'nin Kelamında Marifetullah". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017), 187-213.
- Şaşa, Mehmet. "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (27 Aralık 2017), 179-198.
- Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdulcebbar'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (30 Haziran 2019), 153-184. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.550122>
- Şaşa, Mehmet. "Kelam Ekolleri Bağlamında Marifetullah'ın Vücûbiyet Kaynağı". *Artuklu Akademi* 5/1 (25 Haziran 2018), 57-90.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi ve Bilim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 1 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1998.
- Winston, Robert. *Evrenin En Karmaşık ve Gizemli Nesnesi İnsan Beyni*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Zwart, Hub. "Genetic Determinism". *Encyclopedia of Global Bioethics*. ed. Henk Ten Have. 1-10. Cham: Springer International Publishing, 2014. https://doi.org/10.1007/978-3-319-05544-2_208-1



The Issue of the Halku'l-Qur'an in the Eyes of Zâhiri Scholars

Hüsamettin Kaya^{1,a,*}

¹ Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Mardin/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 18/07/2023

Accepted: 17/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

The Islamic thought has experienced many ruptures in history. One of them is the Mihna period. The main argument of the mihna period, which started during the reign of the Abbasid Khalifa Me'mun, was the issue of the khalq al-Qur'an. The leading figures of the period were dictated to accept the idea that the Qur'an was created. Those who took an opposing stance were oppressed and tortured. In this period, people like Ahmed b. Hanbal, who did not bow to oppression, were made heroic by the people. This time, the reverse Mihna period started and those who spoke about the people of the Qur'an were criticized. Many of the muhaddith considered the approach to the issue of the khalq al-Qur'an as a bid'ah. This situation has created a field of criticism for people and segments who do not like each other. For this reason, unfair perceptions have been created about some people and their authorities in the society have been targeted with unfounded claims. Therefore, it is important to consider the approaches of Islamic scholars or sects to the subject objectively and to evaluate them in this context. In this study, the approaches of Dâwûd az-Zâhirî (d. 270/884), the founder of the Zâhirî sect, who were negatively affected by the situation in question, and other Zâhirî scholars to 'khalq al-Qur'an' were examined. In addition to the perception made about them, it is aimed to determine the accuracy of the discourses attributed to them. In this context, first of all, the views attributed to them are (i) The Qur'an in our hands, which consists of paper and ink, is not created, whereas the Qur'an in the preserved tablet is not created. (ii) The Qur'an is muhdes (created). (iii) The Qur'an is muhdes, and it is a creature in terms of its pronunciation. (iv) When the Qur'an is recited, the pronunciation that occurs as a result of the movements made by the servant to extract the letters has been classified as creature. These discourses attributed to them were compared with the information found in the works of Zâhirî scholars and it was determined whether they were consistent or not. As a result of the researches, Dâwûd az-Zâhirî, who was in Nishapur during the years when the mihna process continued, expressed some discourses about the creation of the Qur'an; however, with the end of the mihna, it was concluded that he gave up his discourses in question. Ibn Abi Asim (d. 287/900), Ibn Niftawayh (d. 323/935), Ibn Hazm (d. 456/1064), and Ibn al-Kaysarani (d. 507/1113), who are among the apparent scholars, have openly stated that the Qur'an is not a creature and they also blaspheme those who claim otherwise. In addition, it has been observed that the perception made independently of the correctness or falsity of the discourses attributed to them negatively affects the Zâhirî scholars in many ways. For example, it is because of this that Zâhirî scholars who are exposed to such perceptions lose value both in the eyes of the public and in the scientific assemblies.

Keywords: Hadith, Zâhirî, Khalq al-Qur'an, Mihna, Pronunciation

Zâhirî Âlimler Nezdinde Halku'l-Kur'an Meselesi

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 18/07/2023

Kabul: 17/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:


Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

İslam düşünce geleneği, tarih boyunca birçok kırılma dönemi yaşamıştır. Bu kırılmalardan biri de mihne sürecidir. Mihne süreci Abbasî Halifesi Me'mun döneminde başlamıştır. Bu sürecin temel argümanı ise iktidarı ve ataları için sorun teşkil etmeyecek basit fakat etkili bir mesele olan Kur'an'ın yaratılmışlığı mevzuu tercih edilmiştir. Halife Me'mun, yaratılmış Kur'an doktrini öğretisinin kendi otoritesini güçlendireceğini ve dogmatik ulemanın bu sayede toplumsal zeminini kaybedeceğini biliyordu. Bu nedenle dönemin önde gelen şahsiyetlerine devlet eliyle Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesi dikte edilmiştir. Baskılara boyun eğmeyen Ahmed b. Hanbel gibi âlimler sürecin sona ermesiyle halk tarafından kahramanlaştırılmıştır. Bu defa karşıt mihne süreci başlamış ve halku'l-Kur'an'a dair söylemlerde bulunanlar tenkit edilmiştir. Hatta daha da ileri gidilerek tekfir edildikleri de görülmüştür. Buna bağlı olarak muhaddislerden birçoğu halku'l-Kur'an meselesine dair görüş beyan etmeyi dahi bid'at olarak telakki etmiştir. Bu durum birbirlerinden haz etmeyen kişi ve kesimler için bir tenkit sahası oluşturmuştur. Bu nedenle bazı kimseler hakkında haksız algılar oluşturulmuş ve asılsız iddialarla toplumdaki otoriteleri hedef alınmıştır. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin veya mezheplerinin mevzuya yaklaşımlarını objektif olarak ele almak ve bu bağlamda değerlendirmeye tabi tutmak önem arz etmektedir. Bu çalışmada söz konusu durumdan olumsuz etkilenen Zâhirî mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (öl. 270/884) ve diğer Zâhirî âlimlerin halku'l-Kur'an'a ilişkin yaklaşımları incelenmiştir. Onlara dair yapılan algının yanı sıra kendilerine nispet edilen söylemlerin doğruluğunun tespiti amaçlanmıştır. Bu bağlamda öncelikle kendilerine nispet edilen görüşler (i) Kâğıttan ve mürekkepten oluşan elimizdeki Kur'an mahlûk, levh-i mahfuzdaki Kur'an ise mahlûk değildir. (ii) Kur'an muhdestir. (iii) Kur'an muhdestir, telaffuzu itibarı ile de mahlûktur. (iv) Kur'an tilavet edildiğinde kulun harfleri çıkarmak için yaptığı hareketler neticesinde oluşan telaffuz mahlûktur şeklinde tasnif edilmiştir. Kendilerine atfedilen bu söylemler Zâhirî âlimlerin eserlerinde bulunan bilgilerle mukayese edilerek tutarlı olup olmadıkları tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde mihne sürecinin devam ettiği yıllarda Nâşâbur'da bulunan Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kur'an'ın yaratılmışlığına dair bazı söylemleri dile getirdiği; ancak mihnenin sona ermesiyle söz konusu söylemlerinden vazgeçtiği kanaati oluşmuştur. Zâhirî âlimlerden İbn Ebî Âsım (öl. 287/900), İbn Niftaveyh (öl. 323/935), İbn Hazm (öl. 456/1064) ve İbnü'l-Kayserânî'nin (öl. 507/1113) ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını açık bir şekilde dile getirdikleri ve aksini iddia edenleri de tekfir ettikleri görülmüştür. Bunun yanı sıra kendilerine atfedilen söylemlerin doğruluğundan veya yanlışlığından bağımsız olarak yapılan algının Zâhirî âlimlerine birçok yönden olumsuz etkilediği de görülmüştür. Söz gelimi bu tür algılara maruz kalan Zâhirî âlimlerin hem halk nezdinde hem de ilim meclislerinde değer kaybetmeleridir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zâhirî, Halku'l-Kur'an, Mihne, Telaffuz.

 husamettinkaya@artuklu.edu.tr

 orcid.org/0000-0002-6033-9917

How to Cite: Kaya, Hüsamettin. "The Issue of the Halku'l-Qur'an in the Eyes of Zahiri Scholars". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 367-382. <https://doi.org/10.18505/cuid.1329271>

Atıf: Kaya, Hüsamettin. "Zâhirî Âlimler Nezdinde Halku'l-Kur'an Meselesi". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 362-382. <https://doi.org/10.18505/cuid.1329271>

Giriş

İslâm düşünce geleneğinde Halku'l-Kur'an meselesi önemli bir kırılma noktasıdır.¹ Halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkışı ile ilgili farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Örneğin söz konusu meseleyi kökenleri itibarı ile Tevrat'ın yaratılmış olduğu fikrini benimseyen Yahudi düşüncesinin bir yansıması² veya Hıristiyan dini anlayışının etkisi³ yahut Grek felsefesinin tesiriyle açıklamaya çalışanlar olmuştur.⁴ Bazıları ise bu hadisenin Müslümanlar arasında cereyân eden kader tartışmalarının veya ilahi sıfatlar meselesine yaklaşımlarının⁵ bir yansıması olduğunu düşünmektedirler. Abbasî halifesi Me'mun döneminde başlayan bu hadisenin arka planında, başta halifenin muhalifleri olan ve halk nezdinde de itibar sahibi olan hadis ehlinin nüfuzunu kırmakla⁶ beraber iç savaş neticesinde zayıflayan merkezi otoriteyi yeniden güçlü hale getirmek ve İslam dünyasının imparatoru olmak istemesi⁷ gibi birçok siyasi amaç bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak İslâm düşünce geleneğinde genel kabule göre Halku'l-Kur'an meselesi bireysel anlamda ilk defa H. 2. asrın başlarında Emevî döneminde halife 2. Mervan'ın hocası Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) tarafından ortaya atılmıştır.⁸ Ca'd b. Dirhem, Allah'ın sıfatları konusuna yaklaşımı neticesinde Allah'ın kelamının diğer bir ifade ile Kur'an'ın mahlûk olduğu sonucuna varmıştır. Ca'd b. Dirhem bu tür söylemlerinden dolayı Halife Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından öldürülmüştür.⁹ Ca'd'in öldürülmesinden sonra Hârûn er-Reşîd (öl.

¹ Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 57.

² Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat yaklaşık on asırlık bir zaman içerisinde nihai halini almıştır. Söz konusu süreç içerisinde insan faktörünün etkin rol aldığı bilinmektedir. Bundan hareketle Yahudiler Tevrat'ın havıy ürünü oluşunu "mahlûk" olarak ifade etmektedirler. Bu nedenle Halku'l-Kur'an'ın Yahudi kaynaklı olduğunu söyleyenler olmuştur. Onlara göre bu düşünce ilk defa Lebid b. A'sam tarafından dile getirilmiş ve yiğeni Talut tarafından ise yaygınlaştırılmıştır. Onlardan sonra ise Beyan b. Sem'an, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Sefvan ve Bişr el-Merisi tarafından savunulmuştur. Bk. Fatih Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'an", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 259.

³ Emevî sarayında kâtiplik yapan Yuhaanna ed-Dimeşkî, Hz. İsa'nın ulûhiyetini delillendirmek için onun Kur'an-ı Kerim'de "kelimetullah" olarak vasıflandırıldığını ve Allah'ın kelimelerinin ise mahlûk olmadığını ifade etmiştir. Ona göre zikredilenlerden hareketle Hz. İsa'nın da mahlûk olmadığını sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla C'ad b. Dirhem, Cehm b. Sefvan gibi İslâm düşünürleri de Hz. İsa'nın mahlûk olduğunu savunmak için Allah'ın kelimelerinin yanı sıra Kur'an'ın mahlûk olduğunu dile getirmişlerdir. Bk. Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'an", 259.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/56,61; İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 7/75; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 115-116; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 39.

⁵ İlahi sıfatların ezeli veya hadis olduğu tartışmaları halku'l-Kur'an meselesini doğurduğu düşünülmüştür. Zira sıfatların hadis olduğunu benimseyenler Allah'ın kelamı olması hasebiyle Kur'an'ı mahlûk olarak telakki etmişlerdir. Buna karşın Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu savunanlar ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimsemektedirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'an", 260.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 42-43.

⁷ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 82.

⁸ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 39.

⁹ Abdulfettah Ebû Gıdde, "Halk'ı Kur'an Meselesi : Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 307-308.

193/809) dönemine kadar dile getirilmeyen Kur'an'ın mahlûk olduğu söylemleri Hârûn er-Reşid döneminde yaşayan Bişr b. el-Merisî (öl. 218/833) tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Hârûn er-Reşid'in aksine Bişr b. el-Merisî, halife Me'mun (öl. 218/833) tarafından hüsnü kabul görülmüştür. Dolayısıyla Halife Me'mun dönemine kadar ki süreçte ferdî ve topluma mal olmayan bir söylemden ibaret olan Kur'an'ın mahlûk olduğu fikri Me'mun döneminde Hz. Ali'nin efdaliyeti meselesi ile birlikte Kur'an'ın mahlûk olduğu fikri devletin resmi politikası haline gelmiştir. Halife Me'mun'un halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımını belirleyen ve böyle bir söylemi devletin resmi politikası¹⁰ haline getirmesinde yakın çevresinde bulunan Bişr b. el-Merisî (öl. 218/833), Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) ve Ahmed b. Ebû Duad'ın (öl. 240/854) etkisinin olduğu aşikârdır.¹¹

Me'mun, sarayda tertip ettiği ilmi münazaralar neticesinde belli bir seviyeye getirdiği bu söylemi H. 212 yılında ilan etmiştir. Me'mun, Rum seferi için H. 218 yılında Tarsus'a doğru yola çıktıktan sonra Bağdat'ta yerine vekil olarak bıraktığı İshâk b. İbrahim'e mektuplar yazarak halku'l-Kur'an meselesine dair düşüncelerini bildirmiştir¹². Birinci mektubunda öncelikle halifelerin Hz. Peygamber'in mirasçıları olduğunu, kendisinin Allah tarafından ümmete öncülük etmekle vazifelendirdiğini ifade etmektedir. Me'mun, mektubunda benimsediği Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini birçok ayetle temellendirmekte ve Kur'an'ın mahlûk olmadığı savunanları da ağır bir dil ile tenkit etmektedir. Mektubunun sonunda ise İshâk b. İbrahim'den kadıları toplamasını, onların bu konudaki görüş ve düşüncelerini öğrenmesi ve nihayetinde bunun raporlanarak kendisine bildirmesini istemiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyi inanç meselesi olarak gören Me'mun, aksi görüş beyan edenlere karşı savurduğu tehditkâr ifadelerle aslında Mihne sürecini başlatma sinyallerini vermiştir.¹³

Me'mun ilk mektubundan kısa bir süre sonra ikinci bir mektup göndererek İshâk b. İbrahim'den yedi muhaddisi seçmesini ve onları Tarsus'a huzura getirmesini istemiştir. Bu mektupla söylemlerindeki hedef kitleyi de belirlemiş olmaktadır. Bunun üzerine İshâk b. İbrahim, muhaddislerden Muhammed b. Sa'd (öl. 230/845), Ebû Müslim (öl. ?), Yahya b. Main (öl. 233/848), Ebû Heyseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849), İsmâil b. Dâvûd (öl. ?), İsmâil b. Mes'ud (öl. ?), Ahmed b. ed-Devrakî'yi (öl. 246/860) Halife Me'mun'un huzuruna göndermiştir. İsmi zikredilen muhaddislerin tümü Me'mun'un söylemini kabul ederek Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Bağdat'a dönen bu muhaddisler Halife'nin hışmından kurtulmak için toplatılan birçok fakih ve muhaddislerin huzurunda da Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul ettiklerini beyan etmişlerdir. Me'mun, bu hareketiyle Mihne öncesi manevi baskı yaparak halk nezdinde itibar sahibi olan kişileri sindirmeye çalışmıştır. Zira Me'mun, yaratılmış Kur'an doktrininin ve özgür irade öğretisinin kendi otoritesini güçlendireceğini ve dogmatik ulemanın bu sayede toplumsal zeminini

¹⁰ Fikret Özçelik, "Râvilerin Cerh ve Ta'dilinde Dönemsel Farklılıklar: Halku'l-Kur'an Örneği", *Din Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar* (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik ve Matbaacılık Yayıncılık, 2018), 227.

¹¹ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 116-120.

¹² Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turas, ts.), 3/623-631; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 52-53.

¹³ Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 8/631; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 119-122; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 57.

kaybedeceğini biliyordu.¹⁴ Me'mun, İshâk b. İbrahim'e birinci mektubun içeriğine benzer üçüncü bir mektup daha göndererek Allah'ın halifeler üzerindeki haklarından söz etmiş ve bu cihetle de kendisinin halkın inançlarından sorumlu olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimseyerek imandan uzaklaşan kimseleri doğru yola getirme görevini politik bir gayenin teolojik argümanına dönüştürmüştür. Birinci mektubunda olduğu gibi Kur'an'ın mahlûk olduğu tezini birçok ayetle temellendirmiştir. Ona göre Allah'ın bir sıfatı olan ezelîlik vasfını, onun mahlûkatına vermek tevhid inancına hâle getirir. Bu üçüncü mektuptan sonra yine birçok fakih ve muhaddisi huzuruna çağırarak İshâk b. İbrâhim, önce Me'mun'un mektubu okumuş daha sonra da başta Bişr b. Velîd (öl. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) olmak üzere hepsine birer birer Kur'an'ın mahlûk olduğu söylemini dikte etmeye çalışmıştır. Kabule zorlanan âlimlerden bazıları Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemiş, bazıları Kur'an'ın sadece Allah'ın kelam olduğunu dile getirmekte ısrar etmiş bazıları ise hem halifenin gazabını üzerine çekmemek hem de yanlış bir şey söylememek adına ihtiyatlı bir ifade ile “Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık.”¹⁵ ayetinden hareketle Kur'an'ın mec'ul olduğunu söylemişlerdir. Aynı zamanda bu kesim “Rablerinden kendilerine gelen her yeni ihtarı....”¹⁶ ayetinden de hareketle Kur'an'ın muhdes olduğunu söylemişlerdir. Durum böyle olunca kimin neyi savunduğu ile ilgili net bir şey söylemeye imkân olmamıştır. Ayrıca korku ve endişeyle dile getirilen bu söylemler birçok çelişki barındırmıştır.¹⁷

Me'mun, durumdan haberdar edilince zaman kaybetmeksizin dördüncü bir mektup daha göndermiştir. Ancak bu son mektupta diğerlerine nazaran daha sert bir tavır takınmıştır. Bu mektubunda ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını açık bir şekilde dile getirmeyen kişileri tekrar sorguya çekmesini ve bu tutumlarında ısrarcı olmaları durumunda onları kendisine göndermesini ister. Bunun üzerine İshâk b. İbrahim, öncelikle Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimseyen kişilerin fetva meclislerinin başlarında bulunmalarını ve hadis öğretimi yapmalarını yasaklamıştır. Ayrıca daha önce sorguya çektiği fakih ve muhaddisleri tekrar sorgulamıştır. Bu sorgulama neticesinde Ahmed b. Hanbel, Seccade (öl. ?), Kavâirî (öl. 235/850) ve Muhammed b. Nuh'un (öl. ?) dışında sorgulanan muhaddis ve fakihlerin tümü Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmiştir. Zincirlere vurularak hapsedilen bu âlimlerden Seccade ve Kavâirî, yapılan baskılara dayanamayarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsedikleri ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh ise Halife Me'mun'un huzuruna götürülmek için Rakkâ'ya ulaştıklarında Halife Me'mun'un ölüm haberi gelmiş ve Rakkâ valisi de onları Bağdad'a geri göndermiştir. Me'mun'un ölümü ile mihne süreci geçici olarak son bulmuş olsa da Me'mun, veliaht olarak tayin ettiği kardeşi Mu'tasim'a Kur'an'ın mahlûk olduğu dayatmasına devam etmesini vasiyet etmiştir.¹⁸ Mihne süreci Me'mun dönemi kadar sert olmamakla birlikte Mu'tasim ve Vasık dönemlerinde de devam

¹⁴ Hüseyin Maraz, “Mu'tezile Modern Dünyanın Sorunlarına Menfez Açar mı?”, *Kelam Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eski- Yeni Yayınları, 2022), 47; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 85-86.

¹⁵ Kur'an Yolu Me'âli, çev. Hayreddin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), ez-Zuhuruf 43/3.

¹⁶ el-Enbiyâ 21/2

¹⁷ Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 8/634; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 123-127; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 57.

¹⁸ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 127-128.

etmiştir.¹⁹ Netice itibari ile bu süreç Halife Mütevekkil'in baş kadı Ahmed b. Ebû Duad'ı (öl. 240/854) görevinden azletmesi, halku'l-Kur'an tutsaklarını serbest bırakması ve halku'l-Kur'an tartışmalarını yasaklaması ile son bulmuştur.²⁰ Dolayısıyla H. 212 yılında başlatılan mihne süreci, H. 234 yılında sona ermiş ve yirmi iki yıl sürmüştür.

Mezhep bağlamında Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü H. 3. asrın başlarından itibaren Cehmiyye, Mu'tezile ve Râfizîyye tarafından savunulmuştur. Buna karşın bu süreçte başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyen birçok ehl-i hadis taraftarı işkencelere maruz kalmışlardır. Ancak mihnenin sona ermesiyle politik ve bürokratik destek mihne sürecinde baskı ve işkencelere maruz kalan başta ehl-i hadis taraftarlarına dönmüş ve yaşadıkları sıkıntılar göz önüne alınarak kendilerine hem devlet hem de halk nezdinde konumlarını güçlendirme hususunda kendilerine fırsat tanınmıştır. Fakat mihnenin sona ermesi söz konusu söylemin etkilerini ortadan kaldırmamıştır. Zira önemli bir ihtilaf konusu olarak kalamullah meselesi tartışılmaya devam etmiş ve ulema arasında bölünmelere neden olmuştur. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimseyenler ve lafız-malfuz, metlûv-tilavet ayırımını dikkate alarak telaffuz itibari ile Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenler olmuştur.²¹ Bu tür çekişmeler nedeniyle bazı kesim ve kimseler bid'at ehli olmak veya Cehmiyye'ye mensup olmakla itham edilmiştir. Zira Hüseyin el-Kerabisî'nin Ahmed b. Hanbel'i kastederek "Ne yapacağız bu adamı? Kur'an mahlûktür desek "bid'at" diyar; Mahlûk değildir desek yine "bid'at" diyor" şeklindeki sözü bahsi geçen sürece ışık tutmaktadır.²² Bu itibarla birçok âlim halk tarafından linç edilmiş ve değersizleştirilmiştir.²³ Bu âlimlerden birisi de H. 3. asırda yaşayan ve Zâhiriyye mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî (öl. 270/884) olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada başta Dâvûd ez-Zahirî olmak üzere genel olarak Zâhirî âlimlerin halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımları irdelenmiştir. Zâhirîyye mezhebi, H. 3. asırda Dâvûd b. Alî el-İsfahânî tarafından kıyas, taklit, re'yy ve ta'lil gibi kaidelere tepki olarak belli esas ve usuller çerçevesinde kurulmuştur.

Erken dönemde kurucusuna nispetle Dâvûdiyye olarak isimlendirilen mezhep H. 4. asırdan itibaren Zâhirîyye olarak adlandırılmıştır. Bu cihetle ismini temel argümanı olan "nassları lafızları üzere anlamak" kaidelerinden alan tek fikhî mezheptir.²⁴ H. 4. asırda Bağdat bölgesinde Hanefî, Şâfiî

¹⁹ Ebû Ğudde, "Halk'ı Kur'an Meselesi : Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", 309; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 59; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/27.

²⁰ Ebû Ğudde, "Halk'ı Kur'an Meselesi : Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", 309; Yücesoy, "Mihne", 30/27.

²¹ M. Hayri Kırbaçoğlu, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyeti İle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fî Beyâni Haqîqati'l-Qur'ân'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1968), 428-439; Söz konusu ayrışmalar için ayrıca bk. Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü (Din- Yorum- Dindarlık)*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 85.

²² Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü (Din- Yorum- Dindarlık)*, 85.

²³ Kur'an'ın mahlûk olduğu söylemleri nedeniyle cerh edilmiş râviler için bk. Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-*, 436-445.

²⁴ Zâhirî Mezhebî ile ilgili geniş bilgi için bk. Hüsamettin Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 7-97.

ve Mâlikî mezhebinden sonra yaygınlık açısından dördüncü sırada Zâhirîyye mezhebi yer almıştır.²⁵ Farklı nedenlerden dolayı yaygınlığını kaybeden Zâhirîyye mezhebinin önde gelen şahsiyetleri arasında Dâvûd ez-Zâhirî'nin yanı sıra İbn Ebî Âsım (öl. 287/900), Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 297/910), İbnü'l-Mugallis (öl. 324/936), Niftâveyh (öl. 323/935), İbn Hazm (öl. 456/1064), İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113), Ebü'l-Fütûh el-Humeydî (öl. 488/1095) ve İbn Dihye el-Kelbî'yi (öl. 633/1235) saymak mümkündür.²⁶ Kendilerini hadis ehli içerisinde görmeleri ve mezhep olarak mihne sürecinden hemen sonra teşekkülünü tamamlamış olmaları, onların söz konusu söyleme yaklaşımlarını önemli kılmaktadır. Zâhirî âlimlerin, halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımları incelendiğinde birbirinden farklı görüşlere sahip oldukları veya diğer bir ifade ile kendilerine birbirinden farklı görüşler atfedildikleri görülmektedir. Dolayısıyla konuyu iki başlıkta incelemek yerinde olacaktır.

1. Dâvûd b. Ali' ez-Zâhirî'nin Halku'l-Kur'an Yaklaşımına Dair İddialar

Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul edenlerin tespiti yönüyle Zâhirî âlimler incelendiğinde Mezhebin kurucusu ve ilk imamı olan Dâvûd ez-Zâhirî öne çıkmaktadır. Dâvûd ez-Zâhirî, mihne sürecine bizzat şahit olmuş ve bu süreçte Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimseyen kimselere yakın durmuştur. Kanaatimizce bu durum beraberinde kendisiyle ilgili birçok nakil ve söylemi getirmiştir. Bu bağlamda Dâvûd ez-Zâhirî'ye atfedilen söylemleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

“Kağıttan ve mürekkepten oluşan elimizdeki Kur'an mahlûk, levh-i mahfuzdaki Kur'an ise mahlûk değildir.” söylemi: İbn Hacer (öl. 852/1449), Buhârî ravilerinden Hasan b. İsmâil el-Mehâmilî'nin (öl. 330/942) Dâvûd ez-Zâhirî ile ilgili değerlendirmelerine yer vermektedir. İbn Hacer'in zikrettiği değerlendirmelere göre Mehâmilî, mahlûk olup olmamaları cihetiyle levh-i mahfuzda bulunan Kur'an ile kâğıt ve mürekkepten oluşan elimizdeki Kur'an arasında fark olmamasına rağmen Dâvûd'un ikisi arasında fark koyduğunu belirtmektedir. Ona göre Dâvûd, levh-i mahfuzda bulunan Kur'an'ın mahlûk olmadığı ancak kâğıt ve mürekkepten oluşan insanların elinde bulunan Kur'an'ın ise mahlûk olduğunu benimsemektedir. Bu nedenle de Mehâmilî, Dâvûd b. Ali'yi kelim ilminde bilgisiz olmakla itham etmektedir.²⁷ Bu minvalde diğer bir nakil ise Taberî'den gelmektedir. Taberî (öl. 310/923), Verrâk'ın Dâvûd b. Ali'ye halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımını sorduğunu, bunun üzerine Dâvûd'un da levh-i mahfuzda bulunan Kur'an'ın mahlûk olmadığı ancak kâğıt ve mürekkepten oluşan insanların elinde bulunan Kur'an'ın ise mahlûk olduğunu söylediğini naklettiğini bildirmektedir.²⁸

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed Makdisi, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim* (Leiden : E.J. Brill, 1967), 36-39; 323; Adam Mez - Salih Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti: islam rönesansı= The renaissance of Islam* (İstanbul: İnsan, 2000), 252.

²⁶ Geniş bilgi için bk. Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 7-97.

²⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/15; Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1986), 2/422.

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-risâle, 1405), 13/100.

“Kur’an kadim değil muhdestir.” söylemi: Dâvûd ez-Zâhirî’ye Kur’an’ın kadim olmadığı mühdes olduğu düşüncesi atfedilmiştir. Buna göre o, her ne kadar Kur’an’ın mahlûk olmadığını düşünmenin mümkün olabileceği savunulsa da Kur’an’ın mevcut olmadığı bir zaman dilimin varlığı da bilindiğini benimsemektedir.²⁹ Kendisine isnad edilen söylemin yanı sıra bu söylemin tellendirilmesiyle ilgili bir kaç nakil bulunmaktadır. Örneğin, Ahmed b. Hanbel’den yapılan bir nakle göre Kur’an’ın muhdes olduğunu benimsediği için Dâvûd b. Ali’yi tekzip etmiş ve onun Allah’ın düşmanı olduğunu söylemiştir.³⁰ es-Sübkî (öl. 771/1370) ve İbn Hacer ise bu konuda Hallâl’den (öl. 311/923) haberler nakletmişlerdir. Zira Hallâl, Mervezî’ye (öl. 292/905) Dâvûd b. Ali’nin halku’l-Kur’an meselesine yaklaşımını sorduğunu söylemektedir. Bunun üzerine Mervezî, Dâvûd b. Ali’nin İshâk b. Rahuye’nin (öl. 238/853) meclisinde Kur’an’ın muhdes olduğunu söylediğini ve bu söylemine de başta Ebû Nasr b. Abdulmecit olmak üzere birkaç kişinin şahitlik ettiğini bildirmiştir.³¹ Mervezî’den yapılan diğer bir rivayette ise Muhammed b. Yahya (öl. 258/872), Dâvûd’un Nîşâbur’da Kur’an’ın muhdes olduğunu benimsediğini haber vermiştir.³²

Zehebî (öl.748/1348) ise öncelikle mihne sürecinde Kur’an etrafında şekillenen düşünceleri zikretmiş ve var olan ihtilaflara değinmiştir. Ona göre Kur’an’ın Allah’ın kelamı olduğunu ve mahlûk olmadığını savunan selef ve halef ulemanın karşısında Kur’an’ın mahlûk olduğunu dile getiren Cehmiyye, Mu’tezile ve Rafiziyye bulunmaktadır. Bu iki görüşün arasında ise Hüseyin b. Kerabîsî’nin (öl. 248/862) benimsediği Kur’an telaffuzu³³ itibarı ile mahlûktur görüşü bulunmaktadır. Zehebî aynı şekilde iki görüş arasında bulunan Kur’an muhdestir fikrine de yer vermektedir. Ona göre Kur’an’ın muhdes olduğu görüşü ise Dâvûd ez-Zâhirî’ye aittir.³⁴

“Kur’an muhdestir, telaffuzu itibari ile de mahlûktur.” söylemi: Dâvûd ez-Zâhirî’ye atfedilen görüşlerden biri de onun Kur’an’ın muhdes olduğunu ve telaffuz cihetiyle mahlûk olduğunu savunduğudur. Dâvûd’a isnad edilen bu düşünceyi Sübkî ve İbn Hacer’in eserlerinde tespit etmek mümkündür. Onlar bu konuda Dâvûd’un çağdaşı ve Hanefî fakihî Ebû Said el-Berda’den (öl. 317/930) faydalanmışlardır. Ona göre Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî, Nîşâbur’da iken Kur’an’ın muhdes olduğunu ve telaffuzu itibarıyla de mahlûk olduğunu benimsediği. Berdâî, Dâvûd’un Nîşâbur’dan ayrıldıktan sonra Nîşâbur’ün önde gelen şahsiyetlerine mektuplar yazılarak oradaki ulemanın halku’l-Kur’an meselesine yaklaşımlarından haberdar edilmeleri istendiğini belirtmiştir. Mektup alanlardan birisinin de kendisi olduğunu ifade eden Berdâî, bazı endişelerden dolayı var olan durumu raporlamadığını itiraf etmiştir. Berdâî’nin itirafının dışında Hallâl > Ahmed b. Sadeka tarikiyle Muhammed b. Hüseyin’in bizzat Dâvûd’un Kur’an’ın muhdes; telaffuzu itibarıyla de mahlûk olduğunu söylediğini sema ettiğinin nakledilmesi de söz konusu iddiayı desteklemektedir.³⁵

²⁹ Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü (Din- Yorum- Dindarlık)*, 89.

³⁰ ez-Zehebî, *Mîzânü’l-İ’tidâl*, 2/15; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizan*, 2/422.

³¹ Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübkî Abdülvehhab b Ali b Abdilkafi Sübki, *Tabakatü’ş-Şafiyyeti’l-Kübra*. (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 2/2/286; ez-Zehebî, *Mîzânü’l-İ’tidâl*, 2/15; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizan*, 2/422.

³² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/510.

³³ Buhârî de aynı anlayışı savunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-*, 439.

³⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/510.

³⁵ Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübkî Abdülvehhab b Ali b Abdilkafi Sübki, *Tabakatü’ş-Şafiyyeti’l-Kübra*. (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 2/286; ez-Zehebî, *Mîzânü’l-İ’tidâl*, 2/15; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizan*, 2/422.

“Kur’an tilavet edildiğinde kulun harfleri çıkarmak için yaptığı hareketler neticesinde oluşan telaffuz mahlûktur.” söylemi: Halku’l-Kur’an meselesinde Dâvûd b. Ali’ye atfedilen diğer bir görüş ise telaffuz itibarıyla Kur’an mahlûk olduğunu düşünmesidir. Dâvûd’a nispet edilen bu görüş tetkik edildiğinde en erken Taberî’nin ifadeleriyle karşılaşılmaktadır. Taberî, Dâvûd’un telaffuz itibarıyla Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunduğunu ve İshâk b. Rahuye’nin Dâvûd’u kastederek bu söylemiyle halku’l-Kur’an meselesine üçüncü bir yaklaşım getirdiğini söylediğini aktarmaktadır. Taberî’den sonra erken dönemde İbn Abdülber’in (öl. 463/1071) de Dâvûd ile ilgili benzer şeyler söylediği görülmektedir. Ona göre Dâvûd b. Ali ve onunla aynı düşünceye sahip olan Kerabisî, Abdullah b. Kilâb ve Ebû Sûr Kur’an’ın telaffuz cihetiyle mahlûk olduğunu benimsemektedirler. İbn Abdülber, bu söylemi irdeleyerek şöyle bir sonuca ulaşmıştır: “Bu şahıslar Allah’ın kelamı olarak Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylemenin caiz olmadığını savunmaktadırlar. Buna karşın o kelamın tilavet edilmesini ise kulun kesbi ve fiili olarak görmektedirler. Dolayısıyla onlara göre tilavet edilen veya hikâye edilen Allah’ın kelamı artık Allah’ın kelamı değil kulun bir fiilidir. Kulların fiilleri ise mahlûktur.”³⁶

İbn Teymiyye (öl. 622/1225) de Dâvûd’un yaklaşımını benzer ifadelerle açıklamaktadır. İbn Teymiyye, öncelikle *Mecmûu Fetâvâ* adlı eserinde halku’l-Kur’an konusuna hususi bir fasıl açarak konu ile ilgili gerekli değerlendirmeleri yapmaya çalışmıştır. O, ilk etapta iki kapak arasında nazil olan Kur’an’ın herhangi değişikliğe maruz kalmadan bizlere tevatür yolu ile geldiğini söylemektedir. İbn Teymiyye, halku’l-Kur’an meselesi bağlamında Kur’an harflerinin yaratılmışlığı tartışmalarına da yer vermektedir. Ona göre Kur’an harflerinin, telaffuzunun veya tilavetinin mahlûk oluşuna dair selef âlimlerinden hiçbir nakil gelmemiştir. Buna karşın halef âlimleri bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Zira halef âlimlerden bazıları Kur’an’ın telaffuz veya tilavet cihetiyle mahlûk olduğunu benimsemişlerdir. Bu cihetle söz konusu söylem sahipleri cumhur tarafından tenkit edilmiş ve Cehmî olmakla itham edilmişlerdir.³⁷

İbn Teymiyye, telaffuzu itibarıyla Kur’an mahlûktur söyleminde telaffuz ibaresine ayrı bir değer atfetmektedir. Ona göre kimi âlimler telaffuzu harfler olarak anlamışken kimileri bunu tilavet olarak anlamışlardır. Dolayısıyla âlimlerin telaffuz kavramına yaklaşımlarını üç kısımda incelemiştir. O, birinci kısımda telaffuzun Kur’an harfleri olduğu yaklaşımını ele almakta ve Kur’an’ın nazil olmaya başladığından bu güne kadar Kur’an harflerinin mahlûk olduğunu söyleyen kimsenin olmadığını bildirmektedir. İkinci kısımda ise telaffuzu kulun fiili ve kesbi olarak anlayanları ele almıştır. Ona göre selef âlimleri arasında kulun fiilinin mahlûk olmadığını savunanın kimse olmamıştır. Ancak buna karşın halef âlimleri arasında “telaffuzu itibarıyla Kur’an mahlûk” şeklinde bazı söylemler ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye son olarak da telaffuzu, Kur’an tilavet edildiğinde kulun harfleri çıkarmak için yaptığı hareketler neticesinde oluşan seslerin mahlûk olduğu şeklinde anlayanları ele almıştır. Ona göre bu iddia sahiplerinin başında Ebû

³⁶ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ fi fezâili’s-selâseti’l-eimmeti’l-fukahâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 106.

³⁷ Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, ed. ‘Abdurrahmân b. Muḥammed (Medine: Mecma‘ el-Melik Faḥd, 1995), 1/481-482.

Hüseyin el-Kerabisî ve Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî yer almaktadır. İbn Teymiyye, bu söylem sahipleri için “lafziyye” tabiri kullanıldığını da belirtmektedir.³⁸

Dâvud b. Ali'nin telaffuz itibarıyla Kur'an'ın mahlûk olduğunu nakleden âlimlerden birisi de İbn Hacer'dir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* adlı şerh eserinde Kur'an'ın yaratılmışlığı konusuna temas etmekte ve Buhârî'nin yaklaşımını açıklamaktadır.³⁹ Ona göre âlimler arasında “lafz” meselesi olarak şöhret bulan bu mevzu ilk defa Ebû Hüseyin el-Kerâbisî tarafından savunulmuştur. Kendisinden sonra ise bu yaklaşıma Dâvud b. Ali öncülük etmiştir.⁴⁰

2. Dâvud b. Ali'ye Nispet Edilen Görüşlerin Değerlendirilmesi

Mihne sürecinde halife ve halifenin taraftarları, mihneden sonra ise Ahmed b. Hanbel ve onu takip edenlerin tutumları ulema arasındaki çekişmelere neden olmuştur. Kaldı ki metot olarak iki farklı anlama biçimi ilmî uzlaşmayı var etmemiş birbirlerinden ve fikirlerinden haz etmeyen birçok şahıs karşıt görüşler hakkında asılsız haberler yaymaya çalışmış ve birbirlerinin söylemlerini çarpıtmak için yoğun çaba sarf etmiştir. Tabiri caizse uzlaşmayı düşünülmez kılan bu diyalektik dönemin hassas konusu olan Kur'an'ın yaratılmışlığı mevzusuna yaklaşımları üzerinden şekillenmiştir. Dolayısıyla Kur'an yaratılmış olduğunu çağrıştıracak en ufak bir ima ile de olsa anılan kişiler, ulema meclislerinde olduğunu gibi halk nezdinde de değer kaybetmiştir. Belirtildiği üzere bu türden bir baskıya maruz kalanlardan birisi de H. 3. asırda yaşayan ve yaşadığı dönemde meclisinde yüzlerce talebe bulunan dönemin önde gelen âlimlerinden Dâvud b. Ali olmuştur. Dâvud b. Ali'nin büyük bir hadis külliyyatına sahip olduğu bildirilse de hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle de hakkında ileri sürülen iddiaların doğruluğunu kendi eserlerinde test etme imkânı ne yazık ki bulunamamıştır. Ancak farklı usûl veya biyografi eserlerinde Dâvud'un halku'l-Kur'an konusundaki tutumu aktarılmıştır. Yukarıda da yer verildiği gibi Dâvud'un söz konusu meseleye dair tutumuna ilişkin birden fazla iddia bulunmaktadır. Zira Kur'an'ın muhdes olduğunu savunduğunu söyleyenlerin yanı sıra Kur'an'ın muhdes olduğu, telaffuzu itibarıyla da mahlûk olduğunu; Kur'an'ın sadece telaffuzu itibarıyla mahlûk olduğu son olarak da kağıt ve mürekkepten oluşan Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsediğini belirtenler de olmuştur.

Dâvud ez-Zâhirî'nin mesele hakkında tarafsız ve çekimser bir tavır sergilemediği yukarıda zikredilen gerekçeler ekseninde gayet açıktır. Nitekim onun yaklaşımına dair ileri sürülen iddialar görünüş itibarıyla farklı olsa da bu iddiaların bazı ortak noktalarının olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Örneğin bu iddialardan hareketle Dâvud ez-Zâhirî'nin halku'l-Kur'an konusunda görüş beyan ettiği ve bu konuda politik ve toplumsal desteği ardına alan ehl-i hadis'in mevcut görüşünün aksine uzlaşmayı önemseyen bir düşünceye sahip olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu iddialar göz önüne alındığında onun en azından Kur'an'ın bütünüyle mahlûk olmadığını

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûc*, 1/481-482.

³⁹ Buhârî'nin konuya dair görüşleri için bk. Nuri Tuğlu, “Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivayetinde Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005), 155-163; Mustafa Taş, “Mihne Olayı, Cerh-Ta'dîl ve Buhârî”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 100-103.

⁴⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sâhihü'l-Buhârî* (Beyrut: D'arü'l-Ma'rife, 1379), 13/492.

benimsemediği ortaya çıkmaktadır. Dâvûd'un yaklaşımıyla ilgili nakledilen iddiaların diğer bir ortak noktası ise Dâvûd'un bahsedilen söylemleri Nîşâbur'da iken savunduğudur. Kaynaklar kendisine atfedilen bu söylemlere yer vermelerinin yanı sıra kendisine nispet edilen görüşleri benimsemediğini belirttiğini ve bu minvaldeki iddiaları reddettiğini de aktarmaktadır. Zira Dâvûd'un Nîşâbur'dan Bağdad'a geldiğini ve Ahmed b. Hanbel ile görüşme talebini Salih b. Ahmed b. Hanbel ile iletmiş görülmektedir. Ahmed b. Hanbel ile oğlu Salih arasında Dâvûd'a dair geçen diyalogda Salih'in babasına Dâvûd'un böyle bir söylemi (Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı ile ilgili herhangi bir düşüncesi) benimsemediğini bildirdiğini ifade etmektedir.⁴¹ Dolayısıyla halku'l-Kur'an meselesinin Dâvûd ez-Zâhirî'nin yaşadığı Nîşâbur'daki etkileri dikkate alındığında Dâvûd'un Bağdad'a gelmeden önce Kur'an'ın yaratılmışlığına dair bazı söylemlere sahip olduğu sonucuna varılabilir. Buna karşın Bağdat'a geldikten sonra veya mihnenin sona ermesiyle önceki söylemlerden vazgeçtiği yüksek olasılıktır.

Dâvûd'a atfedilen bu söylemlerin sonraki Zâhirî âlimlerce irdelenmemiş olması da dikkate değerdir. Zira gerek İbn Hazm, gerek İbn Hazm öncesinde veya sonrasında yaşayan birçok Zâhirî âliminin az da olsa halku'l-Kur'an meselesine değindikleri görülmüştür. Buna rağmen söz konusu âlimlerden hiçbirinin Dâvûd'un lehinde veya aleyhinde bir açıklama yaptıklarına rastlanılmamıştır. Dâvûd ez-Zâhirî, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmiş olsun veya olmasın bu söylemin menfi sonuçlarına muhatap olmuştur. Nitekim kendisine atfedilen iddiaların yayılmasıyla birlikte dönemin baş kadısı ve Malikî fakih İsmail b. İshak (öl. 282/896) tarafından sürgüne gönderilmiştir.⁴² Ayrıca söz konusu iddialar muhaddisler nezdinde de Dâvûd ez-Zâhirî'nin itibarını düşürmüştür. Mesela başkanlık yaptığı ilim meclislerine yaklaşık dört yüz kişinin rağbet etmesine ve eserlerinin hadislerle dolu olmasına rağmen kendisinden sadece oğlu Muhammed b. Dâvûd, Zekeriyya es-Sâcî, Yusuf b. Ya'kup ed-Dâvûdî ve Abbas b. Ahmed el-Müzekkir gibi kimseler az sayıda rivayetlerde bulunmasına neden olmuştur.⁴³

3. Dâvûd b. Ali Dışındaki Zâhirîlerin Yaklaşımı

Gerek mihne sürecinde gerek mihne sürecinden sonra yaşayan Dâvûd ez-Zâhirî dışında hiçbir Zâhirî âlime Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesi atfedilmemiştir. Bununla beraber tespit edebildiğimiz kadarıyla birçok Zâhirî âlim eserlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğunu düşünenleri tenkit etmiştir. Hatta bazıları halk'ul-Kur'an meselesine dair hususi eser telif etmiştir. Örneğin kaynaklarda Dâvûd ez-Zâhirî'nin yakın dostu ve talebesi olan Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafе b. Süleymân Niftaveyh'inin (öl. 323/935), başta Mu'tezile olmak üzere Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul edenlere karşı *er-Red 'alâ men kâle bi-halkı'l-Kur'ân* (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*) ismiyle bir eser telif ettiği bilgisi yer almaktadır.⁴⁴ Dâvûd ez-Zâhirî'nin diğer bir çağdaşı ve Zâhirî

⁴¹ Sübki, *Tabakat*, 2/15.

⁴² Ahmed Bükeyr Mahmûd, *el-Medresetü'z-zahiriyye bi'l-meşrik ve'l-magrib*. (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1990), 17; Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zahirilik: Davud ez-Zahiri Örneği* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015).

⁴³ el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/370; Sübki, *Tabakat*, 2/284.

⁴⁴ Zülfikar Tüccar, "Niftaveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/82-83.

âlimi İbn Ebî Âsım da *Kitabu's-Sünne* adlı eserinde Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesine değinmiştir. O, öncelikle kulların fiillerinin durumunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre fiiller, kuldan sadır olmaları hasebiyle mahlûktur. İbn Ebî Âsım, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu ve mahlûk olmadığını söylemektedir. O, bu konuda sert bir tavır takınarak delillerden haberdar olmalarına rağmen Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri tekfir etmektedir. Buna karşın Kur'an'ın mahlûk olmadığına dair delillerden bihaber olan kişilerin Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemelerinde iman açısından bir beis görmemektedir.⁴⁵

Halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımı cihetiyle eserleri ve görüşleri tetkik edilen diğer bir Zâhirî âlim ise İbnü'l-Kayserânî'dir. O, söz konusu meseleyi tartışmaktan ziyade Kur'an'ın mahlûk olmadığını, aksini düşünenlerin ise tekfir edildiğini bildiren rivayetleri ele almıştır. İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-Mevzuat* adlı eserinde "Kur'an, Allah'ın kelamıdır ve mahlûk değildir. Onun mahlûk olduğunu söyleyen kimse ise küfre girmiştir." şeklindeki rivayete yer vermiştir. Eserin telif gayesi dikkate alındığında ilgili rivayetin mevzu veya amel edilmeyecek derecede zayıf olduğuna hükmettiği söylenebilir.⁴⁶ İbnü'l-Kayserânî, *Zehiretü'l-Hüffâz* adlı eserinde de bu minvalde birkaç rivayete yer vermiştir. Örneğin, mevkuף olarak Enes b. Malik'ten nakledilen "Kur'an Allah'ın kelamıdır. Allah'ın kelamı ise mahlûk değildir." şeklindeki rivayeti zikretmekte ve bu tür rivayetlerin sahâbîlerden nakledilmesini münker olarak karşılamaktadır. Ona göre sahâbe döneminde halku'l-Kur'an meselesi tartışma konusu olmamış ve böyle bir mevzu gündeme gelmemiştir. Dolayısıyla bu tür rivayetleri onlara isnat etmek hatadır.⁴⁷

Zâhirî âlimler arasında halku'l-Kur'an meselesini diğerlerine göre daha geniş bir şekilde ele alan kişinin İbn Hazm olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kelamcı kimliğiyle de öne çıkan İbn Hazm, söz konusu meseleyi Allah'ın sıfatları bağlamında değerlendirmiştir. O, öncelikle Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen ile mushafta yazılan ve okunanın Allah'ın kelamı olmaları hasebiyle ayrıma gidenleri eleştirmekle konuya girmektedir. Nitekim ona göre böyle bir ayırım doğrudan küfür nedenidir.⁴⁸ İbn Hazm, iddia sahiplerine bidayette Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup olmadığını sorulması gerektiği söylemiştir. Ona göre iddia sahipleri Kur'an'ın Allah'ın kelamı olmadığını söylerlerse o halde icma'a muhalefetten küfre girmektedirler. Şayet Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu kabul ederlerse bu sefer mescitlerde okunan, mushafta yazılan veya zihinlerde hıfz edileninin Kur'an olup olmadığı sorulur. Şayet iddia sahipleri bunların Kur'an olmadığını savunurlarsa bu küfür olur. Ancak zikredilenlerin de Kur'an olduğunu söylerlerse o halde iddiaları da geçersiz olur ve ortaya bütün ehl-i İslâm'ın da savunduğu şöyle bir netice çıkar: "Mushaf'ta yazılı olan, kıraat sonucunda ortaya çıkan sesler ve zihinlerde hıfz edilenin tümü Allah'ın kelamıdır."⁴⁹

İbn Hazm, Kur'an'ın telaffuzuna dair sesin ve yazının mahlûk olmadığını savunan kişileri de batıl bir iddiaya sahip olmakla nitelendirmiştir. Ona göre hiçbir Müslüman ses ve yazının mahlûk

⁴⁵ Ebu Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî (Beirut: Mektebetü'l-İslamî, 1982), 2/645.

⁴⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b Tahir İbnü'l-Kayserani, *Kitabu Tezkiretü'l-Mevzuat*, thk. Muhammed Emin Hancî (Mısır: Matbaatü's-Seade, 1323), 76.

⁴⁷ Muhammed b. Tahir Makdisî, *Zahiretü'l-huffâz el-muhrec `ale'l-hurûf ve'l-elfâz* (Riyad: Dârü's-selef, 1996), 371719-371720.

⁴⁸ Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1899), 3/5.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/5.

olmadığını savunmamaktadır. O, giriş mahiyetindeki iddiaları değerlendirdikten sonra kendi yaklaşımını ifade etmiştir. İbn Hazm, kendi yaklaşımını Allah ve Resulü'nün Kur'an'a yaklaşımından farklı olmadığını belirtmiştir. O, Allah'ın "Onu, *senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.*"⁵⁰ ayetinden hareketle Allah'ın kelamı ile Kur'an farklı lafızlar olmakla beraber aynı anlamı ifade ettiğini söylemiştir. İbn Hazm, Allah'ın kelamı ve Kur'an ifadelerinin aynı şeyler olduğunu ve beş şeyi nitelemeye kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre tilavet esnasında çıkan sesler, işitilen şeyler, telaffuzun kendisi, telaffuzdan anlaşılan mana ve Mushaf'ta yazılı olan da Allah'ın kelamı ve Kur'an'dır. İbn Hazm, söz konusu nitelemelerin tümünü ayrı ayrı ayet ve hadislerle temellendirmektedir. Örneğin, "Şimdi (*ey müminler!*) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi."⁵¹ ayet-i kerimeden hareketle mesmu', savt ve telaffuzun; "Ehl-i kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, kendilerine açık kanıt ve Allah tarafından gönderilen, tertemiz sayfaları okuyan bir elçi gelinceye kadar (hakkı inkârcılıktan) ayrılacak değillerdir. O sayfalarda dosdoğru hükümler yer almaktadır."⁵² ayet-i kerimeden hareketle de Mushaf'ın Kur'an olduğu sonucuna varmıştır.⁵³

İbn Hazm, Allah'ın kelamı ve Kur'an'ı ifade etmede kullanılan tabirler ile bu tabirlerin mahlûkiyeti meselesini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre Mushaf, telaffuz, telaffuz esnasında çıkan sesler, telaffuz esnasında çıkan seslerin işitilmesi ve çıkan seslerin ifade ettiği manaların Kur'an veya Allah'ın kelamı olduğu konusunda naslar bulunmaktadır. İbn Hazm, buna karşın boğaz, ciğer, dil, diş ve dudaklardan gelen havanın işitenin kulaklarında yaptığı titreşim anlamında sesin, harf, hava ve hece; Mushaf'ın ise hayvan derisinin yanı sıra yaprak ve su gibi malzemelerden mürekkep olması hasebiyle mahlûk olduğu söylemektedir. O, yazmada elin; okumada ise dilin hareketlerini de mahlûk olduğunu belirtir. Bununla birlikte İbn Hazm, Allah'ın ebedî ilmi olması cihetiyle onun kelamının ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmaktadır.⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl* eserinde geniş çerçevede anlatmaya çalıştığı halku'l-Kur'an meselesini risalelerinde bir iki cümle ile ifade etmiştir. O, âlimler arasında birçok konunun tartışıldığını ve tartışmalarında birbirini tekfir edecek kadar ileri gittiklerini söylemiştir. Ona göre bu konulardan birisi de halku'l-Kur'an meselesidir. İbn Hazm, söz konusu meselede Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'den bazı kimselerin kendi ashâbı ile münakaşa ettiklerini belirtmiştir. Ona göre Mu'tezile, telaffuz esnasında işitilen sesleri kastederek Kur'an'ın mahlûk; kendi ashâbının ise Allah'ın ezeli ve ebedî ilmini kastederek Kur'an'ın mahlûk olmadığını savundukları ifade etmiştir.⁵⁵

İbn Hazm, bu yaklaşımıyla ehl-i sünnetin cumhurundan ayrılmamakla beraber selef ten birçok âlimle çelişmektedir. Zira daha önce de belirtildiği gibi Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen selef âlimleri Kur'an'ın mahlûkiyeti meselesinde ne lehte ne de aleyhte bir şeyin söylenmemesi

⁵⁰ eş-Şuarâ 26/193-195

⁵¹ el-Bakara 2/75

⁵² el-Beyyine 98/1-3

⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/5-6.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/6.

⁵⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahirî İbn Hazm, *Resailü'l-İbn Hazm el-Endelusî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2007), 4/200.

gerektiğini belirtmişlerdir.⁵⁶ Onlara göre Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek küfür; mahlûk olmadığını söylemek ise bid'attır. İbn Hazm'a nazaran İbn Ebî Âsım'ın halku'l-Kur'an'a yaklaşımı selef âlimlerin anlayışıyla büyük oranda örtüşmektedir.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde ilk defa Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı söylenen Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi Ca'd'tan sonra Cehm b. Safvan tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiş bir anlayıştır. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ı bu tür bir anlayışı sevk eden düşüncenin ne olduğunu kesin olarak bilinmemekle birlikte bu konuda farklı fikirler öne sürülmüştür. Nitekim bu düşünceyi Tevrat'ın yaratılmış olduğu fikrini benimseyen Yahudi düşüncesinin bir yansıması veya Hıristiyan dini anlayışının etkisi yahut Grek felsefesinin tesiriyle açıklamaya çalışanlar olmuştur. Bazıları ise bu hadisenin Müslümanlar arasında cereyân eden kader tartışmalarının bir yansıması olduğunu söylemiş olsalar da söz konusu yaklaşımın arka planında farklı dinamiklerin olduğu açık bir şekilde söylenebilir.

Abbasî halifesi Me'mun döneminde başlayan bu hadisenin arka planında, başta halifenin muhalifleri olan ve halk nezdinde de itibar sahibi olan hadis ehlinin nüfuzunu kırmakla beraber kendini İslam devletinin yegane hakim kılmak, devletin zayıflayan merkezi gücünü yeniden tesis etmek gibi birçok siyasî amaç bulunmaktadır. Bu cihetle Memun'a fikir ve idellaerini destekleyecek epistemik bir grup lazımdı o da Mu'tezile oldu. Sonuç itibariyle iktidarı ve ataları için sorun teşkil etmeyecek basit fakat etkili bir mesele olan *Kur'an'ın yaratılmışlığı* fikrini ortaya çıkarmış ve bu düşünceyi Mu'tezile mensuplarının vasıtasıyla halkın öncüleri olarak görülen ve itibar sahibi olan hadis ehline dayatmıştır. Bu süreçte başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyen birçok ehl-i hadis taraftarı işkencelere maruz kalmışlardır. Mihne, halife Mütevekil'in özellikle baş kadı Ebû Duâd'ı görevinden azletmesi ve tutsakları serbest bırakılmasıyla son bulmuştur.

Mihnenin sona ermesiyle beraber ibre ehl-i hadis özelinde Ahmed b. Hanbel ve bu süreçte sıkıntı çeken benzeri kimselere dönmüştür. Bu süreci ise karşıt/protest mihne olarak nitelemek mümkündür. Zira halifenin otoritesinden çekindikleri için Kur'an'ın mahlûk olduğunu dile getirenlerin yanı sıra halifenin hışmını üzerlerine çekmemek için konuyu farklı yönlelere çekenler veya farklı sebeplerden dolayı kendileri hakkında olumsuz algı oluşturulanlar bu konuya dair algı yapılanlar karşıt/protest mihnedeki olumsuz etkilenmişlerdir. Bu cihetle birçok kişi cerh edilmiş, sürgüne gönderilmiş, ders vermeleri yasaklanmış ve onlardan hadis alınması hoş karşılanmamıştır. Karşıt/protest mihne sürecinde olumsuz etkilenen âlimlerden biri de Zâhirî mezhebinin kurucusu olan Dâvûd b. Ali'dir. Dâvûd'un halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımına dair farklı nakillerde bulunulmuştur. Zira Kur'an'ın muhdes olduğunu savunduğunu söyleyenlerin yanı sıra Kur'an'ın muhdes fakat telaffuzu itibarıyla de mahlûk olduğunu; Kur'an'ın sadece telaffuzu itibarıyla mahlûk olduğunu, kâğıt ve mürekkepten oluşan Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsediğini belirtenler de olmuştur. Bu iddiaların satır aralarında ise Dâvûd'un söz konusu söylemleri Nîşâbur'da dile

⁵⁶ Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü (Din- Yorum- Dindarlık)*, 85.

getirdiği ve savunduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra Bağdat'a geldiğinde ise Ahmed b. Hanbel ile görüşme isteğini bildiren nakiller ise kendisinin böyle bir şey savunmadığını hatta bazı nakiller de ise söylemlerinden dolayı tövbe ettiğine dair bilgiler tespit edilmiştir. Bunların tümü dikkate alındığında arka planı tespit edilmemekle beraber Dâvûd'un önceleri mahiyeti tam olarak bilinmemekle birlikte halku'l-Kur'an konusunda bazı söylemlere sahip olduğu ancak daha sonra bu söylemlerin vazgeçtiği söylenebilir. Ancak Dâvud'un bu söylemi dile getirdiği zaman ve mekânın göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira söz konusu dönemde bölgede belirgin bir siyasî baskının var olduğu bilinmektedir.

Dâvûd b. Ali dışındaki diğer Zâhirî âlimlerin halku'l-Kur'an yaklaşımları incelendiğinde ise Dâvûd b. Ali'nin çağdaşı olan İbn Ebî Âsım'ın eserinde çok açıklayıcı olmasa da Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri küfür ile itham eden rivayetlerle ihticac ettiği görülmüştür. Bu cihetle selef âlimlerle aynı düşüncede olduğu söylenebilir. Diğer bir Zâhirî âlimi olan Niftaveyh'i ise Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen kimselere reddiye mahiyetinde eser telif etmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin halku'l-Kur'an'a dair yaklaşımına rastlanılamamıştır. Buna karşın eserlerinde tarafların birbirini tenkit etmek gayesi ile naklettikleri rivayetlerin sıhhatini ele almıştır. Bu bağlamda sahâbilere isnad edilen rivayetleri münker olarak değerlendirmiştir. Ona göre sahâbe döneminde var olmayan bir tartışmaya dair sahâbeden nakilde bulunmak bir nekâret sebebidir. Dolayısıyla İbnü'l-Kayserânî'ye göre halku'l-Kur'an'a dair rivayetlerin tümü münker hadis hükmündedirler.

Zâhirî âlimler arasında halku'l-Kur'an meselesine ayrıntılı bir şekilde yer veren İbn Hazm olmuştur. O öncelikle "Kur'an" ifadesi ve "Allah'ın kelamı" tabiri ile ne kastedildiğini ve nihayetinde ikisinin de aynı şey olduğunu belirtmiştir. Ona göre aynı şeyler olan Kur'an ve Allah'ın kelamı sözü birçok şeye teşmil edilmektedir. Örneğin ayetlerin tilaveti, işitilmesi, ifade ettikleri mana, tilavet esnasında çıkan sesin kendisi ve Mushaf'ın da Kur'an'ı ifade ettiğini söylemektedir. İbn Hazm, bunları ifade etmesi cihetiyle aynı kategoride değerlendirmesine karşın mahlûk açısından onları birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ses, oluşumu hasebiyle; Mushaf, meydana getirilişi hasebiyle tilavet dil ve dudakların hareketleri nedeniyle mahlûktur. Ancak Allah'ın ezeli ilmi cihetiyle Kur'an veya diğer bir ifade ile Allah'ın kelamı mahlûk değildir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ebû Ğudde, Abdulfettah. "Halk'ı Kur'an Meselesi : Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri". çev. Mücteba Uğur. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 307-321.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2003.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İntikâ fi fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Âsım, Ebu Bekr Ahmed b. Amr. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1. Basım, 1982.
- İbn Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Abdullah Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sâhihü'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-Mizan*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1899. İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahirî. *Resailü'l-İbn Hazm el-Endelusî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Teymiyye, Taqiyyuddîn. *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 1995.
- İbnü'l-Kayseranî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Kitabu Tezkiretü'l-Mevzuat*. thk. Muhammed Emin Hancî. Mısır: Matbaatü's-Seade, 1323.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Kaya, Hüsamettin. *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyeti İle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fî Beyâni Haqîqati'l-Qur'ân'". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1968), 427-444. <https://doi.org/10.33227/auifd.865559>
- Mahmûd, Ahmed Bükeyr. *el-Medresetü'z-zahiriyye bi'l-meşrik ve'l-magrib*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1990.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*. Leiden : E.J. Brill, 1967.
- Makdisî, Muhammed b. Tahir. *Zahiretü'l-huffâz el-muhrec 'ale'l-hurûf ve'l-elfâz*. Riyad: Dârü's-selef, 1996.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile Modern Dünyanın Sorunlarına Menfez Açar mı?" *Kelam Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 39-99. Ankara: Eski- Yeni Yayınları, 2022.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü (Din- Yorum- Dindarlık)*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mez, Adam - Saban, Salih. *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti: islam rönesansı= The renaissance of Islam*. İstanbul: İnsan, 2000.
- Özaşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Özçelik, Fikret. "Râvilerin Cerh ve Ta'dilinde Dönemsel Farklılıklar: Halku'l-Kur'an Örneği". *Din Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*. 225-244. Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik ve Matbaacılık Yayıncılık, 2018.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-Kübra*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turas, 2. Basım, ts.
- Taş, Mustafa. "Mihne Olayı, Cerh-Ta'dil ve Buhârî". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 95-106.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'an". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 245-267.
- Tuğlu, Nuri. "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivayetinde Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005), 153-169.
- Tüccar, Zülfiakar. "Niftaveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/82-83. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zahirilik: Davud ez-Zahiri Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut. Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Mizânü'l-İtidâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.



The Formation of Sounds According to Basrian Mu'tazila

Zeynep Şeker^{1,a,*}

¹ Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Sakarya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 02/07/2023

Accepted: 14/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

One of the prevalent inference methods the mutakallimūn uses is *qiyās al-ghaib 'ala al-shahid* (analogy from the visible world to the invisible world). Mu'tazila, who accepts this method as an absolute criterion in the divine attributes, rejects the possibility of difference between shahid and ghaib about the reality of attributes. By rejecting the concept of kalām nafsī adopted by Ahl al-Sunnah, they mention the divine speech in the category of actual attributes and claim that kalāmullāh (God's speech), like human speech, is an accident consisting of words and sounds. Mu'tazila, who defines mutakallim as the agent of kalām, claims that God is also the agent of the word. In this regard, Mu'tazila, who defends the origin of the kalāmullāh and the createdness of the Qur'ān, focuses on the explanation of the nature of the kalām at the beginning of these theological subjects. As an extension of the issue of whether the hikāyah and maḥkī are the same or not, which is the subject of discussion in the context of the possibility of creating something similar to the Qur'ān, Mu'tazila, who disagree on whether kalām (word) is a kind of sound (ṣawt) or not, examine the problem of the nature of the word by expanding it to include sounds. Although they agree that sounds are accidents created by humans through tawlid, they propound different theories about the physical formation of sound and kalām. These theories are differentiated according to discussions about the essential factors for the formation of sounds. Some scholars claim that i'timād generates sounds, and the substrate (maḥall) is enough to form the sounds. In contrast, others claim the necessity of a specific structure (binya), movement (ḥaraka), and air added to the substrate. In this regard, this study will deal with the effect of these factors mentioned above to the formation of the sounds and the physical examples which every group mentioned to prove its opinions rightfulness. The most detailed explanations about this topic are seen in the works of Baṣrian Mu'tazila. Therefore, this study will examine the opinions about the production of sounds, which argued around metaphysical issues in the context of the createdness of the Qur'ān and the attribute of kalām, which are submitted by Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/916), Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d. 321/933), and their followers Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025), Abū Rashīd al-Nīsābūrī (d. first half of the 5./11. century), and Ibn Mattawayh (d. first half of the 5./11. century), the representatives of Baṣrian Mu'tazila, who adopt atomic universe understanding. The study aimed to form an opinion about the theologians' way of discussing a particular physical phenomenon to constitute a basis for solving metaphysical problems. To clarify the problem, first, it will deal with the essence of sounds in the Baṣrian Mu'tazilites tradition, and then it will tackle the discussions about the formation of the sounds.

Keywords: Kalām, Baṣrian Mu'tazila, Sound, Movement, i'timād, Tawlid.

Basra Mu'tezilesine Göre Seslerin Oluşumu

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 02/07/2023

Kabul: 14/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:


Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.


Bu makale, "On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslam Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama" başlıklı TÜBİTAK destekli projenin 120K004 numaralı alt proje grubu tarafından 28/04/2022 tarihinde online olarak düzenlenen "11-13. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Parçacıkçı Fiziksel Teoriler ve Yöntemler Çalıştayı"nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Basra Mu'tezilesine Göre Seslerin Oluşumu" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek üretilmiş hâlidir.)

ÖZ

Kelâmcıların ilâhî sıfatları izahta yaygın olarak kullandıkları istidlâl yöntemlerinden biri şâhidin gâibe kıyasıdır. Bu yöntemi sıfâtullah bahislerinde mutlak bir ölçüt olarak kabul eden Mu'tezile, sıfatların hakikatinin şâhid ve gâibe göre farklılık göstermesinin imkânını reddetmektedir. Nitekim Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in benimsediği nefsi kelâm kavramını reddedip ilâhî kelâmı fiilî sıfat kategorisinde zikretmekte ve kelânullahın da beşer kelâmı gibi lafız ve seslerden ibaret bir araz olduğunu ileri sürmektedir. Mütekellimi kelâmın fâili şeklinde tanımlayan Mu'tezile Allah'ın da kelâmın fâili olması hasebiyle mütekellim olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda ilâhî kelâmın muhdesliği ve Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan Mu'tezile, bu teolojik meselelerin başında kelâmın mahiyetinin izahı üzerinde özel olarak durmaktadır. Kur'ân'ın benzerinin meydana getirilmesinin imkânı bağlamında tartışılan hikâye ile mahkûnin aynı olup olmadığı meselesinin bir uzantısı olarak kelâmın ses türünden bir araz olup olmadığı hususunda ihtilaf eden Mu'tezile, kelâmın mahiyeti problemini sesleri de içine alacak şekilde genişletmektedir. Seslerin beşer tarafından tevlid yoluyla meydana getirilen bir araz oluşunda ittifak etmelerine rağmen ses ve kelâmın fiziksel oluşumu hakkında farklı teoriler serdetmektedirler. Bu teoriler; seslerin oluşumu için gerekli görülen zorunlu unsurların neler olduğu hususundaki ihtilaflara göre farklılaşmaktadır. Nitekim ekol içerisindeki bazı kelâmcılar sesin itimâd vesilesiyle oluştuğunu ileri sürerek sesin oluşumu için mahalli yeterli görmekte iken, bazıları da mahalle ilave olarak belirli bir yapı, hareket ve hava gibi unsurların varlığını da zorunlu görmüşlerdir. Bu bağlamda çalışmada, zikredilen unsurların seslerin oluşumundaki etkisi ele alınacak ve her bir grubun kendi görüşünün haklılığını ortaya koymak için zikrettikleri fiziksel örneklere yer verilecektir. Konu hakkındaki en detaylı izahlara Basra Mu'tezililerinin eserlerinde rastlanmaktadır. Dolayısıyla çalışmada atomcu evren tasavvurunu benimseyen, fizik ve kozmolojiyle ilgili meselelerle yoğun biçimde ilgilenen Basra Mu'tezile ekolünün önemli isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâi (öl. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâi (öl. 321/933) ve onların takipçileri olan Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), Ebû Reşîd en-Nîsâbüri (öl. 5./11. yüzyıl ortaları) ile İbn Metteveyh'in (öl. 5./11. yüzyıl ortaları) halku'l-Kur'ân ve kelâm sıfatı bağlamındaki metafizik meseleler ekseninde gündemlerine aldıkları seslerin oluşumu konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Böylece kelâmcıların, metafizik problemlerin çözümüne temel teşkil etmesi amacıyla fiziksel fenomenleri işleyiş tarzları hakkında bir fikir oluşturulması amaçlanmaktadır. Problemin daha iyi anlaşılması için öncelikle Basra Mu'tezile geleneğinde sesin mahiyeti konusuna kısaca değinilecek, ardından sesin oluşumuyla ilgili tartışmalara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Basra Mu'tezilesi, Ses, Hareket, İtimâd, Tevlid.

 zeynepseker@sakarya.edu.tr

 orcid.org/0000-0003-0486-8176

How to Cite: Şeker, Zeynep. "The Formation of Sounds According to Basrian Mu'tazila". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 383-403. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321811>

Atıf: Şeker, Zeynep. "Basra Mu'tezilesine Göre Seslerin Oluşumu". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 383-403. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321811>

Giriş

Mesâilini oluşturan itikâdî hususları vesâil alanında beyan ettiği temeller ışığında izah eden kelâm ilminin en önemli tartışma alanlarından biri ilâhî sıfatlardır. İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yoğun tartışmalara konu olan ilâhî sıfatlardan biri de kelâm sıfatıdır. Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm olması hasebiyle kelâm sıfatı etrafındaki tartışmalar, Kur'ân'ın yaratılmışlığını ifade eden halku'l-Kur'ân meselesiyle birlikte ele alınmıştır. Halku'l-Kur'ân ve kelânullah tartışmalarının menşeinin Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ın yaratılmışlığı hasebiyle Kur'ân'ın da yaratılmış olması gerektiği iddiasına dayandığı nakledildiği gibi Kur'ân'da “kelimetullah” olarak nitelenen Hz. İsa'nın yaratılmamış olduğunun Kur'ân tarafından kabul edildiği yönündeki Hristiyan iddiaya, ilâhî kelâmın faal akıl yoluyla peygambere ulaştırıldığı savunusu ile kelâm sıfatının reddine yol açan Sâbiiler ve İslâm Filozoflarının iddialarına cevap maksadına yahut Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) gibi kelâmcıların iddiaları ile Müslümanların kendi içinde baş gösteren ilâhî zât ve sıfatların ezeliyeti tartışmalarına dayandığı iddia edilmiştir.¹

Problemin menşei, zikredilen iddialardan hangisinden kaynaklanırsa kaynaklansın Müslümanları bu meseleyi derinlemesine tartışmaya iten saik her halükârda teşbihten uzak tevhidi Tanrı anlayışını ikame ve tenzih endişesidir. Benzer endişelerle meseleye eğilmelerine rağmen kelâmcılar bu konuda farklı görüşler benimsemişlerdir. Aslen teolojik bir mesele olan bu konu etrafındaki ihtilaflar iktidar tarafından desteklendiği dönemlerde Mu'tezilî baskılar ile meşhur Mihne sürecine yol açmış dönemin başkahramanlarından Mu'tezile Kur'ân-ı Kerîm'in harf, lafız ve kelimelerinin tümünün hudûsunu savunurken, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve takipçileri bunların kıdemini ileri sürmüş, bir grup da bu konuda tarafsızlığını korumayı tercih etmiştir. Bu uç görüşlerin akabinde ilk Sünni kelâmcılardan İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]) orta yolu bulma arayışı içerisinde kelâmı, lafzî ve nefî şeklinde ayrıma tabi tutmuştur. İlerleyen dönemlerde Ehl-i sünnet'in geneli tarafından kabul edilen bu taksim, kelâma çift yönlü bakışı sağlamış böylece kelâm-ı nefî çerçevesinde değerlendirilen ilâhî kelâmın kıdemiyile birlikte kelâm-ı lafzî çerçevesine alınan harf ve lafızların hudûsu kabul edilebilmiştir. Sıfatların, fâillerine değil mahallerine ait olduğunu ileri süren Ehl-i sünnet Allah'ın mütekellim oluşunu da zâtında kâim ezeli kelâm sıfatı ile izah etmiştir.²

¹ Kelânullah ve halku'l-Kur'ân tartışmalarının arka planı ve tarihsel seyri hakkında bk. Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 9-27; İlyas Çelebi, “İlahî Kelâmın Lafza Bürünmesi”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 285–300; Kamil Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü (Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelânullah Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 67-104.

² Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-‘adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim el-Ebyârî (b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 3-5; Ebü Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009), 1/194; Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bîşr Ali b. İsmâîl b. İshak Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatî'l-Mısriyye, 1950), 2/178-179, 231-235; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-

Nefsî ve lafzî şeklindeki ayrımı reddeden Mu'tezile ise bir şeyin başka bir şeydeki kıyâmının renk arazının cevherdeki kıyâmında olduğu gibi *hulûl* anlamına geldiğini belirterek kelâmın, “mütekellimde kâim şey” şeklindeki tanımının hatalı olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim yankı şeklinde oluşan sesin, kelâm olması mümkün iken, herhangi bir mütekellimde kıyâmı söz konusu değildir. Buna göre kelâm, bir mütekellimde kâim olan şey değil sadece iki veya daha fazla harfin birleşiminden ibarettir. Mütekellim ise kelâm fiilini gerçekleştiren fâildir. Mu'tezile bu görüşlerini desteklemek için Arap dilbilimcilerin, fâiline taalluk ettiğine inandıkları vakit kelâmın fâiline mütekellim ismini verdiklerine ve tam da bu nedenle saralı kimsenin sayıkladığı kelâmı saralı kişiye değil cinlere izafe ettiklerine dikkat çekmişlerdir. Böylece Allah'ın, kelâmı ve vahyi olan Kur'ân'ı nübüvvet delili olarak indirdiğini kabul ile birlikte Mu'tezile Kur'ân-ı Kerîm ve dolayısıyla ilâhî kelâmın yaratılmışlığını iddiaya devam etmiş, kelâmın hakikatının dizili harfler ve kesintili seslerden ibaret bir araz olduğunda ısrar etmişlerdir.³ Bu görüşlerine uygun olarak kelâm sıfatını, hâdis kabul ettikleri fiilî sıfatlar kümesine dahil ederek mütekellimi “kelâmın fâili/yaratıcısı” şeklinde tanımlamışlardır.⁴

Mütekellimin kelâmın fâili olduğu ve kelâmın harf, lafız ve sesler olduğunu savunan Mu'tezile bu iddialarını izah ve ilâhî kelâm ile Kur'ân'ın yaratılmışlığı hakkındaki görüşlerine dayanak olacak şekilde kelâmın hakikati meselesini ses ve harfleri de işin içine dahil ettikleri bir tartışmaya dönüştürmüşlerdir. Bu bağlamdaki izahlarında kelâm ve seslerin fiziksel evrendeki oluşum şartlarını ayrıntılı biçimde işlemişlerdir. Nitekim ilâhî sıfatların anlaşılmasında kullanılan en yaygın istidlâl yöntemi metafiziğin fizik alanında benimsenen kaidelere dayandırılarak izah edildiği *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib*dir.⁵ Bu ilke Mu'tezile tarafından sıfâtullahın anlaşılmasında temel ölçüt olarak kabul edilmektedir. Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın delillerin delâletinin de sıfatların hakikatının de şâhid ve gâibe göre farklılık göstermemesi

Hanci, 1950), 100-109; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Sâlih Mûsa Şeref (Beyrut-Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 4/143-147; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/353.

³ Mu'tezile kelâm-ı nefsî kavramını şâhid âlemdeki ses ve kelâm için de kabul etmez. Nitekim şâhid âlemde tabiri câizse iç sesle ilişkilendirilerek ispat edilmeye çalışılan kelâm-ı nefsî, insanın kendi içinde duyduğu ve tertip ettiği kelâmdır. Mu'tezile, kelâm-ı nefsî'yi kabul eden bakış açısına göre bir kimse kendi içinde harflerin şekillerini tasavvur ettiğinde veya harfleri belli bir sıraya dizerek kelimeler oluşturduğunda o kimseye yazan/kâtib isminin verilmesi yahut o kimsenin zâtında yazma sıfatının bulunduğu hükmedilmesinin gerekli olacağına dikkat çekmektedir. Oysa kelâm-ı nefsî'yi mütekellim ismini almak için yeterli görenler, “yazan” isminin verilmesinde böyle bir durumu yeterli görmemektedir. Bu ise onların tutarsızlığına dolayısıyla görüşlerinin yanlışlığına işaret etmektedir. Bir fikir ile düşünmenin de kelâm-ı nefsî'nin varlığına delil gösterilemeyeceğini savunan Mu'tezile fikir ile kelâmın ayrı şeyler olduğunu, dilsizlik ve sükûtun düşünmeyi ortadan kaldırmayışının da bunun göstergesi olduğunu dahası Allah için kelâmdan bahsetmek mümkün iken fikirden bahsetmenin doğru olmadığını belirterek kelâm-ı nefsî kavramına karşı çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni: Halku'l-Kur'ân*, 17-18; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/196-197.

⁴ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim - Abdülkerîm b. Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 532-536; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/199-200, 218-221; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 109.

⁵ Emine Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri (Mâtürîdî Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 180; Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, 30.

gerektiğini belirtmesi ayrıca kelâmullahın şâhid âlemdeki kelâm gibi düşünüldüğünü ifade etmesi bu konudaki tavırlarına açıkça işaret etmektedir.⁶ İlâhî kelâmın sesler ve harfler cinsinden olmayıp Allah'ın zâtında kâim ezeli bir sıfat olduğunu savunan Ehl-i sünnet âlimleri ise Mu'tezile'nin aksine kelâm sıfatını fizikî âlemdeki ses ve kelâma bağlı olarak izahın doğru bir yaklaşım olmadığı görüşündedirler. Bu bağlamda beşer kelâmı ile ilâhî kelâmın farklı özellikte olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre şâhid ile gaib âlem arasında bir denkleğin varsayılabilmesi vücûdî vasıflarla değil ancak mana ve illetlerin hakikatiyle gerçekleşebilmektedir.⁷ Bu bakış açısı nedeniyle olsa gerek mütekaddimîn dönem Ehl-i sünnet kaynaklarında seslerin oluşumuna dair detaylı fiziksel izahlara rastlanmamaktadır. Bu dönemin eserlerinde ilâhî kelâmın ve Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu ispat sadedinde cevher ve arazlara değinilmektedir. Fakat bu sadece kelâmullah ve Kur'ân'ın mahlûkât zümresinden cevher, araz veya cisim olmasının imkânsızlığını ortaya koyma maksadı taşımakta ve Mu'tezilî eserlerin aksine fizikî anlamdaki ses ile kelâm hakkında ayrıntılı izahlara yer verilmemektedir.⁸

Halku'l-Kur'ân tartışmaları bağlamında kelâm sıfatının metafizik boyutuna, ilâhî kelâmın yapısına, nefsi-lafzi kelâm ayırımına ayrıca mütekellimlerin kelâm sıfatına yaklaşımlarının dilbilimsel alandaki karşılıklarına dair çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.⁹ Bu çalışmaların bazılarında kelâmcıların yaklaşımının izahı için meselenin fizikî arka planına kısmen değinildiği vakidir.¹⁰ Bununla birlikte problemin sadece fiziksel boyutuna, beşerî plandaki ses ve kelâmın mahiyeti ile oluşumuna yönelik kelâmî izahlara, bu izahlarda zikredilen gözleme dayalı delil ve argümanlara odaklanan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bağlamda makalede, metafizik uzantıları olan bu meselenin salt fiziksel boyutundaki tartışmalara odaklanılması ihtiyacını karşılama maksadı gözetilmiştir. Böylece kelâmcıların, metafizik meselelerin izahına yönelik bir altyapı veya arka plan mahiyetinde gündemlerine aldıkları fiziksel fenomenleri işleyiş tarzlarına dair sesler üzerinden müstakil bir örneğin sunulması amaçlanmaktadır.

Hem makalenin sınırları hem de ilâhî kelâm tartışmalarını fizikî âlemdeki ses ve kelâm ile temellendirme tarzındaki izahlarda Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'in önüne geçtiği gerçeği göz önünde bulundurularak çalışma, atomcu evren tasavvurunu benimseyen Cübbâiler ile onların takipçileri

⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 157; a.mlf., *el-Muğnî: Halku'l-Kur'ân*, 3, 53; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/343.

⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/343, 368-369; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 127; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1987), 283.

⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 268-273; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/339-399.

⁹ Bu konulara münhasır daha önce yapılmış çalışmalar için bk. Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü (Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'da Kelâmullah Meselesi)*; İbrahim Bor, *İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Hasan Türkmen, *Mu'tezile'de Kelâmullah ve Mahiyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*; İbrahim Aslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 131-150; Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181; Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması", *Usûl* 15 (2011), 125-159; Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi".

¹⁰ Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, 30-37, 57-59; Türkmen, *Mu'tezile'de Kelâmullah ve Mahiyeti*, 121-156; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 257-272.

olan Kâdî Abdülcebbâr, Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh özelinde Basra Mu'tezilesi'nin görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Probleme yönelik izahlara temel oluşturmak maksadıyla öncelikle Basra Mu'tezilesi'nin seslerin mahiyeti hakkındaki görüşlerine yer verilecek ardından seslerin oluşumunda etkisi bulunduğu iddia edilen unsurlar bağlamındaki tartışmalar ele alınacaktır.

1. Sesin Mahiyeti

Modern bilimde Fizik'in alt dallarından Akustik kapsamında incelenen ses, maddî ve elastik bir ortamda bir yerden bir yere hareket eden ve titreşimli bir cisim tarafından meydana getirilen, genellikle hava tarafından aktarılmakla birlikte su ve çelik gibi farklı ortamlarda da aktarımı mümkün olan mekanik bir dalga olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla fiziksel açıdan ses; bir ortamda bulunan parçacıklardan birinin herhangi bir sebeple titreşmesi ve ortamdaki diğer komşu parçacıkların bu titreşim hareketini birbirlerine ilemesiyle dalga halinde yayılarak meydana gelmektedir.¹¹

İslâm düşüncesinde ise Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ilâhî kelâm tartışmaları bağlamında inceleme konusu olan ses, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'i ile kelâmcıların geneli tarafından ontolojik olarak araz kategorisine dahil edilmektedir.¹² Ancak atomcu evren tasavvurunu reddederek sonsuz bölünme fikrini benimseyen ve araz kategorisini hareketle sınırlandırarak diğer tüm nitelikleri cisim addeden Nazzâm (öl. 231/845), kelâmcıların bu genel kabullerinden ayrılmakta ve sesleri cisim kategorisinde zikretmektedir. Ona göre ses, mesafeyi aşır kulağa intikal etmek suretiyle idrâk edilmektedir ve iki ayrı işitme organına sesin aynı parçalarının ulaşması mümkün değildir. Bu ise bir kişinin avucuna biraz su alıp attığında bu suyun etrafta bulunan herkese sıçramasına benzemektedir. Nitekim etrafta bulunan kişilerin her birine bu suyun farklı damlaları sıçramaktadır. Dolayısıyla cisim kategorisindeki sesin her bir parçası da özü itibarıyla sestir.¹³

¹¹ Eyüp Bilgiç - Ender Sadıkhov, *Gürültü ve Titreşim* (Gebze-Kocaeli: Ulusal Metroloji Enstitüsü, Fizik Grubu Akustik ve Titreşim Laboratuvarı, 1994), 13-17; Barry Parker, *Güçlü Titreşimler: Müziğin Fiziği*, çev. Cenk Güray (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitaplığı, 2015), 15-31; Ayhan Zeren, *Müzik Fiziği* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018), 11-12, 63-64.

¹² eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrık, ts.), 207; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 61; Sadru'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 12; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 92.

¹³ Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: KURAMER, Dâru'l-Feth, 2018), 453; el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfi'l-keḷâm", *Kitâbü Bahri'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, thk. Abdullah b. Abdülkerim el-Curâfi (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988), 110; Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/99-100; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/341; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırâq* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005), 82. Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın bu görüşü bir kimsenin ne Allah ne de O'nun Resûlünden tek bir kelime bile işitememesi sonucuna sevk edeceğinden kabul edilemezdir. Zira bir ses işiten kişinin işittiği şey, tek kelimeyle konuşan bir kimsenin sesinin cinsidir. Bu tek kelimenin sadece iki harften oluşması durumunda Nazzâm'ın ileri sürdüğü "işiten herkese sesin farklı cüzlerinin ulaştığı" şeklindeki görüş yanlış olacaktır. Zira iki harften oluşan bir kelime de ses cinsindedir ve Nazzâm'ın savunusuna göre bu kelimeyi işiten herkese bu kelimenin bir parçası ulaşmalıdır. Oysaki Nazzâm tek bir harfi kelime olarak kabul etmemektedir. Bağdâdî Nazzâm'ın bu eleştiriden sesin ne kelime ne de işitilen şey olduğunu, sesin sadece harflerden ibaret olduğunu ileri sürerek de kurtulamayacağını

Nesnelerin bölünmez cüzler ve arazlardan oluştuğunu savunan atomcu kelâmcılar, sesin bir araz olduğunu ispat için çeşitli argümanlar ileri sürerek Nazzâm'ın sesin cisim olduğu iddiasını eleştirmektedirler. Bunlardan biri sesleri idrâk yoluyla ilgilidir. Nitekim kelâmcıların tümünün ittifak ettiği üzere ses, işitme duyusuyla algılanmaktadır. Buna göre sesin cisim kabul edilmesi durumunda cisimlerin de işitilerek algılanması gereği doğacaktır. Yahut sesin, cismin idrâk yollarından biriyle algılanması mümkün olacak ve söz gelimi tıpkı cismin ancak yan yana gelme (tecâvür) sırasında temasla idrâk edilmesi gibi sesin de yan yana bulunma ve intikal yoluyla idrâk edilebilmesi gerekecektir.¹⁴

Sesin cisim olarak kabulüne yönelik itirazlardan biri de Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından yapılmaktadır. Ebû Hâşim'in ifadesine göre şayet ses cisim olsaydı o zaman sestten bir duvar örmek veya ev inşa etmek mümkün olurdu. Fakat İbn Metteveyh'e göre bu zayıf bir itirazdır. Zira kesâfet özelliği taşımadıkça cisme dair böyle bir durumun imkânı söz konusu değildir. Yani latif cisimler de cisim olmakla birlikte böylesi yapılara uygun değildir. Sesin cisim olduğu iddiası, mütehayyiz (yer kaplayan) olduğu iddiasını da beraberinde getirmektedir. Ancak cisim olduğu iddiası bu argümanlarla çürütülünce cismin özelliklerinden olan yer kaplama (tehayyüz) niteliğinin sese nispeti iddiası da geçersiz kılınmış olmaktadır. Zira cisim oluş ve mütehayyiz oluş hususları birbirine bağlı olduğundan birinin sese nispetinin imkânının ortadan kalkması diğerinin nispetinin imkânının da ortadan kalkmasını beraberinde getirmektedir.¹⁵

Araz olduğu hususunun ispatından sonra sıra ses türünden arazların özelliklerinin tayinine gelmektedir ki bu konuda ihtilaflar bulunmaktadır. Esasında seslerin muhakkak bir mahalde kâim olmak suretiyle var oldukları, işitme duyusuyla algılandıkları, sürekliliklerinin bulunmadığı ve kendi aralarında farklılık gösterebilen arazlardan oldukları hususları üzerinde genel bir ittifak görülmektedir. Bununla birlikte sesler arasında zıtlık ilişkisinin bulunup bulunmadığı meselesi tartışmalıdır. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kâbî'ye (öl. 319/931) göre aralarında farklılık bulunan sesler aynı zamanda birbirlerine zıt olurken Kâdî Abdülcebâr'a göre sesler arasında zıtlık söz konusu değildir.¹⁶ İbn Metteveyh ve Nîsâbü'rî ise sesler arasında benzerlik (temâsül) ve farklılık (ihtilaf) ilişkisinin bulunduğunu kesin bir şekilde belirtmekle birlikte seslerin zıtlığı konusunda tevakkuf etmek gerektiğini zira bu konuda kesin bir delil bulunmadığını belirtmektedirler.¹⁷

belirtmektedir. Zira sesin harflerden ibaret olması durumunda tek bir harfin asla işitilemeyeceğini savunması gerekecektir. Tek bir harfin işiten sayısına göre birden fazla harfe bölünmesi ise mümkün değildir. Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırağ*, 82-83.

¹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/177; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'ân*, 24.

¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/177-178; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 110.

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 90, 92; a.mlf., *el-Muğnî: Halku'l-Kur'ân*, 12, 27; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/2-3, 179-180; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 107, 110.

¹⁷ Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh, Kâdî Abdülcebâr'ın bu konuda farklı beyanlarda bulunduğunu belirtmekle birlikte nihayetinde tevakkuf yolunu benimsediğini ifade etmektedirler. Ayrıca bu konuyu ses cinsinden kabul ettikleri harfler üzerinden ele almaktadırlar. Sözgelimi İbn Metteveyh genel olarak kapı gıcirtısının sesiyle çalgılardaki telin sesi arasında benzerlik olduğu gibi farklılığın da bulunduğunun bilindiğini belirtmektedir. Bu nedenle seslerdeki zıtlık ilişkisini ses cinsinden kabul ettiği harfler üzerinden sorgulamayı uygun görmektedir. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-ğilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvan Seyyid (Beirut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979), 163-164; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/180-182, 198.

Seslerin mahiyetiyle ilgili dikkate alınması gereken bir başka husus mahal ile alakalıdır. Basra Mu'tezilîliğinin kurucusu ve kelâm atomculuğunun öncü isimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) ses türünden addedilen kelâm arazlarının herhangi bir mahalde olmaksızın var olabildiğini savunurken, kendisinden sonra ekolün temsilciliğini üstlenen Cübbâîler ile takipçileri Kâdî Abdülcebbâr, Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh bu fikri devam ettirmemiş tam aksine seslerin de ses türünden olan kelâmın da muhakkak bir mahalde bulunması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Şayet sesin varlığı için mahal şart olmasa ve sesler mahalsiz de var olabilseydi o zaman taş ve bakırdan çıkan seslerin de aynı olması gerekir ve mahallin söz gelimi katılık ve esneklik gibi yapısal farklılıklarının sese yansımaması gerekirdi. Ayrıca onlara göre bir arazın mahalsiz var olabilmesi için belirli bir mahalle tahsis edilmemiş olması şarttır. Nitekim ilâhî irâde belirli bir mahalle tahsis olunmaması hasebiyle mahalsiz var olabilmektedir. Fakat aynı durum ses için söz konusu değildir.¹⁸ Bununla birlikte ancak bir mahalde bulunarak var olabildikleri hususunda ittifak edilen renk ve kevn arazları ile ses arazlarının benzer noktaları da bu hususta delil gösterilmektedir. Nitekim ses arazları tıpkı renkler gibi belirli bir mahalle tahsis olunmaktadır. Ayrıca renkler ve kevnler gibi sesler de "hükmü, bulunduğu mahal ile sınırlı" yani kâim olduğu mahalden başka mahallerde bir etki meydana getirmeyen arazlardan addedilmektedir. Buna göre nasıl ki bir cismin tek bir parçacığındaki bir siyahlık arazi cismin bütününe değil sadece bulunduğu parçacığı siyah kılıyorsa sesler de aynı şekilde sadece buldukları parçacığa etki etmektedir.¹⁹

Sesin varlığı için bir mahalde bulunmasının zorunlu oluşu hususunda Allâf sonrasında ekol içindeki atomcular arasında gelişen bu ittifak, mahalle ilave olarak seslerin bir yapıya da ihtiyaç duyup duymadıkları noktasında yerini ihtilafa bırakmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâbî sesin varlığı için mahalli yeterli görmeyerek bir yapı, hareket ve havayı da şart koşarken, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr, Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh mahallin yeterli olduğunu savunmaktadırlar.²⁰ Aralarındaki bu ihtilaf, seslerin oluşumunu izah tarzlarına da yansımaktadır.

Seslere atfında ittifak edilen bir diğer husus bu arazların fâilinin kimliğiyle alakalıdır. Arazların, sadece Allah'ın yaratmasına bağlı olanlar ve insanların da kudreti kapsamında bulunanlar şeklindeki Mu'tezilî taksiminde atomcu perspektifteki Basralılar, seslerin insan kudreti dâhilindeki kategoride yer aldığı hususunda birleşmektedirler.²¹ Seslerin insanlar tarafından doğrudan değil

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Ḳur'ân*, 26-27, 29-30; Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Îrâde*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve 't-Terceme, 1965), 108, 163; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/183-185, 2/547.

¹⁹ Ehl-i sünnet âlimleri arazların tümünün sadece buldukları mahalle etki edebileceklerini savunurken, Mu'tezile arazları bu bağlamda bir tasnife tabi tutmakta ve renk, kevn gibi arazların hükmünün mahalleri ile sınırlı olduğunu buna karşın hayat, kudret, ilim, nazar, itikâd, irâde gibi arazların hükmünün bütüne etki edebildiğini ileri sürmektedirler. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 214-215; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 205; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/289-290; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/5-6.

²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Ḳur'ân*, 31; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 150; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/185-189; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 111.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 90; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/4; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 107. Bu taksiminde insanların kudreti kapsamındaki arazlar oluşlar, itimâdlar, elemeler, telifler, irâde-kerâhet, itikâd, zan, fikir ve seslerdir. Bunların dışındaki renk, tat, koku, sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, arzu-nefret, hayat, kudret ve fenâ arazları ise sadece Allah'ın kudreti dâhilinde gerçekleşebilen arazlardır. Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 126-128, 370. Övgü veya

ancak bir sebep vasıtasıyla (mütevelliden) meydana getirilebilen arazlardan olduğu hususunda da ittifak bulunmakla birlikte bu oluşturuca sebebin hangisi olduğu tartışmalıdır.²² Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Ali seslerin oluşturuca sebebinin, kevn cinsinden olan hareket ve sükûn olduğunu ileri sürerken; Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh ve Nîsâbü'rî'ye göre seslerin oluşturuca sebebi itimâd arazıdır.²³ İleride görüleceği üzere bu ihtilaf mahallin yeterliliği hususundaki ihtilaf gibi seslerin oluşumuna yönelik izahlarda da etkisini göstermektedir.

Ses arazına nisbet edilen özellikler, sesin varlığında mahallin yeterliliği ve oluşumuna etki eden sebebin neliği hususlarındaki tartışmalar sesin oluşumuna yönelik farklı yaklaşımların benimsenmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Basralılar arasında sesin oluşumunun iki farklı izahı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi sesin varlığı için mahalle ilave olarak yapı, hareket ve havayı şart koşarak sesin oluşum sebebinin kevn olduğunu ileri süren Ebû Ali ve taraftarlarına ait iken, diğeri mahalli yeterli görerek sesin itimâd vasıtasıyla oluştuğunu savunan Ebû Hâşim'in başını çektiği grubun izahıdır.²⁴

Yergiyi hak edişin gerçekleşebilmesi için kulun sesler dahil tüm fiillerinin yaratıcısı olduğunun kabulü Mu'tezile nezdinde zorunludur. Nitekim Ehl-i sünnet'in iddia ettiği üzere tüm seslerin tıpkı kulların diğeri fiilleri gibi Allah tarafından yaratıldığı söylenir ise kul, sesiyle ifade ettiği yalanlar veya kötülüğü emreden sözlerinden dolayı kınamayı yahut doğru ve iyiliği emreden sözlerinden dolayı övgüyü hak edemeyecektir. Yani seslerin fâilliği Allah'a atfedildiğinde kul, başkasının fiilinden dolayı kınanmış yahut övülmüş olacaktır. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 333; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/179.

²² Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, thk. İbrahim Medkûr - Tâhâ Hüseyin (b.y.:ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/3, 179. Tevlîd teorisini Mu'tezile, doğrudan ve bir sebep vasıtasıyla gerçekleştirilen fiil taksimine bağlı olarak arazları da meydana geliş tarzlarına göre taksim etmektedir. Bu taksimde ses, elem ve telif sadece tevlîd yoluyla meydana gelebilen arazlardandır. Kevn, itimâd ve ilim ise hem dolaylı (mütevelliden) hem de doğrudan meydana gelebilmektedir. Geri kalan arazlar ancak doğrudan gerçekleşebilir. Kevn ve itimâd arazları ayrıca başka arazların oluşturuca sebebi (müvellid) olma özelliğindedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/3; 329; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 119. Ehl-i sünnet âlimleri hem elem arazlarının hem de seslerin Mu'tezile'nin iddiasının aksine sebebe bağlı olarak değil doğrudan meydana getirildiğini ayrıca Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedirler. bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu ĥâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/183; Teftâzânî, *Şerhu'l-Maĥâşid*, 2/273.

²³ Eş'arî, *Maĥâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/57; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 541; a.mlf., *el-Muğnî: Tevlîd*, 138, 146, 154; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 153; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/189, 193, 270-272, 329-330; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 119.

²⁴ Seslerin oluşumuna dair bu iki izah Basra Mu'tezilesi içerisinde en baskın olanlardır. Bu konuda farklı görüş serdedenler Nazzâm ve Muammer'dir ki bu iki isim zaten benimsedikleri varlık anlayışları bakımından da ekol içerisindeki muhalif isimlerdendir. Nitekim daha önce belirtildiği üzere sonsuz bölünme fikrini benimseyerek tek araz olarak hareketi kabul eden Nazzâm sesleri cisim addetmekte ve sesin oluşumunu da kendince izah etmektedir. Muammer ise her ne kadar bölünmez cüzü ve arazları kabul noktasında ekol ile ittifak etse de savunduğu mana teorisinin de etkisiyle cisimlerdeki arazların sonsuz sayıda oldukları iddiası ve arazların oluşumu noktasında farklı düşünmektedir. Muammer'e göre arazlar, buldukları cisimlerin yapıları gereği zorunlu olarak ortaya çıkmakta, metafizik anlamda söylemek gerekirse cisimler tarafından yaratılmaktadır. Bu görüşüne uygun olarak bir araz olan sesin de tabiatları gereği sesli olan cisimlerin fiili olduklarını iddia etmektedir. Bağdâdî, *el-Farĥ beyne'l-fırak*, 90-91. Müteahhir dönemde de sesin oluşumu hakkında havanın sert bir şekilde çarpma ve vurmalar (فَرْع - قَلْع) neticesinde titreştirmesine (تَمَوْجُ الْهَوَاءِ) dayalı bir yaklaşım nakledilmektedir. Bu yaklaşımda, oluşan sesin işitilmesinin havanın, sesi işitme kanalına taşınmasıyla gerçekleştiği belirtilmektedir. Fakat sesin kevn veya itimâd gibi bir sebebe bağlı

2. Seslerin Oluşumu

2.1. Sesin Oluşumunda Yapı'nın (Binye) Rolü

Cevher-i ferdlerin arazları taşıyabilme özelliğini bir ciheti işgal ederek orayı kaplamak anlamındaki tehayyüz niteliğinin varlığına dayandıran Mu'tezile, cevherlerin benzer olmaları hasebiyle tümünün tehayyüz niteliğine sahip olduğunu ve bu bağlamda her bir cevher-i ferdin bütün arazları taşıyabilme potansiyelinde olduğunu düşünmektedir. Cevherlerin her birinin bütün arazları taşıyacak potansiyelde olmalarına karşın arazların var olma şartları, türlerine göre değişebilmektedir. Nitekim bazı arazların varlığı için sadece tek bir mahal yeterli iken, bazıları ancak iki mahalde var olabilmektedir. Bazıları ise bir mahal ve bir de yapıya ihtiyaç duymaktadır. Burada bahsi geçen yapı; cismi oluşturan cevher-i ferdlerin birleşmesini sağlayarak dağılmalarını önleyen ve bu birleştirici işlevinden dolayı iki mahalde birden var olması gereken telif arazının özel bir türüdür. Yapı kavramı ayrıca “canlının var olabileceği asgari parça” anlamında da kullanılmaktadır.²⁵ Dolayısıyla bir arazın varlığı için mahallin yeterli olmayıp mahalle ilave olarak bir de yapıya (binye) ihtiyaç duyduğu iddia edildiğinde bu arazın tek bir cevher-i ferdde var olamayacağı ileri sürülmüş olmaktadır. Söz gelimi hayat, ilim ve kudret arazları bir mahalle ihtiyaç duydukları gibi bir de yapıya ihtiyaç duyduklarından tek bir cevherde var olmaları mümkün değildir.²⁶ Bütün bunlar dikkate alındığında arazların var olmak için mahalle ilave birtakım şartlara ihtiyaç duymaları onların bölünmez cüzde var olma imkânını belirlemektedir. Bu bağlamda ses arazının varlığı için sadece mahal şart koşulduğunda aslında bölünmez cüzlerde sesin varlığının imkânı kabul edilmiş olmaktadır. Mahalle ilave şartlar koşulduğunda ise sesin ancak cisimlerde var olabileceği ileri sürülmüş olmaktadır.

Yapı ihtiyacı esasında doğrudan sesler için değil kelâm için öne sürülmüştür. Ancak Ebû Ali el-Cübbâ'nin kelâmın seslerden ayrı bir araz türü olduğu iddiasına karşılık Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh gibi Mu'tezilîler kelâmın ses cinsinden olduğunu ve seslerden ayrı müstakil bir araz olmadığını savunmuşlardır. Esasında bu ayrımın temelinde her iki grubun teolojik kaygılardan hareketle kelâma farklı anlamlar vermesi bulunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın icâzı ve

olarak dolaylı bir şekilde gerçekleştiğinden bahsedilmemekte hatta seslerin tevliid yoluyla oluştukları fikri reddedilmektedir. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/259-253, 8/183; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/273; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleymân (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 119.

²⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 119, 320; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/289, 2/600; Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraku jayrû'l-İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 134; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmîd b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc Refik el-Acem (Beyrut-Lübnan: Mektebetü Lübân Nâşirûn, 1996), 1/347; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, ts.), 145.

²⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/2, 3-4, 52, 187; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm”, 102. Mu'tezile içinde cevher-i ferdin arazlardan herhangi birini taşıyamayacağını savunan tek isim Muammer'dir. Ekolün diğer üyeleri cevher-i ferdin bütün arazları taşıma potansiyeline sahip olmakla birlikte kevn arazından yoksun kalamayacağını söylerken Muammer cevher-i ferde arazlardan herhangi birinin hulûlünü imkânsız görmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451-452; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm”, 102. Muhtemelen bunun nedeni arazların oluşumunu cisimlerin kendisine dayandırması yani arazların yaratıcısının cisimler olduğunu düşünmesidir.

benzerinin meydana getirilmesinin imkânsızlığı bağlamındaki meydan okuma (tehadî) konusundaki hassasiyeti gereği başkasına ait kelâmın aktarımı (hikâye) ile aktarılan orijinal kelâmın (mahkî) aynılığını savunan Ebû Ali, sadece konuşulmanın değil yazı ve ezberdekilerin de kelâm olduğunu ileri sürerek kelâmın kapsamını genişletmektedir. Böylece işitilen, yazılan, okunan kelâmın Allah'ın var ettiği kelâmullah ile aynı olduğunu söyleme imkânı bulmaktadır. Ancak Kur'ân'ın benzerinin meydana getirilmesi iddiasının önüne geçmeye çalışırken bu tavrıyla kelâmullahın birden fazla mahalde bulunduğunu kabul etmiş olmaktadır. Ebû Ali yine bu bağlamda seslerin aksine kelâmın yazı yoluyla bâkî olabileceğini belirtmektedir. Kelâm ile ses arasındaki bu gibi farklılıklara işaret ederek kelâmın seslerden bağımsız bir araz türü olduğunu ve varlığı için ağız, dil, dudak gibi bir yapıya ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Kur'ân'ın benzersizliğine yönelik tehadî ilkesinin doğrudan ve eşsiz yaratma durumu için geçerli olduğunu düşünen Ebû Hâşim ve takipçileri ise hikâye ile mahkînin aynı olmadığını dolayısıyla Allah'ın kelâmının birden fazla mahalde bulunmasının muhal olduğunu ileri sürmektedirler. Bu görüşlerini temellendirmek için kelâmın ses arazi türünden olduğunu, sesin de sahibine ait oluşunu ispata çalışmakta ve kelâmı, sadece sesle ifade edilen yani konuşulan kelâmdan ibaret görüp yazıyı harflerin ifade edildiği emâreler, ezberi de kelâmın nasıl gerçekleşeceğinin bilgisinden ibaret görmektedirler. Behşemîlere göre kelâm ve seslerin ikisinin de işitme yoluyla idrâk edilmeleri, kelâmın ses cinsinden olduğunun delilidir. Dolayısıyla sesler için mahalle ilave olarak bir yapıya ihtiyaç duyulmadığı ispat edilince aynı hükmün ses cinsinden olan kelâm için de kabulü gerekecektir.²⁷ Böylece bu mesele kelâm ekseninden çıkarak sesleri de içine alacak şekilde tartışılmıştır.

Kelâmın varlığı için belirli bir yapıyı şart koşanlar bu görüşlerini ispat için birtakım deliller serdetmişlerdir. Bunlardan biri insanın eliyle ses çıkarma kudretine sahip olmasına rağmen kelâmı elde değil ancak dilde gerçekleştirilmesidir. Dilde pelteklik gibi kusurların bazı sözcük veya harflerin telaffuzunu engellemesi de kelâm için dil organının zorunlu oluşuna gösterilen deliller arasındadır. Yapı ihtiyacı fikrine karşı olanlar ise mahal ile birlikte bir yapıya ihtiyaç duyan şeyin özelliğinin, “hükmü sadece mahal için değil bütün için gerektirmek” olduğunu vurgulamaktadırlar. Nitekim hükmü, mahallinden başkası için geçerli olan hayat, kudret, ilim, nazar, irâde ve itikâd arazlarının varlıkları için mahal yeterli olmayıp belirli bir yapıya da ihtiyaç söz konusudur.²⁸ Hükmü mahalli ile sınırlı arazlardan olduğu vurgulanan ses arazları için ise belirli bir yapının

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'ân*, 21, 23, 30, 40-41, 187-188, 191-192; Nisâbûrî, *el-Mesâ'il*, 153; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/187, 193-194, 226-229; Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd; Madelung - Martin McDermott (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386), 192-193. Kelâmının ses olup olmadığı konusundaki tartışmalar için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'ân*, 21-23; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/193-196; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm”, 111; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî (Kum: Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415), 136; Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 2/99; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 104-105; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/339-340.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 231; a.mlf., *el-Muğnî: Halku'l-Kur'ân*, 36; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/3, 185-186; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm”, 111. İlmin ve itikâdın varlığı için de mahalle ilave olarak yapı bâbında kalp organına ihtiyaç vardır. Nisâbûrî, *el-Mesâ'il*, 318; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 2/619.

varlığı zorunlu değildir.²⁹ Kelâm ses cinsinden olduğuna göre kelâmın varlığı için de yapı şart değildir. Zira onlara göre “bir tür, var olmak için bir şeye ihtiyaç duyduğunda o türün ait olduğu cinsin de o şeye ihtiyaç duyması gerekir”. Esasında Behşemîler de kelâm için dil organının bir âlet olduğunu kabul etmekte sadece bunun zorunlu bir koşul olmadığını düşünmektedirler. Nitekim yankı olayında beşerî kelâm, dil organı gibi bir yapıdan bağımsız şekilde gerçekleşebilmektedir. Yankının, yapının bulunmadığı ortamda meydana gelişi tıpkı ses gibi kelâmın varlığı için de yapının şart olmadığına delildir.³⁰

Yapının zorunlu koşul olduğunun reddi tenzih kaygısıyla da ilişkilidir. Zira Behşemîlere göre ses cinsinden oluşu sabit olan kelâmın yapıya ihtiyacının zorunlu addedilmesi durumunda aynı şey Allah’ın, kelâmı gerçekleştirme için de söz konusu olacaktır. Oysa Allah’ın bir şeyi meydana getirirken herhangi bir sebep yahut alete ihtiyacı söz konusu değildir. Buna göre yapıya ihtiyaç sadece insanların sebebe bağlı (mütevellid) fiillerinde söz konusu edilebilir. Yani onlara göre kelâm için yapıya ihtiyaç duyan Allah değil kullardır ve bu ihtiyaç da zorunlu değildir.³¹

2.2. Sesin Oluşumunda Hareketin Rolü

Basra Mu‘tezilesi nezdinde hareket, kevn (oluş) arazları kapsamında değerlendirilen arazlardandır. Kevn ise kelâm metinlerinde, muhdeslerin tümünü ifade edecek şekilde *hudûs* anlamında kullanıldığı gibi aynı çatı altında birleşen araz türlerini ifade eden cins isim olarak da kullanılmıştır. Eş‘arîler hareket-sükûn, ictimâ-iftirâk ve temâsın kevn kapsamındaki arazlardan olduğunu ileri sürerken Muammer b. Abbâd bütün hareketlerin sükûn olduğunu savunarak kevn dairesini sükûn ile sınırlamıştır. Basra Mu‘tezilesinin terminolojisinde ise cevheri bir yönde konumlandıran arazlara verilen genel bir isim olan kevn kapsamında hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâk bulunmaktadır. Ebû Ali kevn kapsamındaki araz türlerinin birbirinden farklı olduğunu düşünürken, Ebû Hâşim ve taraftarları olan Behşemî ekol bunların tümünün mütemâsil olduğunu sadece isimlendirme noktasında farklılık bulunduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre bir cevher bir başka cevherin yanında konumlandığında onun bu şekilde konumlanmasını sağlayan kevn “mücâveret” olarak isimlendirilirken, cevherin bir noktada uzun süre konumlanmasını sağlayan kevn “sükûn”, bulunduğu noktadan ayrılıp başka bir yerde konumlanmasını sağlayan kevn “hareket” diye isimlendirilmektedir. Bütün kevnleri aynı cins kabul eden Behşemîler doğal olarak sükûnu bâkî kabul edince hareketleri ve diğer bütün oluşları da bâkî kabul etmektedirler. Kevn

²⁹ Bir mahalde bulunuşunun zorunluluğu hususunda olduğu gibi yapıya ihtiyaç duymama noktasında da sesler renklerle benzerlik göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Ḳur'ân*, 36. Ebû'l-Hüzeyl renklerin bir yapıya ihtiyaç duyduğunu savunurken, Ebû Hâşim ve takipçileri bu fikri reddetmekte ve rengin varlığı için salt mahallin yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Şayet renk, yapıya ihtiyaç duysaydı o zaman bu yapının ortadan kalkmasıyla (zevâl) renkte eksilme görülmesi gerekirdi. Oysa siyah bir cisim toz haline getirildiğinde o cismin siyahlığının yok olmayacağı bilinmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/142.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Ḳur'ân*, 41; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 154-155; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/187-188, 224-225.

³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Halku'l-Ḳur'ân*, 41; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 154-155; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/187-188.

arazlarının türdeş olmadığını düşünen Ebû Ali ise hareketin bekâsını reddetmektedir.³² Kevn arazının başka arazların meydana gelmesinde etkisi bulunan arazlardan olduğu fikri Mu'tezile tarafından genel kabul görse de kevnin hangi arazların oluşumuna sebep olduğu hususu tartışmalıdır. Ebû Ali ve Kâbî hareketin, başka hareket ve sükûnları meydana getirdiğini iddia ederken, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbar ve İbn Metteveyh kevnin asla başka bir kevnin oluşturucu sebebi olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kevnin telif ve elem arazları dışında herhangi bir arazi tevlîdde rolü bulunmamaktadır.³³

Kevnin oluşumlarına etki ettiği arazlar konusunda Basra Mu'tezilîleri arasındaki bu ihtilaf seslerin oluşumunda kevn türünden addedilen hareket arazının rolü problemine de sirayet etmektedir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî ve takipçileri sesin varlığı için mahal ve yapıyla birlikte hareketin de zorunlu koşul olduğunu hatta seslerin oluşturucu sebebinin (müvellid) kevnin bir türü olan hareket olduğunu düşünmektedirler.³⁴ Bu görüşlerini hareketin yokluğunda sesin de ortadan kalkmasıyla temellendirmektedirler. Onlara göre sesin oluşumu ile hareket arasındaki ihtiyaç ilişkisi, bilgi arazının var olabilmek için mahallinde canlılığın (hayat arazi) bulunmasına ihtiyaç duyması gibi zorunlu bir ilişkidir. Nitekim hareketli bir bakır kap, çınlama tarzında ses çıkarmaktadır. Ancak kap, pamuk bir zemin üzerine yerleştirildiğinde hareket etmesi durduğu gibi çınlaması da kesilmektedir. Hareketin yokluğunda sesin kesilmesi, varlığında ise ortaya çıkması onlara göre hareketin ses için zorunlu olduğunun delilidir.³⁵

Ebû Ali'nin aksine Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbar, İbn Metteveyh ile Nîsâbü'rî sesin oluşumunda hareketin zorunlu koşul olmadığını ileri sürmekte ve sesin oluşturucu sebebinin hareket değil itimâd arazi olduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda pamuk üzerine yerleştirilince kabın çınlamasının kesilmesinin nedeninin sesin varlığı için harekete ihtiyaç duyması değil sesin insan fiilinden ancak itimâd vasıtasıyla ortaya çıkabilmesi olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca kevn ve itimâdın aynı anda aynı sesi tevlîd etmelerinin mümkün olmadığına ve bu nedenle sesi ikisinden sadece birinin tevlîd etmesi gerektiğine işaret etmektedirler. Onlara göre hareket, sesin oluşturucu sebebi olmaya uygun değildir. Zira bir ciheti olmadığı için hareket bir şey meydana getirdiğinde sadece kendi mahallinde meydana getirebilirken, sesler hareketin bulunduğu mahalden başka bir mahalde meydana gelmektedir. Nitekim bir cismin, pirinç alaşımına vurulması neticesinde çıkan sesle demire vurulduğunda çıkan ses farklıdır. Bu farklılık nedeniyle sesin hareket mahallinde değil çarpışmanın gerçekleştiği pirinç alaşımı ve demirden çıktığına hükmetmek gerekmektedir. Hareketin sesin oluşturucu sebebi olmaya uygun bir aday kabul edilmemesinin nedenlerinden biri de hareketler arasında zıtlık bulunmasıdır. Bu nedenle harekete ihtiyaç duyan bir şeyin, kendisinin de zıtları olması gerekecektir. Oysa Ebû Hâşim ve taraftarlarına göre sesler arasında zıtlık söz konusu değildir. Ayrıca ses, cinsi itibarıyla harekete ihtiyaç duyuyor da değildir. Behşemî düşüncece hareket, kevn arazının bir türüdür. Dolayısıyla seslerin harekete ihtiyacının hareketin

³² Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/20-21, 36-37; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/237, 249, 262-264; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât*, 460; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 114-116; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 177-180; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 73, 227-228, 263, Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 59.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/268, 271; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 115.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/179, 271; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/227.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'an*, 31; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 155.

cinsine yönelik bir ihtiyaç olması durumunda hareketin bağlı olduğu kevn cinsine de ihtiyaç duyması gerekecektir. Oysa kevn türleri arasında sükûn da bulunmaktadır ve sesin sükûn ile meydana gelmesi imkânsızdır. Zira sükûndan oluşması durumunda seslerin tıpkı sükûnlar gibi bâkî olmaları gerekecektir ki sesler bâkî olmayıp kesintiye uğrayabilmektedir.³⁶ Son olarak kevnin oluşum sebebi de itimâddır. Bu bağlamda sesin oluşturucu sebebinin, kevn türünden hareketler değil kevnlerin de oluşturucusu addedilen itimâdlar olmasının daha uygun olduğu ileri sürülmektedir.³⁷

2.3. Sesin Oluşumunda İtimâd'ın Rolü

İslâm düşünce tarihinde zaman ve kişilere göre anlam farklılığı gösteren itimâd kavramı, atomculuk karşısı olmakla birlikte arazlar kapsamına sadece hareketi dahil eden Mu'tezilî Nazzâm tarafından hareketin zıddı olan sükûnu ret maksadıyla sükûnun yerine geçecek şekilde hareketin bir türü olarak ortaya atılan bir kavramdır.³⁸ Nazzâm'ın, itimâdı hareketin bir türü olarak öne sürmesine karşın kendisinden sonra itimâd kavramı, Basra Mu'tezilesi tarafından hareket ve sükûndan farklı müstakil bir araz olarak kabul edilmiştir. Nitekim Basra Mu'tezilesine göre itimâd, herhangi bir engel bulunmadığında mahallinde itişmeyi (müdâfa'a) gerçekleştiren bir arazdır ve temâs, hareket ve sükûn gibi kevn cinsi arazlardan başkadır.³⁹ Nazzâm sonrası dönemlerde itimâd, müstakil bir araz türü olmasının ötesinde varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisinin izahında da Mu'tezile'nin kullandığı teorilerden biri haline gelmiştir.⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr'ın itimâdı izah ederken insanın eliyle bir nesneyi itmesinin, bu nesnenin hareketini sağlayan bir itme olduğunu ifade ederek kavramın fiziksel arka planına işaret edişine uygun bir şekilde Faslı ilim adamı Câbirî

³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 540; a.mlf., *el-Muĥnî: Ĥalku'l-Ĥur'ân*, 12, 33-35; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 150, 153, 156; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/189; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 283. Ebû Hâşim ve takipçilerine göre bütün oluşlar bâkîdir. Ebû Ali ise hareketlerin bâkî olmadığını savunmaktadır. Oluşların bekası hakkında bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/262-264; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 177-180.

³⁷ Esasında Mu'tezile'ye göre kevn hem doğrudan hem de dolaylı olarak (mütevelliden) meydana gelmesi mümkün olan arazlardandır. Buradaki itirazda dolaylı olarak meydana gelmesi durumu dikkate alınmıştır. Zira mütevelliden meydana geldiğinde kevnin de sebebi itimâd olmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muĥnî: Tevlîd*, 80, 159; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/3, 329; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 119.

³⁸ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-keîmiyye el-felsefiyye* (Kahire: Dâru'n-Nedîm li's-Sahâfeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1979), 132; Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 239. Eş'arî'ye göre itimâd, cevherde belli bir şekilde ortaya çıkan kevn türünden bir araz olup özel bir tür temâs iken, İbn Sînâ'ya göre cismin herhangi bir yöne doğru hareketini engelleyen şey sebebiyle cisimde itişmeyi sağlayan bir keyfiyet olup *mevl* lafzıyla da tabir edilmektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maĥâlât*, 275; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Ĥudûd*, thk. A. M. Goichon (L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963), 34. İtimâd kavramının tarihi süreç içerisinde geçirdiği anlamsal evrimi Nazzâm düşüncesi ekseninde izah eden bir çalışma için bk. Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İtimâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 143-168.

³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/309-310. İbnü'l-Murtazâ Behşemîlerin, cisimde altı yönden birinde itişmeyi gerektiren şey olarak tanımladıkları itimâdın, hareket ile sükûnun aynı olduğunu düşündüklerini nakletmektedir. İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 117. Ancak Behşemîlerin temsilcilerinden İbn Metteveyh itimâd arazının hareket ile sükûndan ayrı müstakil bir araz olduğunu ileri sürmekte ve bu farklılığı birtakım delillerle açıklamaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/309-310.

⁴⁰ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 186-187.

(1936-2010), kelâmcıların kullandıkları şekliyle itimâdın; bugünkü fizik biliminde statik, direnç, çekim kuvveti gibi kavramlara karşılık geldiğini ileri sürmektedir.⁴¹ Yani itimâd, fiziksel dünyada basınç ve itme olarak bilinen durumların metafizik dildeki söylenişidir.

Belirli arazlara, kendilerinin veya kendileri dışındaki birtakım arazların meydana gelişine sebep olma (müvellid) vazifesi yükleme konusunda ittifak eden Basra Mu'tezilesi müvellid kapsamındaki arazların hangi arazların meydana gelişinde görev alacağı hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflarında, kevn ve itimâd arazlarına farklı özellikler atfetmelerinin ve dolaylı fiilde bulunma anlamındaki tevlîd çerçevesinde sonuç mesabesindeki fiilin ilk sebebinin hangi araz olduğu hususundaki fikir ayrılıklarının etkili olduğu görülmektedir.⁴² Nitekim itimâd arazının ne hareket ne de sükûnun meydana geliş sebebi olmadığını ileri süren Ebû Ali hareketlerin, sükûnların ve seslerin oluşturucu sebebinin kevn türünden kabul ettiği hareket olduğunu savunmaktadır.⁴³ Hareketin, sesin oluşturucu nedeni olmaya uygun düşmediğini ve sesin oluşumunda zorunlu bir koşul da olmadığını ileri süren Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh ve Nîsâbü'rî'ye göre ise sesin oluşturucu sebebi itimâd'dır. Onlara göre sesler, hareket mahallinden başkasında tevlîd etmektedir. Ancak kevn ve kevn cinsinden hareketler bir cihete özgü olmayıp kendi buldukları mahal dışında bir şey meydana getirememektedirler. İtimâd ise belirli bir cihete özgü olabilmekte ve bir cihete tevlîdde bulunmakta ayrıca sadece bulunduğu mahalde değil başka mahallerde de bir fiili meydana getirebilmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte sesler arasında da itimâdlar arasında da zıtlık söz konusu değildir. Hareketler ise kendi aralarında zıtlaşabilmektedir.⁴⁵ Behşemîler bütün bunları sesin müvellidi statüsüne itimâdın daha uygun düştüğü fikrini destekleyici durumlar olarak öne sürmektedirler.

İtimâdın, sesi meydana getirmesi çarpışmanın (musâkke) gerçekleşmesi şartına bağlanmaktadır. Çarpışma olmadığında itimâddan doğan şeyin ses değil kevn olduğu ifade edilerek kevnin oluşturucu sebebinin de itimâd olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla kevnin sebebinin itimâd

⁴¹ Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilî qâdî l-quḍât Abū 'l-ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 135; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî: Tevlîd*, 60; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 243.

⁴² Nitekim itimâd arazının tevlîdde rol sahibi olmadığını savunan Ebû Ali'ye göre bir kimse tarafından atılan taşın hareketinin sebebi, o taşı atan kişinin elinin hareketidir. Ebû Hâşim ise taşın hareketinin sebebinin taşta bulunan itimâdlar olduğunu ileri sürmekte ve müvellid vazifesini taşıdaki bu itimâdlara atfetmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 282. Baba-oğul Cübbâîlerin itimâd konusundaki ihtilafları hakkında bir değerlendirme için ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 204-211.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/179, 271; Cürçânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 5/227; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 281. Kaynaklarda genelde Ebû Ali'nin itimâdların tevlîdde rol almadığını savunduğu belirtilse de Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali'nin bazen hem itimâd hem de hareketin müvellid oluşunu kabul ettiğini de kaydetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî: Tevlîd*, 14.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî: Ḥalku'l-Ḳur'ân*, 23, 36; a.mlf., *el-Muḡnî: Tevlîd*, 27, 154; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/81, 189, 271-272; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 156-157, 229; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 283.

⁴⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/4, 326. Ebû Hâşim ve takipçileri itimâdlar arasında benzerlik ve farklılık ilişkisinin bulunabileceğini fakat zıtlık söz konusu olmadığını savunurken, Ebû Ali itimâdlar arasında zıtlık bulunduğu görüşündedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/326-328; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 118; Hillî, *Menâhicü'l-yaḳîn*, 138-139.

olmasını gerektiren husus, sesin sebebinin de itimâd olmasını gerektirecektir. Bununla birlikte sesin itimâddan değil doğrudan doğruya şart olarak zikredilen bu çarpışmadan tevîd ettiği söylenememektedir. Bunun delili çarpışmanın belirli bir tarzda meydana gelen temâs (mümâsse) olmasıdır. Temâs ise ya ardışık hareketlerin peşinden ya da aralarında sükûnun az olduğu hareketlerin ardından iki katı cisim arasında meydana gelen özel bir teliftir. Telif arazlarından temâs sebebiyle meydana geldiği varsayıldığında sesin, tıpkı telif gibi iki mahalde birden var olması gerekecek ve böylece ses de telif cinsinden olacaktır. Oysa telifler mütecânis iken, seslerin muhtelif ve mütemâsil olanları bulunmaktadır. Ayrıca telif işitilmez iken, ses işitme yoluyla idrâk edilebilmektedir. Bu nedenle seslerin özel bir telif olan çarpışma şartıyla itimâdlar sebebiyle meydana getirildiği savunulmakta fakat çarpışmanın kendisi tarafından oluşturulduğu yani müvellidinin çarpışma olduğu fikri reddedilmektedir.⁴⁶

Sesin oluşturucu sebebinin itimâd oluşu; müvellidinin hareket olmasının imkânsızlığını da ortaya koyan gözleme dayalı çeşitli argümanlarla delillendirilmektedir. Bunlardan biri hareketsiz bir örs (سندان) üzerine bir ceviz fırlatıldığında örsten ses çıkmasıdır. Ebû Hâşim ve takipçilerine göre hareketsiz olduğu halde örste sesin meydana gelmesi hareketin sesin müvellidi olmadığına göstergesidir.⁴⁷ İtimâdların artmasına bağlı olarak seslerin artması ve itimâdların azalmasına bağlı olarak seslerin azalması da onlara göre sesin oluşumunda hareketin değil itimâdın etkili olduğunun delilidir.⁴⁸ Esasında sesin müvellidinin itimâd olduğunu kabul etmelerine rağmen hareketin kuvvetinin sesin şiddetinin artmasındaki etkisinin gözlenebilen bir gerçek olduğunu inkâr etmemektedirler. Bununla birlikte sesin şiddetinin itimâd ile değil hareketin kuvvetiyle ilgili olduğu yönünde bir itiraz getirilmesi ihtimalini dikkate almakta ancak böyle bir itirazın Ebû Ali tarafından zikredilmesinin onun aleyhine sonuçlar doğuracağını ileri sürmektedirler. Zira Ebû Ali ya gözleme uygun olarak hareketle ses arasındaki bu doğru orantıyı öne sürerek sesin sebebinin hareket olduğunda ısrar edecektir ya da gözlemler ters düşerek bunu inkâr edecektir. Hareket ile ses arasında doğru orantı bulunduğunu kabul etmesi halinde *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* ilkesince hareket veya itimâdın şâhidde olduğu gibi gâibde de sesi meydana getirmesi gerektiğini savunması gerekecektir. Bu ise Allah'ın da sebepler vasıtasıyla yaratmayı gerçekleştirdiği sonucuna götürecektir. Oysa ses için hareketin şart olduğunu ileri süren Ebû Ali, Behşemîlerin aksine Allah'ın tevellüd yoluyla, sebebe bağlı olarak fiilde bulunmasının imkânsız olduğunu düşünmektedir.⁴⁹ Gözleme rağmen hareket ile ses arasındaki doğru orantıyı reddetmekte sakınca görmez ise o zaman

⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 541; a.mlf., *el-Muġnî: Tevlîd*, 146-147, 154-159; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 153, 156; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/189, 294-295, 329.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 541; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/189; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik*, 192-193.

⁴⁸ Cisimlerdeki sertlik sesin oluşum sebebi olan itimâdın şiddetine etki etmektedir. Sert cisimlerde itimâdın şiddeti artmakta ve itimâdın şiddeti artınca ses de daha kuvvetli çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muġnî: Tevlîd*, 154, 159-160; a.mlf., *el-Muġnî: Ĥalku'l-Ĥur'ân*, 31, 42.

⁴⁹ Ebu Ali'ye göre tıpkı bir âlet vasıtasıyla fiil yapmanın Allah'a nisbet edilememesi gibi sebeplere bağlı olarak fiil gerçekleştirme de O'na nisbet edilemez. Ebû Hâşim ise bu konuda daha esnektir. Nitekim ona göre her ne kadar Allah'ın, fiilleri gerçekleştirmek için sebeplere ihtiyaç duyduğu söylenemese de O'nun sebepler vasıtasıyla fiilde bulunması imkânsız değildir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muġnî: Ĥalku'l-Ĥur'ân*, 94; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (el-Mu'temeru'l-'Âlemiyyi li-Elfiyyeti's-Şeyh Müfid, 1413), 105-106.

sesin var olması için hareketin gerekli olmayabileceğini kabulde de sakınca görmemesi beklenecektir.⁵⁰ Dolayısıyla Ebû Ali'nin bu konuda benimseyebileceği her iki alternatif de hasımları karşısında açık vermektense öte bir sonuç doğurmayacaktır.

Sesin oluşturucu sebebinin itimâd olduğunu savunmakla birlikte Behşemîler, hareketin sesin oluşumunda etkisiz eleman olduğunu düşünmemektedirler. Hareketin sesin oluşumundaki rolünü yay kirişi ile okun gidişi ilişkisiyle izah etmektedirler. Nitekim yay gerili olduğunda okun atılması mümkündür. Yayın kirişi koştduğunda ise okun atılma imkânı kalmadığı malumdur. Fakat bu durum okun, hareket edebilmek için yayın kirişine zorunlu olarak ihtiyaç duyduğunu değil sadece insanların, ok atma fiilini bir âletle yaptıklarını göstermektedir.⁵¹ Tıpkı bunun gibi hareket de sesin oluşumunda sadece yardımcı bir unsur, bir âlet işlevi görmektedir. Dolayısıyla onlara göre hareket, sesin oluşumunda etkilidir, ancak zorunlu değildir.

2.4. Sesin Oluşumunda Havanın Rolü

Bilimsel açıdan mekanik dalgalar kategorisinde bulunan sesin boşlukta yayılımı imkânsız olup maddî ve elastiki bir ortam gereklidir. Ses dalgalarını iletcek bu ortam hava ve su molekülleri olabileceği gibi çelik benzeri sert yapıları maddeler veya tanecikler de olabilmektedir. Dolayısıyla katı, sıvı ve gaz ortamlarında sesin yayılması mümkündür. Ancak ortam farklılığı sesin dalga şekli ve yayılım hızında farklılığa yol açabilmektedir. Nitekim katı ve sıvı ortamlarda enine dalga şeklinde ve daha hızlı yayılım gösteren sesler, hava ortamında sadece boyuna dalgalar oluşturmakta ve daha yavaş yayılmaktadır.⁵²

İlâhî kelâm ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı gibi teolojik meseleler bağlamında olsa da seslerin fiziksel oluşumu problemini pek çok yönüyle geniş biçimde ele alan kelâmcılar sesin oluşumundaki yapı, hareket ve itimâd gibi unsurların etki ve vazifelerinin yanı sıra ortam şartlarını da tartışmalarına dahil etmektedirler. Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebâr, Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh sesin ve ses cinsinden addettikleri kelâmın varlığı için mahallin yeterli olduğunu dolayısıyla yapı ve hareket gibi unsurların zorunlu olmadığını savundukları gibi havanın da zorunlu bir şart olmadığını düşünmektedirler. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî, Kabî ve Ebû Ali b. Hallâd'a (öl. X. yüzyılın ortaları) göre sesin oluşumu için havalı ortam zorunludur.⁵³

Sesin oluşumunda havanın zorunlu olduğunu savunanlar bu konuda günlük hayatta gözlenebilecek çeşitli durumları delil göstermektedirler. Söz gelimi ağzı dar su dolu bir şişe (قمقمة) sıkıca kapatılıp içindeki su buhara dönüşene kadar altında ateş yakıldığında yükselen buhar oradaki havanın sıkışmasına yol açmakta ve hava cüzlerinin çarpışması nedeniyle yüksek bir ses işitildiği müşahede edilmektedir. Ebû Ali ve taraftarları ortaya çıkan sesin hava cüzlerinden kaynaklandığını düşünerek sesin oluşumu için havanın zorunlu şart olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre ağzı ve burnu tutulup nefes alması engellenen veya nefes darlığı olan kimsenin konuşmakta zorlanması ayrıca üflemeli müzik âletlerinin, üzerlerindeki deliklerin parmaklarla kapatılması ile hava geçişinin kontrolünün sağlanması suretiyle çalınması havanın sesin oluşumundaki

⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî: Halku'l-Ķur'ân*, 35; a.mlf., *el-Muğnî: Tevlîd*, 94.

⁵¹ Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, 153; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/189.

⁵² Parker, *Güçlü Titreşimler: Müziğin Fiziği*, 25-31; Zeren, *Müzik Fiziği*, 63-77.

⁵³ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm", 111.

zorunluluğunu destekler mahiyetteki örneklerdir. Söz gelimi trompete (بوق/صغارة) üflendiğinde hava bu aletin dar olan baş kısmında toplanır ve orada sıkışır. Böylece de yüksek bir ses duyulur. Şayet üflenen kısım geniş olsaydı havanın sıkışması söz konusu olmayacağından bu tarz bir ses de işitilmeyecekti. Yani yüksek ses çıkmasının sebebi ağız kısmının dar olması nedeniyle hava cüzlerinin orada sıkışarak çarpışmasıdır.⁵⁴

Sesin oluşumunda havanın zorunlu olmadığını düşünen Behşemîler ise bunu ispat için hava dışında sesin var olmasının imkânını ortaya koyan durumlardan birtakım örnekler zikretmektedirler. Ebû Hâşim'in takipçilerinden İbn Metteveyh bu konudaki en kuvvetli delilin farklı cisimlerden çıkan seslerin farklılık arz etmesi olduğunu ifade etmektedir. Nitekim aynı ortamdaki içi boş bir cismin sesi, boş olmayan cisimden farklı olduğu gibi bir borudan çıkan ses de taşın sesinden farklıdır. Yine bakır bir kaptan çıkan ses, demirden çıkan ses gibi değildir. Bütün bu zikredilen nesnelere kendilerini çevreleyen hava noktasında aynı olduğundan sesin varlığında havanın zorunluluğu iddiası doğru varsayıldığında cisimlerden çıkan sesler arasında fark bulunmaması beklenecektir. Kaldı ki sesin oluşumu için havaya nüfuz etmesi şart olsaydı o zaman bu cisimlerden çıkan seslerde farklılık bulunmaması gerekirdi. Ancak gözlem bunun tam aksini gösterdiğinden çıkan seslerdeki farklılığın, seslerin mahalli olan cisimlerin farklılığından kaynaklandığı ve havanın ses için zorunlu bir şart olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

Havanın zorunlu bir koşul olmadığı fikrini sağlamlaştırmak için karşı tarafın zikrettiği durumlar da dikkate alınmaktadır. Şişe örneğinde sesin meydana gelişinde havanın rolü bulunduğu Behşemîler tarafından kabul edilmektedir. Fakat onlara göre bu hava, altta yanan ateş sayesinde suyun buhara dönüşümüyle sonradan oluşmaktadır. Şişeden çıkan sesin yüksek oluşu da sadece çarpışmanın şiddetine bağlıdır. Bu şiddetli çarpışma ise çarpışmanın gerçekleştiği cisimde çok fazla itimâd olunca mümkündür. Dolayısıyla Behşemîlere göre şişe, nefes darlığı ve üflemeli çalgı örnekleri, sesin meydana gelişinde havanın zorunlu koşul olduğunu değil tamamlayıcı bir unsur olduğunu göstermektedir. Bunların hiçbiri havasız ortamda sesin meydana gelmesinin imkânsızlığına delil değildir.⁵⁶ Buna göre sesin havasız da var olabileceğini savunanlar, zikredilen bu hususların, havanın sesin meydana gelişinde yardımcı bir unsur oluşunu gösterdiklerini kabul etmekte ancak havanın zorunlu bir koşul olduğu iddiasını reddetmektedirler. Bu tutumlarıyla sesin farklı ortamlarda oluşumunu mümkün gören bilimsel açıklamalara daha uyumlu izahlar geliştirmiş olmaktadır.

Sonuç

Âlemin cevherlerle arazlardan oluştuğunu savunarak atomcu âlem tasavvurunu benimseyen Basra Mu'tezilîleri sesin ancak bir mahalde var olabilen ve beşer tarafından tevlîd yoluyla meydana getirilebilen bir araz olduğunda hemfikir olmakla birlikte seslerin oluşumunu izah noktasında farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Fiziksel âlemde sesin oluşumuna dair benimsedikleri bu yaklaşımların kelâmullah için de uygunluğunu gözetten Mu'tezilîler, izahlarını da karşıt görüşe

⁵⁴ Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, 155-156; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/191.

⁵⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/190-191; Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, 154.

⁵⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/190-191; Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, 155-156.

eleştirilerini de şâhid ile gâib arasında uyumun gerekliliğine dikkat çekerek gerçekleştirmişlerdir. Bu ise fiziksel fenomenleri ele alırken metafiziği bir kenara bırakmadıklarının göstergesidir.

Nitekim Kur'ân'ın icâzı ve benzerinin meydana getirilmesinin imkânsızlığı düşüncesini destekleme gayesiyle hikâye ile mahkînin aynılığını savunan ve bu savunusu sebebiyle sesler ile kelâmın birbirinden ayrı müstakil arazlar olduklarını ileri süren Ebû Ali el-Cübbâî'nin başını çektiği grup, sesin oluşumu için mahalli yeterli görmeyerek bu mahal ile birlikte yapı, hareket ve havalı ortamın da zorunlu şart olduğunu, sesin oluşumunda rol alan sebebin kevn arazı cinsinden addedilen hareket olduğunu savunmuştur.

Hikâye ile mahkînin aynılığı görüşüne karşı çıkararak kelâmı ses arazının bir türü kabul eden, ses ve kelâm konusundaki izahlarında şâhid-gâib uyumunu daha sıkı bir şekilde gözeten Ebû Hâşim ve takipçileri ise tenzih kaygıları sebebiyle, mahal haricindeki bu unsurların sesin oluşumu için zorunlu olmadıklarını savunmuşlar ve sesin itimâd vasıtasıyla gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre yapı, hareket ve hava ilâhî kelâm ve ses için ihtiyaç duyulan unsurlar olmadıkları gibi fiziksel plandaki sesin oluşumu için de zorunlu olmayıp ancak bir âlet, tamamlayıcı bir unsur işlevi görebilmektedir.

Netice olarak Basralılar arasında sesin oluşumuyla ilgili ihtilafın en temelde kelânullah ve Kur'ân'ın icâzı gibi teolojik kaygıların sevk ettiği kelâmın sesin bir türü olup olmadığı konusundaki görüş ayrılığına dayandığı anlaşılmaktadır. Kevn ve itimâd arazına yüklenen özelliklerdeki ihtilâf, sesin müvellidinin hangi araz olduğu sorusuna verilen cevabı belirlemektedir. Bu noktadan sonra ise tartışmaların yapı, hareket ve havanın sesin oluşumuna doğrudan etki eden zorunlu bir koşul mu yoksa dolaylı etki eden bir âlet mesabesinde mi olduğu noktasında düğümlendiği görülmektedir. Bu durum Basralıların fiziksel fenomenlerin oluşumlarına dair geliştirdikleri teorilerinin şekillenmesine fizik ve metafiziğin birlikte etki ettiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. "Kelânullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması". *Usûl* 15 (2011), 125-159.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Aslan, İbrahim. "Kelânullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 131-150.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-firaq*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Ṭavâli'u'l-envâr min meâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleymân. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.

- Bilgiç, Eyüp - Sadıkhov, Ender. *Gürültü ve Titreşim*. Gebze-Kocaeli: Ulusal Metroloji Enstitüsü, Fizik Grubu Akustik ve Titreşim Laboratuvarı, 1994.
- Bor, İbrahim. *İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Çelebi, İlyas. "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 275-320. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi". *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 143-168.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 221-248.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*. Kahire: Dâru'n-Nedîm li's-Sahâfeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1979.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâîl b. İshak. *Kitâbü Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Güneş, Kamil. *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Menâhicü'l-yâkin fi usûli'd-dîn*. thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî. Kum: Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415.
- İbn Fûrek, eş-Şeyh el-İmâm Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrîk, ts.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'l-Hudûd*. thk. A. M. Goichon. L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*. thk. Wilferd; Madelung - Martin McDermott. Tahran: Müesses-e Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1386.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. "Riyâzetü'l-efhâm fi laţîfi'l-kelâm". *Kitâbü Bahri'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'î'l-emşâr*. thk. Abdullah b. Abdülkerim El-Curâfî. 99-159. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988.
- Kâbî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: KURAMER, Dâru'l-Feth, 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu gayrû'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-irâde*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: Halku'l-Ḳurʿân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: Tevlîd*. thk. İbrahim Medkûr - Tâhâ Hüseyin. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. el-Eb Jean Yusuf Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*. thk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim - Abdülkerîm b. Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-ʿArabî, 1979.
- Öge, Sinan. *İlahî Kelâmın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Öğük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri (Mâtürîdî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Parker, Barry. *Güçlü Titreşimler: Müziğin Fiziği*. çev. Cenk Güray. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitaplığı, 2015.
- Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilî qāḍî l-quḍât Abū 'l-ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānî*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Pezdevî, Sadrî'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ'ilü'l-maḳâlât fi'l-mezâhibi'l-muḥtârât*. thk. İbrâhim el-Ensârî. El-Mu'temeru'l-Âlemiyyi li-Elfiyyeti's-Şeyh Müfîd, 1413.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerḥu'l-Maḳâşid*. thk. Sâlih Mûsa Şeref. Beyrut-Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Mevsû'atü Keşşâfî ıştılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc Refik el-Acem. Beyrut-Lübnan: Mektebetü Lübân Nâşirûn, 1996.
- Türkmen, Hasan. *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Zeren, Ayhan. *Müzik Fiziği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018.



Conceptual, Historical and Practical Aspects of Apostasy and Freedom of Belief

Rıza Korkmazgöz^{1,a,*}, Faruk Sancar^{2,b}

¹Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Samsun/Turkiye

²Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Samsun/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 31/07/2023

Accepted: 14/11/20230

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Writing up Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Submission and Revision Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

ABSTRACT

The rapid change in the world after the Enlightenment not only brought about revolutionary scientific and technological innovations, but also opened the door to important transformations in the context of thought. Especially with the wind created by the French Revolution, some concepts such as equality, fraternity, and justice, which were already in circulation before, came to the fore even more. One of the concepts that was magnified in this process was freedom. The concept manifested itself in philosophy as an understanding of free will against the idea of determinism, and in politics as independence against oppressive governments. Since the day it was addressed as an independent topic, it has attracted attention with its different types and aspects, including freedom of the press, freedom of thought, freedom of expression, freedom of religion and conscience. We see that the intellectual adventure of the Western world in the last two centuries has been shaped around these concepts. The libertarian attitude, which at first manifested itself as a rebellion against religious and secular authorities, was later driven to extremes that saw itself as independent from all moral and social norms. These debates were inevitably reflected in the field of theology, and topics such as the position of the will of man against God's will, fate and the problem of evil were reconsidered according to contemporary claims and objections. The atheistic tendencies that emerged in the Western world claimed that all religions deprive man of the possibility of being an active subject on earth and that a person who believes that all his/her actions are known and determined cannot be truly free. This point is actually one of several important issues that contemporary atheism raises against theism. These debates have also reached the Islamic world and the issue continued to be addressed with similar arguments. At its core, each of these claims rests on the assumption that Islam's conception of the human being leaves no room for individual freedom. Although the problem has different aspects such as fate and theodicy, one of the most striking aspects of the problem is the question of whether man has the right to reject Islam as well as the right to enter Islam by one's own free will. It is important to answer this question. Because some practices from the early period of Islamic history and the assumptions that apostates should be killed according to certain conditions, which are accepted as an established jurisprudence in Islamic law, have provided important opportunities for anti-Islamic ideas and ideologies. This article shows how the issue has been dealt with in the classical literature, while at the same time suggesting solutions on how to approach the phenomenon of conversion today. In addition, the study will show that the issue is dealt with in the context of public security in the fiqh literature, and therefore, the current cases of conversion or apostasy do not fully correspond to the discussions in the classical period.

Keywords: Kalam, Force, Free Will, Apostasy, Apostate, Religious Freedom

Kavramsal, Tarihsel ve Pratik Açından Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 31/07/2023

Kabul: 14/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

Yazar Katkı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Makalenin Yazımı Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)


Makale Gönderimi ve Revizyonu


Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

ÖZ


Aydınlanma Çağı sonrasında dünyada yaşanan hızlı değişim, bilimsel ve teknolojik anlamda devrimsel yenilikler meydana getirdiği gibi düşünce bağlamında da önemli dönüşümlerin kapısını aralamıştır. Özellikle Fransız ihtilalinin oluşturduğu rüzgarla birlikte daha önceden tedavülde olan eşitlik, kardeşlik, adalet gibi bazı kavramlar çok daha fazla gündeme gelmiştir. Bu süreçte ön plana çıkan kavramlardan birisi de özgürlüktür. Kavram, felsefede determinizm fikrinin karşısında özgür irade anlayışı olarak; siyasette baskıcı yönetimlere karşı bağımsızlık şeklinde kendini göstermiştir. Konu, müstakil bir başlık olarak ele alındığı günden itibaren, -basın, düşünce, ifade, din ve vicdan hürriyeti olmak üzere- farklı tür ve boyutlarıyla dikkati çekmiştir. Batı dünyasının son iki asırlık düşünsel serüveninin de aslında bu kavramlar etrafında şekillendiğini görüyoruz. İlk başta dinî ve dünyevî otoritelere başkaldırı şeklinde kendisini gösteren özgürlükçü tavır, daha sonraları kendisini bütün ahlakî ve toplumsal normlardan bağımsız gören uç noktalara kadar savrulmuştur. Bu tartışmalar ister istemez ilahiyat alanına da yansımış ve insanın iradesinin tanrının iradesi karşındaki konumu, kader ve kötülük problemi gibi başlıklar, çağdaş iddia ve itirazlara göre yeniden ele alınmıştır. Batı dünyasında ortaya çıkan ateist eğilimler, bütün dinlerin insanı yeryüzünde aktif bir özne imkanından mahrum bıraktığını ve bütün eylemlerinin bilindiğine ve belirlendiğine inanan bir insanın gerçek anlamda özgür olamayacağını iddia etmişlerdir. Bu nokta aslında çağdaş ateizmin teizme yönelttiği birkaç önemli konu başlığından biridir. Çok geçmeden bu tartışmalar İslam dünyasına da taşınmış ve benzer argümanlarla konu ele alınmaya devam etmiştir. Bu iddiaların her biri özünde, İslam'ın insan tasavvurunun bireye herhangi bir özgürlük alanı bırakmadığı varsayımına dayanır. Problemin başta kader ve teodise gibi farklı boyutları olmakla birlikte dikkati çeken yönlerinden birisi de insanın özgür iradesiyle İslâm'a girme hakkı olduğu gibi inkâr hakkının da bulunup bulunmadığı sorusudur. Bu sorunun cevaplanması önemlidir. Çünkü İslâm tarihinin erken dönemine ait bazı uygulamalar ile İslâm hukukunda yerleşik bir içtihatmış gibi kabul gören dinden dönenlerin belli şartlara göre öldürülmesi gerektiğine dair kabuller, İslâm karşıtı düşünce ve ideolojilere önemli fırsatlar sunmuştur. Bu makale bir yandan klasik birikimde konunun nasıl ele alındığını göstermeye çalışırken bir yandan da günümüzdeki din değiştirme olgusuna nasıl yaklaşılması gerektiğine dair çözüm önerileri sunmaya çalışacaktır. Ayrıca çalışmada fıkıh literatüründe meselenin daha ziyade kamu güvenliği bağlamında ele alındığı, dolayısıyla da günümüzdeki din değiştirme veya dinden dönme hadiselerinin klasik dönemdeki tartışmalarla tam olarak örtüşmediği ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İkrâh, Özgür İrade, İrtidât/Dinden Dönme, Din Hürriyeti.

 riza.korkmazgöz@omu.edu.tr

 0000-0001-8995-0472

 faruksancar@hotmail.com

 0000-0002-5365-9891

How to Cite: Sancar, Faruk – Korkmazgöz, Rıza. “Conceptual, Historical and Practical Aspects of Apostasy and Freedom of Belief”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 404-421. <https://doi.org/10.18505/cuid.1335318>

Atıf: Sancar, Faruk – Korkmazgöz, Rıza. “Kavramsal, Tarihsel ve Pratik Açından Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 404-421. <https://doi.org/10.18505/cuid.1335318>

Giriş

İnsanoğlunun kendi varlığına yakışır bir şekilde yaşamını sürdürebilmesi ancak vaz geçilmez temel hakların varlığıyla söz konusu olabilir. İslâm medeniyet tasavvurunun *zarûrât-ı dîniyye* olarak formüle ettiği veya İslâm hukuk literatüründe *makâsîdû's-şerîati'l-İslâmiyyîn* olarak isimlendirilen *din, can, akıl, namus* ve *mal* güvenliği konusunda doğuştan sahip olunan haklar, bir bakıma insanı insan yapan en önemli değerlerdir. Müslüman dünya görüşüne göre söz konusu bu hakların hiçbirisi herhangi bir dünyevi otoritenin veya makamın onayı, hediyesi veya lütfu olarak bireylere bahşedilmiş ayrıcalıklar değildir. İnsan doğuştan hangi din, dil veya millete mensup olarak dünyaya gelmiş olursa olsun bu haklar Allah'ın onurlu bir varlık olarak yarattığı insana bahşettiği ilahî bir ikramdır. Dolayısıyla bu ilahî kazanımlar sırf insan olması hasebiyle bireyin sahip olduğu dokunulamaz, müdahale edilemez ve vazgeçilemez haklar olarak görülmektedir. Söz konusu bu haklar, sadece İslâm medeniyeti için değil hemen her hukuk sistemi tarafından da belli biçimlerde korunmaya çalışılmıştır.

İslâm dini, hür iradeyle karar vermeye ve özgür tercihe dayanır. Kur'an inancın kabul edilebilir oluşunu en baştan serbest ve özgür tercih şartına bağlamış ve “*Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi iştir ve bilir.*”¹ hükmüyle bu konuda doğabilecek kafa karışıklığının önüne geçmiştir. Zira ikrah yoluyla kişilerin belli inançları kabul etmesinin sadece bir beyandan ibaret olacağı malumdur. İmanın ise kalbin fiili olduğu Kur'an vahyinin çeşitli defalar vurguladığı temel kabuller arasındadır.² Dolayısıyla Kur'an açısından, kişilere İslâm'ın temel esaslarını veya başka herhangi bir inancı ikrah yoluyla dayatılması muradı ilahiye uygun olmadığı gibi realiteyle de örtüşmemektedir.

Bugün modern dünyanın en çok kabul gören kavramları arasında kendisine yer bulan din ve vicdan hürriyeti İslâm dininin, henüz Müslüman olmayanlara karşı uygulanacak hukuk kurallarında ve tebliğ yöntemlerinde asgari bir şart olarak daha başlangıçta vazettiği bir hüküm olarak göze çarpmaktadır. İslâm, insanların inançlarını özgür iradeleriyle tercih etmelerini ve bu seçimlerine göre de bir hayat sürmelerini bir hak olarak görmüştür³. İslâm dininin temel özelliklerinden biri de baskı ve dayatma sonucu meydana gelecek bir iman akdini onaylamamasıdır.⁴ Zira zorlama ile yapılan davranışlar tercihe dayanmayacağı için vaat edilen mükafat da anlamını yitirmiş olacaktır. Davranışların salih amel vasfını kazanması ancak samimiyete dayalı bilinçli bir tercih ve rızayla gerçekleşebilir. Zaten iman, hiçbir endişe duymadan nefsin sükunete ulaşma halidir. Dolayısıyla İslâmî dünya görüşü açısından hiçbir bireye, herhangi bir inancın ikrarı veya inkârı noktasında ikrahta bulunulması mazur görülemez.⁵ Bu durum sadece

¹ *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), el-Bakara 2/256.

² “*Bedevidler, ‘inandık’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama ‘boyun eğdik’ deyiniz. Henüz iman kalplerinize girmedir.*” el-Hucurât 49/14.

³ Betül Akdemir Süleyman, “Hangi Dine İnanmaya Hakkım Var? İnanma İradesi Üzerine Bir Sorgulama”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/3 (2022), 1197-2013.

⁴ “*De ki: Gerçek Rabbinizdendir. Dileyen insansın dileyen inkâr etsin...*” el-Kehf 18/19.

⁵ Faruk Ermemiş, “Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 22.

bireysel bir tercih olarak bir dini benimseme halini değil aynı zamanda seçilen dinin emir ve yasaklarının uygulanmasında herhangi bir dayatmanın söz konusu olmamasını hem şahsi hem de sorumlu olduğu aile bireylerinin yetiştirilmesini, eğitilmesini, inançlarının sonraki nesillere aktarılmasını, bunlar için uygun sivil eğitim kurumalarının oluşturması gibi belli hak ve kazanımları da kapsamaktadır. İslâm'ın koruma altına aldığı bu temel haklar sadece teoride kalmamış, tarih boyunca bütün İslâm devletlerinin hukuk metinlerinde de kendisine yer bulmuş ve fiili olarak da uygulanmıştır. Müslümanların tarihsel medeniyet birikimi açısından, özellikle zimmî statüsünde bulunan gayrimüslim unsurlara yönelik uygulamalarının bugün bile çağdaş dünyanın çok ötesinde olduğu birçok insafli batılı düşünür tarafından da takdir edilmektedir.⁶

İslâm'ın Müslüman olamayanlara zorla dayatılamayacağı konusunda İslâm geleneğinde herhangi bir tartışma bulunmamaktadır⁷. Ancak Müslüman olan bireylerin İslâm'dan ayrılmalarını ifade eden ve tarihsel süreç içerisinde *ridde*, *irtidat* veya *mürted* gibi kavramlarla isimlendirilen olgu hakkında aynı netlik söz konusu değildir. Her ne kadar mürtedde uygulanacak ceza hususunda özellikle fıkıh literatüründe hadler kapsamında detaylı malumat zikredilse de çoğu kez problemin psiko-sosyal boyutunun ihmal edildiği göze çarpmaktadır. Konunun ele alındığı klasik metinlerde büyük oranda ortak kabullerin dillendirildiği görülmekle birlikte çağdaş metinlerde bir takım zihinsel açmazlar dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira bir yandan çağdaş dünyanın bir bakıma tartışılmasına bile izin vermediği demokrasi, insan hakları, özgürlük gibi kavramlarla klasik fıkıh birikiminin irtidat, mürted veya inkâr özgürlüğü konusunda ortaya koyduğu yaklaşımı uzlaştırmak kolay gözükmemektedir. İslâm düşüncesinin son iki asırlık serüveni de aslında bu sıkışmışlıkla özetlenebilir.

Bu açmazı yaşayan Müslüman düşünürlerden bazıları, klasik İslâmî birikimi kurtulması gereken bir yük görerek bu mirası çeşitli eklektik yöntemlerle tasfiye etme yolunu benimsemişlerdir. Bu tercihin doğal sonucu bazı ayetlerin sloganlaştırılarak öz, hakiki, gerçek İslâm'a dönülmesine yönelik çağrıdır. Çünkü onlara göre konu hakkındaki geleneksel yorum ve söylemler Kur'an'dan ve gerçek İslâm'dan kopuş anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımın tam karşısında ise klasik birikime neredeyse dokunulmaması gereken bir masumiyet nispet ederek muhafaza edilmesini öneren bir tavır görülmektedir. Bu gruptaki alimler, bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde dış dünyadan izole bir hayatı zımnen teklif etmekte ve bu durum mümkün olmadığı için de doğal olarak marjinal bir yorum biçimi olarak varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım mensupları karşılaşılan sorunlara çözüm üretilmediği durumlarda ise geçmiş mirasın kutsiyetini teorik olarak dillendirmekle beraber, pratikte kendisini bu birikimle sınırlamayı idare-i maslahatçı bir tutum takınmakta mahsur görmemektedirler. Elbette çağdaş dönemde ortaya çıkan bu ve benzer problemlerin İslâm dünyasının son birkaç yüzyıldır maruz kaldığı siyasi ve sosyal travmaların etkisiyle meydana gelen entelektüel krizden bağımsız olarak okunması isabetli değildir. Hatta irtidat ve inanç özgürlüğü gibi bir konunun -klasik muhtevanın dışında- önemli bir başlık olarak ele alınması bile aslında modern dönemlere ait bir gündem maddesinin tartışılması anlamına

⁶ Bir örnek için bk. Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4/1003.

⁷ el-Bakara 2/256; er-Rad 13/40; el-Kehf 28/29; el-En'âm 6/108.

gelmektedir. Dolayısıyla bu gibi gündem maddelerinin İslâm düşüncesinin çağdaş döneme geçişte karşılaştığı intibak probleminin bir yansıması olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

İrtidat ve inanç özgürlüğü veya başka bir ifadeyle de inkâr özgürlüğü ve bu tavrın dünyevi müeyyidesi konusunda fıkıh literatüründe geniş bir birikim olduğu söylenebilir. Ne var ki halen aktüel değerini koruyan bu problemin sağlıklı bir zeminde ele alınabilmesinin İslâmî dünya görüşümüzün sıhhatiyle doğru orantılı olduğu hatırdadır. Müslüman geleneğin tarih içerisinde konuya yaklaşımında en az nasslar kadar içinde buldukları psiko-sosyal ve politik koşulların, hatta yaşam ve üretim biçimlerinin dahi etkisi göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla kadim fıkıh mirasını değerlendirirken nasslarda doğrudan yer alan hükümlerle bunlara dayanarak farklı psikolojik ve sosyolojik saiklerin de tesiriyle teşekkül eden fıkıh birikiminin tefrik edilmesine özen gösterilmelidir.

Bu metodik çerçeve kabul edildiğinde, İslâmî düşüncenin yaşanılan dinamiklerden soyutlanarak bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği, alimlerin de yaşadıkları zaman ve coğrafyanın etkisinde kaldıkları söylenebilir.⁸ Bu itibarla da geleneksel birikimde yer alan herhangi bir yorumun belli bir zaman ve çevrenin izlerini taşıdığı unutulmaması gerektiğini, onun olduğu gibi günümüze nakledilmesinin de bağlamının ihmal edilerek günümüzün şablon ve yargılarıyla ilzam ve mahkûm edilmesinin de doğru bir yaklaşım olmayacağını vurgulamak isteriz.

Konunun hem tarihsel hem de aktüel bir değere sahip olması bu meselenin farklı disiplinlerin de ilgi alanına girmesine sebep olmuştur. Ancak şurası açıkça görülüyor ki klasik birikim açısından mesele çoğunlukla kazâi bir mesele olarak addedildiği için daha ziyade fıkıhçıların ilgisini çekmiştir. Bu ilgi çağdaş dönemde de büyük oranda varlığını sürdürmüş ve konuyla ilgili önemli akademik çalışmalar kaleme alınmıştır. Son zamanlarda ise gelişen entelektüel trendlere paralel olarak konu din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde ve imanın mahiyeti açısından da ele alınmaya başlanmış ve önemli bilimsel çalışmalara imza atılmıştır. Bunlar arasında İsmail Karagözün kaleme aldığı *Din ve Vicdan Özgürlüğü*, isimli çalışma daha ziyade İslâm'ın getirdiği inanç sisteminin herkesin inancına saygıyı öngördüğünü Kur'an ve tarihsel nakillerle ortaya koymayı amaçlayan bir çalışma olarak gözükmektedir.⁹ Konu hakkında yapılan en önemli araştırmalardan biri de Hacer Şahinalp'in hazırlamış olduğu *Kur'an'da Din Hürriyeti* isimli doktora çalışmasıdır.¹⁰ Araştırmada problem Kur'an'ın ortaya koyduğu temel perspektiften hareketle tanımlanmaya ve çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle de alana önemli bir katkı sunduğu değerlendirilmektedir. Yine son dönemde Recep Ali Yazıcı tarafından tamamlanan *Kelâm Açısından İnanç Özgürlüğü ve İrtidat* isimli Yüksek Lisans çalışması ise klasik Kelâm eserlerinde konunun hangi açılardan ele alındığını ve hangi hususların ihmal edildiğini göstermeye çalışan bir eserdir.¹¹ Bunun dışında ise makale düzeyinde Recep Ardoğan'ın hazırladığı *İslâm Açısından Dindarlığın Değeri ve İrtidatın Cezalandırılması*¹² isimli

⁸ Konu hakkındaki önemli bir çalışma için bk. Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırımlar Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 344-364.

⁹ İsmail Karagöz, *Din ve Vicdan Özgürlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).

¹⁰ Hatice Şahinalp, *Kur'an'da Din Hürriyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

¹¹ Recep Ali Yazıcı, *Kelâm Açısından İnanç Özgürlüğü ve İrtidat* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹² Recep Ardoğan, "İslâm Açısından Dindarlığın Değeri ve İrtidatın Cezalandırılması", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4/1 (2007) 98-104.

çalışmanın konuya farklı bir gözle bakılmasına imkan tanıyan önemli çalışmalardan biri olarak dikkati çektiğini ifade etmeliyiz. Çalışmamızda bu ve benzer çalışmalara yer yer atıfta bulunulacak konun özellikle imanın doğası ve özgürlük bağlamında yeniden değerlendirilmesine gayret edilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. İrtidat, Mürted, Ridde

Lafız olarak “geri çevirmek, reddetmek, dönmek” manasındaki *redd* kökünden gelen *ridde* ve *irtidâd*, bir kavram olarak bir Müslümanın özgür tercih ve iradesiyle İslâm dinini terk etmesi anlamına gelmektedir. Yaygın olarak bilinen *mürted* terimi erkekler için kullanılırken irtidat eden kadınlara lafzın müennes şekli olan *mürtedde* denilmiştir.¹³ Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kökten gelen ve kavramın hem sözlük hem de ıstılahi anlamını ifade eden birçok ayet bulunmaktadır.¹⁴ Benzer kullanımların hadislerde de bulunduğu görülmektedir.

Klasik fıkıh literatürü irtidat eden kimselerin durumuyla ilgi hükümleri farklı başlıklar altında ele almayı uygun görmüştür. Bu tasnifte kişilerin dinden çıkmasına yol açan eylemlerinin mahiyeti de etkili olmuştur. Hanefi kaynakların meseleyi devletler hukukuna dair kaleme alınan eserler içerisinde incelemeyi tercih etmesi ilgi çekicidir. Bu durum bile aslında konunun çok boyutlu ve katmanlı bir problem alanına işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca bir Müslümanın İslâm dininin herhangi bir esasını veya zarûrât-ı diniyye olarak nitelenen hükümlerden herhangi birini reddetmesi klasik fıkıh birikiminde özel bir suç olarak değerlendirilmiş ve buna göre de hangi lafız ve eylemlerin bu kapsama gireceği, mürtedi bu eyleminden vaz geçirmek için uygulanması gereken yaptırımlar, bu kimselerin nasıl yargılanacakları, ayrıca muhakemesi sonucunda hükmün nasıl infaz edileceği gibi konularda çok detaylı bir hukuki prosedür oluşturulmuştur.¹⁵

Aslında dinden çıkmanın mevcut kamu düzeni açısından suç kabul edilmesi ister paganik ister ilahi olsun İslâm’dan önceki dini geleneklerde de rastlanılan bir uygulama olarak göze çarpmaktadır. Yunan ve Romalılar yerleşik dini inançları terk etmeyi büyük bir suç olarak görmüş ve hukuk sistemlerine bu suçun faili için ölüm cezasına varan büyük yaptırımlar yerleştirmişlerdir. Bunun en bilinen örneklerinden biri Sokrat’ın idamına yol açan hadisedir. Sokrat’ın sorgulanması ile ilgili anlatılar yüzeysel bir okumayla bile incelendiğinde aslında yerleşik din temsilcilerinin dinden çıktığını düşündükleri bir zanlıyı ölüme mahkûm ettikleri görülecektir.¹⁶ Benzer durum Yahudi ve Hıristiyan geleneği için de söz konusudur. Nitekim Yahudilikte dinden dönenin

¹³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), “rdd”, 3/172-175; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/134.

¹⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li âyâti'l-Kur'âni'l-hakîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990/1411), “rdd”, 310.

¹⁵ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/91; Ali Bardakoğlu, “İrtidat”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2006), 2/ 950.

¹⁶ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

taşlanarak öldürüleceğine dair cezai müeyyideler bulunmaktadır.¹⁷ Aynı müeyyidelere Hristiyanlıkta da rastlanılmakta hatta bütün Orta Çağ tarihinin, Engizisyon mahkemeleri eliyle dinden çıktıklarına hükmettikleri insanların aforoz edildiği ve ardından katledildiği anlatılarla dolu olduğu bir sır değildir.¹⁸ Dolayısıyla irtidat olgusunun sadece İslâm'da değil, neredeyse bütün dini geleneklerde farklı biçimlerde ortaya çıkan bir problem olduğu söylenebilir.

1.2. İkrâh

İnanç özgürlüğü bağlamında ele alınması gereken temel kavramlardan biri de ikrahtır. Kelime olarak, razı olmama manasındaki k-r-h lafzından türeyen ikrâh, bireylerin rıza göstermeyecekleri ve hoşnut olmayacakları, bir davranışa zorlanması anlamına gelir.¹⁹ İslâmî literatürde de bu anlam çerçevesini koruyan kavram, kelâm ilminde cebir ve zorlama yoluyla insanların inanma veya inkâra mecbur bırakılmasının geçerliliği bağlamında tartışılmıştır. İslâm hukukunda ise ilgili kavrama, bir insanı, özgür iradesiyle arzu etmeyeceği veya hoşlanmayacağı bir davranışı yapmaya zorlamanın dinî ve hukukî bakımdan neticesinin ne olduğu, meşruiyetinin bulunup bulunmadığı gibi başlıklar ele alınırken bu konuya atıfta bulunulmuştur.²⁰

Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin farklı türevleriyle Allah'ın, kullarının bir davranışından hoşnut olmaması,²¹ isyankarların, bilgisizlikleri ve inatçılıklarından dolayı hakikati arzu etmemesi ve istememesi,²² bir davranışın insanlara meşakkatli²³ yahut kötü ve iğrenç²⁴ gelmesi gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin konuyu doğrudan ilgilendiren daha özel anlamı ise *if'âl* kalıbıyla kazandığı manada yatmaktadır. Bu şekilde (ikrah) geçtiği ayetlerde ise dinde zorlamanın bulunmadığı,²⁵ insanların iman ve inkâra zorlanamayacakları²⁶ ifade edilmektedir. Ayrıca benzer bağlamda yine kadınların mirasa konu olan mallar gibi kendi iradeleri dışındaki bir eyleme,²⁷ cariyelerin de fuhşa²⁸ zorlanamayacakları ve de icbar yoluyla meydana gelen günah fiilinin Allah tarafından bağışlanacağı²⁹ bildirilmektedir. Rivayetlerde de kavramın benzer bir anlam dünyasına sahip olduğu müşahede edilmektedir. Söz gelimi insanların inkâr veya iman etmeye zorlanmasının, evlilik ve boşanma veya diğer hukuki işlemlere icbar edilmesinin uygun olmadığına yönelik açıklamalara önemli hadis kaynaklarında rastlamak mümkündür.³⁰ Konuyla alakalı olarak doğrudan

¹⁷ Dehşete düşürücü bazı örnekler için bk. *Kitâbı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976), Yas.13:6-10.

¹⁸ Konu hakkındaki popüler eser için bk. Umberto Eco, *Gülün Adı*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Can Yayınları, 2010).

¹⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-tarîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 33.

²⁰ Ebu Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûât* (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1324/1906), 26/ 38-156.

²¹ et-Tevbe 9/46.

²² el-Enfâl 8/8; et-Tevbe 9/33; el-Mümin 40/14; Muhammed 47/9, 26.

²³ el-Bakara 2/216; et-Tevbe 9/81; el-Ahkâf 46/15.

²⁴ el-Hucurât 49/12.

²⁵ el-Bakara 2/256.

²⁶ Yûnus 10/99; en-Nahl 16/106.

²⁷ en-Nisâ 4/19; en-Nûr 24/33.

²⁸ en-Nûr, 24/33.

²⁹ Tâhâ 20/73.

³⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bûğa (Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1413/1993), "İkrâh", 1 (No. 6545, 6546).

dini metinlerde geçen bu ifadeler, ayrıca inanç ve eylemlerinde bireyin özgür iradesini önceleyen diğer naslar konuya ilgi duyan İslâm alimleri için sürekli bir referans noktası teşkil etmiştir.³¹ Anlaşılacağı üzere Kur'an'da yer alan ayetler dikkatli şekilde incelendiğinde ister dünyevi isterse uhrevi hiçbir konuda ikrahın meşru görülmediği ve dolayısıyla insan iradesinin bir ceza veya tehdit yoluyla baskı altına alınmasının onaylanmadığı söylenebilir. İkrahin farklı türevleri konusunda dini metinlerde geçen bu dışlayıcı yaklaşımın o günkü koşullar çerçevesinde çok ileri bir duruşu ifade ettiği söylenebilir. Ancak asıl önemli olan husus, Kur'an'ın oraya koyduğu bu çerçevenin, aydınlanma sonrası popüler bir kavram haline gelen eşitlik, hürriyet, adalet, insan hakları, demokrasi, çağdaşlık gibi kavramları hayatın merkezine yerleştirdiğini iddia eden modern dünyanın özgürlük anlayışının bile ötesinde olmasıdır. Zira Batı dünyasında sıklıkla atıfta bulunulan bu sihirli sözcüklerin aslında çoğunlukla Batının kendi kültürel ve ekonomik hegemonyasını korumaya yönelik bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Sadece son yüzyıl içinde yaşanan çeşitli işgal girişimleri ve başta Bosna ve Kosova'da meydana gelen savaşlardaki suskunluk hali de bu tespiti desteklemektedir.³² Ayrıca Batı düşüncesinin tarihi referanslarından olan Platonun insanın aydınlanma sürecini anlattığı mağara metaforunda da görüldüğü üzere gerçeği göremeyen bireyin, cebir veya ikrah yoluyla gerçeğe yüzleştirilmesi mümkündür. Dolayısıyla Batılı zihniyetin görece ilkel, bayağı, sıradan görülen birey ve toplumları zorla medenileştirmeye çalışmasını kendisi açısından zulüm olarak görmediğini iddia etmek abartı olmayacaktır. Bu tutum hangi teorik çerçeveye gizlenmeye çalışılırsa çalışılsın şuuraltındaki pratik çoğu kez kendini ele vermektedir.

2. Tarihsel Çerçeve

İrtidat olgusunun tarihsel arka planı açısından literatür tarandığında belli başlı bazı örneklerle karşılaşılmaktadır. Bu örneklerin her birinin kendi bağlamı içinde ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak konunun çok uzamaması için bunların en meşhurlarından birkaçını hatırlatmakla yetineceğiz. Amacımız bu hadiselerin her birini aktarmaktan ziyade bugünkü irtidat tartışmalarına bu hadiselerin birer referans olarak taşınıp taşınamayacağını ortaya koymaktır. Çünkü İslâm'ın erken döneminde yeni bir dinin ve devlet yapısının inşası esnasında farklı çıkar mücadeleleri çerçevesinde ortaya çıkan durumlara çoğu kez anakronik bir okumayla sonraki dinden dönme hadiselerinin hukuki yaptırımını için atıfta bulunulduğu ve buradan bir meşruiyet üretme çabasının güdüldüğü görülmektedir.

İslâmî kaynaklar, dinden dönme olarak nitelendirilen ridde veya irtidat hadiselerinin, Hz. Peygamber'in sağlığında bireysel olarak yaşanmış olsa da onun vefatından sonra hızla arttığı konusunda ittifak halindedir. Bu çerçevede kavram, Arap kabilelerinin peygamberlik iddiasıyla

³¹ Ali Bardakoğlu, "İkrahin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/31.

³² Söz gelimi en son Rusya-Ukrayna savaşında dünyanın önde gelen televizyon yorumcularının, gazetecilerinin bazı açıklamaları şu şekildeydi: "Burası on yıllardır kaosla yaşayan Irak veya Afganistan değil. Burası böyle şeyleri görmeyi hiç ummadığınız medeni Avrupalılara has bir kent." veya "Bunlar medeni beyaz insanlar, medeni olmayan kahverengi insanlar değil." Her ne kadar daha sonraları bazı özür açıklamaları yapılmış olsa da şuur altında yatan psikoloji çoğu kez gizlenememektedir. *Hürriyet Gazetesi*, "Rusya Ukrayna Savaşında Irkçı Söylemler: Mavi Gözlü ve Sarı Saçlı İnsanlar Ölüyor" (28 Şubat 2022), 1.

ortaya çıkanların peşine takılıp dinden ayrılmalarını ve Medine'den kopuşlarını ifade etmektedir. Ancak ridde kavramı, özellikle Hz. Muhammed'in vefatından sonra peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılanlarla birlikte kitlesel bir eylemin adına dönüşmüştür. Hz. Ebu Bekir döneminde giderek artan irtidat olayları, öyle görülüyor ki zamanla siyasal başkaldırılı da ifade eden dinî-siyasî bir içerik kazanmaya başlamıştır.³³

Konu hakkında nakledilen rivayetler, ridde hadiselerinin farklı dinamiklere bağlı olarak ortaya çıktığını göstermektedir.³⁴

1. Hz. Peygamber döneminde Yahudilerin İslâm'a karşı mücadele stratejisi olarak önce Müslüman olduklarını ikrar etmeleri ardından ise irtidat etmeleri bu türe örnek olarak verilebilir. Onların bununla amacı Müslümanların arasına girip onların zihninin karışmasına neden olmaktır.³⁵

2. Yine Hz. Peygamber zamanında bazı putperestlerin bilinçli bir biçimde Medine'deki Müslüman toplum arasında rahatça dolaşabilmek için İslâm'a girdiklerini ikrar etmeleridir. Ahnes b. Şurayk adında bir müşrik önce Hz. Peygamber'in huzurunda İslâm'a girdiğini söylemiş ardından ancak daha sonradan Müslümanların tarlalarını ateşe vererek büyük bir maddi zararın oluşmasına sebep olmuştur.³⁶

3. Benzer bir irtidat hadisesi de Abdullah b. Sad b. Ebi's-Sarh ile ilgilidir. Ebi's-Sarh, bir dönem vahiy katipliği de yapıp sonrasında irtidat ederek müşriklere katılan ve nazil olan Kur'an ayetlerini kendi heva ve heveslerine göre imla ettikleri ve değiştirdiklerini iddia ederek Kur'an'ın sıhhati konusunda şüphe uyandırmaya çalışan bir kişidir. Bu zat Hz. Peygamber'in, Mekke'nin fethinden sonra eman vermediği birkaç isimden birisidir.³⁷

4. Başka bir hadise de Ureyne kabilesine mensup bir grup Medine'de İslâm'a girerler. Ancak daha sonradan bu kimseler, iklim şartlarının kendileri için elverişli olmadığını beyan ederek şehirden ayrılırlar. Şehrin daha yüksek bölgesine giden bu grup, zekâtlık develerin bulunduğu bir alana çekilirler. Bir süre sonra çobanları katledip develeri gasp ederek İslâm'ı terk ettiklerini ilan ederler. Bu bilginin Medine'ye ulaşması üzerine Hz. Peygamber bu kimselerin yakalanması ve Medine'ye getirilmelerini emreder. Ardında da onları ölüm cezasına çarptırır.³⁸

5. İrtidat kavramı denilince akla gelen en bilinen örnek ise Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde Yemen'de Esved el-Ansî, Necid bölgesinde Tuleyhâ b. Huveylid ve Bahreyn taraflarında ise Müseylime gibi isimlerin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp, peşlerine hatırı sayılır sayıda taraftar toplamasıdır. Hz. Peygamber'i taklit eden bu isimler, kendilerine de vahiy geldiğini iddia edip, kabile mensupları veya müttefik kabilelerle bir araya gelip büyük bir irtidat ve isyan hareketi

³³ İsrail Balcı, "İslâm'da Kutsallaştırılmış Şiddet: Ridde Örneği", *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 523.

³⁴ Din dönmenin mahiyeti ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair başarılı bir çalışma için bk. Recep Ardoğan, "İrtidatın Cezalandırılması", *Günümüz Kelâm Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Ekin Yayınları: İstanbul, 2017) 413-423; a.mlf., "İslâm Açısından Dindarlığın Değeri" 98-104.

³⁵ Âl-i İmrân 3/72-73 ayetlerinin bu konuda çaba gösteren Yahudilerle alakalı olarak indiği rivayet edilmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/411.

³⁶ en-Nisâ 4/137 ayetinin bu olaydan dolayı nazil olduğu nakledilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/411.

³⁷ Bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/411.

³⁸ Buhârî, "Muharibin", 2 (No. 6419).

başlatmışlardı. Kısa sürede yayılan irtidat ve isyan dalgası, Mekke’de Kureyş, Taif’te Sakif, Medine’de ise Evs ve Hazrec kabileleri hariç Arabistan’ın hemen her tarafını sarmıştı. Kabileler ya kısmen ya da tamamen irtidat veya isyan hadiselerine karışmıştı. Böylesine kaotik bir süreçte Müslümanların idaresini üstlenen Hz. Ebu Bekir bir taraftan peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar, diğer yandan zekât adı altında vergi ödemek istemeyip isyan eden kabile mensupları ile mücadele etmek zorunda kalmıştı. İsyancı kabilelerin bir grubu zekât hariç diğer dini görevleri yerine getirmeyi kabul ederken, bir kısmı ise peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılarak hem dinden dönmüşler hem de siyasi olarak Medine’den ayrılmıştı.

Bu nedenle Hz. Ebu Bekir dönemindeki olayları teknik anlamda ridde veya irtidat olarak nitelendirmek doğru değildir. Zira kabilelerin çoğu sadece vergi ödemeyi reddederken diğer dini görevleri yerine getireceklerini söylüyordu. Bu grup ile peygamberlik iddiasında bulunanların peşine takılanlar aynı çerçevede değerlendirilemez. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılanlar vergi ödemeyi reddettikleri gibi dinden de dönmüşlerdi. Bir kısmı ise sadece vergi ödemeye karşı çıkmış, bununla birlikte diğer dini vecibeleri yerine getireceklerini ifade etmişlerdi. Hatta vergi ödemek istemeyen kabileler, Hz. Ebu Bekir’le anlaşmak için Medine’ye temsilciler göndermişlerdi. Ancak Hz. Ebu Bekir onların taleplerini kabul etmemiş ve “Şayet Resûlüllah’a verdiğiniz zekât devesinin yularını bile vermezseniz sizinle savaşırım” sözleriyle bu konudaki kararlılığını ortaya koymuş, Medine’den eli boş dönen kabile temsilcileri müteakiben isyana kalkışmıştı.³⁹

Yukarıda beş madde halinde özetlemeye çalıştığımız dinden dönme hadiselerinin her birinin farklı dinamikleri, amaçları ve hedefleri olduğu açıktır. Bundan dolayı bu olaylara atıfla günümüzde insanların bireysel bir tercih olarak dini inançlarını değiştirmesine veya özel olarak da İslâm dininden ayrılmasına yönelik tercihlerini anlamaya çalışmanın veya konu hakkında genel bir hüküm vermenin isabetli olmayacağını ifade etmeliyiz.

3. Dini Naslar Açısından Dinden Dönme

Dinden dönenlere uygulanacak hükmün ne olduğu konusunda Kur’an ve sünnete bakıldığında kesin hüküm oluşturabilecek açık bir beyanın bulunduğunu söylemek kolay gözükmemektedir. Kur’ân’da, iman ettikten sonra küfre girenlerin doğru yoldan sapmış olacakları, yaptıkları amellerin dünya ve ahirette geçersiz sayılacağı, dünyada ve âhirette elem verici bir azaba çarptırılacakları ve Allah’ın gazabını üzerlerine çekecekleri ifade edilmesine rağmen irtidatın dünyevî cezasının ne olduğu belirtilmez.⁴⁰

Konu hakkındaki en açık ve doğrudan irtidat fiilinin de geçtiği ayetlerden birisi Bakara suresi 217. ayetidir: “...İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemnin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar”.⁴¹

Yine aynı fiilin kullanıldığı ve konuya ışık tutabilecek ayetlerden birisi de şudur: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler;

³⁹ Balcı, “İslâm’da Kutsallaştırılmış Şiddet”, 524-525.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/86-91; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/66, 74; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/25-28.

⁴¹ el-Bakara 2/217.

müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir".⁴²

Yukarıda ifade edildiği üzere nakledilen iki ayet ve konuyla ilgili diğer ayetler dininden dönenlerin ahiretteki durumlarını açıklıyor olsa da mürtetlere uygulanacak dünyevi cezai müeyyide hakkında herhangi net bir bilgi vermemektedir.

İrtidat konusu incelenirken kendisine sıklıkla atıf yapılan bazı hadisler de bulunmaktadır. Bunların en meşhuru *Dinini değiştireni öldürün*⁴³ rivayettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Müslüman bir kimsenin irtidat edip cemaatten ayrılmasını ölümü hak eden üç davranıştan biri olarak nitelemesi,⁴⁴ Allah ve resulünün, irtidat edenin öldürülmesini emrettiğini söyleyen Muâz b. Cebel'in bunu uyguladığına dair rivayetler de⁴⁵ dikkat çekici örneklerden bir kaçıdır.⁴⁶ Konu hakkında hadis ve fıkıh literatüründe aynı mahiyette farklı başka rivayetlere de rastlamak mümkündür. Ancak sahabe uygulamalarıyla ilgili olanlarının ridde hadiseleri neticesinde ortaya çıkan fitne ve isyan dalgasını bastırmaya yönelik zecri tedbirler niteliğinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta bu rivayetlerin bazılarında, Hz. Ebu Bekir'in irtidat fiilini işleyenlerin yakalanıp yakılması emrini verdiği bilgisi göze çarpmaktadır. Ancak bu gibi rivayetlerin kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade eden akademik çalışmalar da bulunmaktadır.⁴⁷

Delil olarak getirilen nasslar bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde İslâm'ın erken dönemindeki dinden dönme hadiseleriyle günümüzde bir tartışma konusu olarak gündeme gelen din değiştirme özgürlüğü konusunun farklı bağlam ve muhtevaya sahip olduğu belirtilmelidir. Konu hakkındaki ayetlerin dünyevi hiçbir ceza ve yaptırımını ön görmemesi de dikkat çekicidir. Ayrıca mürtedin katledilmesi gerektiğini belirten rivayetlerin genel bir hüküm olmaktan ziyade belli durum ve şahısları işaret ettiğini söylemek de mümkündür.

Ayrıca irtidat fiilinin dünyevi olarak cezalandırılmasına dayanak gösterilen bu ve benzer hadislerin neredeyse tamamında salt bir inanç değiştirmekten ziyade İslâm hukukunun *hirabe* olarak isimlendirdiği terör içerikli suçlar bulunmaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla bu hadiselerden hareketle mücerret bir dinden dönmenin ölümle cezalandırmayı gerektirdiğini söylemek insafli bir değerlendirme olarak gözükmemektedir. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi düşünürlerin de "dinini terk eden ve cemaatten ayrılan" kişilere ölüm cezasının tatbik edilebilmesi için hirabe suçuna iştirak etmelerini ve kamu düzenini ifsat eden eylemlerde bulunmalarını şart koşması daha ihtiyatlı ve makul bir tercih gibi durmaktadır.⁴⁹

⁴² el-Mâide 5/54.

⁴³ Buhârî, "İstitâbe", 2 (No. 6523).

⁴⁴ Buhârî, "Diyât", 5 (No. 6484).

⁴⁵ Buhârî, "İstitâbe", 2 (No. 6524-6530)

⁴⁶ İnce, "Ridde", 35/ 90-91.

⁴⁷ Balci, "İslâm'da Kutsallaştırılmış Şiddet", 523.

⁴⁸ Konu hakkındaki bir değerlendirme için bk. Ayhan Ak, "Hirabe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016), 5-34.

⁴⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978) 326.

4. Özgür İrade Sonucu Din Değişirme Olgusu

İslâm düşünce geleneğinde insanların inançlarını özgür iradeleriyle seçebileceklerine dair ortak bir kabulden bahsedilebilir. Bu kabul, genellikle kişilerin İslâm'a girme konusunda hiçbir zorlamaya maruz bırakılmayacakları şeklinde anlaşılmıştır. Burada önemli bir soru cevaplandırılmayı beklemektedir: Bir Müslüman başka bir dine geçme hakkına sahip midir? Veya böyle bir tercihte bulunması durumunda kendisine dünyevi bir ceza öngörülmekte midir? Doğrusu bu soruya cevap vermeden önce özellikle fıkıh literatürünün müsamahakâr veya özgürlükçü bir tutum takınmadığını ifade etmeliyiz.

Fıkıh literatürü incelendiğinde dinden dönen bir erkeğin cezasının ölüm olduğu konusunda bir ittifakın bulunduğu göze çarpmaktadır. Fıkıh ekolleri, suçun müeyyidesi hususunda görüş birliğinde olsa da gerekçesi noktasında farklı tercihlerde bulunmuşlardır.⁵⁰ Kimileri cezayı had kapsamında değerlendirirken kimileri ise ayrı bir suç olarak görmeyi tercih etmiştir. Dinden dönen kadına ise Hanefi ve Caferi mezheplerinde kısmen daha hafif bir ceza öngörülmüş, kadının tövbe edene kadar hapsedilmesi gerektiği fikri kabul görmüştür. Hanefiler bu görüşlerini Hz. Peygamber'in savaşta kafir kadınların öldürülmesini yasaklayıcı ifadesiyle⁵¹ temellendirmeyi tercih etmişlerdir.⁵² Öyle görülüyor ki Hanefi fakihlere göre mürted olan kadının cezalandırılmasında asıl olan unsur, dinden çıkma eyleminin bizatihi kendisi değil⁵³ aksine fikirleriyle eylemleriyle İslâm'a zarar verme potansiyeli veya savaşçı olma gibi nitelikleridir.⁵⁴

Mürtede ölüm cezası verilmesine rağmen cezanın tatbikinden önce tövbeye davet edilmesi gerektiği konusunda da görüşler bulunmaktadır. Özellikle İbrahim en-Nehaî'nin (v. 96/714) dinden dönenin tövbeye davet edilmesinin gerektiği yolundaki kanaati bu görüşün temel referanslarından biridir.⁵⁵ Nehaî'nin bu görüşü pratikte ölüm cezasının tatbikini zorlaştıracak bir mahiyete sahiptir. Davranışından pişmanlık duyup tövbe eden bir mürtedin cezadan kurtulacağı konusunda da fikir birliğinden bahsedilebilir. Kendi rızası ile tövbe etmeyen mürtedin tövbeye davet edilip kendisine üç gün mühlet tanınması gerektiği de fıkıh metinlerinde yer alan bilgiler arasındadır.⁵⁶ İlgili literatürde dinden dönen kimsenin nikahının düşüp düşmeyeceği, yaşı, mirası ve İslâm beldesini terk etmesi durumunda geçerli olan hükümler gibi çeşitli konuların ele alındığı zengin bir fıkıh mirasıyla karşılaşmaktayız.⁵⁷ Ancak bu zengin birikimin ortak bir noktası bulunmaktadır. O da

⁵⁰ Bk. Nihat Dalgın, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme (İrtidat)", *Din ve Hayat*, 21/1 (2014) 102-104.

⁵¹ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 111 (No. 2628).

⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâ'i*, 7/134; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Muhammed Halil Herrâs (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.) 10/74.

⁵³ İnce, "Ridde", 35/ 90.

⁵⁴ Ebu Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Kahire: Matbaatü's-Sa'ade, 1324/1906), 10/111.

⁵⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbürrahmân el-Azamî, (Beirut: y.y, 1983), 10/166.

⁵⁶ Hacer Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değişirme Hürriyeti: İrtidât", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013) 109.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâ'i*, 7/134; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: İdâretü'l-Tıba'âti'l-Münîriyye,1988), 12/110; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdî, *Ahkâmü's-sultâniyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985/1405), 110.

insanların, bireysel bir tercih olarak İslâm'a girebilme özgürlüğüne sahipken İslâm'ı terk etme özgürlüğüne sahip olmamasıdır.

Fıkıh metinlerinde problemin detaylarında farklı yorumlar söz konusu olsa da hüküm noktasında benzer tercihlerde bulunulması fakihlerin meseleyi bir inanç meselesinden ziyade kamu düzeniyle ilişkili bir problem olarak gördüklerini göstermektedir. Özellikle Hanefilerin sürekli mürtede uygulanacak cezayı meşru siyasal düzene isyanla ilişkilendirme gayreti de bu kanaati desteklemektedir. Nitekim Ünlü Hanefi fıkıhçı Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090) bu durumu şöyle açıklamaktadır: Küfür suçların en büyüğü olsa da son tahlilde Allah ile kulları arasındaki bir meseledir. Bunun hesabı ahirette görülecektir. Dünyada uygulanan cezai yaptırımlar insanların menfaatleri için ön görülmüştür. Zinanın cezası nesli, hırsızlığın cezası malı, kısasın cezası canı, sarhoşluğun müeyyidesi ise akli koruma amacına matuftur. İrtidatın cezası ise Müslümanlara düşmanca tavır önlemeye yöneliktir.⁵⁸ Dolayısıyla tersinden bir okumayla inkârını bireysel bir tercih olarak yaşayan ve İslâm'a yönelik bir düşmanlık veya propaganda faaliyetinde bulunmayan bir kimse için dünyevi bir cezaya gerek olmadığı söylenebilir. Bu şekildeki sağduyulu yaklaşımlardan biri de Burhâneddin el-Merğînânî'ye (öl. 593/1197) aittir. O, cezaların ahirete ertelenmesinin asıl olduğunu, bazı konularda cezaların dünyada tatbik edilmesinin kamu düzeninin korunmasına yönelik olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre mürtet için uygun görülen ölüm cezası ancak Müslümanlara karşı düşmanlıkları sebebiyle söz konusu olabilir.⁵⁹

Klasik dönemde irtidat bireysel bir tercih olarak dinin tamamından veya dini inancın önemli bir rüknünü kabulden ayrılmaktan ziyade düzeni temsil eden inanç veya o inancın yaşanmasını sağlayan kamusal düzene başkaldırı şeklinde anlaşılmıştır. Böylelikle siyasal düzene açık bir başkaldırı mahiyetindeki ayaklanmalara nasıl bir ceza öngörülüyse mürtede de benzer cezalar verilmiştir. Ancak bu yaklaşım hem tarihte hem de günümüzde umulan faydayı temin etmek şöyle dursun izleri halen silinmeyen acı hatıralar bırakmaktan başka bir işe yaramamıştır. Meselenin kazai kısmının fukahaya bırakılmış olması bir noktaya kadar anlaşılabilir. Ancak temel de bir inanç konusu olan bir problemi Kelâmcıların neredeyse görmezden gelmeleri kabul edilebilir değildir. Biraz daha derinlemesine bir analiz ise Kelâmcıların bu tercihinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Çünkü Kelâmcılara göre bu problem, tarihi süreç içinde bir inanç konusu olmaktan ziyade mevcut düzenin korunmasına yönelik cezai yaptırımları da içeren bir tedbir girişimi olarak görülmüş olabilir.

5. Çağdaş Bir Problem Olarak Din Değiştirme veya İnkâr Özgürlüğü

Modern dünya bütün olumsuzluklarına rağmen birtakım kavramları insanlığa kabul ettirmeyi başarmıştır. Bu kavramların en önemlilerinden birisi de din ve vicdan özgürlüğüdür. Kavramın tarihsel arka planı bir tarafa bırakılıp ilk çağrıştırdığı mana üzerinden anlaşıldığında İslâmî esaslar açısından büyük bir problem ortaya çıkmamaktadır. Zira Kur'ân'da vicdan kelimesi doğrudan geçmemesine rağmen birçok ayette insanda bulunan ve onun iradî fiillerini ahlâk ölçülerine göre

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/110.

⁵⁹ Kemâleddîn Muhammed b. Abdolvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut, ts.), 5/311

denetleyen ahlâkî bir melekenen söz edildiği görülür.⁶⁰ Dolayısıyla bu melekenin özgür olması serbest bir iradeye dayanması İslâm açısından bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir. Din değiştirme olgusunun da bu çerçeveden ele alınması hem Kur'an'ın ruhuna hem de günümüz insanın beklenti ve psikolojisine uygun düşmektedir.

Klasik İslâmî literatür incelendiğinde bu meselenin genellikle tek boyutlu bir şekilde ele alındığı görülmektedir. İlgili metinler daha ziyade İslâm'ı terk edenlerin dünyevi durumunun ne olacağı veya onlara karşı nasıl bir müeyyideler zincirinin uygulanacağı sorusunun cevabını aramışlardır. Öyle görülüyor ki erken dönemde dinden dönme fiili günümüzdeki milli güvenlik kavramına tekabül edecek bir çerçevede değerlendirilmiştir. Zira konunun ele alındığı eserlerde özellikle dinden dönen erkeğe yönelik olarak tatbik edilecek uygulamalar incelendiğinde onların potansiyel İslâm düşmanı olacakları hatta silahlanıp Müslümanlara saldıracaklarına dair bir öngörü üzerine çözümün kurgulandığı izlenimi doğmaktadır. Hatta ilgili metinlerdeki bazı ifadeler irtidat eden kişi fiziki veya ilmi olarak Müslümanlar açısından doğrudan Müslümanlarla mücadele etme güç ve kapasitesine sahip değilse o takdirde kadınlar gibi muamele görür ve ölüm cezasından kurtulur şeklinde ifadelerin yer alması bu tespiti desteklemektedir. Hatta irtidat eden kadın şayet erkekler gibi İslâm aleyhine propaganda yapma ve fiziki olarak da Müslümanlarla savaşma potansiyelini haiz ise erkek için geçerli olan yaptırımlar onun için de söz konusu edilmiştir.⁶¹ Bu yaklaşımların meselenin klasik dönemde bir bakıma kamu güvenliği sorunu olarak ele alındığı yolundaki kanaatleri desteklediğini söylemek mümkündür.

Aslında meseleyi bu şekilde tek taraflı olarak değerlendirmek, diğer bir ifadeyle din değiştirme olgusunun nicelik ve nitelik açısından Müslümanların aleyhine bir resim ortaya koyduğunu düşünmek de isabetli değildir. Elbette ki İslâm dünya görüşü açısından tek bir Müslüman bireyin bile en üst değer kabul edilen İslâm'ı terk edip İslâm'ın batıl gördüğü farklı bir dine veya ateizme sürüklenmesi üzücü bir durumdur. Ancak aynı şekilde farklı dinlerden veya inanç sistemlerinden hatta ateist eğilimleri terk edip İslâm inançlarını benimseyen binlerce insanın bulunduğu da unutulmamalıdır. Öyle ki, uzun vadeli bazı perspektiflere göre Avrupa'daki Müslüman nüfusun önümüzdeki 30 yıl içinde toplam nüfusun yüzde yirmi seviyesine geleceğinden bile bahsedilmektedir.⁶² Bu artışta doğum oranları kadar ihtida sayısındaki artışın da etkisi göz ardı edilmemelidir.⁶³ Dolayısıyla bu noktada din değiştirme meselesinin tek yönlü bir durum olmadığı ve bu meselede görüş beyan ederken konunun çok boyutluluğu dikkate alınmalıdır. Ayrıca bu konuyu incelerken “dileyen kendi özgür iradesiyle İslâm'a girebilir ancak aksi tavır ve tutumlara kesinlikle müsaade edilemez ve hatta cezalandırılır” gibi bir retoriğin, günümüzde bir karşılığının olmayacağı ve her geçen gün artan ihtida hadiselerine olumsuz yansıtacağı hatırlanmalıdır.

⁶⁰ en-Nisâ 4/17-18; el-Mâide 5/38-39; en-Nahl 16/119.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/311.

⁶² Bazı Avrupa ülkelerinde Müslüman nüfusun 3 katına çıkabileceğini ifade eden raporlar söz konusudur. Bk. Harriet Sherwood, “Muslim Population in Some EU Countries Could Triple, Says Report”, *The Guardian* (29 Kasım 2017), 1.

⁶³ Konu hakkındaki önemli araştırmalardan biri için bk. Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019). Çalışmada Batılı mühtedilerin İslâm seçmelerinin psiko-sosyal ve duygusal alt yapısı doğrudan kendi beyanlarından hareketle analiz edilmektedir.

Üzerinde durulması gereken noktalardan birisi de hukuki metinlerin ve bazı fıkhi kabullerin içinde bulunan psiko-sosyal ve coğrafi şartlardan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğidir. Klasik düşünme biçiminin hüküm sürdüğü Orta Çağ'da devletler daha ziyade teokratik bir yönetim sistemine sahipti. Aynı şekilde İslâm devletleri her ne kadar yönetim sistemi açısından monarşiyle idare ediliyorlarsa da yasalar daha ziyade şeri olarak düzenlenmişti. Dolayısıyla din ile siyasetin birbirine eklemlendiği bir siyasal düzenin mevcut olduğu bir resim söz konusuydu. Bu durum da ister istemez dini bir tutum olan irtidat ve benzeri hadiselerin siyasal ve kamusal bir tepkiyle cezalandırılması gibi bir neticenin doğmasına yol açıyordu.⁶⁴ Günümüzde ise Müslümanların yaşamış olduğu siyasal yapıların farklı özellikleri haiz olduğu göz önünde bulundurulduğunda irtidat konusuna da farklı şekilde yaklaşılmasının zaruri olduğunu söylemek gerçekçi bir tutum olacaktır.⁶⁵

Bu itibarla artık şu kavilden cevapların ikna edicilikten uzak olduğu itiraf edilmelidir: “Dinden dönen bir kimse önce tövbeye davet edilir ve kendisine bir mühlet süre tanınır. Süre dolduğunda yine kanaatini değiştirmese hükmün infazına geçilir ki o da ölümdür.” Klasik metinlerde sıklıkla rastlanabilecek bu ifadeler çağımızın değer sistemiyle örtüşmediği gibi İslâm'ın özgüvenli ve kompleksiz tabiatına da uygun düşmemektedir. Ayrıca bu hükümlerin fıkıh metinlerine girdiği dönemlerde farklı düşünen ilim ve düşünce adamlarının bazen devlet eliyle katledildiği de tarihin üzücü hatıraları arasında yerini almıştır.⁶⁶ Ne yazık ki bu infazlarda irtidat hakkındaki yerleşik içtihat, çoğu kez yöneticilerin kendi iktidarlarını tehdit ettiklerini düşündükleri kimseleri ortadan kaldırmalarının şeri aparatı rolünü üstlenmiştir.

Din değiştirmenin şeri hükmü hakkında bir değerlendirme de bulunulacaksa öncelikle meselenin birkaç yönünün açıkça ortaya konulması gerekmektedir.

1. Konu Allah hakkıyla mı kul hakkıyla mı ilgilidir? Eğer bu konu Allah hakkını ilgilendiren bir meseleyse cezasının da Allah'a bırakılması daha doğru bir tercih olacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de konunun ele alındığı ayetlerin hiçbirisinde Allah mürtede bir cezayı öngörmemiştir. Onun hakkındaki hükmü ve cezayı ahirete bırakmıştır. Eğer cevap olarak kul hakkı deniliyorsa, bu gerçekçi ve vakıya uygun bir yanıt değildir. Zira kişi bireysel bir tercih olarak İslâm'ı terk ettiğini söylüyorsa ve İslâmi değerleri aşağılamıyorsa bu kişinin fiilinin doğrudan muhatabı Allah Teala'dır. Dolayısıyla hesap sorma makamı da O'dur. Ayrıca konu hakkındaki ilgili rivayetlerin önemli bir kısmının zayıf olduğu noktasında iddialar da mevcuttur. “Dinini değiştireni öldürün” şeklindeki rivayetin genellikle sahih olduğu kabul edilse de hadisi rivayet eden İkrime'nin bazı hadis otoriteleri tarafından tenkit edildiği de ifade edilmektedir.⁶⁷ Sonu ölüm olan bir hükümde haber-i vâhidin yeterli görülmesi çok ihtiyatlı bir tutum olarak gözükmemektedir. Yine dünyevi bir cezayı ilgili rivayetle tahkim etmeye çalışan fıkıh alimlerinin, bu rivayetle Kur'an'ın cezası ahirete erteleyen yaptırımını bildiren ifadeleri arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğunu sorgulama gereğini hissetmemeleri de ilginç bir durum olarak dikkati çekmektedir.⁶⁸

⁶⁴ Bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Beyan Yayınları, 2007) 274.

⁶⁵ Okur, “İslâm Hukukunda İrtidat”, 358.

⁶⁶ Örnekler için bk. Mehmet Azimli (ed.), *Müslümanların Engizisyonu Ölümcül Kovuşturmalar* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019).

⁶⁷ Mahmûd Şeltût, *el-İslâm akide ve şerîa* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1964), s. 281.

⁶⁸ Okur, “İslâm Hukukunda İrtidat”, 350.

2. İrtidat filinin mahiyeti nedir? Bu sorunun cevabı da mürted hakkında verilecek hükme etki edecek niteliktedir. İrtidat tıpkı iman gibi öncelikli olarak kalbin fiilidir. İman konusunda kişi nasıl ki hiçbir cebir veya ikrah söz konusu olmaksızın kalbinin sükûn bulmasıyla inançlarını kabul ediyorsa; inkâr da aynı şekilde kalbin veya zihnin belirli inançları reddetmesiyle gerçekleşebilir. Kişilere iman konusunda sınırsız bir özgürlük tanıyıp inkâr noktasında aynı özgürlüğü tanımamak İslâm'ın özgüvenli ve kompleksiz yapısıyla uyuşmamaktadır. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz biz ona (insana) doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.”⁶⁹

3. Kalben inanmayan bir kimsenin mutlak akıbet olarak ölüm cezasını göze alıp dinden döndüğünü açıklayabilmesi ne kadar gerçekçidir? Bu da önemli bir soru olarak cevaplandırılmayı beklemektedir. Zira istisnalar dışında insanların akıbetlerini bilebile böyle bir tercihte bulunması kolay gözükmemektedir. Bu durum ise İslâm toplumunun bünyesinde gerçekten inanmadığı halde inkârını izhar etme cesareti bulamayan daha açık bir ifadeyle münafık bir kitlenin varlığı anlamına gelmektedir. İslâm medeniyeti açısından insanların olduğu gibi gözükmeleri mi daha önemli ve kıymetlidir yoksa tersi mi?

4. İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren dinden dönme hadiselerine veya irtidat suçuna yönelik uygulama örneklerine bakıldığında bugün anladığımız anlamda din değiştirme tercihine çok fazla rastlanmadığını görmekteyiz. Hatta çoğu kez bu yakıştırmaların ve yargılamaların muhatabının düşünce adamları olduğu göze çarpmaktadır. Söz gelimi bu durumun ilk örnekleri kabul edilebilecek olan Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702) ve Gaylân ed-Dimeşkî'nin (öl. 120/738) katline fetva veren Ehl-i hadis uleması bu iki ismin görüşleriyle dinden çıktığını bundan dolayı öldürülmesinde şeran bir mahzur olmadığını fetvasını veriyordu. Daha sonraki dönemde de ister ulema arasından olsun ister filozof veya sufi isimlerden biri olsun mürtedin katli vaciptir mottosu bu kişilerin itibarsızlaştırılıp sonra katledilmesinin manivelası görevini üstlenmiştir. Dolayısıyla bazen siyasal iktidarla ittifak halinde olan fukaha ve temsil ettikleri dini düşünce bazen de kendi siyasal iktidarlarını muhafaza etmek isteyen yöneticiler tarafından ölüm cezasının, muhaliflerinin başında duran bir Demokles kılıcı görevi gördüğü söylenebilir.

5. Son olarak da mürtedin ölümüne hükmetmenin aslında bir kişinin imanı hakkında son sözü söylemek anlamına geldiği unutulmamalıdır. Artık kişinin ileriki hayatında durumunu tekrar gözden geçirmesi veya hayatın doğal akışı içerisinde tekrar zihni bir dönüşüm yaşama şansı kalmamaktadır. Belki de ölümüne hükmedilen o kişi, bir uyarıcı, örnek bir karakter veya çok sarsıcı bir hayat dersiyse tekrar hakikate ulaşabilme şansına sahip olacaktı. İnsanlar için böyle bir cezanın öngörülmesi onun elinden bu fırsatı almak anlamına gelmektedir.

Sonuç

İslâm dini inancı, insanların özgür iradesiyle tercih ettiği bir kabul olarak görmüştür. Bu tercih üzerindeki bütün zorlama ve dayatma teşebbüslerini hem reddetmiş hem de kişilerin inançlarını seçme ve yaşayabilme haklarını teminat altına almıştır. Bu husus makâsîdüş-şerîada, dinin korunması şeklinde yer bulmuştur. Buradaki din sadece İslâm değildir. Kişiler hangi inanca mensup olursa olsun İslâm hukuk sistemi açısından o kimsenin inançlarının korunması anlamına gelmektedir. Elbette insanların son din olarak gönderilen İslâm'ı bütünüyle terk etmesi veya kesin iman esaslarından bir kısmını bilerek

⁶⁹ el-İnsân 76/3.

reddetmesi Allah'ın rızasına uygun bir davranış olarak görülemez. Allah da bu durumda olan insanların bu dünyada kafir olduklarını ve dünyadaki amellerinin boşa gittiğini haber vermiştir. Bu sert uyarı normal görülmelidir. Ancak böylesine önemli bir konuda Kur'an'ın açık bir hüküm koymaması, konu hakkında varid olan rivayetlerin de haber-i vahit statüsünde olması meseleyi başka açılardan da değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla İslâm tarihi boyunca aktüel değerini yitirmeyen bu meselenin sosyo-politik ve kültürel bir zemininin yeniden ele alınması gerekmektedir. Din bir vicdani tercihtir. Dine girme hürriyeti bulunduğu gibi onu terk etme hürriyeti de bulunmaktadır. İslâm hukuk sisteminin mürted tarafından Müslümanların inancına açık bir saldırı düzenlenmedikçe veya doğrudan kamu düzenini bozucu bir faaliyet yapılmadıkça o kişi hakkında müeyyide uygulaması Kur'an'ın ruhuna ve İslâm'ın özgüvenli ve kompleksiz yapısıyla örtüşmemektedir. Bahsedilen durumlar söz konusu olursa her bozguncu fiile karşı hukuk sistemi nasıl tedbir alıyorsa bu durum için de alabilir. Ancak bu tedbirin şer'î olmaktan ziyade siyasi olacağı unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li ayatî'l-Kur'âni'l-hakîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990/1411.
- Ak, Ayhan. "Hirabe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2016), 5-34.
- Ardoğan, Recep. "İrtidatın Cezalandırılması". *Günümüz Kelâm Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. 413-423. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Ardoğan, Recep. "İslâm Açısından Dindarlığın Değeri ve İrtidatın Cezalandırılması". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*. 4/1 (2007), 98-104.
- Azimli, Mehmet (ed.). *Müslümanların Engizisyonu Ölümcül Kovuşturmalar*. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Balcı, İsmail. "İslâm'da Kutsallaştırılmış Şiddet: Ridde Örneği". *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar, 523-546. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/31-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "İrtidat", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kafi Dönmez, 2/949-951, İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bûğa. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2. Basım, 1413/1993.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Tarifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Dalgın, Nihat. "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme (İrtidat)". *Din ve Hayat* 21/1 (2014), 102-104.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas b. İshak el-Ezdî Ebû Davud es-Sicistani. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.
- Eco, Umberto. *Gülün Adı*. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Can Yayınları, 58. Basım, 2010.
- Ermemiş, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 20-35.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Hürriyet Gazetesi*. "Rusya Ukrayna Savaşında İrkçı Söylemler: Mavi Gözlü ve Sarı Saçlı İnsanlar Ölüyor" (28 Şubat 2022), 1. <http://www.hurriyet.com.tr>
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 12 Cilt. Kahire: İdâretü'l-Tıba'âtî'l-Müniriyye, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ. 2. Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Makdisî. *el-Muğnî*. tsh. Muhammed Halil Herrâs. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut, ts.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/90-91. İstanbul: TDV Yayınları 2008.
- Karagöz, İsmail. *Din ve Vicdan Özgürlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanai' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kitâbı Mukaddes*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976.
- Köse, Ali. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Kur'an Meal-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1405.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırımlar Üzerine Bazı Düşünceler". *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2002) 344-364.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 31. Basım, 2019.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt, Beyrut, 2. Basım, 1983.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*, 15 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sa'âde, 1324.
- Shaw, Stanford. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 4/1003-104. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Sherwood, Harriet. "Muslim Population in Some EU Countries Could Triple, Says Report". *The Guardian* (29 Kasım 2017), 1. <https://www.theguardian.com>
- Süleyman, Betül Akdemir. "Hangi Dine İnanmaya Hakkım Var? İnanma İradesi Üzerine Bir Sorgulama", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/3 (2022), 1197-2013.
- Şahinalp, Hacer, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013) 101-125.
- Şahinalp, Hatice. *Kur'an'da Din Hürriyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm akide ve şer'â*. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1964.
- Yazıcı, Recep Ali. *Kelâm Açısından İnanç Özgürlüğü ve İrtidat*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.



The Evaluation of al-Māwardī's A'lām al-nubuwwah as a Defense of Prophethood

Ahmet Çelik^{1,a,*}, Eyüp Gür^{2,b}

¹Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Sivas/Turkiye

²Ministry of National Education, Teacher, İstanbul/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 21/07/2023

Accepted: 28/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Data Collection Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Data Analysis Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Writing up Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Submission and Revision Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

ABSTRACT

Prophethood (*nubuwwah*) is a divine institution that teaches the healthy progression of relations between Allah and humans, as well as between humans and the universe. However, from another perspective, it is also considered a human institution. Some opponents of religion, lacking strong evidence to challenge the existence of Allah, direct their objections towards prophethood, which is seen as a manifestation of Allah's attribute of speech (*kalām*). To counter the rejection of prophethood, scholars of theology (*kalām*), hadith, and Prophetic biography (*sīrah*) have compiled a body of literature known as *Dalā'il al-nubuwwah* (Proofs of Prophethood). Their aim has been to collect proofs supporting prophethood as a response to these refutations and to dispel doubts regarding it. All extraordinary events occurring from before the birth until the death of Prophet Muhammad are considered evidence. During the fifth century, a notable figure in this tradition was the Shāfi'ī scholar al-Māwardī, who defended prophethood in his book *A'lām al-nubuwwah* (The Signs of Prophethood). *A'lām al-nubuwwah* has inspired subsequent works in this field due to its clarity and robust proofs. It became known by both names, *A'lām al-nubuwwah* and *Dalā'il al-nubuwwah*, as it encompassed methods of narration and debate.

Within his work, al-Māwardī mentions figures like Barāhimah, Dahriyyah, and certain philosophers as representatives of the idea rejecting prophethood. According to him, Barāhimah, of Indian origin is a sect that denies prophethood despite accepting the unity of Allah. Dahriyyah is a denialist sect attributing eternity to the universe and creativity to nature. Al-Māwardī considers these philosophers as infidels due to their comments on prophethood rather than outright denial. The basis of these movements' idea of denying prophethood lies in their efforts to portray reason (*'aql*) as an alternative to revelation (*wahy*). Jews and Christians, on the other hand, are portrayed as groups that accept the concept of prophethood, however they reject Muḥammad's prophecy. Their objection stems from the fear of their religions being superseded.

Al-Māwardī counters those rejecting prophethood by addressing the public interest (*maṣlaḥah*) of humans, the necessity of prophets, and the role of miracles. He illustrates that prophet charged with the duty of prophethood proves it through spectacular events orchestrated by Allah but carried out through his own hand. The prophet serves the public interest by conveying matters beyond human intellect and presenting them in a comprehensible manner, thereby ensuring the worldly and eternal felicity of humanity. Furthermore, he provides evidence for the Prophet Muḥammad's prophethood through his moral character, prophetic biography, and accounts of miracles. The biography of Prophet Muhammad's begins before his birth, and the method of proof is used to demonstrate his prophethood.

In essence, al-Māwardī's method of proving prophethood in *A'lām al-nubuwwah* can be seen as a synthesis of the approaches used by scholars of theology and hadith.

Keywords: Kalām, al-Māwardī, Prophethood, *Alām al-nubuwwah*, Reason, Rejection.

Bir Nübüvvet Savunusu Olarak Mâverdî'nin (ö. 450/1058) A'lâmü'n-nübüvve Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 21/07/2023

Kabul: 28/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yazar Katkı Beyanı:

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Analizi Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Makalenin Yazımı Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

ÖZ

Nübüvvet, Allah-insan ve insan-evren ilişkisinin sağlıklı bir şekilde yürümesinin yollarını öğreten bir yönüyle ilâhî, başka bir yönüyle de beşerî bir kurumdur. Allah'ın varlığına yönelik itirazlarını güçlü kanıtlarla delillendiremeyen bazı din karşıtları, itirazlarını Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olan nübüvvet üzerinden yürütmüşlerdir. Nübüvveti inkâr düşüncesine karşı kelâmcılar, hadisçiler ve sîret yazarları nübüvveti savunma refleksi göstererek nübüvvetin delilleri anlamında delâ'ilü'n-nübüvve denilen literatürü oluşturmuşlardır. Bu bağlamda müellifler tarafından, inkâr hareketlerine cevap niteliği taşıyan nübüvvet delilleri toplanmak suretiyle, nübüvvet etrafındaki şüpheler izale edilerek tartışmaların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Hz. peygamberin doğum öncesinden başlayıp ölümüne kadar geçen hayatındaki bütün olağanüstü olaylar delâil kapsamına dahil edilmiştir. İşte beşinci yüzyıl Şâfiî âlimlerinden Mâverdî, nübüvveti savunmak amacıyla yazdığı *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eseriyle delâ'il geleneği içerisindeki yerini almıştır. *A'lâmü'n-nübüvve*, delillerinin güçlü ve kolay anlaşılır olması hasebiyle bu alanda yazılan diğer eserlere ilham kaynağı olmuş, rivâyet ve cedel metodunu bünyesinde barındırması nedeniyle de hem *Delâ'ilü'n-nübüvve* hem de *A'lâmü'n-nübüvve* ismiyle bilinir olmuştur.


Mâverdî eserinde, nübüvveti inkâr fikrinin temsilcileri olarak Berâhime'yi, dehrîleri ve bazı filozofları zikretmektedir. Ona göre Berâhime, Allah'ın birliğini kabul etmekle birlikte nübüvveti reddeden Hind menşeli bir topluluk, dehrîler ise, âleme ezelilik ve doğaya yaratıcılık nispet eden inkârcı bir gruptur. Mâverdî, filozofları açık bir inkardan daha ziyade onların, nübüvveti yönelik yaptıkları yorumlar nedeniyle ilhâd içerisinde zikretmektedir. Bu akımların nübüvveti inkâr düşüncesinin temelinde, aklın vahye alternatif olarak gösterilme çabaları yatmaktadır. Yahudi ve Hıristiyanlar ise, nübüvveti kabul etmekle birlikte Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden gruplar olarak gösterilmektedir. Yahudi ve Hıristiyanların itirazları, dinlerinin neshedilme endişesinden kaynaklanmaktadır.

Mâverdî, nübüvvet kurumuna itiraz edenlere insanın maslahatı, peygamberin gerekliliği ve mûcizenin işlevi üzerinden cevap vermiştir. Buna göre kendisine nübüvvet vazifesi verilen peygamber, nübüvvetini, Allah'ın bir fiili olarak kendi elinde gerçekleşeceği hârikulâde bir olayla kanıtlar. O, aklın idrak edemediği bazı meseleleri, beşere ulaştırmak ve onların anlayışına sunmak suretiyle umumi bir maslahatı gerçekleştirir, böylece insanların dünya ve ahiret saadetini sağlayan bir rol icra eder. Mâverdî, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ise onun ahlakı, sîreti ve mûcize haberleri üzerinden doğrulama yoluna gitmiştir. Bu minvalde Hz. Peygamber'in sîretini, doğum öncesinden başlatarak nübüvveti delillendirmede ispat metodu olarak kullanmıştır.


Neticede Mâverdî'nin *A'lâmü'n-nübüvve*'deki nübüvveti ispat metodunun, kelâmcılar ve hadisçilerin yöntemlerini mezceden bir konumda bulunduğunu söylememiz mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâverdî, Nübüvvet, *A'lâmü'n-nübüvve*, Akıl, İnkâr. 5.

 ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr

 0000-0002-8072-5364

 eyupgur60@gmail.com

 0000-0002-3926-3452

How to Cite: Çelik, Ahmet – Gür, Eyüp. “The Evaluation of al-Mâwardî's *A'lâm al-nubuwwah* as a Defense of Prophethood”. *Cumhuriyet Theology Journal* 27/2 (December 2023), 422-442. <https://doi.org/10.18505/cuid.1330880>

Atıf: Çelik, Ahmet – Gür, Eyüp. “Bir Nübüvvet Savunusu Olarak Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *A'lâmü'n-nübüvve* Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 422-442. <https://doi.org/10.18505/cuid.1330880>

Giriş

İslâm inanç esasları, usûl-i selâse olarak tabir edilen ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret inancından oluşan üçlü sacayağı üzerine oturtulmuştur. İnanç esasları içerisinde ulûhiyyet, aslî'î-usûl yani en temel unsurdur. Âhiret hem gayba imanın bir ölçüsü hem de ilâhi adâletin tezâhür ettiği bir yerdir. Nübüvvet ise, insanlara bir taraftan Allah inancı ve âhiret inancının ahkâmını öğretirken, diğer taraftan da mahlûkatın maslahatını düzenleyen dünyevî esasları ve Allah'a kulluğun yollarını öğretmektedir.

İslâm inanç öğretisinde önemli bir yer işgal eden nübüvvet, klasik kelâm kaynaklarında çeşitli boyutlarıyla müzakere edilmiştir. Müellifler, mevzûya nübüvvetin tanımı ile giriş yapmışlardır. Bir nevi elçilik kurumu olan nübüvvet, haber vermek, haber getirmek anlamında “n-b-e” veya makamı ve değeri yüksek olmak anlamında “n-b-v” kökünden türemiş bir mastardır.¹ Peygamberin konumu ve sorumlulukları düşünüldüğünde, nübüvvetin her iki fiil kökünden iştikâk ettiğini söylemek imkân dâhilindedir. Çünkü peygamberin hem haber getiren bir elçi olması hem de Allah'ın ihdâs ettiği yüce bir makamı ihraz etmesi, bu tezi desteklemektedir.² Nitekim Kur'ân ve Sünnet'in temel prensipleri Allah'ın, varlıkların en yücesi, O'ndan gelen haberin, sözlerin en güzeli, peygamberin de insanların en faziletlisi olduğuna işaret etmektedir.³

Peygamber ve elçi mukâbilinde kullanılan diğer bir kavram, sözlükte göndermek, sevk etmek gibi anlamlara gelen “r-s-l” kök fiilinden türeyen resûl kavramıdır.⁴ Resûl, birkaç anlamı bünyesinde barındıran müşterek bir kavramdır. İletilen mesaja resûl denildiği gibi mesajı ileten elçiye de resûl denir. Bu nedenle Kur'ân terimi olarak resûl hem vahyin nüzulüne vasita teşkil eden melek⁵ hem de vahyin inzal edildiği peygamber⁶ karşılığında kullanılmaktadır.⁷ Kelâm terimi olarak resûl kavramını, “kendisine Cibrîl'in getirdiği kitap ve şeriatı insanlara tebliğ etmekle mükellef kılınmış elçi” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁸

¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Maqâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 181; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346/1928), 153-154; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412 H.), “nbe”, “nby”, 788-789; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 34; Ebü'l-Yüsür el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 229; Takyyüddîn İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât* (Medine: el-Câmiati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 1420/2000), 717-719; Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/5-6; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü iştîlâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/581.

² Muzaffer Barlak, *Kelâmda Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2018), 14.

³ Seyfeddîn el-Âmidî, *Ġâyetü'l-merâm fi ʿilmi'l-kelem*, thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 272.

⁴ İsfahânî, “rsl”, 852-853; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1414 H.), “Rsl”, 11/281-285; Seyyid Şerif Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü: Kitâbü't-Taʿrîfât*, çev. ve şrh. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “rsl”, 111.

⁵ *Kur'ân Yolu*, (Erişim 28 Temmuz 2023), et-Tekvîr 81/19.

⁶ el-Ankebût 29/31.

⁷ İsfahânî, “rsl”, 852-853; Tehânevî, *Keşşâfü iştîlâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1/360; Zülfikar Durmuş, “İslâm Düşüncesinde Resûl-Nebî Ayrımı-Kur'ân Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi* 44/3 (2008), 49-72.

⁸ İbn Fûrek, *Maqâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 180; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 154; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 229; Makasit 5/5-6; Tehânevî, *Keşşâfü iştîlâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1/360; Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/286-291.

Kur'ân-ı Kerim'de, nebî ve resûl kavramlarının müteradif olduğuna işaret eden âyetlerin varlığı⁹ söz konusu olduğu gibi farklı peygamber kategorilerine delalet ettiği izlenimi uyandıran âyetler de söz konusudur.¹⁰ Resûl ve nebî kavramlarının müteradif olduğunu ya da farklı anlamlara delâlet ettiğini söyleyenler, kanaatlerini mezkûr âyetlere dayandırarak şekillendirmişlerdir. İki kavrama yüklenen farklı anlamlara göre, resûl kendisine kutsal bir kitap ve şeriat verilen; nebî ise kendisine mahsus bir kitap verilmeyen fakat insanları kendisinden önce gelen şeriatla amel etmeye çağıran ve onların şeriatını muhafaza eden peygamberleri ifade etmektedir.¹¹ Bazı tanımlarda ise peygamberin vahye ulaşabilme tarzı baz alınmış; buna göre Cebrâil'in vahiy getirdiklerine resûl, vahiy bilgisini ilham ya da rüya yoluyla elde edenlere nebî tabiri uygun görülmüştür.¹²

Allah'ın insanlığa gönderdiği elçi ister resûl isterse nebî olsun onların icra etmeye çalıştıkları görevin ortak amacı, vahyi aslına uygun bir tarzda tebliğ etmek ve insanların vahiy öğretisi doğrultusunda yaşamasının yollarını öğretmektir. Yaratıcının gerçek anlamda bilinmesi, ona kulluğun yollarının idrak edilmesi, Allah'ın muradı doğrultusunda bir medeniyet inşasının gerçekleşmesi ancak vahiy ve nübüvvetle mümkün olur. Vahyin pratiğe dönüştürülerek hayat bulması nübüvvetle gerçekleşir. Bu nedenle Allah, yeryüzünde hilafet görevini yerine getirecek donanımda yaratılan insanı başıboş bırakmamış; ihtilafa düştükleri meselelerde hükmünü ortaya koymak için hakikatleri anlatan kitaplar indirmiş,¹³ insanları tebşir ve inzâr eden nebî ve resûller göndermiştir.¹⁴

Klasik kelâm kaynaklarında nübüvvetin tanımı ve ahkâmı anlatıldıktan sonra nübüvvetin delilleri de işlenmiştir. Nübüvvet delillerinin kelâm kitaplarında yer bulmasının nedeni, peygamberliğin, bazı ilhâd akımlarının eleştirisine hedef olmasıdır. Nübüvveti inkâr düşüncesi kimi zaman peygamberlik kurumunun varlığına yönelik olmuş, kimi zaman da peygamberin şahsını hedef almıştır. Berâhime ve Sümeniyye gibi Hind kökenli akımlar ve onların İslâm dünyasındaki uzantısı bazı materyalist filozoflar, akla tanıdıkları sınırsız yetki nedeniyle aklın, nübüvveti alternatif olabileceğini iddia ederek peygamberi ve onun getirdiği teklîfi hükümleri abes olarak nitelmişlerdir.¹⁵ Hz. Peygamber özelinde nübüvveti inkâr edenlere baktığımızda; müşrikler, onun melek değil de sıradan bir beşer olması,¹⁶ gökyüzüne çıkıp bir kitap getirmemesi, altından yapılmış

⁹ el-Bakara 253,285; Âl-i İmrân 3/79; el-Ahzâb 33/40.

¹⁰ el-Hac 22/52; el-A'râf 7/157, 158; Meryem 19/51, 54.

¹¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 154; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 34; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Ebû Abdullah ed-Dânî b. Münîr Âlü Zehvî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407 H.) 3/164; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 718-719; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/5-6; Tehânevî, *Keşşâfü işlâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1/359-360.

¹² Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 229; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/6; a.mlf., *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 112; Tehânevî, *Keşşâfü işlâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1/360.

¹³ el-Bakara 2/213.

¹⁴ en-Nisâ 4/165.

¹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 128; Kādî Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muġnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 15/125-127; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 154-155; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi'l-keîlâm*, nşr. Claude Salamé (Dımaşk: y.y., 1990), 1/444-445; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/9.

¹⁶ el-En'âm 6/8; ez-Zuhruf 43/31; el-Furkân 25/7.

evinin olmaması¹⁷ gibi olağanüstü özelliklerle donatılmış bir peygamber beklentilerinin karşılık bulmaması hasebiyle; Yahudi ve Hıristiyanlar ise dinlerinin nesh edilmesi endişesiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabule yanaşmamışlardır.¹⁸

Nübüvveti inkâr düşüncesine karşı kelâmcılar, İslâm filozofları, tarih ve sîret yazarları tarafından nübüvvetin gerçekliği, imkânı, ispatı tartışılmış, nübüvvetin aklen ve naklen mümkün olduğu gerçeği kabul görmüş, inkâra karşı çeşitli ispat yöntemleri geliştirilmiştir. Geliştirilen yöntemler zamanla nübüvvetin delilleri anlamında delâ'ilü'n-nübüvve literatürünün oluşmasına imkân sağlamıştır. Delâ'il literatüründe kullanılan delâ'il, a'lâm, haşâis¹⁹ gibi kavramlar hem nübüvvetin delili sayılmış hem de nübüvveti ispat sadedinde yazılan delâ'ilü'n-nübüvve türü eserlere âlem olmuştur.²⁰ Kesin bir ayırım olmamakla birlikte umûmiyetle kelâmcılar, a'lâmü'n-nübüvve tabirini, muhaddisler ise delâ'ilü'n-nübüvve terkiibini kullanmışlardır.

Bu bağlamda geçmişten günümüze delâ'il literatürüne ait çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Mu'tezile'den Dirâr b. Amr'ın (ö. 200/815) *İsbâtü'l-'ilm 'ale'n-nübüvve ve isbâtü'r-rusûl* adlı eseri delâ'il türünün öncüsü kabul edilmiştir.²¹ Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/913), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) gibi müelliflerin *Delâ'ilü'n-nübüvve* ismiyle maruf olmuş eserleri rivâyeti öne çıkararak yazılan delâ'il türüne;²² Şîfî âlim Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) ve Şâfiî fakihî Mâverdî'nin *A'lâmü'n-nübüvve* ismiyle bilinen eserleri ise rivâyetlerin yanında aklî ve felsefî izahlara da yer verilerek yazılmış delâ'il türüne örnek teşkil etmektedir.²³ Son dönem müelliflerinden Filistinli âlim Yusuf b. İsmail en-Nebhânî (ö. 1932) *el-Burhânü'l-müsedded fi isbâti nübüvveti seyyidinâ Muhammed*,²⁴ Muhammed Sâmîrî, *Nübüvveti Muhammed mine's-şekki ile'l-yakîn*; Hasan Ziyaeddîn Itr, *Nübüvvetü Muhammed fi'l-Ḳur'ân* ve Abdulhalîm Mahmûd (ö. 1978) *Delâ'ilü'n-nübüvve*²⁵ isimli eserleriyle nübüvvet müdâfaasında etkin rol oynayarak delâ'il literatürüne katkı sağlayan müellifler arasında yer almıştır. Ayrıca delâ'ilü'n-nübüvve literatürü üzerine yapılan akademik çalışmalar, delâ'il türünün aktüalite kazanmasına

¹⁷ el-İsrâ 17/111.

¹⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 50; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sâyılıh - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 339.

¹⁹ Sözlükte delâ'il, delîl ya da delâlet etmek; a'lâm, işaret ve alametler; haşâis, üstün özellikler anlamlarında kullanılmıştır. (bk. İbn Manzûr, "delâ'il", 11/247-24; "alm", 12/419-420; "hss", 11/247-249. Delâ'il literatüründe bu kavramların her birisi Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden deliller mukabilinde kullanılmıştır.

²⁰ Hasan Ziyaeddîn Itr, *Nübüvvetü Muhammed fi'l-Ḳur'ân* (Haleb: Dâru'n-Nasr, 1973), 235.

²¹ Yavuz Yusuf Şevki, "Delâ'ilü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/115-117. Ayrıca İbn Nedîm, el-Fihrist adlı eserinde, Dirâr b. Amr'a ait *Kitâbü İsbâti'r-rusûl* adıyla bir eserden söz edilmektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 566-567.

²² Yûsuf en-Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-'âlemîn fi mu'cizâti Seyyidi'l-mürselîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 6; Selaheddîn el-Müneccid, *Mu'cemü mâ üllife 'an Rasûlillâh* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1982), 63-64.

²³ Münecid, *Mu'cem*, 62-63; Hayredîn Zirikî, *el-A'lâm*, (b.y.: Dâru'l-İlm, 2002), 1/119, 4/327; Yavuz, "Delâ'ilü'n-nübüvve", 9/115-117.

²⁴ Münecid, *Mu'cem*, 84; M. Sait Özervarlı, "Yusuf b. İsmâil Nebhânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/471-472.

²⁵ Münecid, *Mu'cem*, 65-66.

imkân sağlamıştır. Bu kapsamda Şemsettin Kırış'ın, *Beyhakî'nin Delâ'ilü'n-nübüvve'si*,²⁶ Fadıl Ayğan'ın *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-nübüvve*²⁷ isimli doktora tezleri, delâ'ilü'n-nübüvve edebiyatını anlamaya imkân sağlayan önemli çalışmalardır. Özellikle Ayğan'ın çalışması, önceki kutsal kitaplarda Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret ettiği düşünülen metinlerden oluşturulan ve delâ'il alt başlığı içerisinde zikredilen beşâirü'n-nübüvvenin tanıtılmasında önemli bir fonksiyon icra eder.

Delâ'il türü eserlerden birisi olan Mâverdü'nin *A'lâmü'n-nübüvve* isimli eseri çalışmamızın esasını oluşturacaktır. İlim dünyasında kelâmcı kimliğinin yanında fıkıh ve siyasetname türü eserler ile tanınan Mâverdü, döneminde revaçta olan delâ'il türü eser geleneğine uyarak ilhâd hareketlerinin nübüvvetine yönelik yıkıcı etkisine karşı, nübüvveti savunma amacına matuf olarak *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserini kâleme almıştır.

1. Mâverdü ve *A'lâmü'n-nübüvve* Eserinin İçeriğine Genel Bir Bakış

Gül suyu (*mâü'l-verd*) işiyle iştiğal eden babasının mesleğine nispetle Mâverdü²⁸ ismiyle meşhur olan Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî 364/974 yılında Basra'da dünyaya gelmiş,²⁹ Mu'tezilî Ebü'l-Kâsım es-Saymerî'den (ö. 386/996) fıkıh tahsil ederek başladığı ilk öğreniminin ardından³⁰ 398/1008'de Bağdat'a geçerek 450/1058 senesinde vefat edinceye kadar orada ikamet etmiştir.³¹ Bağdat'ta birbirinden farklı mezhep ve meşrepteki hocalardan tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve edebiyat gibi ilmî disiplinlerde tahsilini tamamlayan Mâverdü, ilim dünyasında fıkıh, siyaset ve ahlâk felsefesi alanındaki önemli çalışmaları ile tanınmıştır.³² Şâfiî, mezhebinde müctehid derecesine yükselmiş bir fakih olmasına rağmen, Mu'tezilî suçlamasına da maruz kalmıştır.³³

Basra ve Bağdat gibi ilim ve kültür merkezlerinde ilmî vukûfiyet kesbeden Mâverdü, ilmî derinliği olan eserleri, yetiştirdiği öğrenci kitlesi ve bürokrasideki yetkin kişiliği ile adından söz ettirmiştir.

²⁶ Bk. Şemsettin Kırış, *Beyhakî ve Delâ'ilü'n-nübüvve'si* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

²⁷ Bk. Fadıl Ayğan, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-nübüvve* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

²⁸ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968-1972), 3/282; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 18/64; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve mişbâhü's-siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/298.

²⁹ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Ṭabaḳâtü'l-fukahâ'i-ş-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Alî Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 2/636; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Ṭabaḳâtü-ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413 H.), 5/267; Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 1/298.

³⁰ Sübkî, *Ṭabaḳât*, 5/268; Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 1/298; Cengiz Kallek, "Mâverdü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/180-186.

³¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/65; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 5/267-268; Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 1/298.

³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/ 68-69; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 5/269; Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 1/298; Mehmet Evkuran, "Mâverdü'nin Düşünce Dünyası", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/1198.

³³ İbnü's-Salâh, *Ṭabaḳâtü'l-fukahâ'i-ş-Şâfi'iyye*, 2/636; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 5/270; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 67.

Mâverdî, bürokraside üst düzey görevlerde ilim adamı olarak bulunmuş; Abbâsî halifesi ile Şîf-Büveyhî ve Sünnî-Selçuklu sultanları arasındaki siyasî gerginlikleri gidermek için arabuluculuk görevini üstlenerek problem çözücü bir rol almıştır.³⁴

Mâverdî, yazdığı siyasetnamelerle tebarüz etmiş; devletin yapısı, devlet organlarının işleyişi ve devlet başkanlarının seçimi, yönetimi ile ilgili konuları bu tür eserlerde işlemiştir. *A'lamü'n-nübüvve* adlı eseriyle de nübüvvetin gerekliliği, ahkâmı ve ispatına yönelmiştir. Aslında Mâverdî'nin böyle bir konuya yönelmesi onu asıl uzmanlık alanının dışına çıkarmamıştır. Çünkü peygamberlerin tasarrufâtı içerisinde onların devlet başkanlığı rollerinin olduğu da bilinmektedir. Nitekim Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* adlı eserinde devlet başkanını, Allah'ın değil peygamberin halifesi olarak nitelerek suretiyle, nübüvveti devlet başkanlığı ile ilişkilendirmiştir.³⁵ Bu noktada Mâverdî, nübüvveti, din ve dünya işlerinin yürütülmesi için vazgeçilmez bir kurum olarak görmüş; bu kuruma yönelik oluşturulan ilhâd hareketlerine karşı nübüvveti korumak, inatçı ve gururluların şüphelerini gidermek için *A'lamü'n-nübüvve* adlı muhtasar eseri yazdığını beyan etmiştir.³⁶

Mâverdî'nin *A'lamü'n-nübüvve*'si İslâm düşünce tarihinde nübüvveti savunma amacıyla yazılan delâ'ilü'n-nübüvve türü eserlerin devamı niteliğindedir. Ortak özelliği Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak olan delâ'il türü eserlerin isimlendirilmesinde ittifak sağlanamamış; bazı mânalara yeni ad bulma ve konuya yeniden bir aktüalite kazandırma amacıyla oluşturulan eserler, farklı isimlerle ifade edilmiştir.³⁷ Telif edilme amaçları bir olmakla birlikte delâ'il türündeki eserler, *a'lamâtü'n-nübüvve*, *delâ'ilü'n-nübüvve* ve *haşâ'îş* şeklinde tarihsel bir devamlılık arz etmiştir.³⁸ Bununla birlikte bazı müellifler, *delâ'il* ve *a'lam* kavramlarının müteradif olduğu yönünde fikir beyan etmiştir.³⁹ Bu sebepten olsa gerek Mâverdî'nin *A'lamü'n-nübüvve*'si hem *Delâ'ilü'n-nübüvve* hem de *A'lamü'n-nübüvve* ismiyle ifade edilmiştir. Mesela tabakât müelliflerinden Sübkî (ö. 771/1370) *Delâ'ilü'n-nübüvve*;⁴⁰ Taşköprizâde (ö. 968/1561) ve bibliyografya yazarı Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) *A'lamü'n-nübüvve* ismini kullanmıştır.⁴¹ Eseri tahkik eden Halid Abdurrahman el-Ak, esere yazdığı mukaddimede her iki kavramı kapsayacak tarzda Resûlüllâh'ın nübüvvetine işaret eden her türlü delili ifade etmek için "*a'lamü nübüvvetihî*" terkinini; nübüvveti mucizeler üzerinden doğrulayan delilleri anlatmak için "*delâ'ilü mu'cizâtihi*" tabirini kullanmayı uygun görmektedir.⁴² Muhakkikin işaret ettiği bu kavramlar, *delâ'il* literatürüne, *A'lamü'n-nübüvve*'nin muhtevasına ve aynı zamanda Mâverdî'nin konuyu izah etme bağlamına uygundur. Mâverdî'nin,

³⁴ Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 5/1956; Evkuran, "Mâverdî'nin Düşünce Dünyası", 5/1199.

³⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 2008), 22.

³⁶ Mâverdî, *A'lamü'n-nübüvve*, 44.

³⁷ Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul: Damla Yayınları, 2009), 22.

³⁸ Şemsettin Kırış, *Beyhakî ve Delâ'ilü'n-Nübüvve'si*, 11.

³⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lamü'n-nübüvve: er-Red 'ale'l-mülhid Ebî Bekr er-Râzî* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003), 1/148; Abdülhalîm Mahmûd, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1991), 8.

⁴⁰ Sübkî, *Tabakât*, 5/267.

⁴¹ Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'ade*, 1/297-298; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn, neşr.* Mehmet Şerafettin Yalıtıkaya (İstanbul: Vekâletü'l-Maârif, 1360/1941), 1/126.

⁴² Hâlid Abdurrahman el-Ak, "Mukaddime", *A'lamü'n-nübüvve*, mlf. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1994), 16.

mûcize rivâyetlerini ifade için delâ'il; nübüvvetin ahkâmını anlatmak için a'lâm tabirlerini kullanması bu sebepten olsa gerektir. Bu nedenle kelâmcılar genellikle a'lâmü'n-nübüvve tabirini, muhaddisler ve sîret yazarları ise delâ'ilü'n-nübüvve terkiibini kullanmışlardır. Netice olarak şu kanaati ifade etmemiz yerinde olacaktır. Aklî ve felsefi izahların ağırlığını hissettirdiği eserin birinci bölümünü, *A'lâmü'n-nübüvve* ismiyle ifade etmek; mûcize rivâyetleriyle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatlanmaya çalışıldığı eserin ikinci bölümünü ise *Delâ'ilü'n-nübüvve* tabiriyle isimlendirmek hem delâ'il literatüne hem de eserin içeriğine daha uygun düşecektir.

A'lâmü'n-nübüvve, daha sonraki bir kısım müelliflere ilham kaynağı olmuş, eserden övgüyle bahsedilmiştir. Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), söz konusu bu eseri, bir ilim dalı olarak gördüğü "emârâtü'n-nübüvve" türüne örnek göstermiş, en faydalı ve en güzel eser olarak nitelmiştir.⁴³ Delâ'ilü'n-nübüvve konusunda yazılan diğer eserlere nazaran *A'lâmü'n-nübüvve* tertip güzelliği, delillerinin kuvvetli oluşu ve ifadesinin kolaylığı bakımlarından en değerlisi kabul edilmiş ve sonraki devirlerde bu alanda yazılan eserlere kaynaklık teşkil etmiştir.⁴⁴ Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) ve son dönem Filistinli âlim Yûsuf en-Nebhânî (ö. 1932) gibi müellifler eserlerinde *A'lâmü'n-nübüvve*'den nakillerde bulunmuşlardır.⁴⁵ Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin i'câzü'l-Kur'ân bölümünde, *A'lâmü'n-nübüvve*'den istifâde edildiği kanaatindeyiz. Zira Mâverdî, Kur'ân'ın, "gönüllerde olanları açığa çıkaran" bilgiler ihtiva etmesini i'câzın bir veçhi olarak kabul etmektedir.⁴⁶ Nitekim Süyûtî, "bazıları" ifadesiyle bu görüşe atıfta bulunmaktadır.⁴⁷ Ayrıca Kahdânî tarafından *A'lâmü'n-nübüvve*'de Mâverdî'ye göre beyânî i'câz'ın vecihleriyle ilgili yazılan Arapça bir makalede, Mâverdî'nin i'câz görüşünün, i'câzü'l-Kur'ân konusunda meşhur olan Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, ve Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserlerinden etkilendiği, bunların i'câz anlayışlarının Mâverdî yoluyla intikal ettirildiği ve Mâverdî'nin görüşünün, Hattâbî'ye daha yakın olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte kendisinden sonra gelen Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinin, özellikle nazmî i'câz noktasında Mâverdî'den etkilendiği beyan edilmektedir. Aynı makalede Mâverdî'nin sarfe görüşünün yeterince açık olmadığına ve bir takım şüpheleri barındırdığına dikkat çekilmiştir.⁴⁸

A'lâmü'n-nübüvve'yi iki bölüme ayırmak mümkündür. Eserin birinci bölümünde, nübüvvet kurumuna yöneltelen tenkitlere karşı aklî izahlarla nübüvvetin ispatı anlatılırken, ikinci bölümünde, nübüvvetin ahkâmı ve Hz. Muhammed'in şahsında mûcize rivâyetleri üzerinden Hz.

⁴³ Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 1/2981/297-298.

⁴⁴ Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn fi mu'cizâti Seyyidi'l-mürselîn*, 201; Ahmet Saim Kılavuz, "A'lâmü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/339.

⁴⁵ Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin li-mâ tezammenehû mine's-sünne ve âyi'l-furkân*, thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfiş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/75-76, 20/194; Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn*, 11, 201.

⁴⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 60.

⁴⁷ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: y.y., 1394/1974), 4/8.

⁴⁸ Ali b. Muhammed Âl Nûme el-Kahdânî, "Vücûhu'l-i'câzi'l-beyânî 'inde'l-Mâverdî veraddehu'l-şübehu'l-muhtemile fi *A'lâmü'n-nübüvve*", *Mecelleti'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti li-Lügati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 2 (2022), 289-340.

Peygamber'in nübüvvetinin ispatı işlenmiştir. Bir giriş ve yirmi bir bâb'a taksim edilerek işlenen konular, bâblar içerisindeki çeşitli fasıllarla zenginleştirilmiştir.⁴⁹

Eserin giriş bölümünde delil, medlûl, aklın ve bilginin tarifi ve çeşitleri izah edilerek bir anlamda nübüvvetin güçlü kanıtlarla ispat edileceği mesajı verilmektedir. Bunun yanında Allah'ın varlığının delilleri, peygambere itaatin gerekliliği, şer'î teklifin tarifi gibi konular işlenmektedir. Eserin birinci bölümünde genel olarak nübüvvetin imkânı, ispatı, nebî -resûl kavramlarının tanımı ve aralarındaki farklar, kâinatın ömrü ve peygamberlerin sayısı, peygamberlere olan ihtiyaç, nübüvveti inkâr edenlere reddiye gibi konular ekseninde peygamberlik kurumunun gerekliliği izah edilmeye çalışılmıştır.

A'lamü'n-nübüvve'nin en kapsamlı bölümünde Hz. Muhammed'in nübüvveti, nübüvvetine yapılan itiraz ve onun peygamberliğinin ispatı işlenmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı bağlamında, onun doğum öncesi hayatından başlayarak kronolojik sıraya göre hârikulâde olaylara ait haberleri bölümler halinde anlatmaktadır. Bu kapsamda Hz. Peygamber'in tertemiz bir nesepten gelmesi, doğumundan önceki ve doğumu esnasındaki hârikulâde olaylar, nübüvveti süresince öldürülmekten korunması, müstecâb olan duaları, geçmiş ve gelecekle ilgili verdiği gaybî haberler, ahlâkî meziyetleri, geçmiş peygamberlerin onun nübüvvetini tebşiri gibi mevzûlar onun nübüvvetinin delilleri arasında zikredilmiştir. Hz. Muhammed'in mûcizeleri; fiilî, kavî, haberî mûcizeler, hayvan ve bitkilerle ilgili mûcizeler başlığı altında değerlendirilerek nübüvvetin alametlerinden sayılmıştır. Eserde Kur'ân'ın i'câzı, yirmi bir vecihte ele alınarak nübüvvetin delilleri olarak geniş bir şekilde izah edilmiştir. Ayrıca cinlerin, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden haberdar olması, Resûlullah'ın ümmîliği ve onun getirdiği şeriâtın tekâmül ederek diğer hukuk sistemleri tarafından örnek alınacak boyutta gelişmesi, İslâm'ın tedricen istikrarlı bir şekilde yayılması gibi argümanlar Hz. Muhammed'in nübüvvetini doğrulayan deliller arasında anlatılmıştır.

Mâverdî'nin, *A'lamü'n-nübüvve*'de kullandığı nübüvveti ispat metotları iki şekilde kendisini göstermektedir. Eserin birinci bölümünde istidlâli bir delil kullanılarak aklî ve felsefi akıl yürütmeler yapılmış,⁵⁰ savunulan tez âyetlerle desteklenmiştir. Akla gelmesi muhtemel sorular ve cevaplar mevzûya derinlik kazandırmıştır. Her faslın başlangıcında mukaddime niteliğinde birkaç cümle ile konuya giriş yapılmış, gelişme bölümlerinde farklı görüşler genellikle yorumsuz verilmiş, sonuç bölümünde cedel tekniği kullanılarak akla gelmesi muhtemel sorular sorulduktan sonra, bazen muhatabın hataları ifade edilmiş, yazarın kendi kanaati nadiren beyan edilmiştir.

Hz. Peygamber'in nübüvvetine ayrılan bölüm ise rivâyetlerle şekillenmiş; ağırlıklı olarak ahad haberler, yer yer zayıf ve uydurma rivâyetler üzerinden mevzû delillendirilmiş, yazar rivâyetleri verdikten sonra bazen hiç yorum yapmamış kimi zaman da “nübüvvetin a'lâmındandır, nübüvvetin delillerindedir” gibi ifadelerle iktifa etmiştir. Mâverdî, haberi tahdîs ederken, bazen merfû formda senet kullanmış, kimi zaman hiç senet kullanmamış kimi zaman da ‘bazıları dedi ki’ formuyla rivâyetleri aktarmıştır. Burada Mâverdî'nin özellikle eserin ikinci bölümünde bir tarihçi ve hasâis yazarı rolünde bulunduğunu da unutmamak gerekir. Zira tarih ve hasâis müellifleri, kendilerine ulaşan haberleri tahdîs ederken bir hadisçi gibi sıhhat kriteri gözetmez, kendilerine ulaşan rivâyetleri haber tekniği

⁴⁹ Mâverdî, *A'lamü'n-nübüvve*, 3-4.

⁵⁰ Bk. Mâverdî, *A'lamü'n-nübüvve*, 5.

açısından metin veya ricâl tenkidine tâbi tutmazlar.⁵¹ Mâverdî, güçlü kanıtlar diyerek ifade ettiği mûcize rivâyetlerini, mütevâtir, müstefiz, karine ile ahad haber ve karineden soyutlanmış ahad haber olmak üzere dört kısımda mütalaa etmiş, bu dörtlü tasnifâtı, risâletin haberleri olarak nitelemiştir.⁵²

Mâverdî'nin de beyan ettiği üzere eserde nübüvvetin ispatı, istidlâlî delil ve risâlet haberleri olarak tanımlanan kanıtlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle *A'lâmü'n-nübüvve*'yi kelâmcıların ve sîret yazarlarının metotlarını mezceden bir alana konumlandırmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Delâ'il türünde telif edilen eserlerden, Mâverdî ile çağdaş Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâ'ilü'n-nübüvvesi*, rivâyetler üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla yazılmış hadis ve siyer kitabı konumundadır.⁵³ Mâverdî'den bir buçuk asır önce yaşamış İsmâilî dâisi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) *A'lâmü'n-nübüvve* isimli eseri, nübüvveti ta'n ettiği iddia edilen ilhâdî ile tanınmış Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) görüşlerinin yanlışlığını ortaya çıkarmak,⁵⁴ peygamberliği aklî delillerle ispat etmek amacıyla, cedel ve münakaşa metoduyla hazırlanmış bir eserdir. Bu tür içerisinde Mâverdî'nin *A'lâmü'n-nübüvvesi*'ne en fazla benzeyen eser Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), *Tesbîtü delâ'ilü'n-nübüvvesi*'dir. Zira onun bu eserinde hem aklî hem de naklî deliller kullanılmıştır. Şu kadar var ki Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvetin delillerini, Hz. Muhammed'in risâletiyle başlatırken⁵⁵ Mâverdî, nübüvvetin delillerini Hz. Peygamber'in doğum öncesiyle başlatır. Mâverdî'nin eserinde kelâmda irhâsat kapsamında değerlendirilen Hz. Peygamber'in doğum öncesi ve doğumu esnasındaki olaylar, nübüvvetin delilleri arasında zikredilmiştir.

2. Nübüvveti Savunma Bağlamında *A'lâmü'n-nübüvve* ve Mâverdî

2.1. *A'lâmü'n-nübüvve*'de Nübüvveti İnkâr Edenlerin Tasnifi

İslâm toplumu, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren bazı sosyal kırılmalara sahne olmuştur. Yeni bir devlet başkanının seçimi ile başlayan akabinde ümmet içerisinde nifak sokmak isteyenlerin etkisiyle ahash arasında ortaya çıkan fırkalaşmalar, Cemel ve Siffin Savaşlarıyla neticelenmiştir. Müslümanlar arasındaki siyasi tartışmalar, zamanla teolojik tartışmalara dönüşmüştür. İslâm toplumundaki bu ayrışmalara, hicri 2. yüzyıldan itibaren başlayan fetih hareketleri ve ardından gelen tercüme faaliyetleri sonucunda yeni inanç ve düşünce akımlarının etkisi de eklemlendiğinde İslâm düşünce tarihi içerisinde ilhâd hareketlerinin doğması kaçınılmaz olmuştur.⁵⁶

⁵¹ Şiblî Nu'mânî, *Sîretü'n-Nebî*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 3/154-159.

⁵² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 52.

⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/5-19.

⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "A'lâmü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/337-338. Ayrıca söz konusu eserdeki tartışma için bk. Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, "Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *Felsefe Risâleleri*, haz. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 286-296.

⁵⁵ Hüseyin Hansu, "Giriş: Kâdî Abdülcebbâr ve *Tesbîtü Delâ'ilü'n-Nübüvve*'si", *Tesbîtü delâ'ilü'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 30.

⁵⁶ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1994), 55-56; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 162.

İnkâr olgusunun İslâm coğrafyasındaki gelişimi, diğer medeniyetlerden farklılık göstermiştir. Antik çağdaki ilhâd düşüncesi; etkisiz, durağan ve pasif tanrıları ifade ederken; aydınlanmacı Batı kültürünün ilhâd telakkisi, tanrıyı birey ve toplum hayatından tamamen dışlayan ateist tanrı anlayışına evrilmiştir. Nietzsche'nin (ö. 1900) "tanrı öldü" sloganı Batı kültürünün tanrı anlayışını özetler mahiyettedir. İslâm dünyasında, Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik bir ilhâd anlayışından ziyade nübüvvetin ve peygamberin gereksizliğine yönelik bir inkârdan söz etmek mümkündür.⁵⁷

Görüldüğü üzere Antik çağın ilhâd düşüncesi politeist bir anlayışın ürünüyken, Batı düşüncesindeki ilhâd hareketi, dinsiz, tanrısız ateist bir akımın tezahürüdür. İslâm toplumundaki inkâr olgusu, ulûhiyyet yerine peygamber ve nübüvvet düşüncesini hedef almıştır. Çünkü yeri, göğü, güneşi, ayı yaratıp idare edenin Allah olduğuna inanan Arap müşriklerinin⁵⁸ doğrudan Allah'ın varlığına yönelen bir inkâr hareketinin içerisinde olması olağan değildir. Böylece Allah'ın varlığını inkâr edemeyen İslâm toplumundaki ilhâd, O'nun mesajını beşere ulaştıran Allah ile kul (nübüvvet) arasındaki bağın⁵⁹ işlevselliğini yok etmeye çalışmıştır.

İslâm coğrafyasında eleştiri oklarını nübüvvete yönelten inkâr fikri, Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) ve Ebû Bekir er-Râzî gibi tabiatçı, materyalist İslâm filozofları ile Berâhime ve Sümeniyye gibi Hind menşeli akımlar aracılığı ile yürütülmüştür. Allah'ın birliğine yönelik itirazı olmayan Berâhime'nin, nübüvveti kısmen reddettiği, kısmen kabul ettiği yönünde iddialar vardır.⁶⁰ İslâm dünyasında nübüvveti inkâr fikrinin sembol ismi olarak görülen İbnü'r-Râvendî hakkında çelişkili iddialar söz konusudur. Kendisine yönelik mahalle baskısından olsa gerek kendi düşüncesini Berâhime'ye söyletme ihtiyacı hisseden gizemli bir kişilik ya da İmam Mâturidî'nin (ö. 333/944) iddiasına göre nübüvveti inkâr eden değil aksine müdafaa eden bir nübüvvet savunucusu pozisyonunda yer almaktadır. Böylece Mâturidî, nübüvveti inkâr fikrinin mümessili İbnü'r-Râvendî'yi değil onun hocası Ebû İsa el-Verrâk'ı göstermektedir.⁶¹ İslâm düşüncesinde nübüvveti inkâr fikrinin diğer bir ismi hekim-filozof Ebû Bekir er-Râzî'dir. Râzî, Tanrı-âlem tasavvurundaki çelişkilerinden dolayı felsefî bir gelenek oluşturamamış, bilim dünyasında tıp ve kimya alanındaki çalışmalarıyla tanınır olmuştur. Nübüvvete karşı aklı, insana verilen en büyük nimet olarak görerek nübüvvetin gereksizliğini savunmuştur.⁶²

A'lamü'n-nübüvve adlı eseriyle nübüvvet savunmasındaki yerini alan Mâverdî'nin, nübüvveti inkâr edenleri umûmî olarak nübüvvet kurumuna itiraz edenler ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine itiraz edenler şeklinde iki kategoride değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Mâverdî'ye göre, nübüvvetin gereksizliğini savunanlar; dehrî mülhidler, Berâhime ve bazı filozoflar olmak üzere üç gruptur. Dehrî mülhidler, âleme ezellilik ve doğaya yaratıcılık atfeden inkârcı bir gruptur.⁶³ Buna göre dehriyenin asıl sorunu Tanrı'nın varlığına yönelik bir problemdir. Haliyle Tanrı'nın varlığıyla

⁵⁷ Abdurrahman Bedevi, *min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm* (Kahire: Sînâ li'n-Neşr 1945), 7-8.

⁵⁸ Ankebût 29/61; Yûnus 10/31; Mü'minûn 23/84-89; 'Ankebût 29/63; Lokmân 31/25; Zümer 39/38; Zuhuruf 43/9, 87.

⁵⁹ Bedevi, *min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 8.

⁶⁰ Mâverdî, *A'lamü'n-nübüvve*, 19-20; Ebü'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, *el-Milel-ve'n-nihâl* (Haleb: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 3/95-96.

⁶¹ Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 377-393.

⁶² Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 70-73; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Yayınları, 2007), 34/479-485.

⁶³ Mâverdî, *A'lamü'n-nübüvve*, 19; Neseffî, *Tebşira*, 1/448.

sorunu olan bir akımın nübüvveti kabul etmesi zaten mümkün değildir. Böylece dehrî anlayış, elçiyi göndereni inkâr etmek suretiyle elçinin kendisini de inkâr etmiş olmaktadır.⁶⁴ Mâverdî'de nübüvveti inkâr fikrinin diğer bir temsilcisi Allah'ın birliğini ve âlemin O'nun tarafından yaratıldığını kabul eden fakat peygamberliği reddederek nübüvveti inkar fikrinin sembol ismi sayılan grup Berâhime'dir.⁶⁵ Mâverdî, Berâhime hakkında; nübüvveti tümüyle inkar edenler, sadece Hz. Adem'in peygamberliğini kabul edenler ve sadece Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul edenler şeklinde üç iddiadan söz etse de⁶⁶ son tahlilde Berâhime'yi, nübüvveti tamamen inkar edenler şeklinde tanımlar.⁶⁷ Mâverdî, nübüvveti inkar eden üçüncü grup olarak filozofları işaret etmektedir. Ona göre filozoflar, açıkça olmasa da sözleriyle nübüvvetin gerçekliğine aykırı tavır içerisinde olmuşlardır.⁶⁸

Mâverdî'nin düşüncesinde, Yahudiler ve Hıristiyanlar nübüvvet fikrine karşı olamamakla birlikte Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmeleri nedeniyle nübüvveti reddedenler içerisinde yer almıştır.⁶⁹ Nitekim İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî de (ö. 478/1085) Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenler içerisinde Yahudi ve Hıristiyanları saymaktadır. Bu dinin mensupları nezdinde yeni bir peygamberin gönderilmesi, kendi dinlerinin neshi demektir. Bu nedenle Yahudiler, neshi de kabul etmemişlerdir.⁷⁰ Mâverdî, onların söz konusu iddiasına karşı, 'tarihi veriler, Musa'nın (as) şeriatının, önceki şeriatları neshettiğini göstermektedir' diyerek Yahudilerin kendi tarihi gerçekleriyle çeliştiklerine dikkat çekmiştir. Yine onlardan bazı gruplar, Hz. Peygamber'in putperestlere, bazıları da sadece Araplara gönderildiğini iddia etmişlerdir. Aslında bu düşüncüyü dillendirenlerin, onun peygamberliğine itirazlarının olmadığı apaçık ortadadır. O halde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sabit olması, onun sözünde sıdk sahibi olduğunun kabulünü gerektirir. Nitekim onun sözü, bütün insanlara gönderildiği ve son peygamber olduğu gerçeğini ifade etmektedir.⁷¹ Dolayısıyla bu iddia da kendi içinde tenâküz barındırmaktadır. Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte onun peygamberliğini, belli bir topluluk ya da zamanla takyit etmek suretiyle peygamberliğinin evrenselliğine yönelik bir reddiye kabul edilemez.⁷² Bu düşüncüyü benimseyenlere karşı Mâverdî, 'Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmiş birisinin, onun Peygamberliğini benimsemesi inkardan daha evladır'⁷³ diyerek onların iddialarının çelişkililerini dile getirmektedir.

⁶⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19.

⁶⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19. Ayrıca bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 104; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/336.

⁶⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19-20; Ayrıca bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 13; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 3/95-96.

⁶⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19.

⁶⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20. Ayrıca Bk. Vecihi Sönmez, "Nübüvveteye Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, ed. Vecihi Sönmez (Van: Ensar Yayınları, 2017), 271-279.

⁶⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 50.

⁷⁰ Bk. Cüveynî, *İrşâd*, 339; İbrahim Bayram, "Neshin Varlığını İnkâr Yoluyla Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Reddeden Yahudilere Cüveynî'nin Cevapları", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Bahar 2022), 212-239.

⁷¹ Buhârî, "Teyemmüm", 1, "Salât", 56; Müslim, "Mesâcid", 3.

⁷² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 51; Cüveynî, *İrşâd*, 339.

⁷³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 51

Yahudi ve Hıristiyanlardan Hz. Muhammed'in peygamberliğine yapılan diğer bir itiraz, onun hissi mûcizesinin olmamasına yönelik iddiadır.⁷⁴ Mâverdî'ye göre, böyle bir varsayım, tamamen tutarsızdır. Çünkü nübüvvetin ispatı üzerinde fikir yürüten ekser ulemâ gibi Mâverdî de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğrulanmasını, mûcize rivâyetleri üzerinden yapmıştır. Ona göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik eden çok sayıda mûcize vukû bulmuş, bu yönde verilen haberler gerçek olmuştur. Mâverdî'nin 'onun peygamberliği, mûcize yönünden en şümüllüsü, yol ve ayrıcalık bakımından en açığı, ilâhî destek bakımından en çok olanıdır' ifadeleri,⁷⁵ Hz. Muhammed'e hissî mûcize verilmemiştir, diyenlere karşı söylenebilecek cevap niteliği taşımaktadır.

2. 2. A'lâmü'n-nübüvve'de Nübüvveti İnkâr Edenlerin Fikirlerinin Temelleri

Nübüvveti inkâr edenlerin temel dayanakları akla duyulan sonsuz güvendir. Onlara göre akıl Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olup, insan akıl sayesinde Allah'ı gerçek manada tanımakla birlikte, Allah-evren, insan-evren ilişkisine ve eşyanın sırlarına vâkıf olabilmektedir. İşte bu anlayıştan hareketle nübüvvet karşıtları peygamberin davetini gereksiz görerek meseleyi şöyle formüle eder: Vahiy akla uygunsu, davet gereksizdir; akla aykırı ise o zaman peygamberin getirdikleri abestir, o halde peygamberlik de gereksizdir.⁷⁶ Mâverdî'nin, nübüvvet ta'n edenlerin inkâr gerekçelerini; aklın yeterliliği, peygamberlerin getirdikleri ilkelerin tutarsızlıkları ve mûcizelerin, peygamberlerin doğruluğuna delil olamayacağı yönünde üç ana noktada topladığını söyleyebiliriz.

Nübüvveti inkâr edenlerin en temel referans kaynağı akıldır. Onlara göre akıl, insanın Allah'ı tanınması eşyanın sırlarına vakıf olabilmesi için tek başına yeterlidir. Peygamberin getirdiklerini akıl, zaten beyan eder, bu nedenle nübüvvetle bu gerçeklerin tekrarına gerek yoktur.⁷⁷ Akıl peygamberliğe alternatif olarak sunmak suretiyle nübüvveti gereksiz görenlere karşı Mâverdî, 'aklın delalet ettiği şey (hususlar), peygamberin onu vacip olarak getirmesine mâni değildir' diyerek akıl ve peygamberi birbirine alternatif değil, birbirinin tamamlayıcısı olarak göstermektedir. Ona göre akıl, va'd ve vaîd, cennet, cehennem, kulluğun vasıfları gibi mevzûlarda yetersiz olduğu için, peygamberin mesajından müstağni olamaz.⁷⁸

Mâverdî'nin dile getirdiği ikinci iddia, kabul etmeyeceği bilinen kimselere, peygamber gönderilmesinin gereksizliği etrafında şekillenir. Bu iddiaya göre kabul etmeyecekleri bilinen bir topluma peygamber göndermek abes bir durumdur. Mâverdî, böyle bir düşünceye karşı "tevhidi kabul etmeyenlere, Allah'ın birliğine işaret eden deliller gönderilmesi abes değilse, peygamber göndermek neden abes olsun"⁷⁹ diyerek cedelî bir üslupla muhatabı kendi deliliyle ilzâm eder. Ayrıca bu iddia sahiplerinin, nübüvveti kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde bir tasnif

⁷⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 51; krş. Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, thk. Adil Nüveyhid (Beyrut: Dâru'l-Âfakî'l-Cedîde, 1393/1973), 48-51; Cüveynî, *İrşâd*, 339; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, 341.

⁷⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 52.

⁷⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 102; Cüveynî, *İrşâd*, 242-246; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/9.

⁷⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20; Ayrıca bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 128; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/7.

⁷⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/125-127; Barlak, *Kelâmda Nübüvvet Tartışmaları*, 230-231.

⁷⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20. Ayrıca bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 128; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/7.

yaptıkları müşahede edilmektedir. Böyle bir tutum, zımnen nübüvvetin varlığını da kabul etmek anlamındadır. O halde hem nübüvveti inkâr etmek ve hem de zımnen kabullenmek⁸⁰ iki zıddın bir arada bulunmasıdır ki bu da mantıken imkansızdır. Diğer taraftan “kabul etmeyeceği bilinen kimselere peygamber göndermek” ifadesi fatalist bir tutumu da beraberinde getirmektedir.

Mülhidlerin, peygamberlerin şeriatlarındaki nesh ve ihtilafı, nübüvveti inkâr gerekçesi olarak göstermelerine karşılık Mâverdî, ‘aklî hükümlerdeki farklılık, aklın delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmediği halde, peygamberler arasındaki ihtilaflar onların getirdiklerinin hucet ve delil olmasına niçin engel olsun?’⁸¹ diyerek muhatabını tutarsızlıkla itham eder. Ayrıca Mâverdî, dini hükümlerin inanç ve ibadet boyutuna dikkat çekerek, dinler arasındaki ihtilafın, tevhid ve Allah’ın sıfatları gibi inanca taalluk eden konularda değil ibadet ve muamelata dair mevzularda olduğunu beyan eder.

Nübüvvet eleştirisi yapanların itiraz noktalarından birisi de mûcizelerin işlevi üzerinedir. Onlara göre mûcize ile yapılan meydan okumayı sihirbazlar da yapar, bu nedenle mûcizeler, peygamberlerin doğruluklarına delil olamaz.⁸² Mâverdî, sihir ile mûcize arasındaki kıyas dahi götürmeyecek farklılığa değinerek böyle bir iddiayı reddeder. Sihir, hileye başvurulmuş ve bazı yetenekler kullanılarak öğretim yoluyla ulaşılan, cahillerin yaptığı bir tür göz boyamadır. Buna karşın mûcize toplumun en yetenekli kişilerini bile şaşkına çeviren kendisine muarazada bulunulamayan hârikulâde olaylardır. Mesela Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesi mûcizesinde, sihirbazlar, mûcizeye muarazada bulunamayıp secdeye kapanarak peygamberin mesajına teslim olmak zorunda kalmışlardır.⁸³ Ayrıca sihrin hedefinde zarar vermek vardır. Bu nedenle hile ve aldatma üzerine kurulu bir eylem, insanın saadet ve hidâyetini hedefleyen⁸⁴ ilâhî bir fiille karşılaştırılmaz. Böyle bir kıyas, asl (mûcize) ile fer’ (sihir) eşit olmadığı “kıyas maal fârik” bir durum arz etmektedir.⁸⁵

Mâverdî, mezkûr gerekçelerle nübüvveti inkâr edenlerin düşüncelerine karşı, aklî ve felsefi izahlarla cevaplar vermiştir. Burada inkâr cephesinin iddialarını tekzîb eden Mâverdî’nin, nübüvveti tasdik eden argümanlarını değerlendirmek yerinde olacaktır.

2.3. A’lâmü’n-nübüvve’de Nübüvveti İspat İlkeleri

Mâverdî’nin, nübüvveteye yönelik oluşturulan şüpheleri gidermek ve peygamberliği korumak amacıyla telif ettiği A’lâmü’n-nübüvve’de iki farklı ispat metodunun varlığı dikkat çekmektedir. Mâverdî, evvelen nübüvvetin varlığına yöneltilen eleştirileri ve bu iddiaları dile getirenleri tespit etmiş, akabinde bunlara karşı delillerini serdetmiştir. Mâverdî’nin kullandığı birinci metot, istidlâlidir. Mâverdî’nin, nübüvvetin kurumsal ve olgusal ispatında kullandığı bu metot, öncüllerini

⁸⁰ Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, 21.

⁸¹ Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, 21.

⁸² Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, 22; Ayrıca bk. Kādî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/125-127; Bâkılânî, *el-Beyân ‘ani’l-farq beyne’l-mu’cizat ve’l-kerâmât ve’l-heyel ve’l-kehâne ve’s-sihr ve’n-nârencât*, nşr. Richard J. McCarthy. (Beirut: el-Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1958), 56-59; Seyfüddîn Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî uşûli’l-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1423/2002), 4/69.

⁸³ Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, 22; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 4/68-69.

⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Abone ve Dağıtım, 2004), 2/655-656.

⁸⁵ Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, 22. Ayrıca bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, 56-59.

akıl ilkelerinden alan, cedel ve felsefî izah gerektiren bir metottur. Onun kullandığı diğer bir metot, özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneltile eleştirilere karşı Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu tasdik etmek için mûcize rivâyetleri ekseninde oluşturulan ispat metodudur.

Mâverdî'nin, nübüvvetin kurumsal ve olgusal olarak ispatında kullandığı ilkeleri, üç ana noktada toplamak mümkündür. Mâverdî, öncelikli olarak nübüvvetin ihtiyaç ve maslahat bağlamında gerekliliğini beyan etmektedir. Ona göre peygamberler, insan aklının idrak edemediği meseleleri açıklığa kavuşturmak suretiyle, beşerin ihtiyacını giderip maslahatını gerçekleştiren seçkin kimselerdir. Âkil kimselerin bile sırrına vakıf olamadığı mevzûları, beşere ulaştırmak için peygamber göndermek umûmi maslahattır.⁸⁶ Bu yüzden Allah'ın, lütfunun bir eseri olarak peygamberler aracılığıyla, kendisinde fayda olan şeylere kullarını irşâd etmesi O'nun nimetinin gereğidir. Peygamberler, ümmetlerine sağlam ve sahih bir Allah tasavvurunu öğretmenin⁸⁷ yanında insanların dünya ve âhîret saadetini sağlayacak maslahatları tebliğ etmek ve örnek şahsiyetleriyle vahyi, hayat pratiğine dönüştürmekle yükümlüdürler. Toplumların, ahlak ve adaleti ilke edinmesi, zulüm ve çirkinliğin önüne geçilmesi peygamberler sayesinde gerçekleşir.⁸⁸ Bunun yanında peygamberler cennete götürecek amelleri tebşir; cehennemden uzaklaştıracak ameller için inzâr vazifesini yerine getirmektedirler.⁸⁹

Medeniyet inşasında akıl, bazı hikmetleri anlamakta yetersiz kalır; hastalıkların tedavi yolları, bazı bitkilerin zarar ya da faydası gibi eşyadaki sırlar, peygamberler cihetiyle anlaşılabilir.⁹⁰ İbadetlerin zamanı, mekânı ve yapılış şekilleri, âhîret hayatına taalluk eden mevzûlar, ancak vahyî bilgiyle tam olarak idrak edilir. Küllî ilim sadece Allah katında olup, O, dilediği kadar bilgiyi, insanlığa nübüvvet aracılığı ile ulaştırmaktadır.⁹¹ Ayrıca akıl, kibir gibi bazı afetlere maruz kalmaktadır. Kibirli olan farklı akıl sahipleri, tefrikaya sebebiyet vermek suretiyle hak ve hakikati kavramada ortak bir aklın oluşmasından uzaklaşır. Fakat peygamberlerin tebliğindeki Allah'a itaat, insanları bir arada tutar. Böylece insanlar arasındaki çekişmeler vahiyyle engellenir, daha kapsamlı bir maslahata ulaşılır.⁹²

Mâverdî, maslahat eksenli nübüvveti ispat yönteminin, dakîk bir istidlâl ile hikmete en uygun yol olduğunu beyan etmektedir. Böylece Mâverdî, "peygamber, maslahat, hikmet" diye formüle edilebilecek ispat yöntemiyle, 'Allah, insanın dünya ve âhîret saadetini sağlayacak bir rehberi, yeryüzündeki hikmetini gerçekleştirmek için göndermiş, bu nedenle peygamberin varlığı kaçınılmazdır' ifadeleriyle özetlenebilecek düşüncüyü ortaya koymaya çalışmıştır.

Nübüvvetin doğrulanmasında Mâverdî'nin kullandığı diğer bir argüman, vahye muhatap olan bir elçinin varlığı üzerinedir. Peygamberin vahiy alması ve kendisinde bulunması gereken sıfatlara sahip olması onun nübüvvetinin gerçekliğinin göstergesidir. Peygamberin sözlerinde sıdk sahibi⁹³

⁸⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22.

⁸⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22.

⁸⁸ Fâtır 35/24; Âl-i İmrân3/164.

⁸⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22. bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 128; Teftâzânî, *Şerhu'l-‘Aķā'id*, 294.

⁹⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22; Bâkılânî, *Temhîd*, 121; Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 103.

⁹¹ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 228; Bâkılânî, *Temhîd*, 121.

⁹² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22.

⁹³ el-En'âm, 6/33.

ve herkesçe bilinen bir fazileti haiz olması onun nübüvvete ehil olduğunun işaretidir.⁹⁴ Peygamberin hem Allah'a hem de insanlara güven vermesi gerekmektedir. Allah'a güven veremeyen peygamberlik ehliyetini haiz olamayacağı için Allah, vahiy emanetini ona teslim etmez, insanlara güven veremeyen bir elçi ise, onlara örnek olmaktan uzak kalır.

Vahye muhatap olmak, peygambere ait bir vasıftır. Bu nedenle vahiy almak, ancak peygamber olmanın doğal bir sonucudur. İnsanlığa mal olmuş evrensel değerler, peygamberlerin getirmiş oldukları vahyin ürünüdür.⁹⁵ Bu durumda vahiy almak, nübüvvetin işaretlerinden kabul edilmektedir. Vahyin lafza dönüşmüş hali Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret eden en açık mûcizedir. Bu nedenle Zemahşerî (ö. 538/1144), “Gaybı O bilir, gaybını kimseye açmaz, ancak elçi olarak seçtiği kimse müstesna,”⁹⁶ âyetini, “Allah, gayb âlemindeki bilgiyi, nübüvvet görevini yapması için seçtiği peygambere vahyeder, veli olarak nitelenen mü'min kullar da dahil olmak üzere, peygamber olmayan hiç kimse vahye mazhar olamaz.”⁹⁷ şeklinde yorumlamıştır.

Peygamberler aklî melekeleri, biyolojik ve psikolojik yönleriyle nübüvvete ehil kimselerdir. İdrak seviyesi, sosyo-kültürel durumu birbirinden farklı olan büyük toplumlara örnek olabilen ve onları peşinden sürükleyebilen nümûne şahsiyetlerdir. Bu nedenle onların doğruluk, fazilet, sabır, güvenilirlik, adalet gibi bütün güzel huylarda zirve şahsiyetler olmaları nübüvvete ehil olduklarının göstergesidir.

Mâverdî'nin, nübüvvetin ispatında kullandığı delillerden birisi de mûcizedir.⁹⁸ Zaten kelâmcılar ve delâ'il yazarları nezdinde nübüvvetin doğrulanması, umumiyetle mûcize üzerinden gerçekleşmektedir. Mâverdî'nin benimsediği anlayış doğrultusunda mucizeyi, “teklîfin câri olduğu bir zamanda, peygamberin nübüvvetine delil olabilmesi için nübüvvete mukârin olmak suretiyle Allah'ın fiili olarak peygamberin elinde gerçekleştirilen hârikulâde olaylar” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁹⁹

Mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gerçek peygamber olduğunu ve getirdiği mesajların doğruluğunu tasdik eden bir ölçek mesabesindedir. Allah'ın, peygamberin elinde yarattığı kudretle asa ejdarhaya dönüşüyor, ölümler diriltiliyorsa O'nun sözleri de gaybtan alınıp başkalarına ulaştırılabilmektedir. Eğer hissi mûcize vukû buluyorsa, aklî bir mûcize olan vahyin vukuu da kaçınılmazdır. Mûcize izhâr eden peygamber, lisanı hali ile muhataplarına şunu ifade ediyor: “Sözlerimin doğruluğunun delili Allah'ın, hayret verici işler yapmam için, insan kudretinin üstünde bir kudreti bana vermesidir.”¹⁰⁰

Mûcizenin nübüvvete delil olması için ilâhî kudretin eseri olması ve peygamberin elinde gerçekleşmesi gereklidir. İlâhi kudretin eseri olarak kendisine muarazada bulunulmaması, mûcizeyi, sihir ve büyüden; peygamberin elinde gerçekleşmesi ise keramet ve irhâstan tefrik eder.

⁹⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 114.

⁹⁵ Muhsin Cevadî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, çev. Sedat Baran (İstanbul Önsöz Yayıncılık, 2017), 26.

⁹⁶ el-Cin 72/26.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/632-633.

⁹⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25. Ayrıca bk. Bakillânî, *el-Beyân* 27; Teftazânî, *Şerhu'l-Mağâsîd*, 5/11.

⁹⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25; Ayrıca bk. Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn*, 11-12.

¹⁰⁰ Cevadî, *Akıl Terazisinde Vahiy*, 76-84.

Mûcizede önemli bir unsur da hârikulâde bir olay olmasıdır.¹⁰¹ Hârikulade olması, mûcizenin yalancı birisinin elinde gerçekleşmesini engelleyen bir durumdur.¹⁰² Mâverdî bu düşüncesini, “mutat olanı yerine getirmek hem doğruların hem de yalancıların gücü dâhilinde iken, hârikulâde olanı yapmak sadece doğruların gücü ölçüsündedir,” yorumuyla desteklemektedir. Böylece Mâverdî mûcizeyi, sadece peygamberin doğruluğunu kanıtlayan önemli bir delil olarak görür. Ona göre mûcizeyi gösteren itaatkâr bir kimse bile olsa onun doğruluğuna delil olamaz. Mâverdî, bu düşüncesini şöyle bir varsayım ile açıklamaya çalışır. Mesela tanrılık iddiasında bulunan bir kimse, hârikulâde bir fiil gösterse bir topluluk da bu kimsenin yalancılığını ortadan kaldıran bir mûcize olduğuna inansa, bu olağanüstü olay, o kişi de mevcut olan yalanı ortadan kaldırmaz, çünkü yalanla böyle bir iddia bir arada bulunmaz.¹⁰³ Böylece Mâverdî mûcizenin, tanrılık için değil peygamberlik için bir kanıt olabileceğini ifade eder. Diğer taraftan rubûbiyyet iddiası, büyük bir cürüm ve iftiradır. Yalancının nübüvvet iddiası ne kadar batıl ve çürük bir iddia ise ilahlık iddiası daha da batıldır.¹⁰⁴

Nübüvvetin kurumsal ispatında Mâverdî'nin vermeye çalıştığı mesajı, “insanların maslahatlarını gerçekleştirmeye çalışan, sıdk, emanet gibi vasıfları haiz bir elçinin, vahye muhatap olması, mûcize izhâr etmesi onun peygamberliğini doğrulayan unsurlardır.” cümlesiyle özetlemek mümkündür. Böylece Mâverdî, peygamberlerin toplumda tesis etmeye çalıştığı rolü, akla vermeye çalışan nübüvvet karşıtlarının tutarsızlıklarını, aklın maruz kaldığı ârizaları dile getirerek ortaya koymaya çalışmaktadır.

Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatında ise Mâverdî, diğer delâ'il yazarları gibi rivâyetler üzerinden nübüvvet doğrulaması yapmaya çalışmaktadır. Mâverdî'nin beyanına göre, Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddedenler Yahudiler ve Hıristiyanlardır.¹⁰⁵ Bu din mensuplarının hissî mûcizelere aşina olmalarından olsa gerek bir anlamda Mâverdî, onların dilinden konuşarak Hz. Peygamber'e nispet edilen mûcize rivâyetleriyle onun nübüvvetini kanıtlama gayretindedir. Nitekim Yahudilerin, Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddederken kullandıkları argümanlardan birisi de onun, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya verildiği gibi hissî mûcizelerinin olmadığı yönünde bir itiraz geliştirdikleri görülmektedir. Böyle bir reddiye diline karşı Mâverdî, Hz. Muhammed'in peygamberliği, mûcize yönünden en şümüllüsü, yol ve ayrıcalık bakımından en açığı, ilâhî destek bakımından en çok olanıdır.¹⁰⁶ diyerek itirazını beyan etmiştir. Diğer taraftan Mâverdî, Hz. Peygamber'in sîretini, ahlakını, ümmiliğini, nesebini, Kur'ân'ın i'câcını, şeriatının tekâmül etmesini onun nübüvvetinin olgusal olarak ispat etmek suretiyle, aklî saiklerle nübüvvet fikrine karşı çıkan Berahime ve Sümeniyye gibi fırkalara reddiyede bulunmuştur.

¹⁰¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 26; Bakillânî, *el-Beyân* 30; Fahreddîn Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik yayınları, 2019), 186; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 171; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/11.

¹⁰² Mâverdî'nin bu düşüncesi, kelâmcıların benimsediği anlayışla çelişmektedir. Zira onlara göre istidrâc ve meûnet gibi bazı olağanüstü durumlar, yalancılar elinde gerçekleşmektedir. Bk. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181- 183.

¹⁰³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 29.

¹⁰⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 30

¹⁰⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 51-52.

¹⁰⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 52.

Sonuç

Mâverdî, ahlak, fıkıh ve siyaset felsefesi olmak üzere pek çok ilmî disipline hâkim olmuş, birikimini devlet kademelerinde uygulayabilme imkanını yakalamış hem bir teorisyen hem de uygulayıcı pozisyonunda yer almış bir bürokrattır. Yargının en tepe noktasında görev icra etmiş, bu görevinden dolayı akda'l-kudât unvanına layık görülmüştür. Bunun yanında Mâverdî, Bağdat'ta Şii-Sünnî gerilimlerinin yaşandığı bir ortam içerisinde bulunmuş, halife ile Şii-Sünnî sultanlar arasındaki siyasi gerginlikleri gidermeye çalışan bir kriz çözücü rolü üstlenmiştir. Onun farklı siyasi görüşteki gruplar arasında kritik rol üstlenmesini, Mâverdî'nin, Mu'tezilî ithamına mâruz kalmasının sebepleri arasında zikretmek mümkündür. Kendisi Şâfiî müntesibi bir fakih olmasına rağmen Şii-Sünnî siyasi gerilimlerini çözmesi, onun bir bürokrat olarak tarafsız ve mezhepler üstü bir konumda bulunduğunu gösteren bir karinedir.

Bir siyaset teorisyeni olan Mâverdî, siyaset anlayışının bir devamı olarak eserlerinde nübüvvet meselesine de değinmiştir. Onun nübüvvet anlayışında devlet başkanı, Allah'ın değil, peygamberin halifesidir. Böylece Mâverdî, hilâfete kutsiyet atfetme çabalarını devre dışı bırakmaktadır. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak onun, nübüvveti, devlet başkanlığı ile nitelemesi, peygamberin dini vazifeleri uhdesinde bulundurmasının yanında dünyevî bir vazifesinin de bulunduğuna işaret eder.

Mâverdî, dînî ve dünyevî bir kurum olan nübüvvet etrafındaki şüpheleri giderme, nübüvveti koruma ve ispat etme amacına yönelik olarak döneminde hâkim olan delâ'il yazma geleneğine uyarak *A'lâmü'n-nübüvve* isimli eserini tedvin etmiştir. Mâverdî, söz konusu eserinde aklî ilkeleri ve naklî verileri buluşturabilme istidadını gösterebilmiştir. Bu nedenle *A'lâmü'n-nübüvve* hem rivayet hem de dirâyet metodunu bünyesinde barındıran bir eserdir.

Eserin ilk bölümünde görüleceği üzere akla tanıdığı geniş yetki, belki de Mâverdî'nin, i'tizâl ile suçlanmasının sebeplerinden birisi olarak kabul edilebilir. Çünkü ona göre akıl, dünya ahkâmının düzenlenmesinde aklın ve naklin koyduğu hükümlerde belirleyici bir yetkiye sahiptir. Böylece Mâverdî, en azından eserin birinci bölümünde, akıl ve nakil arasındaki bir tercihte, nakli öne çıkaran müntesibi olduğu Eş'arî-Şâfiî gelenekten ayrı bir yerde konumlanmaktadır.

A'lâmü'n-nübüvve'nin, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillendirilmeye çalışıldığı bölümlerinde, naklî veriler üzerinden nübüvvet savunusu yapıldığı görülmektedir. Müellif, eserine aldığı rivâyetlerde sıhhat kriteri gözetmemiş; hâtübü'l-leyl (gece odun toplayıcısı) misâli, peygamberin nübüvvetine işaret edeceğine inanarak ulaşabildiği tüm rivayetleri eserine almaktan geri durmamıştır. Hatta hasâis yazarlarını aratmayacak tarzda zayıf, uydurma ve hiçbir eserde bulunmayan rivayetleri kullanmıştır. Anlaşılan Mâverdî'nin rivayetlere gösterdiği katı tutumu, onun, Ehl-i hadis devamı olan Eş'arî ekolünün bir müntesibi olduğunu gösterir niteliktedir.

Eser, nübüvveti ispat bağlamında pek çok konu çeşitliğini de bünyesinde barındırmaktadır. Mâverdî, bir kelamcı gibi Kur'an'ın, i'câzı ve mûcizeyi nübüvveti ispat aracı olarak kullanmış, i'câz meselesini kapsamlı bir şekilde eserinde ele almıştır. Bunun yanında peygamberliğe, maslahat ekseninde yaklaşarak peygamberliğin sosyal bir ihtiyaç olduğu gerçeğini ifade etmek suretiyle İslâm filozoflarının nübüvveti ispat yaklaşımına benzer bir tutum sergilemiştir. Ayrıca Mâverdî, eserde beşâiru'n-nübüvve konularına da yer vermiştir. Böylece müellif, önceki kutsal kitaplardaki ibarelerden hareketle Hz. Peygamber'in nübüvvetini delillendirmeye çalışmıştır. Mâverdî, bir sîret

yazarı gibi doğum öncesinden başlayarak kronolojik sıraya göre Hz. Peygamber'in hayatından kesitler anlatmış; hasâis yazarı gibi Hz. Peygamberin meziyetleri ve üstün özelliklerinden hareketle nübüvveti ispat gayretinde olmuştur.

Netice olarak delâ'il eserleri içerisinde Mâverdü'nin *A'lâmü'n-nübüvvesi'ni* hem kelâmcıların hem de hadis, tarih ve hasâis yazarlarının kullandığı konu ve metotları bünyesinde barındırması nedeniyle memzûc eser kategorisine yerleştirmenin yerinde olacağı kanısındayız. *A'lâmü'n-nübüvve'nin* bu yönü, Mâverdü'nin delâ'il türüne kazandırdığı bir katkı diyebiliriz.

Kaynakça

- Ak, Hâlid Abdurrahman. "Mukaddime". *A'lâmü'n-nübüvve*. mlf. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdü Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1994.
- Âmidî, Seyfeddîn. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Ahmet Ferîd el Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ebkâru'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423/2002.
- Ayğan, Fadıl. *Hız. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-nübüvve*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1346/1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- el-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-heyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâmda Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Bayram, İbrahim. "Neshin Varlığını İnkâr Yoluyla Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Reddeden Yahudilere Cüveynî'nin Cevapları". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Bahar 2022), 212-239.
- Bedevi, Abdurrahman. *min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*. Kahire: Sînâ li'n-Neşr 1945.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*. thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Cevadî, Muhsin. *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü: Kitâbü't-Ta'rifât*. çev. ve şrh. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Ahmet Abdurrahim Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. neşr. Mehmet Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: Vekâletü'l-Maârif, 1360/1941.
- Durmuş, Zülfiyar. "İslâm Düşüncesinde Resûl-Nebî Ayrımı-Kur'an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmi Dergi* 44/3 (2008), 49-72.
- Evkuran, Mehmet. "Mâverdü'nin Düşünce Dünyası". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

- Hansu, Hüseyin. “Giriş: Kâdî Abdülcebbâr ve Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve’si”. *Tesbîtu delâ’ili’n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*. mlf. Kâdî Abdülcebbâr. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru’l-Mısriyye, ts.
- Tesbîtu delâ’ili’n-nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2017.
- Itr, Hasan Ziyâeddîn. *Nübüvvetü Muhammed fi’l-Kur’ân*. Haleb: Dâru’n-Nasr, 1973.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Maqâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2005.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yenişafak Abone ve Dağıtım, 2004.
- İbn Hallikân, *Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed. Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968-1972.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dâru’l-Maârif, 1414 H.
- İbnü’n-Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2019.
- İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Tabakâtü’l-fukahâ’i’ş-Şâfi’iyye*. thk. Muhyiddîn Alî Necîb. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1992.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *en-Nübüvvât*. Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere, 1420/2000.
- İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimaşk: Dâru’l-Kâlem, 1412 H.
- Kahdânî, Ali b. Muhammed Âl Nûme. “Vücûhu’l-i‘câzi’l-beyânî ‘inde’l-Mâverdü veraddehu’l-şübehu’l-muhtemile fi A‘lâmü’n-nübüvve”. *Mecelleti’l-Câmiati’l-İslâmiyyeti li-Lüğati’l-Arabıyyeti ve Âdâbihâ* 2 (2022), 289-340.
- Kallek, Cengiz. “Mâverdü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/180-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Ebû Bekir Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479- 487. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “A‘lâmü’n-nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/339. İstanbul: TDV Yayınları 1989.
- Kırış, Şemsettin. *Beyhakî ve Delâ’ilü’n-nübüvvesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2009.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 28 Temmuz 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kırış, Şemsettin. *Beyhakî ve Delâ’ilü’n-nübüvve’si*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kurtubî, Ebu Abdullah. *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân ve’l-mübeyyin li-mâ teẓammenehû mine’s-sünne ve âyi’l-furḳân*, thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfiş. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mahmut, Abdülhalîm. *Delâ’ilü’n-nübüvve*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1991.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Mâverdü, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed. *A‘lâmü’n-nübüvve*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986.
- el-Aḥkâmü’s-sultâniyye*. Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 2008.
- Müneccid, Selahaddîn. *Mu‘cemü mâ üllife ‘an Rasûlillâh*. Beyrut: Daru’l-Kitâbi’l-Cedîd, 1982.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi‘u’s-sasîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

- Nebhânî, Yûsuf. *Hüccetullâh ‘ale’l-‘âlemîn fi mu‘cizâti Seyyidi’l-mürselîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1996.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn. *Tebsîratü’l-edille fi’l-ke’lâm*. nşr. Claude Salamé. Dimaşk: y.y., 1990.
- Nu‘mânî Şiblî. *Sîretü’n-Nebî*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Özerverli, M. Sait. “Yusuf b. İsmâil Nebhânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- “Hârikulâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181- 183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr. *Uşûlü’l-d-dîn*, thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Hâtim. *A’lâmü’n-nübüvve*. Beyrut: Dâru’s-Sakî, 2003.
- Râzî, Ebû Bekr Zekerîyyâ. “Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”. *Felsefe Risâleleri*, haz. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Taberî, Ali b. Rabben. *ed-Dîn ve’l-devle*. thk. Adil Nüveyhid. Beyrut: Dâru’l-Âfakî’l-Cedîde, 1393/1973.
- Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli’l-d-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sönmez, Vecihi. “Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. ed. Vecihi Sönmez. Van: Ensar Yayınları, 2017.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Cîze: Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1413 H.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-‘Qur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm. Kahire: y.y., 1394/1974.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcuddîn. *el-Milel-ve’n-nihâl*, Haleb: Müessesetü’l-Halebî, ts.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü’s-sa‘âde ve mişbâhü’s-siyâde*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405/1985.
- Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Teftazânî, Sa’düddîn. *Şerhu’l-Mağâsid*, thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998.
- Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu’l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları 1991.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü işlâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz’in Şemâili*. İstanbul: Damla Yayınları, 2009.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/286- 291. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- “Delâ’ilü’n-nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/115- 117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- “A’lâmü’n-nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şuayb el-Arnâût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hâkâ’iki javâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*. nşr. Ebû Abdullah ed-Dânî b. Münîr Âlü Zehvî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407 H.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A’lâm*. b.y.: Dâru’l-İlm, 2002.



The Nature, Formation of Knowledge and Material Reason in Averroes

Fevzi Yiğit^{1,a,*}

¹Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy., Sivas/Turkey

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 04/07/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

In Averroes's epistemology, knowledge is universal, but it is always singular in terms of the known. Averroes believes that there is no need for an activity, even in the sense that used by those who have the idea of "kumūn" rational forms being formed by other rational forms of the same kind, or for a power such as in the example of polishing a mirror to reflect an image. Similarly, he argues that there are no discrete abstract forms of existing things because otherwise, everyone would have to know everything. Although there are different degrees and levels, the existence of absolute metaphysical forms is subject to change and increases with the multiplication of their subjects.

There are three means of knowledge: sensation, imagination, and intellect. Unlike the sensation and perception modes in animals, humans perceive the outer appearance of objects as well as their unique meanings and distinctions. Like animals, the function of sensation in humans is to mediate the self. While perception is abstract and spiritual in one sense, it is material and concrete in another.

Averroes does not find it correct to link the knowledge of the contingents of the world to the eternal knowledge of God. Because this implies that there is a difference in God's knowledge between the state of the world's existence and non-existence. In addition, human knowledge about contingents is deficient and changeable, whereas God's knowledge is the cause of the existence of contingents and is unchanging. Ultimately, it does not seem possible for humans to comprehend the nature of God's knowledge.

It is agreed with Alexander of Aphrodisias that there should be a distinction between the active and imaginative intellects, but he differs from him in the point that the imaginative intellect disappears. According to Averroes, the active intellect in action is eternal, unlike Themistius' view. According to Averroes, the intellect is neither a pure potentiality nor a distinct substance. That is to say, if the imaginative intellect were an actual thing, it could not perceive other things. If the intellect were absolute, everyone would know the same things. Similarly, if the intellect were absolute plurality, there would be no unity and connection between intellects. If the intellect were merely an accepting capacity, it could not perceive absence. According to Averroes, the active intellect is not a distinct intellect that gives form or governs the spheres, but rather the form and purpose of the imaginative intellect. There are two powers of this intellect: to abstract the concepts in their potential state from their matter and to make them actual and accepting them.

In conclusion, it can be said that Averroes made a substance-centered philosophy regarding the possibility and reality of knowledge, and while he did not deviate from the Aristotelian line, he had to make new openings. Paradoxically, he tries to explain both the actual/abstract and potential/material aspects of the intellect that are postulated by introducing an original soul theory with the imaginative intellect. Therefore, he places importance on both a priori knowledge and sensation and imagination.

Keywords: Islamic Philosophy, Averroes, Knowledge, Material Reason, Imagination.

İbn Rüşd’de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 04/07/2023

Kabul: 30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur .

ÖZ

İbn Rüşd epistemolojisinde bilgi, kendisi olması açısından tùmeldir ancak bilinen açısından her zaman tekildir. İbn Rüşd makullerin oluşması için kendi cinsinden başka makullere veya aynanın görüntü verebilmesi için parlatılması örneğinde olduğu gibi bir faaliyete, hatta “kumûn” düşüncesine sahip olanların kullandığı anlamda bir kuvveye ihtiyaç olmadığını düşünür. Yine o, cismanî mevcutların cisimlerinden ayrık akledilir sûretlerinin olmadığını zira aksi durumda herkesin her şeyi bilmesi gerekeceğini dile getirir. Farklı mertebe ve dereceleri olmakla birlikte mutlak heyûlânî sûretlerin varlıkları bizzat değişime tâbi olur ve konularının çoğalmasıyla bizzat çoğalırlar.

Bilginin temelde duyu, hayal ve akıl olmak üzere üç vasıtası vardır. Hayvanlardaki duyum ve algılama sûretlerinden farklı olarak insan, nesnelerin dış görünüşü yanında onlara has mana ve ayrımları da algılar. Hayvanlarda olduğu gibi insanlarda duyunun işi nefse aracılık etmektir. Duyumsama bir yönüyle soyut ve ruhsal bir eylem iken diğer yönüyle maddî ve somuttur.

İbn Rüşd’e göre nefiste bedene bağlı olarak tahayyül gücü oluşur. Her ne kadar duyuma konu olanları idrak etse de hayal gücü duyu gücünden ayrıdır. Bu yüzden duyumun azaldığı uyku gibi durumlarda hayal gücü artar. Hayal gücü duyu algılarını koruduğu gibi onları karşılaştırır, kıyas eder, terkip ve tahlil yapar. Onu akıl gücünden farklılaştıran unsur tek tek nesnelere üzerinde işlem yapmasıdır.

İbn Rüşd, âlemin hâdis bilgisini Tanrı’nın kadim bilgisine bağlamayı doğru bulmaz. Çünkü bu, âlemin yokluğu ve varlığı durumlarında Tanrı’nın bilgisinde farklılaşma olduğu anlamına gelir. Ayrıca insanın tikellere dair bilgisi malul ve değişken iken Tanrı’nın bilgisi tikellerin varlık nedenidir ve aynı zamanda değişmezdir. Nihayetinde insanın, Tanrı’nın bilgisinin nasıllığını idrak etmesi mümkün görünmemektedir.

İbn Rüşd’ün bilginin oluşumu bağlamında, akıl teorisinde öne çıkan şey heyûlânî aklıdır. O, her insan bireyinde bulunmakla birlikte çoğalmayan ezelfi, soyut ve ilâhî bir cevherdir. İbn Rüşd, heyûlânî ve faal akıl arasında ayırım yapılması gerektiği hususunda Afrodisli İskender ile mutabık iken heyûlânî aklın yok olması noktasında ise ondan ayrılır. O, fiil halindeki aklın ebedi olup olmadığı konusunda Themistius’tan farklı düşünür. İbn Rüşd’e göre akıl ne salt bir istidat ne de ayrı bir cevherdir. Şöyle ki, eğer heyûlânî akıl bilfiil bir şey olsaydı diğer şeyleri idrak edemezdi. Yine akıl mutlak anlamda tek olsaydı herkes aynı şeyleri bilirdi. Keza akıl, mutlak anlamda çok olsaydı akıllar arasında birlik ve irtibat kurulamazdı. Eğer akıl salt kabul edici bir yetenek olsaydı yokluğu algılayamazdı.

İbn Rüşd’e göre fail/faal akıl, sûret veren veya felekleri yöneten ayrı bir akıl değil heyûlânî aklın sûreti ve gayesidir. Bu aklın kuvve halindeki kavramları maddelerinden soyutlayarak bilfiil hale getirmek ve bunları kabul etmek şeklinde iki gücü vardır.

Hâsılı İbn Rüşd’ün bilginin imkânı ve gerçekliği hakkında cevher merkezli bir felsefe yaptığı ve Aristotelesçi çizgiden taviz vermese de yeni açılımlar yapmak zorunda kaldığı söylenebilir. Buna göre o, paradoksal bir biçimde vazedilen aklın hem bilfiil/soyut hem de bilkuvve/maddî oluşunu, orijinal bir nefis teorisıyla -heyûlânî akıla- açıklamaya çalışır. Bu yüzden o, apriori bilgiler kadar duyu ve hayal gücüne önem verir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Rüşd, Bilgi, Heyûlânî Akıl, Hayal.



fevziyigit58m@hotmail.com



0000-0001-9420-5186

How to Cite: Yiğit, Fevzi. “The Nature, Formation of Knowledge and Material Reason in Averroes”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 443-458. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322421>

Atıf: Yiğit, Fevzi. “İbn Rüşd’de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 443-458. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322421>

Giriş

Öncelikle İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) bilgi felsefesine dair kısa ve genel bir çerçeve çizmek istiyoruz. Buna göre o, *Telhis ma ba'de't-tabia* adlı eserinin bir yerinde Eflâtun (ö. MÖ 347) ve öncesi döneme vurgu yaparak onun bilgi felsefesinin kurucusu olduğuna dair imada bulunur.¹ Ayrıca o, *Kitâbü'n-nefs*'in büyük şerhinde Eflâtun'un bilgi anlayışını bir yönüyle kabul ettiğini açıkça dile getirir.² İbn Rüşd, antik Yunanda metafiziğe karşı fiziği, tanrılara karşı insanı, bilgiye karşı şüpheyi savunan ve kendilerine sofist adı verilen birtakım düşünürlerin ortaya çıktığını dile getirir. Bunlara karşı gelerek metafizik düşüncüyü tekrar inşa eden kişinin Sokrates (ö. MÖ 399) olduğunu söyleyen İbn Rüşd, görülür evrenin ötesinde ezeli ve akledilir bir evrenin varlığını kabul eder. Daha önemlisi o, bu evrenin görülür evrenin ilkesi olduğunu savunur.³ İbn Rüşd, dış dünyanın gerçekliğine Aristoteles (ö. MÖ 322) dışında hiçbir filozofun yapmadığı kadar vurgu yapar ve eşyanın hakikatinin bilinebileceği yönünde güçlü bir tavır alır. Öyle ki ona göre övülmeye layık gerçek filozof, bilgiye ulaşmaya çalışan filozoftur.⁴

İbn Rüşd felsefesinde bilgiye ulaşmayı mümkün kılan şey onun cevher anlayışıdır. Şöyle ki, kategorilerin en genel cinsi olan "öz anlamında" ve dış dünyadaki mevcutların zihindeki karşılığı olan "doğru" anlamında iki cevher de bilgiye konu olur.⁵ İbn Rüşd'e göre cevherin tanımı vardır ve hatta tanımlananlar tekil cevherlerin kendileri değil mahiyetleridir. Şu hâlde mahiyet ve türleşmiş cevher aynıyla tek bir şeydir. Ancak ilk cevherler bilinemez zira bunların mahiyetleriyle varlıkları aynıdır.⁶ Dolayısıyla bu varlıklar hakkında burhan getirmek mümkün değildir. İbn Rüşd elde edilebilir kesin bilginin varlığını kabul eder ve bunu burhana dayandırır. Akıl yürütme türlerinden özellikle tümevarım ve tündengelimine öne çıktığı burhan sanatında kesin ve bilimsel bilgiyi garanti eden şey, bilgi nesnelere özsel nitelikleridir. Şeylerin zâtlarına dayanan nedensellik prensibi gereğince fiziksel yasalar maddî varlıkları belirlerken matematiksel yasalar ise varlığın nedenlerini bize verir.⁷

İbn Rüşd'ün temel hedefi şeylerin nedenlerine ulaşmak olsa da onun son dönem çalışmalarındaki kaygısının somut soyut, tikel tümel, basit bileşik ve benzeri felsefî kavramların ifade ettiği karşıt durumların oluşturduğu güçlükleri aşmak olduğu söylenebilir.⁸ Yine İbn Rüşd'e göre makullerin bir kısmının kalıcı bir kısmının ise fani olması araştırmacıları şaşkınlık içerisinde bırakmıştır.⁹ Bunun için o, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve takipçilerini Tanrı'nın bilgisini insanî bilgiye benzettikleri ve heyûlânî aklı kavrayamadıklarından dolayı eleştirir.¹⁰

¹ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi -Telhis Ma Ba'de't-Tabia-*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 46.

² Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, çev. İbrahim el-Garbî (Tunus: Beytül-Hikme, 1997), 245.

³ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 46.

⁴ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), 305.

⁵ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 108.

⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 188, 199, 220.

⁷ Hacı Kaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2003), 29-32.

⁸ Oliver Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, çev. Elif Özdem (İstanbul: Runik Kitap, 2022), 127.

⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 98.

¹⁰ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 99.

İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinde bilginin imkânı, neliği ve nasıllığı hakkında yapılan bu çalışmanın, makale seviyesinde önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Burada bilginin İbn Rüşd'ün mantık anlayışı merkezinde değil de daha çok psikoloji merkezli olarak araştırıldığını hatırlatmak gerekir. Konuyla ilgili olarak Hüseyin Sarioğlu ve Atilla Arkan'ın doktora tez çalışmaları vardır. Bu iki çalışmadan Sarioğlu'nun çalışması İbn Rüşd felsefesinin geneli ile ilgili iken Arkan'ın çalışması İbn Rüşd'ün nefis teorisine dairdir. Arkan'ın çalışması doğrudan bilgi konusuyla bağlantılı değildir. Çalışmamız Sarioğlu'nun çalışmasından form ve tür açısından farklılık göstermektedir. Mehmet Ata Az, Süleyman Dönmez, Herbert Davidson ve Ernest Renan ise çalışmalarında daha çok akıllar teorisi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Biz de heyûlânî aklı konu edinmekle birlikte bilginin mahiyeti, çeşitleri ve oluşumu hakkında araştırmalar yapmakla bu çalışmalardan ayrılmaktayız. Işıl Bayar Bravo yazdığı makalede konuyu genel olarak ele alsa da bizim çalışmamız ondan daha kapsamlı ve geniştir. Ayrıca ilgili çalışma, bilgiyi nedenler teorisi merkezli yorumlanmış ve heyûlânî akıl gibi diğer önemli tartışma konularına yer vermemiştir

1. Bilginin İmkânı ve Tanımı

İbn Rüşd'ün aktardığına göre Eflâtun, sofistlerin nesnelere gerçek bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığı, zira nesnelere sürekli değiştikleri ve kalıcı olmadıkları düşüncesine kail olduklarını söylemiştir. Ona göre bu yüzden onlardan bazıları kendilerine bir şey sorduğunda ilgili nesneye işarette bulunmuşlardır. Yani bu tutum değişen, oluşan ve bozulan şeylerin gerçek ve kalıcı bilgisinin olmayacağını ileri bir örneğiydi. İlk defa Sokrates kalıcı ve değişmeyen akledilirlerin mevcut ve bunların bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bununla da kalmayarak bunların duyulur cevherlerin ilkeleri olduğunu savunmuştur.¹¹

Aristoteles tekil cevherlerin duyu ve bir tür sezgiyle bilinebileceğini ancak onların kendilerine ait bir tanımları olmadığını ifade etmiştir. Ona göre onların bilinemez olmalarının nedeni “doğası bakımından bilinemez olan maddeye” bulaşmış olmalarıdır. Doğası bakımından bilinebilir olan sûtettir ve onun zihindeki formuna mahiyet denir.¹² Madde ve sûretin birleşmesiyle meydana gelen cisim, bilinebilir olup cisimde tanımlı oluşturana zâtî denir. Bilgi “bir şeyin tanımlı” olduğuna göre tanımın şeyin zâtîlerini vermesi gerekir.¹³ Şu hâlde Meşşâî felsefede bilginin “ruhun ya da zihninin şeylerin zâtîlerini (form) alması ya da özlerini idrak etmesi” şeklinde tanımlandığı görülür. Bu idrak ediş temelde apriori bilgilere dayanır, duyuların devreye girmesiyle gerçekleştirir ve nihayetinde aklın sürece katılımıyla tamama erer. Sonuçta akıl özlere arasında bağlantılar kurarak şeylerin nedenlerine vakıf olur ki işte bu, bilgidir.¹⁴

İdrake konu olan duyulular, bireysel varlıkları ve sûretleri yönünden ya farklı idrak güçlerince ayrı ayrı ya da tek bir idrak gücüne ait iki ayrı meleke vasıtasıyla birlikte idrak edilirler. Birinci seçenek, idrakin birliği prensibine aykırı olduğundan doğru değildir. Doğru olan ikinci seçeneğe göre akıl, bireysel varlıkları duyular yoluyla, sûretleri ise zâtıyla idrak eder. Bunun gibi ortak

¹¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 45-46.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 346 (VII.10 1036a 5-10); 321 (VII 6 1031b 15).

¹³ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Makûlât (Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi)*, çev. Salih Yalın (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 58.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 94,98.

duyu, duyulurlar arasındaki farklılığı heyetlerinin farklılığıyla; akıl da bu sûretleri heyûlânî heyetlerinin farklılığıyla idrak eder. Ancak duyu ve aklın idraki -örneğin et ve basık burun gibi- farklı heyetlere sahiptir; zira akıl bir şeydeki niteliği o şey olmaksızın idrak edemez.¹⁵ Anlaşılan bilgi, nesne açısından bilfiil ve bilkuvve olması yönünden farklı özellikler taşımaktadır. Buna göre bilfiil haldeki bilgi, konusuyla aynıyken bilkuvve haldeki bilgi, tikellere nazaran ve zaman bakımından öncedir; oysa varlığın bütünü dikkate alınınca durum aksinedir.¹⁶

İster bilkuvve olsun isterse bilfiil, İbn Rüşd bilginin imkânına inanır ve Menon paradoksunu şöyle aşar: Bilginin genel, özel, bilkuvve ve bilfiil gibi farklı türleri vardır: Bir kişi genel anlamda bilgi sahibi olmasına rağmen özel anlamda o konunun cahili olabilir. Örneğin bütün bireysel varlıklar duyu ile bilinmeden önce küllî olarak bilinirler. Yine bir kişi öncülleri bilmesine rağmen sonuçtan gafil kalabilir. Dolayısıyla bir şeyin marifetinin bir yönden elde edilmesi ve diğer yönden elde edilememesi mümkündür.¹⁷ Öğretimden elde edilmek istenen şey işte bu bilinmeyen yöndür.¹⁸

Öğretimle elde edilen bilgilerin bir kısmı kesin bilgilerdir ve bunlara ulaşmak için kıyasa başvurmak gerekir. İbn Rüşd'e göre bilgi kıyas ve fikre dayalı idraklerin bir sonucu olarak tasavvur ve tasdik şeklinde kendini gösterir. Tasavvur zihinde bir ismin bir şeye delalet etmesidir. Başka bir deyişle tasavvur şeylerin suretlerinin elde edilmiş sürecini içeren bir kavramdır ve şeylerin zihinde bulunuşunu ifade eder. Tasdik ise bir şeyin mevcut olup olmadığı yönünde yargıda bulunmaktır. Buna göre bilginin gerçekleşmesi için bazı önermelerin ifade ettiği şeylerin doğrulanması yeterlidir ki bu da vazedilmiş bazı kavramların bilinmesini gerektirir. Örneğin geometrik bazı işlemlerin bilinmesi, daire kavramının bilinmesine bağlıdır. Bazen şeyin bilgisinden ismine ulaşılırken bazen de sadece şeyin isminden bilgisine ulaşılır. Ancak bir şeyin isminin manasını bilmek, şeyi bilmeyi gerektirmezken şeyi bilmek ismini bilmeyi gerektirir.¹⁹ Buraya kadar bilginin tanımına dair bazı imalarda bulunmuş olsak da konuyu biraz daha açmak gerekir.

Bilgi; bilen ile bilinen arasındaki irtibatın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bilen, bilinen ve bilgiden birinin eksik olması durumunda bilgiden söz edilemez. Bilinenlerin bilgileriyle tam bir özdeşlik içerisinde olmaları ancak soyut varlıklar için geçerlidir. Kendisi de soyut bir varlık olan akıl, bilen özne olarak bilinen sûretleri kendisinde barındırır.²⁰ İnsan bilgisine konu olmaları yönünden cismanî varlıklar bilkuvvedir ve insan zihninde bilindikten sonra tabîi ve türsel sınıflara bölünürler ki bunlara heyûlânî sûretler denir.²¹ Öyleyse aklın elde ettiği sûretler, akledilir olmaları yönüyle bir iken heyûlâ vasıtasıyla şahıslarda olmaları yönünden çokturlar.²²

¹⁵ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 254.

¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 197.

¹⁷ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitabî'l-Kıyâs*, thk. Mahmut Kasım (Kahire: Merkezu Tahkiki't-Türas, 1983), 352.

¹⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu'l-Burhân*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984), 47.

¹⁹ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Burhân*, thk. Cîrâr Cihemî (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 45-46.

²⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 291, 298.

²¹ Ahmet Kamil Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", *İbn Rüşd*. Ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994), 110.

²² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 90.

İbn Rüşd'e göre akıl ve mevcutlardan elde edilen hakikatler özdeştir²³ ve araştırılmaya değer olan bilgi, nesnesiyle özdeş olmayan bilgidir zira bu bilgide hata, yanlışlık ve uyumsuzluk söz konusudur.²⁴ Hatalı ve yanlış bilgi hayal ve yargının devreye girdiği makuller için geçerlidir. Makullerin hayallerle ittisali zâtîdir ve hayallerin kaybolmasıyla makuller de kaybolur. Yani hayalde yok olanın idraki de bozulur ve bu yönden makuller heyûlânî şeylere katılır. İbn Rüşd'e göre makullerin daimî ve fiilî şeyler olduğunu söyleyenler şiiir türünden şeyler söylemektedir. Aynı şekilde hayallerin artmasıyla bu şeylerin arttığını kabul etmeyenler büyük bir hata içerisinde. Eğer tersi olsaydı herkes aynı şeyi bilir, hatırlar veya unutturdu.²⁵

Hatırlama ve unutma nesnelere duyulur ve akledilir olmak üzere iki yönleri olduğunu gösterir. Ancak bu iki yönlülük gerçek bir bölünme ve çokluğun meydana geldiğini göstermez. Duyulur nesne tamamıyla akledilir değildir çünkü oluş ve bozuluşa tâbidir. Şu hâlde nesnenin idrak edilip bilgi nesnesi olması demek bir tür soyutlama işleminden geçmesi demektir. Yani duyulur bileşik mevcut ile bunun akledilir sûreti ne tamamıyla birbiriyle aynı ne de birbirinden tamamıyla farklıdır. Tam aksine tözsel anlamda ikisi arasında birlik olduğu, akledilir ve duyulur anlamları arasında ise derece farkı olduğu söylenmelidir.²⁶

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre bilgi duyulur olanın bilgisidir ancak duyulur olandan makul olana geçiş gerçekleşmedikçe bilgi ortaya çıkmaz. Bunun için soyut sûretleri tam olarak alan aklın devreye girmesi gerekir. Aklın faaliyeti sonucunda elde ettiği sûretler şeylerin tümelleri olup bunlar ikinci akledilirlerdir; nesnelere ise birinci akledilirlerdir.²⁷ Bu ikiliyi heyûlânî ve aklî sûretlerle eşleştirebiliriz.

2. Heyûlânî ve Aklî Sûretler

İbn Rüşd; makullerin oluşması için kendi cinsinden başka makullere veya aynanın görüntü verebilmesi için parlatılması örneğinde olduğu gibi bir faaliyete, hatta "kumûn" düşüncesine sahip olanların kullandığı anlamda bir kuvveye ihtiyaç olmadığını düşünür. Ona göre makuller ile insan zihninin ilişkisi heyûlânî sûretler yoluyla. Heyûlânî sûretler mertebeli ve güç açısından derecelidir.²⁸ İlk seviyede heyûlânî sûretler ilk madde için konulmuş basit sûretlerdir. Örneğin ağırlık ve hafiflik gibi. Basit sûretler benzer cüzlerin bir araya gelmesiyle cismanî sûretleri oluşturur. Sonra canlılık aşamaları gelir ta ki hayal eden ve düşünen nefse ulaşınca kadar aşamalar ilerler. Bütün cismanî aşamalara heyûlâ eşlik eder ancak heyûlânın bölünebilir olması sûretlerin bölünmesini gerektirmez.²⁹

İbn Rüşd heyûlânî mevcutların, cisimlerinden ayrı akledilir sûretlerinin olmadığını zira aksi durumda herkesin her şeyi bilmesi gerekeceğini dile getirir. Farklı mertebe ve dereceleri olmakla birlikte mutlak heyûlânî sûretler olmaları cihetiyle bu sûretler iki genel özelliğe sahiptir: Birincisi bunların varlıkları bizzat değişime tâbi olur. İkincisi konularının çoğalmasıyla bizzat çoğalırlar. Aslında bu iki özellik hudûsa da uygun düşer. Aksi durumda oluş ve bozuluşun meydana gelmesinden bahsetmek mümkün olmaz. Yani makuller duyuda mevcudun değişmesine bağlı olarak ortaya çıkar

²³ Âtîf el-İrâkî, *en-Nüzetü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984), 106.

²⁴ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 91.

²⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 96-97.

²⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 58.

²⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 51-52.

²⁸ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 88.

²⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 89.

veya kaybolur.³⁰ Şu hâlde makullere aracılık eden heyûlânî sûretlerdir. Özdeşliği yönünden heyûlânî sûretlerde üç şey bulunur: sûret veya sûretin yerine geçecek bir şey, madde veya yerine geçecek bir şey ve bu ikisinin birleşimi olan şey. Heyûlânî sûretler bilkuvve olmak niteliğinde birleşmeler de makulleri birbirinden ayırt eden şeylerdir ve diğer nefsanî sûretlerin varlığıyla ayırt olunan şeylerde zuhur ederler. Bu yüzden bunların oluş ve bozuluşa tâbi olmayan daimî mevcutlar olduğu zannedilir; oysaki heyûlânî her şey bozuluşa uğrar.³¹

İbn Rüşd, insanın bilgisine konu olan heyûlânî makullerin hâdis olduğunu ve zorunlu olarak onları bir istidadın öncelediğini ve bunun ancak nefiste bulunabileceğini söyler. Nefiste bu makullere en yakın olan şey hayal gücüdür ve hayalî sûretlerdeki makulleri kabul için hazır bulunan istidadda heyûlânî akıl denir. Meleke halindeki akıl bunun fiil haline geçmiş halidir ve ne zaman istense kullanılabilir durumdadır. Bu aklın tamama ermesiyle insan, nazarî ilimleri tahsil edebilecek yetkinliğe erişir.³²

İnsan nefsi makulleri alabilen istidadıyla diğer hayvanî nefislerden ayırt olunur. Zira insanda makulleri kabul eden hayalî sûretler, her zaman duyusal algılara muhtaç ve onlarla iç içe değildir. Eğer böyle olsaydı insanın hayalî sûretleri kabul etmesi mümkün olmazdı. Hâsılı heyûlânî sûretler a) ancak maddeyle bir arada bulunmaları sayesinde fiili varlık kazanıp değişime uğrayan b) dayanakları olan cisimlerin bölünmesiyle bölünüp çoğalan c) biri madde diğeri sûret konumundaki iki unsurun birleşmesinden oluşan d) dolayısıyla somut varlıkları ile akledilir kavramları birbirinden farklı olan sûretlerdir.³³

Akledilir sûretlerin özellikleri ise şunlardır: a) Aklî sûretlerin nesnelere bağlantısı sûret ve nefsin bağlantısından farklıdır. Bunların hayalî sûretlerden ibaret bulunan maddeleri ile sûretleri bütünüyle birbirinden ayrı değildir. b) Maddeden ve ferdiyetten uzak oldukları için hem idrak edilmeleriyle çok sayıda ferdin idrak edilmiş olması hem de kapsamlarına giren ve onları algılayan fertlerin değişmesine karşılık kendilerinin süreklilik göstermesi bakımından sonsuz sayılırlar. c) Akıl tümel bilgileri elde ettiğinde onlarla birleşir ancak bunları tam anlamıyla ancak ayırık akıllar idrak eder. d) Bu idrak ve özdeşleşme manevi bir cevher olan akılda herhangi bir edilgenlik ve değişime yol açmaz.³⁴ Hâsılı İbn Rüşd'e göre bilfiil akledilir sûretler -ister insan tarafından akledilsin isterse akledilmesin- kendilerinde bilfiildir; oysaki heyûlânî sûretler akledilince ancak bilfiil akledilir olur.³⁵

3. Bilgi Çeşitleri

İbn Rüşd bilgiye dair bilkuvve ve bilfiil ayrımı yapmakla birlikte burada diğer iki ayrımı (tikel-tümel ve Tanrısal-insanî bilgi) incelemek yeterlidir çünkü bu ayrım makalenin bütünü içerisinde işlenmektedir.

³⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 89-94.

³¹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 90.

³² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 101.

³³ Macid Fahri, *İbn Rüşd (Feylesufu Kurtuba)* (Beyrut: Darü'l-Maşrek, 1982), 106; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 78.

³⁴ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 274-275; Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 106-107; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 78.

³⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 97.

3.1. Tikel ve Tümel Bilgi

İbn Rüşd'e göre idrak edilen manalar tümel veya tikel olmakla birlikte bilgi tümeldir. Bilinenler ise tikeldir ve tümelerin zihin dışında mevcudiyetleri söz konusu değildir.³⁶ Başka bir deyişle insanın elde ettiği tümel bilgi, bilfiil mevcut olan tikellerin bilkuvve bilgisidir.³⁷ Yani tümel bilgi, şeyin eksik ve potansiyel bilgisidir zira bu bilgi, insan aklının bilgisidir; oysa ayrıklıkların bilgisi tam ve bilfiil bilgisidir. Yine ayrıklıklar kendilerini bilince tüm varlıkları da bilmiş olurlar; düzen ve tertip içerisinde mevcut olan şeylerin bilgisini ihtiva ederler.³⁸ Tümel olan mana, heyûlâdan soyutlanmış genel mana iken tikel olan ise heyûlâdaki mananın idrakidir. Dolayısıyla ve zorunlu olarak bu iki idraki gerçekleştiren kuvvetler farklıdır. Şöyle ki duyu ve hayal gücü tekil olanları idrak ettiğinden biz bir rengi şekil ve büyüklük olmadan hayal edemeyiz. Yani duyulurları heyûlâdan soyutlanmış olarak hayal etmek mümkün değildir.³⁹ Anlaşılan biz bir taraftan tümeleri tekillerden elde ederiz diğer taraftan tekileri tümeler sayesinde biliriz. Şu hâlde doğa olması açısından doğa özünde tümeldir ve bu yüzden tümel doğanın ilmi vardır. Tümel anlamda doğayı bilmeyen aslında bu konuda bir şey bilmiyordur. Öyleyse doğru yargılar soyutlamayla elde edilen yargılardır ve aksi durumda doğalar birbirinden ayırt edilemez olurdu. Şu hâlde tümel bilgiler tikel bilgilerden daha değerlidir.⁴⁰

İbn Rüşd'e göre Eflâtun'un "tümelerin zihin dışında mevcut olduğu" görüşü kabul edilemez zira gerçekte idraklerimiz tekil ve hayalî sûretlere dayanır. Bununla birlikte tümelere zihin dışında varlık nispet edilmesi ancak kuvve bakımındandır çünkü tümelerin bu niteliği kabul edilmezse akledilen şeylerin hepsinin batıl olduğu sonucu ortaya çıkar.⁴¹ Başka bir deyişle tümeler gerçekte ve hiçbir şekilde mevcut olmasaydı bütün zihinsel çıkarım ve bilgiler yalan olurdu; halbuki dış dünyadaki mevzularına dayanan tümeler, karşılıkları bulunduğu için doğrudur.⁴² Bununla beraber tümelin kendi tabiatı, nesnelere tabiatı değildir⁴³ ve bilinen tekil şey ancak tümel doğası vasıtasıyla bilinir. Başka bir deyişle tümel, tekilerin tabiatında bulunan şeylerin onunla bilkuvve olarak bilindikleri şeydir. Eğer tümeler olmasaydı şeylerin idraki cüzi olur ve gerçek bir idrakten bahsedilmezdi. Şu hâlde şeyler arazlarıyla tekil olarak bilinirken zâtileriyle tümel olarak bilinirler. Sonuç olarak eğer insanlar, bizzat var olanları bilemezse şeyler hakkında yargıda bulunurken yanılgıya düşerler.⁴⁴

3.2. Tanrısal ve İnsanî Bilgi

İbn Rüşd, antik filozofların "İlk İlkenin başkasını bilmediği yönündeki görüşlerini, bilginin nesnesiyle özdeşliği ilkesine dayandırdıklarını" ifade etmiştir. Böylece onlar neden ile nedenli, üstün olan ile aşağı olan arasında ontolojik bir fark tesis etmek istemişlerdir. Yani İlk İlkenin bilgisi diğer bütün bilgi türlerinden farklılaşarak nesnesini var kılan bir bilgidir.⁴⁵

³⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 50.

³⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/686.

³⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 292-293.

³⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 83.

⁴⁰ Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 111.

⁴¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 86.

⁴² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 96; el-İrâkî, *en-Nüzetü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 108.

⁴³ el-İrâkî, *en-Nüzetü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 91.

⁴⁴ el-İrâkî, *en-Nüzetü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 106.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 298.

Nesnesini var kılan bilgi, bilfiil ve tanrısal iken insanî tümel bilgi kuvve halindeki bilgidir. Ayrıca insanın, kendince yaptığı bilgi tasniflerini Tanrı'ya uygulaması makul değildir. Tanrı ve insanın sahip oldukları varlık seviyeleri farklı olduğundan bunlarla ilgili bilginin de farklı olması gerekir. Bu yüzden bir şeyin kuvve ve fiil halindeki varoluş zamanları farklıdır.⁴⁶

İbn Rüşd tekileri bilmek açısından Tanrı ile insan bilgisi arasında ayırım yapar. İnsanın tekillere dair bilgisi malul ve değişkendir halbuki Tanrı'nın bilgisi tekilin varlık nedenidir ve aynı zamanda bu bilgi değişmez. İşte bu iki bilgi çeşidini ayırt edememekten birçok yanlış ve hata ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Şu hâlde insanî bilgide ilim maluma tâbi iken kadim bilgide malum ilme tâbidir. İnsanî bilgiyi tanrısal bilgiye benzetmedeki temel yanlış gaibin şahide kıyasından kaynaklanır.⁴⁸

İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı tanrısal bilgiyi gerçeklikten uzaklaştırarak potansiyel ve tümel bir bilgi türüne evirdiği için eleştirir. Bunun için İbn Rüşd, Tanrı'nın tikelleri tümel bir tarzda bildiğini ifade eden formülü reddeder. Ona göre Tanrı şeylerin zâtını bilir ve bu bilgi var kılıcıdır. Ateş ile ısı arasındaki bağlantının bilgisi böyle bir bilgidir, yani bu bilgi ne tikel ve tecrübi ne de tümel ve geleceğin bilgisidir.⁴⁹ Oliver Leaman'ın da ifade ettiği gibi İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisine dair görüşleri karmaşıktır. Bir taraftan Tanrı âlemdaki ebedî şeyleri ve gerçek bağlantıları bilirken öte taraftan buradan onun bilgisini âlemlerle özdeşleştirmek söz konusu değildir.⁵⁰

Tanrısal bilginin aksine insanın sahip olduğu bilgi hayalî sûretler, cins ve fasıllardan oluştuğu için mahiyeti gereği çokluk içerir. Yani insan bilgisi bütün türlerin tümel bilgisine sahip olması açısından bir iken türlerin çokluğu nazarı dikkate alınınca çoktur. Tanrı'nın bilgisi ise tümel olmadığı için tam anlamıyla çokluktan uzaktır. Buradan hareketle bilgi yönünden akılların tanrısal bilgi tarafından kuşatılıp sınırlandırıldığı söylenebilir. En doğrusu tanrısal bilginin insan tarafından idrak olunamayacağı yönündedir.⁵¹ Çünkü Tanrı ve ayrık akılların sahip oldukları bilgi ne tümel ne de tikelidir.⁵² Şu hâlde bilginin Tanrı ve insan için beraber kullanımı sadece sözcük açısındandır yoksa varlığı yönüyle iki bilgi arasında bağlantı yoktur.⁵³

4. Bilgi Vasıtaları

İbn Rüşd varlıkları dört seviyede yer alır: Nesnel, duyulur, hayal edilir ve akledilir. Örneğin kırmızı renkli bir nesne için kırmızılık nesnede, gözde, hayalde ve akılda yer alır. Bu varlık seviyelerinin değeri nesnel olandan akledilir olana doğru artar.⁵⁴ Yine İbn Rüşd, bilginin üç ana vasıtası olduğunu söyler: duyu, hayal ve akıl. O, İbn Sînâ'nın vehim gücüyle ilgili anlatımlarına katılmaz ve vehim gücünü reddeder.⁵⁵

⁴⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *el-Kesfan menahici'l-edille fi 'aka'idil-mille*, thk. Muhammed Abid Câbiri (Beyrut: Merkezi Dirasetu'l-Vahdeti'l-Murebbiyye, 1998), 129.

⁴⁷ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Faslu'l-makal-Din Felsefe İlişkisi*-, thk. Abdulvahid el-Asri, çev. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 136.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, 186.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, 136.

⁵⁰ Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, 103.

⁵¹ Hülya Yaldir, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. ed. Talip Özdeş (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009), 354.

⁵² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 292-293.

⁵³ Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (2008), 155.

⁵⁴ el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 105.

⁵⁵ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 250; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 177.

4.1. Duyu

Duyu gücü, duyulurların anlamlarıyla yetkinliğe ulaşan yetidir. Bu yeti bilkuvve, edilgen ve kendisini bilfiil kılacak duyulurlara muhtaçtır. Her bir duyu, nesnenin kendisiyle ilgili yönünü nesneden çeker alır. Bu soyutlama faaliyetinden sonra ortak duyu devreye girer. Bu duyu, bütün duyu verilerinin birleştiği veya ayırt edildiği merkezdir. Eğer bu duyu olmasaydı duyulurları birbiriyle ilişkilendirmek mümkün olmazdı.⁵⁶

Duyu bilginin ilk durağıdır ve bu yüzden bir duyusunu kaybeden o duyuyla ilgili bilgisini kaybetmiş demektir.⁵⁷ Aristoteles'e göre duyumsama tek başına acı ve hazdan uzaktır ancak ruh devreye girince haz ya da acı ortaya çıkar.⁵⁸ Duyumlar özel ve ortak/müşterek olarak ikiye ayrılır. Özel olan beş duyu iken müşterek olan ortak duyudur. Ortak duyu, en az iki duyunun devreye girmesiyle hareket, sayı ve şekil gibi şeylerin idrak edilmesini sağlar. Ortak duyu öncelikle pek çok duyuluru idrak eder, sonra bunları ayırt eder. Örneğin birkaç farklı duyum gerçekleştikten sonra bir şeyin işitildiğini ancak görülmediğini fark eder. Ortak duyu bütün duyumların farkındayken beş duyunun herhangi biri kendinin ve diğerlerinin farkında değildir.⁵⁹ Ortak duyu dairenin merkezinin çevreyi oluşturup koruması gibi beş duyuyu oluşturup korur. Duyular yanılmaz ancak ortak duyu hayalle bağlantısı yönünden yanılabilir.⁶⁰ Duyular ve tahayyül gücü birlikte çalışır hatta gündüzleri insan bunları birbirinden ayırt edemez. İnsan uykuya geçince tahayyül gücü duyuların çalışmaması nedeniyle işini daha güçlü bir şekilde yapar.⁶¹

Hayvanlardaki duyum ve algılama eyleminden farklı olarak insanlar nesnelere mana ve ayrımlarını algılarlar.⁶² Başka bir deyişle insanî nefse aracılık eden duyular, bu yönleriyle soyut ve ruhsal bir eylem icra ederken diğer yönleriyle maddî ve somut bir eylem icra ederler. Hayal gücü ise duyulara göre daha soyut bir faaliyet içerisindedir.

4.2. Hayal

İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinin en başat kavramlarından birisi hayal gücüdür.⁶³ Şöyle ki, nefsin bedene bağlanmasıyla hayal gücü oluşur ve bilginin meydana gelişinde hayal gücüne ihtiyaç duyulur.⁶⁴ Hayal gücü duyudan daha ruhanî olmakla birlikte yine duyuma ait bir güçtür. Hayal gücü ortak duyudan sonra devreye girer ve somuttan soyuta, tekilden tümele geçişte etkin olur. Felsefi kaideye göre kabul eden kendisini harekete geçirenden benzer bir şey kabul eder; tıpkı hareket ettiren şeyin kendi cevherinde olanı kabul ediciye verdiği gibi.⁶⁵ Duyu ve hayal güçlerinin her ikisi de duyulurları idrak eder ancak hayal gücü duyu gücünden belirgin olarak ayrıdır. Zira duyulur bir şey kaybolunca duyum

⁵⁶ Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 107-108.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 94.

⁵⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 197.

⁵⁹ Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 101.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 71-72.

⁶¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 163.

⁶² Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 117.

⁶³ el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 101.

⁶⁴ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 80.

da kaybolur oysa duyulur kaybolsa da hayal kaybolmaz. Bu yüzden duyumun azaldığı uyku gibi durumlarda hayal gücü daha da güçlenir. Ayrıca tıpkı hayvanlarda olduğu gibi hayal duyudan ayrı olarak bulunamazken duyu hayalden ayrı olarak bulunabilir. Yine duyum gücü hata ve yanlışlığa düşmezken hayal gücü hata yapar ve yanılır. Sonra duyu algıları tikel iken hayal birleşik algılara sahiptir. Yine hayal gücü, dış dünyada mevcut olmayan şeyleri yaratmaya güç yetirir.⁶⁶

İbn Rüşd'e göre hayal gücü duyu algılarını koruduğu gibi onları karşılaştırır, kıyas eder, terkip ve tahlil yapar. Onu akıl gücünden farklılaştıran unsur tek tek nesnelere üzerinde işlem yapmasıdır.⁶⁷ Hayal gücünün konuları şahsî ve heyûlânî sûretler iken aklın konuları tümel ve mücerret sûretlerdir. Şu hâlde hayal gücü ne aklî ne de duyusal bir güçtür. O başlangıçta kuvve halinde sonrasında filidir.⁶⁸ Tekrar etmek gerekirse hayal gücü ortak duyuya bağlantılı çalışır ve onun sayesinde duyulurlar bilfiil akledilir olma yoluna girer. Hayal gücü elde ettiği sûretler üzerinde dilediği gibi faaliyette bulunur.⁶⁹

İbn Rüşd, "ilk heyûlânî akıl" ile insanda mevcut olan heyûlânî akıl arasında fark olduğunu ve insanda bulunanın dayanağının hayal gücü olduğunu dile getirir. Bu güç bir yönüyle heyûlânî aklın dayanağı iken diğer taraftan heyûlânî aklın muharrikidir ancak burada faal aklın yardımına ihtiyaç duyulur.⁷⁰ Hâsılı insan nefsi soyut varlıklar mertebesinin en altında yer alır. Başlangıçta bilkuvve olan insan aklı, zamanla hayal gücünün oluşmasıyla bilfiil olmaya başlar. Hayal gücü başlangıçta yaratıcı olmaktan ziyade, şeylerde mevcut olan soyut sûretlerin karşılıklarını elde eder. Bununla birlikte hayal değişken olup oluş ve bozuluşa tâbidir. Onun kalıcı olması için soyutlama yolunda devam etmesi gerekir ki böylece heyûlânî akıl bilfiil olsun.⁷¹ Anlaşılan hayal gücü tekil heyûlânî şeylerle ilgiliyken akıl gücü tümel şeylerle ilgilidir.

4.3. Heyûlânî Akıl

İbn Rüşd'e göre duyu dışındaki diğer bilgi araçları genel olarak akıl ismi altında toplanabilir;⁷² zira aklî idrak duyusal idrakten açıkça farklıdır. Şöyle ki, duyu güçlü ve şiddetli duyuları algıladığında zayıf duyuları idrakte zorlanır çünkü duyumun duyuda belirli bir süre tesiri vardır. Yine yaşlılıkta akıl artarken diğer duyular zayıflar, çünkü makuller tekil değil tümeldir.⁷³ İnsan aklının iki gücü vardır: "kuvve halindeki kavramları maddelerinden soyutlayarak bilfiil hale getirmek" ve "bunları kabul etmek."⁷⁴ Yani akıl, tabiatında analiz ve bölümlenme gücü bulunan öznedir ancak onun ne olduğunu söylemek zordur.

⁶⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Alfred Ivry (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 1994), 59-61; Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 102-103.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 116-117; Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 108.

⁶⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Alfred Ivry (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 1994), 59-61; Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 102-103.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 42.

⁷⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 125.

⁷¹ Herbert Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 345.

⁷² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 52.

⁷³ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 93.

⁷⁴ Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyûlânî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 185.

İbn Rüşd'de bilginin baş aktörü heyûlânî akıldır. O, bu aklın varlığına şöyle ulaşır: Akledilirleri kendisinde bulunduran insana ait cevherin tek başına madde, cisim, nefis ve bilfiil akıl olması mümkün değildir. Şöyle ki, bu cevher madde olamaz çünkü madde kendinde bilfiil bir şey değildir. Bu cevher cisim ve nefis de olamaz zira bu ikisi bozulmayı kabul eder. Ayrıca nefis var olduğu andan itibaren bilfiil akıl ve bilgiye sahip değildir. Bu cevher bilfiil akıl da olamaz çünkü o bilfiil olduğu için bilkuvve akledilirleri kabul edici olamaz zira bilkuvve ve bilfiil olanlar mütenakızdır.⁷⁵ Şu hâlde bu cevher nefis ve aklın beraber devrede olduğu heyûlânî akıl olması gerekir. İbn Rüşd'e göre insanî nefiste akla dair üç şey olmalıdır: heyûlânî akıl, fail ve meful. Fail ve meful ezeli iken heyûlânî akıl oluş ve bozuluşa tâbidir. Heyûlânî akıl her beşerde aynı olmakla birlikte müşterek tabii ilkelerden -yani ilk önermeler ve herkes için geçerli müşterek ferdi tasavvurlardan- arı olmalıdır. Yani Aristoteles'in ifade ettiği gibi heyûlânî akıl boş bir yazı tahtası gibidir.⁷⁶

İbn Rüşd'e göre Aristoteles akli üçe ayırır: heyûlânî, meleke ve faal. Meleke halinde akıl heyûlânî aklın yetkinliğidir. Fail akıl ise -ki buna bazen faal akıl denilir- meleke halindeki aklın yetkinliğidir.⁷⁷ İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı kastederek makulleri daimî ve ezeli bilfiil mevcutlar olarak kabul eden birisinin heyûlânî aklın mahiyetini kavrayamayacağını dile getirir. İbn Sînâ ve takipçilerine göre heyûlâ ortaya çıkan bir istidattır ve bu istidat akledilirleri kaim kılan bir unsur değildir; oysa İbn Rüşd'e göre heyûlâ hudûsun en temel sebebidir.⁷⁸

İbn Rüşd insanın sahip olduğu akli, nefsin bir parçası olarak kabul eder; onu nefsin diğer güçleri gibi beden yok olmasıyla kaybolan bir şey olarak görmez.⁷⁹ Akıl, bilfiil hale geçtikten sonra edilgenlik vasfını kaybeder ve böylece fail akılla ittisal eder. Burada ittisalden kasıt, fail akılda ezeli olarak bulunan sûretlerle irtibat ve iltisak etmektir.⁸⁰ Biraz daha açmak gerekirse İbn Rüşd'e göre Afrodisi İskender bedenden ayrılmasına rağmen yok olmayan akli, müstefâd akıl olarak kabul etmiştir.⁸¹ İbn Rüşd ise bütün ittisal ve istifadeleri tabiatın son kemali olan uzak sebepte, uzak failde ve ilk heyûlâda sona erdirir. Nazarî aklın tabiatı, konularından sûretleri soyutlamak olunca insanî aklın bunu yapması daha uygun olur. Yani akledilir olması yönünden hâdis bir akledilire bakınca o, oluşum içerisinde son yetkinliğine ulaşarak bilfiil akıl olur. Bilfiil akıl olmak insanın son yetkinliği ve uzak gayesidir.⁸²

Aklın ne olduğunu bilmek zordur ve bu yüzden Aristoteles ve yorumcuları aklın doğasını araştırmaktan ziyade aklın fonksiyonlarını araştırmıştır. İskender, heyûlânî akli sûret değil de

⁷⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 100.

⁷⁶ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 243-244.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 100; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral vd. (İstanbul: elBaraka Yayınları, 2021), 112.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 98.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 27.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 103.

⁸¹ Heyûlânî akıl eğer bilfiil bir sûrete sahip olsaydı hem diğer sûretleri alamazdı hem de bilfiil varlığı diğer sûretleri bozar değiştirdi. Buna göre aklın yazı tahtası gibi sırf kabul edici bir şey olması gerekir ki kendisine gelen şeyleri kabul edebilsin. Şu hâlde o, ezeli bir cevher olamaz. Bk. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, 319-321.

⁸² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 104.

makulleri kabulde bulunması gereken bir şart olarak istidat makamında görür.⁸³ İbn Rüşd *Metafizik Büyük Şerh*'te bu görüşe meylederek heyûlânî aklı oluş ve bozuluşa uğrayan bir şey olarak değerlendirir.⁸⁴ Bilindiği üzere İbn Rüşd aklın bir yetenek ve istidat olduğu fikrini kabul ederken İbn Bacce'nin etkisinde kalmış ve sonrasında bu görüşten vazgeçmiştir. Themistius (ö. 388) ise heyûlânî aklı kuvvede bulunan bir varlık olarak kabul etmiştir. Buna göre onun makullere nispeti heyûlânî aklın sûrete nispeti gibidir lakin onun yetkinleşmesi cisim gibi değildir. Mahiyeti gereği bu cevherin bilkuvve, olası ve kabul edici olması gerektir.⁸⁵ O, Aristoteles tarafından heyûlânî aklın levhaya benzetilmesini her insana dışarıdan ittisal eden tek, ezeli ve gayri maddî heyûlânî akıl olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁸⁶ Hâsılı İbn Rüşd heyûlânî ve faal akıl arasında ayırım yapılması gerektiği hususunda Afrodisi İskender ile mutabik iken heyûlânî aklın yok olması noktasında ondan ayrılır. O, Themistius ile fiil halindeki aklın ebedî olduğu konusunda farklı düşünmektedir.⁸⁷

İbn Rüşd'ün heyûlânî aklı dört anlamda kullandığı görülmektedir: Birincisi İbn Bacce'nin etkisinde kalarak hayal gücünün verdiği sûretleri kabul eden istidat anlamında, ikincisi İskender'in etkisinde kalarak nefse yerleşen ve akledilirleri kabul eden meleke anlamında, üçüncüsü Themistius'un etkisinde kalarak ayrık bir cevher anlamında. Dördüncüsünde ise o, İskender ile Themistius'un görüşlerini birleştirerek yeniden yorumlar ve kendi görüşünü ileri sürer. Buna göre heyûlânî akıl, insan nefsinde yerleşen ayrık cevherin meydana çıkarttığı melekedir. Heyûlânî akıl fail/faal aklın insandaki bir uzantısı olduğundan insanda potansiyel oluşturması yönünden bilginin başlangıç noktası iken fail akla varması yönünden bilginin yetkinliğidir.⁸⁸

İbn Rüşd insanî aklın başlangıçta heyûlânî olması gerektiğine dair şu delilleri getirir:

1. Aklın heyûlânî olması demek onun zorunlu olarak bilkuvve olmasıdır ki bu durumda onda herhangi bir fiil halinin bulunmaması gerekir. Örneğin göz kendinde herhangi bir renge sahip olsa diğer renkleri göremezdi. Yani heyûlânî akıl bilfiil bir şey olsaydı diğer şeyleri idrak edemezdi.⁸⁹
2. Heyûlânî akıl ne salt bir istidat ne de ayrık bir cevherdir. Onun salt bir istidat olmadığı delili sûretlerden hali olduğu hâlde kendini idrak ediyor oluşudur. Onun salt ayrık bir cevher olmadığı delili ise insanın doğuştan itibaren aklediyor olmamasıdır.⁹⁰
3. Heyûlânî akıl mutlak anlamda tek olsaydı herkes aynı şeyleri bilirdi. Aynı şekilde mutlak anlamda çok olsaydı akıllar arasında birlik ve irtibat kurulamazdı. Şu hâlde nesnel tekliğin ve öznel çokluğun korunması gerekir.⁹¹ Süleyman Dönmez'in de ifade ettiği gibi epistemik anlamda akılları bir, ontolojik anlamda ise çok kabul etmek gerekir. Zira epistemik anlamda akılları çoğaltmak büyük güçlüklerin çıkmasına neden olmaktadır.⁹²

⁸³ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 102.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/390-392

⁸⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 98, 102; Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*, 112-113.

⁸⁶ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, 351.

⁸⁷ Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, 111.

⁸⁸ Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği -İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 85-86.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 99.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 99.

⁹¹ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 259; İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 100.

⁹² Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 193.

4. Heyûlânî akıl salt kabul edici bir yetenek olsaydı yokluğu algılayamazdı.⁹³ Yine onun menşei ayırık bir akıl olmasaydı kalıcı bir varlık olamazdı.⁹⁴
5. Heyûlânî aklın bilkuvve ve edilgen olmasından kasıt akledilirleri kabul etmeye hazır bir istidat olmasıdır. Aklın akledilirler ile yetkinleşmeden önce şeylerden bir şey olması imkansızdır. Bu durum Aristoteles'in yazı tahtası örneğinde olduğu gibi yazıları kabul etme istidadına benzemektedir.⁹⁵

Sonuç olarak İbn Rüşd heyûlânî aklı yalın bir güç ve kabiliyet olarak değerlendirenler ile onu sürekli fiili halde görenlerin arasında bir yer tutmuştur.⁹⁶ Buna göre o, bu aklı insanın ölümden sonra kalıcı olan gayr-i maddî bir cevher olarak kabul etmiştir. Şu hâlde bu akıl, bilfiil aklın edilgeni olup bilfiil akıl da faal aklın edilgenidir.⁹⁷ Faal akıl ta başından itibaren insanla yani edilgin akılla var oluş ittisali içindedir; fakat insanın ilk yetkinliği olan edilgin akıl güç halinden fiil alanına çıkardığı için sanki ondan ayrı bir şeymiş gibi görülür. Oysa bu iki akıl arasında ittisal ve fail meful ilişkisinden çok madde sûret ve gaye sebep ilişkisi vardır.⁹⁸

İbn Rüşd'e göre faal akıl iki iş yapar: Birincisi kendini akleder; ikincisi ise heyûlânî aklı bilfiil kılar, tıpkı ışığın görmeyi sağlaması gibi.⁹⁹ Kindî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları faal aklı kevn ve fesat âlemi üzerinde işlem yapan ve felekleri hareket ettiren ayırık bir cevher olarak görürler. Oysa İbn Rüşd onu ayırık bir akıl kabul etmekle birlikte heyûlânî aklın sûreti olarak kabul eder. Yani faal akılla heyûlânî akıl arasında cevherî bir bağ olduğunu söyler.¹⁰⁰

Sonuç

İbn Rüşd'e göre bilginin oluşabilmesi için bilen fail, bilinen meful ve etkilenmenin gerçekleşmesi gerekir. Bilginin oluşumu; cismanî nesnelere algılandığı duyum aşaması, soyut tasavvurun oluşmaya başladığı ortak duyu aşaması, bu tasavvurun tam anlamıyla soyut bir hüviyet kazandığı hayal aşaması, aklın tam olarak devreye girerek tasavvur ve tasdik meydana geldiği aşama şeklinde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle duyumla başlayan soyutlama işi heyûlânî aklın cins veya türün sûretini algılamasıyla devam eder ve böylece heyûlânî akıl kuvveden fiile çıkar. Ancak aynı zamanda faal aklın devreye girmesi gerekir. Sonuçta bilgi namına elde edilen iki şey yani tasavvur ve tasdik meydana gelir.

İbn Rüşd bilgiyi heyûlânî akılda var olan akledilirler ile imgede var olan akledilir sûretlerin eşleştirilmesi olarak kabul eder. Birincisi açısından bilgi tümel ve soyut iken ikincisi açısından tikel ve değişkendir. Dolayısıyla bilginin oluşum süreçleri ne tamamen zihinsel ne de tamamen fiziksel süreçlerdir. Başka bir deyişle İbn Rüşd, bilginin meydana gelişi, kuvveden fiile ve somuttan soyuta geçiş hareketi olarak değerlendirir. Görülen o ki İbn Rüşd, Aristoteles'in heyûlânî ve meleke akıl

⁹³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*, 109.

⁹⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/392.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 102.

⁹⁶ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 181-182.

⁹⁷ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 269-270; İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 99-100.

⁹⁸ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 242, 262-263; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 127.

⁹⁹ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 247.

¹⁰⁰ Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 111.

görüşünü orijinal bir yoruma tâbi tutar. İnsan nefsinin başlangıçta heyûlânî akıl olarak kabul eden İbn Rüşd, bu sayede hem aklın cevher olmasını sağlamakta hem de onu duyu, hayal ve eğitim gibi etkilere açmaktadır. Yani o, akli hem ezeli bir cevher olarak hem de meleke sahibi bilkuvve bir şey olarak kabul eder.

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışında ortaya çıkan en büyük sorunun, felsefi sistemindeki varlık ve cevher anlayışından ortaya çıktığını ileri sürülebiliriz. Dönmez'in¹⁰¹ de ifade ettiği gibi İbn Rüşd'ün ayrık akılları varlık merkezinde birleştirememesi, epistemik birlik görüşünü ileri sürmesini gerektirmiştir. Şöyle ki, onun sudûr teorisinde görülen hiyerarşik akıllar ve küllî akıl düşüncesine soğuk bakması tümel bilgiyi temellendirmede farklı bir yol tutmasına neden olmuştur. Zira şu soru gün gibi ortadadır: Küllî aklın reddi durumunda bilen özne tekil bir varlık olarak tümel bilgilere nasıl sahip olmaktadır? İşte bu noktada o, başarılı bir çıkışla heyûlânî akıl teorisini ileri sürmektedir. Heyûlânî akıl öyle bir şeydir ki hem tekil bir cevher olarak bütün insan bireylerinde bulunmakta -ki bu sayede ortak bilgi ve anlayışlara imkân sağlamakta- hem de heyûlânî olması nedeniyle farklılaşmanın sebebi olmaktadır. Ayrıca kaynağı ve varlığı açısından heyûlânî akıl, faal aklın bir neticesi iken yetkinliği açısından faal akıl heyûlânî aklın sûret ve gayesidir. İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı bilginin imkânı açısından cevher teorisine, bilginin mahiyeti açısından nedenler teorisine, bilginin gerçekleşmesi açısından nefis ve akıllar teorisine ve bilginin çeşitleri açısından kozmolojik görüşlerine bağlı olduğu görülür. Bilginin gerçekliğini kabul eden İbn Rüşd, insanî bilgiyi heyûlânî ve faal aklın faaliyetlerinin bir sonucu olarak görür yani onu kozmolojik ve evrensel bilginin bir parçası sayar.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine (De Anima)*. çev. Ömer Aygün-Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Az, Mehmet Ata. *Akılların Birliği -İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Bravo, Işıl Bayar. "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2008), 151-160.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı". *İbn Rüşd*. ed. Ahmet Hulusi Köker. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994.
- Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Dönmez, Süleyman. "İbn Rüşd'de Hayulânî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 169-194.
- Fahri, Macid. *İbn Rüşd (Feylesufu Kurtuba)*. Beyrut: Darü'l-Maşrek, 2. Basım, 1982.
- İrâkî, Âtîf. *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 4. Basım, 1984.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Faslu'l-makal (Din Felsefe İlişkisi)*. thk. Abdulvahid el-Asri. çev. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

¹⁰¹ Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 193-194.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *el-Keşf an menahici'l-edille fi 'aka'idil-mille*. thk. Muhammed Abid Câbiri. Beyrut: Merkezi Dirasetu'l-Vahdeti'l-Murebbiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. thk. Alfred Ivry. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Metafizik Şerhi -Telhis Ma Ba'de't-Tabia-*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Risâletü'n-nefs*. thk. Cirâr Cihâmî. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*. çev. İbrahim el-Garbî. Tunus: Beytü'l-Hikme, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhîsu'l-Burhân*. thk. Abdurrahmân Bedevî. Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhisu Kitabı'l-Kıyâs*. thk. Mahmut Kasım. Kahire: Merkezi Tahkiki't-Türas, 1983.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhisu Kitabı'l-Makûlât (Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi)*. çev. Salih Yalın. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- Kaya, Hacı. "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2003), 13-34.
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral vd.. İstanbul: elBaraka Yayınları, 2021.
- Leaman, Oliver. *İbn Rüşd ve Felsefesi*. çev. Elif Özdem. İstanbul: Runik Kitap, 2022.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Yaldır, Hülya. "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi". *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. ed. Talip Özdeş. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009.



Did Raūf Yektā Bey Get the 24-Sound System of Turkish Music from al-Risālah al-Shihābiyyah?

Mehmet Öncel^{1,a,*}, Turgut Yahşi^{2,b}

¹Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, İstanbul/Türkiye

²Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, Iğdır/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 10/07/2023

Accepted: 30/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Data Collection Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Data Analysis Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Writing up Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Submission and Revision

Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

ABSTRACT

The theoretical system of Ottoman music was developed through the works of Safi al-Din al-Urmawī (d. 693/1294) and ‘Abd al-Qādir Marāgī (d. 838/1435). Considering the first period, although the 24-tone sound system was not developed in theory, it is clear that it was used in practice. However, in a theoretical sense, the 17 sound system initiated by al-Urmawī continued to be used until the 20th century. In this century, the Turkish theoretical musical system evolved into a different point with the efforts of Raūf Yektā (d. 1935). Here we have an unequal 24-track sound system. The first written traces of the 24-tone sound system can be seen in the work of La Borde (d. 1208/1794). Later, Muhammad al-‘Attār (d. 1243/1828) and his student Mikhā’il Mishāqah (d. 1305/1888) found fame with their 24-tone sound system. Mishāqah's work named *Risālah al-Shihābiyyah fī al-ṣinā’ah al-mūsīqiyyah*, which also includes this system, has become an important cornerstone in the shaping of modern Arabic music. Raūf Yektā, who noticed this system through a newspaper article, determined that this note system, which is divided into 24 equal parts, provides great convenience in Turkish music, especially in naming intermediate sounds. This determination of Yekta is largely similar to the note names in Mishāqah's system, despite some differences. The main difference between this system that Yektā introduced to Turkish music and Mishāqah's system is that Yektā prefers unequal sounds. In this study, information about who first introduced the 24-tone sound system is included. However, no clear data on this subject has been found. From the perspective of Turkish music, this systematic breakthrough succeeded by Yektā - although not put forward by Yektā - enabled him to lay the foundations of today's theory with the Arel-Ezgi-Uzdilek trio. In this research, it has been determined that some of the concepts included in Mishāqah's work are the same in terms of content with the concepts in Turkish music. The focus of this study is the work named *Risālah al-Shihābiyyah fī al-ṣinā’ah al-mūsīqiyyah*, written by Mikhā’il Mishāqah, which Murat Bardakçı clearly stated in an article and which we think Raūf Yektā used in creating the sound system of Turkish music. The aim of the article is to reach the first traces of the 24-tone sound system and to reveal its connection with Turkish music. In the literature study, it is founded that no detailed study has been conducted on both Mikhā’il Mishāqah and where the traces of the 24-track sound system can be traced. In this respect, seeking answers to these questions constitutes the originality of the article. Qualitative research method is used and, the information obtained through literature review was discussed with data analysis.

Keywords: Turkish Religious Music, Raāf Yektā, *al-Risālah al-Shihābiyyah*, Sound System, Mikhā’il Mishāqah

Raûf Yektâ Bey Türk Mûsikîsi'nin 24'lü Ses Sistemini Risâletü'ş-Şihâbiyye'den mi Almıştır?

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 10/07/2023

Kabul: 30/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

Yazar Katkı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Toplanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Veri Analizi Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)


Makalenin Yazımı Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)


ÖZ


Osmanlı mûsikîsinin nazari sistemi, Safiyüddin Urmevî (öl. 693/1294) ve Abdülkadir Meragî'nin (öl. 838/1435) eserleri üzerinden geliştirilmiştir. İlk dönem itibarıyla bakıldığında nazari anlamda 24 tonlu ses sistemi işlenmemiş olsa da pratikte bunun kullanıldığı açıktır. Ancak nazari anlamda Urmevî'nin başlatmış olduğu 17 ses sistemi 20. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir. Bu yüzyıla birlikte Raûf Yektâ'nın (öl. 1935) gayretleri ile Türk mûsikîsi nazariyat sistemi farklı bir noktaya evrilmiştir. Burada önümüze eşit olmayan 24'lü ses sistemi çıkmaktadır. 24 tonlu ses sisteminin yazılı olarak ilk izleri La Borde'nin (öl. 1208/1794) eserinde görülmektedir. Sonrasında Muhammed 'Attar (öl. 1243/1828) ve öğrencisi Mikail Meşakka (öl. 1305/1888) ile 24 tonlu ses sistemi ile şöhret bulmuştur. Bu sistemi de içinde barındıran Meşakka'nın *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâati'l-mûsikîyye* isimli eseri modern Arap mûsikîsinin şekillenmesinde önemli bir köşe taşı olmuştur. Bu sistemi bir gazete yazısı vesilesi ile fark eden Raûf Yektâ, 24 eşit parçaya ayrılmış bu nota sisteminin Türk mûsikîsinde özellikle ara seslerin isimlendirilmesinde büyük kolaylık sağladığını tespit etmiştir. Yektâ'nın bu tespiti, Meşakka'nın sisteminde yer alan nota isimleri ile bazı farklılıklara rağmen büyük oranda benzerlik göstermiştir. Yektâ'nın Türk mûsikîsine sunduğu bu sistemin, Meşakka'nın sistemi ile temel farkı Yektâ'nın eşit olmayan (gayr-i müsavi) sesler şeklinde bir tercihte bulunmasıdır. Bu çalışmada yine 24 tonlu ses sisteminin ilk olarak kim tarafından ortaya konulduğu ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Ancak bu konu ile ilgili net bir veriye ulaşılamamıştır. Türk mûsikîsi açısından bakıldığında Yektâ'nın açtığı -her ne kadar Yektâ tarafından ortaya konulmasa da- bu sistemsel çıkış Arel-Ezgi-Uzdilek üçlüsü ile günümüzün nazariyat temellerini atmasını sağlamıştır. Bu çalışmada Meşakka'nın eserinde yer verdiği birtakım kavramların Türk mûsikîsinde yer alan kavramları ile muhteva açısından aynı olduğu tespit edilmiştir. Murat Bardakçı'nın bir yazısında açıkça belirttiği ve Rauf Yektâ'nın da Türk mûsikîsinin ses sistemini oluşturmasında istifade ettiğini düşündüğümüz Mikail Meşakka tarafından yazılan *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâati'l-mûsikîyye* isimli eseri bu çalışmanın odak noktasıdır. Makalenin amacı 24 tonlu ses sisteminin ilk izlerine kadar ulaşmak ve bunun Türk mûsikîsi ile irtibatını ortaya koymaktır. Yapılan literatür çalışmasında gerek Mikail Meşakka'ya dair gerekse 24'lü ses sisteminin izlerinin ilk nerelere dayandığına dair ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Bu yönüyle bu sorulara cevap aramak makalenin özgünlüğünü oluşturmaktadır. Nitel araştırma yöntemi, doküman taramasıyla elde edilen bilgiler veri analiziyle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Raûf Yektâ, *Risâletü'ş-Şihâbiyye*, Ses sistemi, Mikail Meşakka.

 mehmet.öncel@izu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>

 turgut.yahsi@igdir.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1444-6164>

How to Cite: Öncel, Mehmet – Yahşi, Turgut. “Did Raûf Yektâ Bey Get the 24-Sound System of Turkish Music from al-Risâlah al-Shihâbiyyah?”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 459-479. <https://doi.org/10.18505/cuid.1325151>

Atıf: Öncel, Mehmet – Yahşi, Turgut. “Raûf Yektâ Bey Türk Mûsikîsi'nin 24'lü Ses Sistemini Risâletü'ş-Şihâbiyye'den mi Almıştır?”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 459-479. <https://doi.org/10.18505/cuid.1325151>

Giriş

Türk mûsikîsi özelinde nazarî ve amelî çalışmaların gelişerek tekâmül safhasına geçtiğini özellikle 21. yüzyılda meydana gelen teknolojik ilerlemeler vasıtasıyla sesler arasındaki münasebetin daha dakik ve tafsilatlı bir şekilde incelendiğini ve matematiksel olarak ortaya konulduğunu görmekteyiz. Hususen ilgili makamın iniş ve çıkış cazibesi göz önünde bulundurulduğunda oynak olarak ifade edilen perdelerin bemol ve diyezlerine dair net bir rakamın çeşitli ölçme araçlarıyla elde edilebildiği görülebilmektedir. Bu dönemde ecdâdın mûsikî mirasının korunarak ancak eksik veya hatalı olduğu yönlerinin de tespit edilip düzeltilerek kaydedildiğini hatta yeni teorilerin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. 9. yüzyılda el-Kindî (öl. 252/866?) ile başlayan şark mûsikîsinin ses sistemi konusundaki arayışlar 19 ve 20. yüzyıllara kadar gelmiş pek çok teorisyenin de önemli gündem maddesi olmuştur. Özellikle 13. yüzyılda Safiyüddîn Urmevî tarafından ortaya atılan 17'li ses sistemi sonraki dönemlerde benimsenmiş, adına pek çok şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Mehmet Cihat Can'a göre bu sistemi, sonraki dönemlerde Kutbuddîn Şirazî (öl. 710/1311), Muhammed bin Mahmûd Amulî (öl. 753/1352?), Abdulkadîr Meragî (öl. 838/1435), Hızır b. Abdullah (öl. 875/1470?), Ladiklî Mehmed Çelebî (926/1520?), Ahmedoğlu Şükrullah (öl.894/1489) takip ederek devam ettirmişlerdir.¹ Yine 15. yüzyılın önemli teorisyenlerinden Kırşehirli Nizameddin bin Yusuf (öl. 828/1425?) *Risâle-i Mûsikî* isimli eserinde Urmevî'nin sistemini işleyerek ele almıştır.² Can, 15. yüzyıl mûsikî nazariyatçıların eserlerini oluştururken Urmevî'nin ses sistemini esas aldıklarını ifade etmektedir.³ Ancak sonraki yüzyıllarda Anadolu edvârlarında farklı bir anlatımın takip edildiğini söyleyebiliriz.

17 ve 18. Yüzyıllar, icra ve bestecilik anlamında önemli dönemler olmuştur. Nazariyat ve repertuarın muhafazası adına Ali Ufkî'nin (öl. 1085/1675?) *Mecmûa-i saz ü söz* eseri 17. yüzyıl çalışmalarının başında gelmektedir. Kutbunnâyî Osman Dede (öl. 1141/1729) 17. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı *Nota-i Türki* ile 1718 yılında yazdığı *Rabṭ-ı ta'birât-ı mûsikî* isimli⁴ eserleri, bu yüzyılların önemli eserleri arasında gelmektedir. Kutbunnâyî, *Nota-i Türki* eserinde Türk mûsikîsinin temel dizideki sesleri için 33 harf kullanmıştır.⁵ Dimitri Cantemir'in (öl. 1135/1723) *Edvâr'ı (Kitâbü ilmi'l-mûsikî alâ vechi'l-hurûfât)* bu dönemin bir başka önemli eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kantemiroğlu, bu eserinde tambur perdelerinden yararlanarak iki oktavlık ses dizisinde yegâh perdesinden tiz hüseyinîye kadar bir ses alanı içerisinde her perdeyi bir harf ile göstermektedir. Toplamda 33 harfi kullandığı bu dizinin on altı harfi tam seslere, on yedi harfi ise yarım arızî seslere karşılılık olarak kullanmaktadır.⁶ Temel dizi için 33 harf kullanımına

¹ Mehmet Cihat Can, "Müzikte Tam Beşli Zincirleri ve Pythagoras Dizileri", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 151.

² Nuri Özcan, "XV. ve XVI. Asırlarda Türk Dünyasında Musiki" *XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler* (İstanbul: y.y. 1997), 474.

³ Özlem Akkaynak, *15. Yüzyıl Osmanlı Müzik Eğitimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 2.

⁴ Recep Uslu, "Nâyî Osman Dede, Tahrîr-i Musikî veya Nota-yi Türkî'yi Ne Zaman Yazdı?", *ERDEM* 81 (2021), 130.

⁵ Eugenia Popescu-Judet, *Türk Mûsikî Kültürünün Anlamları*, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998), 38.

⁶ Eugenie Popescu Judetz, "Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir) Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/322-323.

bakıldığında Kantemiroğlu'nun sistemi, Osman Dede'nin sistemine benzemektedir. 18. yüzyılda Nâyi Mustafa Kevserî'nin telif ettiği *Kevserî Mecmûası* gelmektedir. Kevserî'nin bu eseri hem bir nazariyat kitabı hem de bir nota koleksiyonu olması itibariyle önemlidir. 19. yüzyıla baktığımızda ise bu yüzyılın nazariyatçılarından Abdülbaki Nasır Dede'nin (öl. 1236/1821) telifi olan *Tedkik-u tahkîk*, "136 makam ve yirmi bir usulün kısaca açıklandığı mûsiki nazariyatına dair bir eserdir."⁷ Hamparsum Limonciyan (öl. 1254/1839) ve Nasır Dede'nin iki ayrı sistemde nota icat ederek bu yüzyılın mûsikisine katkıda bulunmuşlardır. Bu nota sistemleri ile eserler notalara alınmıştır.⁸ Nuri Özcan, Türk mûsikisinde batı notası kullanılmaya başlanmadan önce Hamparsum notasının 19. yüzyılda kullanıldığını belirtmektedir.⁹ Haşim Bey (öl. 1284/1868) tarafından kaleme alınan *Edvâr* isimli kitabı yine bu dönemin önemli bir eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserinde Haşim Bey, eserinin ilk bölümünü müzik nazariyatı ile ilgili bilgilere, ikinci bölümünü ise güftelere yer vererek meydana getirmiştir.

Urmevî ile başlayan ve sonraki dönemlerde de devam edecek olan 17'li ses sistemi, 20. yüzyıla birlikte farklı bir noktaya evrilmiştir. Raûf Yektâ ile başlayan 20. yüzyıl Türk mûsikîsinin ve dolayısıyla günümüzde de kullanılmakta olan sistemin temelleri atılmıştır. Özcan, Yektâ'nın mûsikî nazariyatı konusundaki yerini göstermesi bakımından şunları ifade etmektedir: "10. yüzyıldan bu yana İslâm dünyasında, 15. yüzyıldan sonra da Osmanlı sahasında yazılan mûsiki nazariyatına dair eserleri inceleyerek uzun süredir üzerinde pek durulmayan mûsikî nazariyatı kavramını yeniden gündeme getirmiştir."¹⁰ Can'a göre Urmevî'nin 17'li ses sisteminde olmayan Arel-Ezgi-Uzdilek dizisinde, yedi yeni perde ile bu sayı 24'e çıkmaktadır.¹¹ Bu sistemi başlatan Yektâ, Türk mûsikîsinde bir oktavda "24 eşit olmayan aralığın yer aldığı 25 perdeli sistemin ilk teorik açıklamasını"¹² yapmıştır. Bu önerinin bizzat Rauf Yektâ'nın mı yoksa müstefid olduğu hocaları Celaledin ve Ataullah Efendi'den mi olduğuna dair elimize ulaşan net bir kaynak veya evrak yoktur. Rauf Yektâ'nın ulaşabildiğimiz 200 küsur makalesini taradığımızda bunun başka bir kişi veya kaynaktan alındığına dair belli ipuçlarının olduğu daha net bir şekilde ifade edilecektir.

Araştırmanın sınırlılığı şu şekildedir; Çalışmanın evreninde Mikail Meşekka tarafından kaleme alınan *Risâletü's-Şihâbiyye* isimli kitabı vardır. Örneklem grubunda ise bahsi geçen eser ile Meşakka'nın başlatmış olduğu bir oktavda 24 eşit çeyrek ses ile ilgili tartışmalar olacaktır. Akabinde bu sistemin Türk mûsikîsi üzerindeki tesiri irdelenecektir.

Araştırmanın problemi ve sorusunu şu çerçevede çizmek mümkündür; Genelde mûsikî nazariyatı ile ilgili literatür çalışmalarını özelde ise Raûf Yektâ'nın kaleme aldığı makaleleri incelerken Yektâ'nın bir isme ve eserine atıf yapması dikkatimizi çekmişti. Bu isim, Mikail Meşekka ile kaleme aldığı eseri *Risâletü's-Şihâbiyye* idi. Bu eserin Yektâ'nın ses sistemi teorisi üzerinde

⁷ Nuri Özcan, "Abdülbâki Nâsir Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/199.

⁸ Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Akademik Klasik Türk Sanat Musikisinin Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Orient Yayınları, 2006), 280.

⁹ Nuri Özcan, "Limonciyan, Hamparsum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/192-193.

¹⁰ Nuri Özcan, "Raûf Yektâ Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/468-470.

¹¹ Mehmet Cihat Can, "Geleneksel Türk Sanat Müziğinde Arel-Ezgi-Uzdilek Ses Sistemi ve Uygulamada Kullanılmayan Bazı Perdeler", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 178.

¹² Özcan, "Raûf Yektâ Bey", 34/468-470.

etkisinin ne ölçüde olabileceği ile alakalı sınırlı birkaç çalışma dışında bir araştırmaya tesadüf edemedik. Yektâ'nın işaret ettiği bu eserin mûsikî sahasında yeterince bilinmediği gerçeği ortadadır. Bu açıdan bu makale ele alınmış ve 19. yüzyılın sonunda kaleme alınmış bu eserin Türk mûsikîsine etkisi/katkısının nasıl olduğu irdelenecektir.

Genel problemi ortaya koyduktan sonra çalışmada sorulabilecek alt problem sorularını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Meşakka'nın *Risâletü's-Şihâbiyye* isimli eserinin mûsikî sahasındaki konumu nedir?
2. Kaynaklar ışığında bir oktavin 24 sese bölünmesi ilk olarak kim tarafından ortaya konmuştur?
3. Meşakka'nın ortaya koyduğu sisteminin kaynağı kimdir/nedir?
4. Raûf Yektâ, *Risâletü's-Şihâbiyye*'den ne ölçüde etkilenmiştir?
5. Türk ve Arap mûsikîsindeki kavramlar birbirleri ile örtüşüyor mu?
6. Bir sekizli içerisinde yer alan perde isimleri benzeşiyor mu?

Araştırmanın amacı, 19. ve 20. yüzyıllar Türk mûsikîsinin nazariyatı ve dolayısıyla ses sistemi üzerinde etkisi olduğu düşünülen *Risâletü's-Şihâbiyye'nin* bu alana kazandırılması bizim açımızdan önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Bu bağlamda söz konusu eserin tanıtılması, araştırmacıların istifadesine sunulması ve Raûf Yektâ ile irtibatının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Çalışmada izlenecek yöntemde şu hususlara riayet edilecektir; Bu araştırmada verilerin toplanması ve işlenmesinde nitel araştırma metodu uygulanacaktır. Öncelikle konu ile alakalı literatür incelenerek eserle ilgili yapılmış araştırmalar toplanacaktır. Akabinde bu eserlerde eksik olan noktalara odaklanılacaktır. Araştırmanın örneklem grubunda *Risâletü's-Şihâbiyye'nin* genel muhtevasına yer verilerek eser hakkında gerekli malumat ortaya konulacaktır. Bulgular bölümünde risâlede geçen bazı kavramların anlaşılması adına kısaca izahlara yer verilecektir. Ayrıca farklı kaynaklardan edinilen bilgiler ışığında karşılaştırma yoluna gidilecektir. Arap ve Türk mûsikîsinde geçen burç (perde) mukabilleri Çizelge eşliğinde verilerek hedeflenen farklılık ve benzerliklerin daha görünür kılınması sağlanacaktır. Çalışmanın ana ekseninde Mikail Meşekka ile şöhret bulan 24 tonlu ses sisteminin farklı kaynaklarda nasıl ele alındığı, benzer ve farklı yönleri irdelenmeye çalışılacaktır. Elde edilen veriler yine Çizelgeler eşliğinde karşılaştırmalı olarak verilecektir.

Araştırmanın örneklemindeki *Risâletü's-Şihâbiyye'nin*, 1996 yılında İzis Fethullah tarafından şerh ve tahkikli çalışması odak noktası olacaktır. 24 tonlu ses sisteminin izlerinin takip edilmesinde Jean-Benjamin de La Borde'nin yazdığı, *Essai sur la Musique Ancienne et Moderne* eseri, bizim açımızdan önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra yine eserin tanıtılmasında Eli Smith'in *Risâletü's-Şihâbiyye*'yi 1847 yılında İngilizce'ye tercüme ettiği *A Teatise on Arab Music, Chiefly from a Work by Mikhail Meshakah* isimli çalışması ile Amnon Shiloah'ın 1978 yılında telif ettiği *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)* isimli eserden azami derecede faydalanılacaktır. Bunlarla beraber tarihsel süreçte meseleyi direkt ya da dolaylı ele alan ikincil kaynaklardan da istifade edilecektir.

Eseri bir bütün olarak tercüme edilmesi ve incelenmesi makalenin hacminin çok üstünde bir meseledir. Burada tarafımızca makale ölçeğinde eserin genel bir şemasını çizip tartışma konusu olan 24'lü ses sistemi irdelenecektir. Sonraki süreçte ise eseri, Türkçe tercüme ederek kapsamlı incelemesini mûsikî camiasına kazandırma gayretinde olacağız.

1. Mikail Meşakka (1800-1888)¹³

Meşakka ailesinin bugün Yunanistan'ın kuzeybatısında Akdeniz'in kolu İyon Denizi'ndeki Korfu adasından geldikleri söylenmektedir. Aile ticaretle meşgul olduğu için 18. yüzyılın ortalarından itibaren Korfu'dan Trablus'a taşınmışlardır.¹⁴ Mikail Meşakka'nın asıl ismi Mihail bin Circis bin İbrahim bin Circis bin Yusuf Betrakî olup 1800 yılında Beyrut'un 12 km güneydoğusundaki Raşmayya köyünde doğmuştur. Meşakka ya da Mişakka lakabını, ipek liflerinin filtreleme işiyle uğraşmasından dolayı almıştır. Lübnan Dağı'ndaki Deyrü'l-Kamer'de büyüyen Meşakka, Hıristiyan orta sınıfın bir ferdi olarak yetişti. Ticari faaliyetlere ilaveten ilmin de zevkine vararak bu yolda önemli çaba ve gayret sarf etmiştir. Meşakka, 17 yaşına geldiğinde amcasından ipek ticaretini öğrenmek maksadıyla Dimyat'a gider ve bir müddet burada ticari hayatını idame ettirir. Ancak daha sonra babası Circis ile beraber doğduğu topraklara Deyrü'l-Kamer'e dönmüştür.

Babasından hesap ilmine dair incelikleri öğrendi. Bunun yanı sıra farklı alanlarda astronomi, matematik ve tabiat ilimleri ile ilgili kendi kendine okumalar yaptı.¹⁵ Meşakka, 1820 yılında Şam'a yerleşerek astronomi, matematik ve mûsikîye dair bilgileri, hocası Allame Muhammed 'Attar'dan¹⁶ alarak ilerletmiştir.¹⁷ Tess Judith Popper'e göre Meşakka modern Arap müziği teorisine yaptığı önemli katkılara rağmen, müzikte uzmanlaşmamıştı.¹⁸ Ancak sesinin güzelliği veyahut bir müzik aleti çaldığına dair bir malumata rastlamadık. 1845 yılında Mısır'da tıp eğitimini tamamladı. Mezuniyetinin ardından Şam'a geri dönerek başhekimlik görevinde bulunmuştur. Bu görevindeyken elde ettiği geliri kendi ihtiyaçlarını karşılayamadığı için Şam'da İngiliz Konsolosluğunda tercüman olarak da vazife yapmıştır. Akabinde Meşakka, 1859 ile 1870 yılları arasında Amerikan Konsolosluğunda çalışmıştır. Katolik bir ailede doğan Meşakka, inancına şüpheyle yaklaşmış ve 1848 yılında da Protestanlığa geçmiştir.¹⁹ 1860 yılındaki iç savaşta yaralanmış, evi hasar görmüştür. 1888 yılında vefat edene kadar da Şam'da hayatını sürdürmüştür.²⁰

¹³ Alamy, "Mikhail Mishaqa (1800- c.1889), Historian and Founder of the Twenty-Four Equal Quarter Tone Scale" Erişim 15.06.2023. Mikail Meşakka'nın fotoğrafı için bk. Ek: 1

¹⁴ Erdoğan Keskinç - Ebubekir Ceylan, "Her Majesty's Protected Subjects: The Mishaqa Family in Ottoman Damascus", *Middle Eastern Studies*, 51/2 (2015), 178.

¹⁵ Mikail Meşakka, *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâat'l-mûsikîyye*, thk. / şrh. İzis Fethullah (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996), 6.

¹⁶ Asıl adı Muhammed bin Hüseyin 'Attarzâde olan 'Attar, matematik ve mûsikî teorisyenidir. 1764'te Şam'da doğmuş ve burada 1828 yılında da vefat etmiştir. Kısa bir süreliğine Kahire, el-Ezher'de eğitim gören 'Attar, vefat edene kadar hayatını Şam'da sürdürmüştür. Bk. Amnon Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)* (München: G. Henle Verlag, 1978), 64.

¹⁷ Fruma Zachs, "Mikha'il Mishaqa-The First Historian of Modern Syria", *British Journal of Middle Eastern Studies*. 28/1 (2001), 68-70.

¹⁸ Tess Judith Popper, *Musicological Writings from the Modern Arab "Renaissance" in Nineteenth and Early-Twentieth-Century Syria and Egypt* (California: University of California Santa Barbara Dissertations & Theses Global, 2019), 30.

¹⁹ Keskinç - Ceylan, "Her Majesty's Protected Subjects: The Mishaqa Family in Ottoman Damascus", 181.

²⁰ Zachs, "Mikha'il Mishâqa- The First Historian of Modern Syria", 73.

1.1. Meşakka'nın Eserleri

el-Cevâb ʿalâ iktirâhi'l-aḥbâb (1873), الأحياب إقتراح على الجواب

Şam'ın 18. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın ortalarına kadar olan tarihini anlatan eser aynı zamanda otobiyografik olup hem aile geçmişinin hem de kendi hayatındaki faaliyetlerin ayrıntılı bir açıklamasını sunar.²¹

Târîḥu ḥavâdişi cerat bi'ş-Şam ve sevâhili berri'ş-Şam ve'l-cebel (1843), والشام جرت حوادث تاريخ الجبل والشام بر سواحل

Bu eser ile *el-Cevâb alâ iktirâhi'l-aḥbâb* arasında sadece içerik ve üslup açısından değil, aynı zamanda yazarın biyografik ayrıntıları ve yazı sitili açısından önemli benzerlikleri olduğu görülmektedir. 1782-1841 yılları arasında cereyan eden olayları konu eden bir eserdir.²²

Meşhedü'l-ʿiyân bi ḥavâdişi Sûriyâ ve Lübnân (1908), ولبنان سوريا بحوادث العيان مشهد

Suriye ve Lübnan'da vuku bulan olaylar ile ilgili müellifin gözlemlerine dayanan bir eserdir.²³

Yukarıda ismi geçen eserlerin yanı sıra Meşakka'nın şu eserlerini de zikredebiliriz.²⁴

et-Tuḥfetü'l-miṣâkiyye: mutevvelun fi'l-ḥisâb, الحساب في مطول المشاقفة التحفة

el-Muʿayyen ʿalâ ḥisâbi'l-eyyâm ve'l-eşhur ve's-sinîn, والسنين والاشهر الايام حساب على المعين

el-Berâhinu ʿalâ zi'fi'l-insân, الإنسان ضعف على البراهين

er-Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâ'ati'l-mûsikiyye, الموسيقية الصناعة في الشهابية الرسالة

1.2. *er-Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâ'ati'l-mûsikiyye*, الموسيقية الصناعة في الشهابية الرسالة²⁵

Araştırma alanımıza giren Mikail Meşakka'nın kaleme aldığı ve tam ismi *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâ'ati'l-mûsikiyye* olan bu risâlenin içerik bakımından incelenmesine yer vereceğiz. Bu risâle Lübnan beylerinden Emir Muhammed Faris Şihâb'a ithaf edildiğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir.²⁶ *Risâletü'ş-Şihâbiyye, Mecelletü'l-Meşriḳ*'te 1899 yılında Beyrut'ta yayınlanmaya başlanmıştır.²⁷ Amnon Shiloah, bu eserin yazmasının Us-Yb, L²⁸, 160 numarada kayıtlı olduğunu belirtmektedir. 18 varak olarak kaleme alınan bu yazmanın girişi (1b), birinci bölümü (2a), ikinci bölümü (8a) son söz (18b) varaklarında kayıtlıdır. Yazmanın başı, “دائرة من ضلعا الطرب قانون جعل الذي لله الحمد”, “فيه عيب لا من لجل ... معرفتي اليه انتهت ما هذا ... تعالى اليه الفقير مئلفه قال”; yazmanın son sözü ise “... معرفتي اليه انتهت ما هذا ... تعالى اليه الفقير مئلفه قال” şeklindedir.²⁹

Risâletü'ş-Şihâbiyye'nin diğer nüshaları; Darü'l-Kütübü'l-Mişriyye (المصرية الكتب دار) Kahire, Devriyat 115, 9 fj, fj 347, fjt 21, fjt 22, fjt 23, M 2853, MT 21-23; Mektebt-ü Câmî'u'l-Ezher, (الأزهر جامع مكتبة), Abāza 6838/9, Abāza 7213/14; Mektebet-ü Methafi'l-ʿIrakî (العراقي المتحف مكتبة), Bağdat, 40143 numaralarında kayıtlıdır.³⁰

²¹ Keskinçilic - Ceylan, “Her Majesty's Protected Subjects: The Mishaqa Family in Ottoman Damascus”, 179.

²² Zachs, “Mikhâ'il Mishâqa- The First Historian of Modern Syria”, 68-69.

²³ Louis Ronzevalle, “Un traité de Musique Arabe Moderne Préface”, *Mélanges de la Faculté orientale* (Beyrut: y.y. 1913), 6/3.

²⁴ Meşakka, *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâ'ati'l-mûsikiyye*, z.

²⁵ *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâ'ati'l-mûsikiyye*'nin 1899'da *Mecelletü'l-Meşriḳ*'te yayınlanan kapak resmi için bk. Ek: 2

²⁶ Shireen Maalouf, “Mikha'il Mishâqa: Virtual Founder of the Twenty-Four Equal Quartertone Scale”, *Journal of the American Oriental Society*, 123/4 (2003), 836.

²⁷ Meşakka, *Risâletü'ş-Şihâbiyye fi'ş-şinâ'ati'l-mûsikiyye*, ط.

²⁸ United State, Yale University, Beineke Library.

²⁹ Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)*, 279.

³⁰ Sara Musik, (SM) “Risaletü'ş-Şihabiyye'nin Yazmaları” (Erişim 20.06.2023)

Meşakka'nın bu eseri; bir mukaddime, on sekiz kısımdan oluşan iki ana bölüm ve bir hatimeden (son söz) oluşmaktadır. Eserin muhtevası iki Çizelge halinde özet olarak aşağıda verildi. Çizelge 1'de risâlenin mukaddimesi ile birinci bölümü ele alındı. Meşakka, giriş bölümünde mûsikî sanatının durumunun iyi olmadığından bahisle dönemin emiri, Emir Muhammed'in kendisine bu konuyu kaleme almasını emrettiğini ifade sadedinde şunu belirtmektedir; "Emir Muhammed de meclislerde mûsikî sanatının elinden tutmuş ve bu fakîr bendeye kaybolan izlerini ihya etmemi emretmiştir. Ben de bu emre icabet ettim."³¹

Çizelge 2'de ise eserin ikinci bölümünde karar perdelerine göre makamların isimleri ve seyirleri ele alınmaktadır. Müellif, sonuç bölümde ise çeyrek sesler, telin kısalığı/uzunluğu ile orantılı halleri üzerine temas etmektedir. Amnon Shiloah'a göre bu bölümde Meşakka, hocası Muhammed 'Attar'ın öğretilerine birtakım eleştiriler getirmektedir.³² Meşakka, yine bu bölümde eskilerin makamların mizaçlar ile uygunluğu meselesini eleştirmektedir. Ona göre bu durum, makam-mizaç uygunluğundan ziyade makamlara olan aşinalık ve yaygın olarak dinlenmesinden kaynaklanmaktadır.³³

Çizelge 1: Eserin içeriği (Mukaddime ve Birinci Bölüm)

Table 1: Content of the work (Introduction and First Chapter)

Mukaddime (Giriş)	Mûsikînin tanımı ve bununla ilgili lahin, îkâ gibi bazı genel konuları içerir.
1. Bölüm Mûsikî İçin Bilinmesi Gereken Prensipler	1- Seslerin oktav (divan) gruplarına ve bunları meydana getiren notalara göre tasnifi 2- Dizilerin temel dereceleri arasında yer alan çeyrek seslerin tasnifi ile iki oktavdaki seslerin gösterilmesi 3- Arap ve Yunan dizileri arasındaki farklar 4- İki benzer oktavdaki sistemin bölünmesi 5- Ezgilerdeki çeşitlilik ve bunların lahinlere bölünmesi ile lahinler arasındaki dört fark 6- Enstrümanların sınıflandırılması Telli çalgılar; ud, Avrupa kemani, Arap kemençesi, tanbur, kanun Üflemeli çalgılar; Ney, mizmar, surnây, ergan, cenad 7- Transpozisyon (göçürme) veya bir ezginin doğal gamının dışında icra edilmesi

³¹ Meşakka, *Risâletü's-Şihâbiyye fi's-Snâati'l-Mûsikîyye*, ۱.

³² Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)*, 279.

³³ Meşakka, *Risâletü's-Şihâbiyye fi's-Snâati'l-Mûsikîyye*, 128.

Çizelge 2: Eserin içeriği (İkinci bölüm ile Sonuç)

Table 2: Content of the work (Second part and

<p>2. Bölüm Perdeler Üzerinde İcra Edilen Lahinler, Bunların İcra Şekli ve İcrada Kullanılan Çeyrek Sesler</p>	<p>1- Kararı yegâh perdesi olan lahinler 2- Kararı aşîrân perdesi olan lahinler 3- Kararı ırak perdesi olan lahinler 4- Kararı rast perdesi olan lahinler 5- Kararı düğâh perdesi olan lahinler 6- Kararı segâh perdesi olan lahinler 7- Kararı çargâh perdesi olan lahinler 8- Kararı nevâ perdesi olan lahinler 9- Kararı hüseyinî perdesi olan lahinler 10- Kararı evc perdesi olan lahinler 11- Kararı mâhûr perdesi olan lahinler</p>
<p>Hatime</p>	<p>Birinci Mukaddime: Herhangi iki çeyrek ton arasındaki mesafe, telin uzunluğu ile doğru orantılıdır. İkinci Mukaddime: Birinci tel ve oktavı olan ikinci telin kıyaslanması yapılarak ölçülerinin farklılığına rağmen ikisinin de aynı çeyrek sese sahip olduğu konusu işlenmektedir. Netice: Telin kısa olma durumuna binaen çeyrek ölçülerinin de kısa tutulması gerektiği tartışılmaktadır. Ek: Eski musikîşinâsların lahinler hakkında söyledikleri bazı nükteler ile öncekilerin lahinlerin tıbbi özellikleri ile ilgili görüşlerini eleştiriler yer almaktadır.</p>

2. Bulgular

2.1. Müzikal Kavramlar

2.1.1. Burç (جرچ)

Sözlük anlamı itibariyle kule, takımyıldızı gibi anlamlara gelen burç kelimesinin çoğulu ise ebrac veya burûc şeklinde gelmektedir. Mûsikî nazariyatı kitaplarında burç, felekleri isimlendirmede kullanılmakta olup, on iki makamla münasebeti üzerinde durulmaktadır.³⁴

Müellif, eserinde perde kavramının karşılığı olarak burç ifadesini tercih etmektedir. İstilahta ise Arap mûsikîsinde temel dizideki yedi sestten birine karşılık gelmektedir.³⁵ Burç terimi, Türk mûsikîsinde perde, batı müziğinde ise notanın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Perde kelimesi ise

³⁴ İzis Fethullah - Ğattas Abdülmelik el-Haşebe eş-Şeceretu Zâti'l-Ekmâm el-Hâviye li-Usûli'l-Engâm, thk. / şrh. (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983), 43.

³⁵ Lois Ibsen al Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms* (London: Greenwood Press, 1981), 44.

Arapça'ya burde olarak geçmiştir.³⁶ İzis Fethullah'a göre Meşakka, bu terimi ilk olarak yedi esas sesi belirtmek için tercih etmiştir. Fethullah, burada burç kelimesinin ilk anlamının düşünülemeyeceğini Farsça bir lafız olan perde kavramının anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.³⁷ Mihail Halil Allahverdi, burç kavramının yerine perdeleri ifade etmek için süllem (سَلَم), çoğulu selalim (سَلَام) terimini kullanmaktadır. Kelime anlamı merdiven, basamak olan süllem sözcüğü, mûsikî dizisi ya da perde demektir.³⁸

2.1.2. Tik (تیک)

Eski Türkçede de geçen tik kelimesi, bir şeyi dikey hale getirmek anlamında kullanılmıştır.³⁹ Faruqi'ye göre Farsça bir terim olan tik kelimesinin çoğulu da tikât şeklinde gelmektedir. Mûsikî terminolojisinde ise sesi dikleştirmek, yükseltmek, tizleştirmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰ Meşakka, transpozisyon konusunu ele alırken düğâh perdesinden neva perdesine göçürme yapıldığında oktavdaki iki perdenin yani hüseyinî ve eviç perdelerinin yerini tîk (dik) hisâr ve acem perdelerinin aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla müellif burada “tik” ifadesiyle⁴¹ Türk mûsikisindeki sesi daha dikleştirmek, tizleştirmek için bir sonraki perdenin (nota) önüne konulan “dik” kelimesiyle aynı şeyi kastetmektedir. 5 koma si bemol (b) kürdî perdesinin önüne 4 koma bakiye bemol (♭) işareti konulduğunda o perdenin adı dik kürdî olur.⁴²

2.1.3. Divan (ديوان)

Divan kelimesi; konsey, meclis, kurul gibi farklı anlamlara gelmektedir. Üzerine oturuşan sedir⁴³ olarak da kullanılan divan, “İslâm devletlerinde resmî işlerin görüşülüp karara bağlandığı meclis ve buna bağlı devlet daireleri” şeklinde de tarif edilmektedir.⁴⁴ Bir diğer tarifi ise “Türk halk edebiyatında bir nazım şekli; klasik, halk ve âşık mûsikilerinde bir tür” şeklindedir.⁴⁵ Aşık tarzı geleneğinde kullanılan aruz vezninin “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbındaki şiirlerin ezgileri için de “divan” tabiri kullanılmaktadır. Melih Duygulu divanı, “Halk şâirlerinin on birli ve on beşli kalıplarla söyledikleri şiir biçimine ve bunların icra edildiği özel ezgiye verilen isim” olarak tarif etmektedir.⁴⁶ Mehmet Özbek'e göre halk müziğinde icra edilen bir uzun hava türüdür.⁴⁷ Aynı zamanda halk müziğinde icra edilen büyük bağlamalar için de kullanılan bir terimdir. Arap mûsikî

³⁶ Mehmet Öncel - Turgut Yahşi, “Salahaddin Safedî'nin *Risâle fi İlmi'l Mûsikâ* ile müellifi meçhul eş-Şeceretu Zati'l-İkmâm el-Haviye li-Usuli'l-Engam isimli Eserlerin Şekil ve İçerik Bağlamında Karşılaştırılması” *Rast Müzikoloji Dergisi*. 10/4 (2022), 513.

³⁷ Meşakka, *Risâletü's-Şihâbiyye fi's-Sinâati'l-Mûsikîyye*, 9.

³⁸ Mihail Halil Allahverdi, *Felsefetü'l-Mûsikîyyi's-Şarkîyyeti fi Esrâr-i Fenni'l-Arabî* (Dimaşk: Matbaatani Zeydün, ts.), 101.

³⁹ Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügat-it-Türk (Dizini)*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), 620.

⁴⁰ Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 369.

⁴¹ Meşakka, *Risâletü's-Şihâbiyye fi's-Sinâati'l-Mûsikîyye*, 41.

⁴² Mehmet Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Tarihi Terimler Sözlüğü* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 48.

⁴³ Türk Dil Kurumu Sözlüğü (TDK), “Divan” (Erişim 27.03.2023).

⁴⁴ Abdülazîz ed-Dûrî, “Divan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/377.

⁴⁵ Süleyman Şenel, “Divan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/376.

⁴⁶ Melih Duygulu, *Türk Halk Müziği Sözlüğü* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014), 157.

⁴⁷ Mehmet Özbek, *Halk Müziği El Kitabı I Terimler Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014) 61.

ıstılahında ise divan, oktav kelimesinin mukabili olarak değerlendirilmektedir. Mahmut Ragıp Gazimihal, oktav teriminin Latince oktavus kelimesinden türediğini ve sekizinci anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre, ıstılah manasıyla oktav “sekiz yavaşık ve diatonik notada iki baş arasının verdiği aralık; sekizincinin sesi birincinin aynı, fakat incesidir.”⁴⁸

Faruqî, “modal dizinin oktavını oluşturan ardışık sekiz notaya divan” demektedir.⁴⁹ Meşakka, eserinde oktav teriminin yerine mertebe ya da divan kavramını kullanmaktadır. Eserinde divanları üç gruba ayırarak isimlerini zikretmektedir. Ayrıca bu Çizelgede “cevab” ibaresi de kullanılmaktadır. Arap mûsikî terminolojisinde “cevab”, bir sesin üst oktavı anlamında kullanılmaktadır.

Buna göre birinci, ikinci ve üçüncü divan ya da mertebenin perdeleri şunlardır;⁵⁰

Çizelge 3: Meşakka'nın Divanlarının (Oktav) Tasnifi

Table 3: Classification of divans (octave) of Mishâqah

Birinci Divan	İkinci Divan	Üçüncü Divan
Yegâh	Nevâ	Remel Tûti (Nevanın Cevabı)
Aşîrân	Hüseynî	Hüseynînin Cevabı
Irak	Evc	Evcin Cevabı
Rast	Mâhûr	Mâhûrun Cevabı
Dügâh	Muhayyer	Muhayyerin Cevabı
Segâh	Büzürk	Büzürkün Cevabı
Çargâh	Mâhûrân (Çargâhın Cevabı)	Mâhûrânın Cevabı

2.2. 24'lü Ses Sistemi

Bir oktavdaki sekiz sesin Türk mûsikîsine göre 24 eşit olmayan (Raûf Yektâ), Arap musikisinde ise 24 eşit çeyrek sese (Mikail Meşakka) bölünmesi sistemine 24'lü ses sistemi denmektedir. 24 eşit veya eşit olmayan parçaya bölünmesi meselesinin ilk olarak nereden çıktığına dair aşağıda isimlerini zikredeceğimiz son dönem nazariyatçıları arasında tam bir mutabakat olmadığını görmekteyiz. Bununla ilgili görüşlere yer vererek işin aslının nereye dayandığı ile alakalı ipuçlarını yakalamaya çalışacağız.

Scott Lloyd Marcus, 24 tonlu dizinin ilk olarak Araplarda mı yoksa Türklerde mi olduğu ile ilgili net bir verinin bulunmadığını söylemektedir.⁵¹ Marcus, çeyrek tonlu dizinin ilk olarak kim tarafından formüle edildiğinin net olmadığını belirterek 1770'lerin başlarında Laborde'nun *Essai Sur La Musique* isimli eserinde “Arab dizisi” olarak kaydetmiştir. Marcus, La Borde'nun bir oktav aralığında 24 notanın isimlerini verdiğini ve yedi temel notaya ilaveten sekizinci bir nota ile beraber ilk oktavı elde ettiğini açıklamaktadır.⁵² 1781 yılından 1786 yılına kadar İstanbul'da ikamet

⁴⁸ Mahmut Ragıp Gazimihal, *Musiki Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961), 185.

⁴⁹ Faruqî, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 64.

⁵⁰ Meşakka, *Risâletü's-Şihâbiyye fi's-Sinâati'l-Mûsikîyye*, 10-11.

⁵¹ Scott Lloyd Marcus, *Arab Music Theory in The Modern Period* (California: University of California, Los Angeles Dissertations Publishing, 1989), 116.

⁵² Jean-Benjamin de La Borde, *Essai sur la Musique Ancienne et Moderne*, (Paris: Pierres, 1780), 1; Marcus, *Arab Music Theory in The Modern Period*, 68.

eden Giambattista Toderini (öl.1213/1799),⁵³ *Letteratura Turchesca* isimli eserinde Türk mûsikîsinin her oktav için 24 ses kullandığını belirtir.⁵⁴ Ancak Marcus, Toderini'nin eserinde 24 notanın ismine yer vermediğini ifade etmektedir.⁵⁵ Bülent Aksoy, Toderini'nin Türk mûsikîsinde 24 perdenin kullanıldığı tespiti üzerine şunları kaydetmektedir; “Toderini'nin yazdıkları o dönemde uygulamadan, icradan yola çıkılarak Türk musikisinin perde sistemi üzerinde çalışıldığını gösteriyor. Anlaşılan, Toderini yukarıda adı geçen musikiciler ve daha başkalarıyla çalışarak bir sekizli içerisinde 24 perde kullanıldığı sonucuna varmıştır; ancak, seslerin birbirine oranları konusunda hiç girmediği gibi, perdelerin adlarını da belirlememiştir.”⁵⁶

Raûf Yektâ, François-Joseph Fétis'in (öl.1287/1871) bir sekizliyi 24 aralığa bölme fikrine katıldığını belirterek onun bu sisteminin kökenini çok eski tarihi devirlerde İranlılara dayandığını belirtmektedir.⁵⁷

Shireen Maalouf'a göre 18. yüzyılda mûsikîşinaslar İstanbul'a ilgi duymuş ve Türk gamını benimsemişlerdir. Meşakka'nın mûsikî teorisi ile ilgili kendisinden ders aldığı hocası Muhammed Muhammed 'Attar gibi teorisyenlerin ise Arap mûsikîsinde çeyrek tonları içeren teorik bir gam aramışlardır.⁵⁸ Père Collangettes, “modern dizi, günümüzde tüm doğulu Arapların bir oktav içerisinde 25 ses dizisi konusunda hem fikirdirler. Bu konu ile ilgili topladığım yazılı ve sözlü sayısız tanıklık bu noktada tutarlıdır.” Collangettes, devamında Meşakka'nın bu dizisini Mahmut Kahhal'a dayandırarak Şam'da evrensellik (yaygın) kazandığını ve bu durumu kendisinin de Beyrut'ta gözlemlediğini belirtmektedir.⁵⁹

Amnon Shiloah, Collangettes'in⁶⁰ iddia ettiğinin aksine Meşakka'nın “modern Arap mûsikî teorisinin kurucusu” olmadığını söylemektedir.⁶¹ Shiloah'a göre “Meşakka, Risâletü'ş-Şihâbiyye'nin son sözünde belirttiğine göre kendisi 1820'de 'Attar'dan mûsikî ilmini almış ve hocasının oktavın 24 eşit çeyreğe bölünmesi teorisini matematiksel bir bakış açısıyla eleştirmiştir. Meşakka, bu konu ile ilgili 'Attar ve Abdullah Efendi Mühürdar arasındaki pek çok tartışmada da yer almıştır.” Shiloah bununla ilgili şu çıkarımda bulunmaktadır; “Oktavın 24 eşit çeyreğe bölünmesi ile ilgili bu önemli işaret göstermektedir ki bu durum, Meşakka'dan daha öncedir. Bu teori, 'Attar tarafından ortaya konulmuş olabilir.”⁶² Tess Judith Popper de bu minvalde düşünerek Meşakka'nın 24'lü sisteminin nereye dayandığı ile ilgili bizlere şu bilgiyi vermektedir; “Meşakka'nın dizisi, yayımlanmamış bir

⁵³ Vildan Serdaroğlu Coşkun, “Toderini, Gian Battista”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/208-209.

⁵⁴ Giambattista Toderini, *Letteratura Turchesca* (Venedik: Presso Giacomo Storti, 1787), 1/243; Toderini'nin eserinin Fransızca tercümesi ise Antoine de Courmand tarafından De la littérature des Turcs ismiyle 1789 yılında Paris'te yayınlanmıştır.

⁵⁵ Marcus, *Arab Music Theory in The Modern Period*, 116.

⁵⁶ Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1994), 79.

⁵⁷ François-Joseph Fétis, *Histoire Générale de la Musique Depuis les Temps les Plus Anciens Jusqu'a nos Jours* (Paris: Librairie de Firmin Didot frères 1869), 2/358; Raûf Yektâ, *Türk Mûsikîsi*, Fransasızcadan çev. Orhan Nasuhioğlu (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 24.

⁵⁸ Maalouf, “Mikha'il Mishaqa: Virtual Founder of the Twenty-Four Equal Quartertone Scale”, 835-836.

⁵⁹ Père Collangettes, “Étude sur la Musique Arabe” (Paris: Journal Asiatique, 1904), 4/411 ve 413.

⁶⁰ Collangettes, “Étude sur la Musique Arabe” 412-413.

⁶¹ Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)*, 278.

⁶² Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)*, 64.

eser olan *Rannat al-Awtâr fi Fann al-Mûsiqâr*'da iki oktavlık bir diziyi belgeleyen öğretmeni Muhammed İbn Hüseyn Aţtarzade tarafından sunulan ölçekten türetilmiştir.”⁶³ Mihail Halil Allahverdi de oktavın yirmi dört dereceye bölünmesinin Mikail Meşakka'ya atfedilmesini reddederek, bölünmenin daha önce bilindiğini belirtmektedir.⁶⁴

Shiloah, başka bir yerde ses sistemi ile ilgili taksimatın “on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl teorisyenleri, modal sistemi kendi yaşadıkları yere göre yorumlamışlardır. Bunun yanı sıra kendilerinden önceki teorisyenler gibi Safiyüddin'in formüle ettiği bu geleneğin özünden ve ruhundan sapmadıklarını varsayabiliriz.” Shiloah devamında ise ‘modern okul’un sadece özellikleri değil aynı zamanda tarihi ile ilgili kafa karışıklığının var olduğunu söyleyerek şu noktaya dikkat çekiyor; “Gördüğümüz kadarıyla Farmer bunun tarihini 1688 sonrası olarak başlatırken, diğerleri ise modern okulun kurucusu olarak Meşakka'yı dikkate almışlardır. Çünkü onlara göre Meşakka, diziyi 24 dereceye ya da aralığa bölmeyi başlatmıştır.” Shiloah kendisinin bu konuda ilk olmadığını bunu hocası ‘Attar’dan öğrendiğini söylemektedir.⁶⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi 24 tonlu ses sistemin ilk olarak hangi coğrafyada başladığı net olmasa da Türk mûsikisinde bir sistematiğe oturması Raûf Yektâ ile olmuştur. Arel-Ezgi-Uzdilek ile sistemize edilen bu teori, günümüzde de kabul gören ve kullanılan bir sistem olarak yer almaktadır. Dolayısıyla şu tarz bir soru karşımıza çıkmaktadır: Yektâ'nın ortaya koyduğu bu kuramın temelleri nereye dayanmaktadır? Gerek bu teoriyi başlatan, Yektâ'yı, gerekse de bu sistemi geliştirip devam ettiren Arel-Ezgi-Uzdilek'i araştırma konusu yapan araştırmacıların bu sistemin esin kaynağı konusuna çok girmedikleri görülmektedir. 18. ve 19. yüzyıl Türk mûsikisinin ses sistemi ile ilgili malumatı daha çok batılı bilim adamların yazdıkları eserlerden öğrenmekteyiz.

20. yüzyılda Raûf Yektâ ile beraber ortaya konan sistem, mûsikî sahasında yeni bir düzlemin kapısını aralamıştır. Yektâ'nın bir oktavı eşit olmayan 24 aralığa bölmesi ve bununla ilgili perde adlandırması son dönem müzikologlarca halen tartışılmaktadır. Bahsi geçecek olan müzikologların genel kanısı Yektâ'nın bu sisteminin ve dolayısıyla günümüz Türk mûsikîsi teorisinin orijinal olmadığı *Risâle-i Şihâbiyye* müellifinden esinlendiği şeklindedir. Bu sistemin direkt olarak Yektâ ile başladığını söyleyenler de olmuştur. Onlardan biri de Erol Sayan'dır. Ona göre müziğimizde 24 eşit olmayan aralık, 25 perde (ses) vardır ve daha fazla değiştirme işaretine ihtiyaç olması doğaldır. Bu konuda ilk ve önemli müdahaleyi büyük müzik alimi Raûf Yektâ gerçekleştirmiştir. Raûf Yektâ Bey (27 Mart 1871- 8 Ocak 1935), ülkemizde 13. asırdan bu yana yazıla gelen on sekizli ses sistemini 24'lü eşit olmayan aralık şeklinde ortaya koyan ve bilimsel olarak açıklamasını yapan ilk müzik adamıdır.⁶⁶

Süleyman Erguner, Raûf Yektâ ile ilgili yaptığı çalışmada Yektâ'nın bir sekizli için 24 eşit olmayan aralığa bölünmesi gerektiği teklifi ortaya koyduğunu zikreder. Erguner'e göre “tamburun bir sekizlideki 24 perde bağı ve 25 sesi ifade eden sistemin” Yektâ'nın açıklamaları ışığında Yunanlılara ait olan “anarmonik cins” olan “bir sekizlinin 24 çeyrek ses teşkil eden 25 seslik bir

⁶³ Popper, *Musicological Writings from the Modern Arab “Renaissance” in Nineteenth and Early-Twentieth-Century Syria and Egypt*, 243.

⁶⁴ Allahverdi, *Felsefetü'l-Mûsikiyi'ş-Şarkiyeti fi Esrâr-i Fenni'l-Arabî*, 193.

⁶⁵ Amnon Shiloah, “The Arabic Concept of Mode”, *Journal of the American Musicological Society*, 34/1 (1981), 26.

⁶⁶ Erol Sayan, *Müziğimize Dair Görüşler Analizler Öneriler* (Ankara: METU Yayınları, 2003), 90.

dizili bir mûsikînin tatbikatından başka bir şey değildi.”⁶⁷ Yalçın Tura, 24 çeyrek ses aralığının Meşakka’ya dayandığını belirterek şunları ifade etmektedir. “19. yüzyılın sonlarında bir Arap nazariyeci değişik bir görüş ortaya attı: Safiyüddîn’in sisteminde 17 aralığa bölünen sekizliyi 24 çeyrek ses aralığına bölmeyi önerdi.”⁶⁸

Bu konuyu gündeme getirenlerden birisi de Murat Bardakçı olup bu ses sistemine dair “Müzik Sistemimizi Bu Lübnanlı’dan Öğrendik” isimli yazısında Mikail Meşakka’nın Türk mûsikîsini baştan sona etkilendiğinden bahsetmektedir. Bardakçı, Meşakka’nın bu sistemi izah kabilinden şunları ifade etmektedir; “Risâle-i Şihâbiyye, yepyeni bir ses sistemi ortaya koyuyor, bir sekizliyi yani çok basit bir şekilde söylemek gerekirse ‘kalın do-ince do’ arasını 24 eşit parçaya bölüyordu.” Bardakçı’ya göre ülkemizde Meşakka’yı ilk fark eden kişi Raûf Yektâ idi. Yine onun iddiasına göre Yektâ, Türk mûsikîsinin ses sistemini yazarken Meşakka’nın 24’lü ses sistemini benimseyerek ve fakat bazı sesleri değiştirerek ortaya koymuştur. Bardakçı, sonraki yıllarda Arel-Ezgi’nin ortaya koydukları ses sistemini Yektâ’yı esas alarak yaptıklarını belirterek dolayısıyla Türk mûsikîsi ses sisteminin asıl kaynağının Meşakka olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹

Bardakçı’nın Raûf Yektâ’nın Meşakka’dan haberdar olduğunu söylediği İkdâm gazetesinde çıkan yazısında Yektâ, bu konu ile ilgili şunları anlatmaktadır. “Geçen Ramazân-ı şerîften sonra bir gün idi ki ‘İkdâm’ matbaasında teşerrüf ettiğimiz edîb-i muhterem Veled Bahâî Efendi kardeşimiz, Beyrut’ta çıkan (*el-Meşrik*) cerîde-i Arabiyye’sine (1899 yılında yayımlanmıştır): (*er-Risâletü’ş-Şihâbiyye fi’s-Sinâati’l-Mûsikiyye*) nâmıyla mûsikîye müte’allik nâdide bir eserin derc edilmekte olduğunu muharrir-i âcize ihbâr buyurmak lütfunda bulunmuşlar idi. Bunun üzerine derhâl mezkûr gazeteye abone olarak o târihe kadar çıkan nüshalarını gözden geçirmiş ve neşredilen kısmının mütalaasından bu eserin Şam mûsikîşinâsânından müteveffâ doktor (Mihail Meşakka) tarafından Arab mûsikîsinin nazariyyâtını câmi’ olmak üzere te’lîf edilmiş bir risâle olduğunu anlamış idik.”⁷⁰

Tura’ya göre Yektâ, “bir Arab nazariyatçısının yazmış olduğu nazariyat kitabından” haberdar olmadan önce Türk mûsikîsinde bir sekizliyi 22 aralığa bölmüştür. Ona göre Yektâ, bu sistemi öğrenince daha önceki sistemine “Meşakka’nın sisteminden az olmasına içi elvermediği için” sekizlilere ikişer ses daha eklemeyi uygun görmüştür.⁷¹

Yektâ, bu değişimin sebebini şu şekilde izah etmektedir; “O zamandan beri sebkât eden tecârib-i âcizânemiz netâyici göstermiştir ki meselâ (rast) ile (dügâh) arasında rehâvî, zengüle, büzürg nâmlarıyla ayrı ayrı “üç” nağme ismini hatırda tutmak mübtedîler değil hatta müntehîler için dahî

⁶⁷ Yektâ, *Türk Mûsikîsi*, 88; Süleyman Erguner, *Rauf Yekta Bey ve Türk Musikisi Üzerindeki Çalışmaları* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 145-146.

⁶⁸ Yalçın Tura, *Türk Musikisinin Mes’eleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 315-316.

⁶⁹ Murat Bardakçı, “Müzik Sistemimizi Bu Lübnanlı’dan Öğrendik”, *Hürriyet Gazetesi* (Erişim 20.03.2023).

⁷⁰ Raûf Yektâ, “Sûriye ve Beyrut Vilâyetlerinde Bir Seyâhat-ı Mûsikiyye”, *İkdâm Gazetesi*, S. 1944 (1317/1899), 28.

⁷¹ Tura, *Türk Musikisinin Mes’eleleri*, 318; Kalın ve ince sekizlinin 22 aralığa bölünmesi ile ilgili perde isimleri için bk. Muhammet Ali Çergel, *Raûf Yektâ Bey’in İkdâm Gazetesi’nde Neşredilen Türk Musikisi Konulu Makaleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 68.

haylice müşkîl olmaktadır.”⁷² Yektâ, burada belirtilen ifadeler ışığında bunun bir ihtiyaca binaen ortaya çıktığını belirtmektedir.

Yektâ, devamında Beyrut’a basılan *Risâletü’ş-Şihâbiyye* isimli eserde perde isimlerinin ezberlenilmesinin daha kolay olduğunu gördükten sonra şu noktaya dikkat çekmektedir; “Müellifin usûl-i basîti her iki nağme-i tabîiyye arasında yalnız bir isim kabûl etmekten ve meselâ (rast-dügâh) beyninde herkesin bildiği (zengüle) nâmını birinci diyez için (nim zengüle), ikinci için yalnızca (zengüle), üçüncü için de (dik zengüle) şeklinde kullanılmaktan ibârettir. Bu usûlün suhûlet ve muhsinâtı kabûl-i inkâr değildir. Binâenaleyh tanbûrdaki nağamâtın mevâkiini göstermek üzere âtîde derc edeceğimiz cedvele (*Risâletü’ş-Şihâbiyye*) müellifinin vaz’ ettiği esâmî tahrîr edilmiş ve bâdemâ müsâbahât-ı mûsikiyemizde nağamâtın bu isimlerle yâd ve tezkârı mukarrar bulunmuştur.”⁷³

Okan Murat Öztürk, yukarıda Bardakçı’dan alıntıladığımız görüşlerine itiraz ederek şunu belirtmektedir; “Meşakka’nın Yektâ üzerindeki etkisi, perde adlandırmasında takip ettiği yöntem ve oktavdaki perde sayısından ibaret olmuştur.” Öztürk’e göre Meşakka’nın ortaya koyduğu 24’lü ses sisteminin çeyrek aralıklara dayalı ve eşit iken, Yektâ’daki 24’lü ses sistemi ise Pisagorcucu bakiye ve mücenneb-i sagir aralıklarına dayalı olup eşit olmaması ilkesine dayanmaktadır. Öztürk, Yektâ’nın 24’lü ses sisteminde perde adlandırma konusunda kaynağının Meşakka olduğunu da ilave etmektedir.⁷⁴ Muhammet Ali Çergel de perde isimlendirme hususunda Raûf Yektâ’nın “bazı yeni perdeleri adlandırırken de Meşakka’nın yöntemini benimsediğini” ifade etmektedir.⁷⁵

Aşağıdaki Çizelgede dört farklı teorisyenin bir sekizli içerisinde konumlandıkları seslere yer vereceğiz. Bahsi geçecek olan müzikologları Çizelgede kronolojik sıralarken eserlerinde geçen dizilerden yararlanacağız.

La Borde’nin bir sekizlide geçen dizisi;⁷⁶

Shiloah’ın ‘Attar’ın eserinde naklettiği dizisi;⁷⁷

Ronzevalle’nin *Risâletü’ş-Şihâbiyye*’nin Fransızca tercümesinde derli toplu yer verdiği Meşakka’nın dizisi;⁷⁸

Yektâ’nın Türk mûsikisindeki sesleri göstermek için “mikyâs-ı savt” olarak tanımladığı tambur üzerindeki dizisi;⁷⁹

⁷² Çergel, *Raûf Yektâ Bey’in İkdâm Gazetesi’nde Neşredilen Türk Musikisi Konulu Makaleleri*, 260.

⁷³ Çergel, *Raûf Yektâ Bey’in İkdâm Gazetesi’nde Neşredilen Türk Musikisi Konulu Makaleleri*, 260.

⁷⁴ Okan Murat Öztürk, “Türk Müziğinde Yektâ, Ezgi ve Arel Teorilerinin Pozitivist İnşası: Kısa Fakat Eleştirel Bir Tarihçe”, *Eurasian Journal of Music and Dance*, 16 (2020), 188.

⁷⁵ Çergel, *Raûf Yektâ Bey’in İkdâm Gazetesi’nde Neşredilen Türk Musikisi Konulu Makaleleri*, 548.

⁷⁶ La Borde, *Essai sur la Musique Ancienne et Moderne*, 1/437.

⁷⁷ Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)*, 65-66; Muhammed b. Hüseyin el-‘Attar ‘Attarzâde, *Rannetü’l-Evtâr fi Cedâvili’l-Efkâr fi Fenni’l-Mûsikâr* (Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda 3233), 181-187.

⁷⁸ Ronzevalle, “Un traité de Musique arabe moderne”, 17.

⁷⁹ Yektâ, *Türk Mûsikîsi*, 88-89; Eserin Fransızca aslında geçen tambur üzerindeki bir sekizli içinde yere alan 24 perde tasnifi için bk. Raûf Yektâ Bey, “La Musique Turque”, *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du Conservatoire*, ed. Albert Lavignac (Paris: Librairie Delagrave, 1922), 3016-3017.

Çizelge 4: İlk Oktav İçerisindeki Perdeler⁸⁰

Table 4: Notes in the first octave

La Borde	‘Attar	Meşakka	Yektâ
Rast	Yegâh	Yegâh	Yegâh
Nîm zirgüle	Karar nîm hisâr	Karar nîm hisâr	Nîm pest hisâr
Zîrgüle	*****	Karar hisâr	Pest hisâr
Dik Zîrgüle	Karar tik hisâr	Karar tik hisâr	Dik pest hisâr
Segâh	Aşîrân	Aşîrân	Hüseynî aşîrân
Nîm Bûselik	Karar nîm acem	Karar nîm acem	Acem aşîrân
Bûselik	Karar acem	Karar acem	Dik acem aşîrân
Dügâh	Irak	Irak	Irak
Nîm kürdî	Geveşt	Geveşt	Geveşt
Kürdî	Tik geveşt	Tik geveşt	Dik geveşt
Çargâh	Rast	Rast	Rast
Erba’	Nîm zîrgüle	Nîm zîrgüle	Nîm zengüle
Hicâz	Zîrgüle	Zîrgüle	Zengüle
Tik hicâz	Tik zîrgüle	Tik zîrgüle	Dik zengüle
Nevâ	Dügâh	Dügâh	Dügâh
Nîm hisâr	Nîm kürdî	Nîm kürdî	Kürdî
Hisâr	Kürdî	Kürdî	Dik kürdî
Dik hisâr	Segâh	Segâh	Segâh
Hüseynî	Bûselik	Bûselik	Bûselik
Nim acem	Tik bûselik	Tik bûselik	Dik bûselik
Acem	Çargâh	Çargâh	Çargâh
Evc	Nim Hicaz	Erba’ (Nîm hicâz)	Nîm hicâz
Nîm nühüft	Hicâz	Hicâz	Hicâz
Nühüft	Tik hicâz	Tik hicâz	Dik hicâz
Mâhûr	Nevâ	Nevâ	Nevâ

⁸⁰ Shiloah, *Theory Music in Arabic Writings (c. 900-1900)*, 65-66.

Çizelge 5: İkinci oktav içerisindeki perdeler⁸¹

Table 5: Notes in the second octave

La Borde	‘Attar	Meşakka	Yektâ
*****	Nevâ	Nevâ	Nevâ
*****	Nîm hisar	Nîm hisâr	Nîm hisâr
*****	Hisâr	Hisâr	Hisâr
*****	Tik hisâr	Tik hisâr	Dik hisâr
*****	Hüseynî	Hüseynî	Hüseynî
*****	Nîm acem	Nîm acem	Acem
*****	Acem	Acem	Dik acem
*****	Evc	Evc	Evc
*****	Nühüft	Nühüft	Mâhûr
*****	Tik nühüft	Tik nühüft	Dik mahûr
*****	Mâhûr	Mâhûr	Gerdâniye
*****	Nîm şehnâz	Nîm şehnâz	Nîm şehnâz
*****	Şehnâz	Şehnâz	Şehnâz
*****	Tik şehnâz	Tik şehnâz	Dik şehnâz
*****	Muhayyer	Muhayyer	Muhayyer
*****	Nîm sünbüle (nîm zevâl)	Nîm zevâl	Sünbüle
*****	Sünbüle (zevâl)	Zevâl (sünbüle)	Dik sünbüle
*****	Büzürk	Büzürk	Tiz segâh
*****	Cevab bûselik (Hüseynî şed)	Hüseynî şed	Tiz bûselik
*****	Cevab tîk bûselik (Tik hüseynî şed)	Tik hüseyinî şed	Dik tiz bûselik
*****	Mâhûrân	Mâhûrân	Tiz çargâh
*****	Cevab nîm hicaz	Cevab nîm hicâz	Nîm tiz hicâz
*****	Cevab hicâz	Cevab hicâz	Tiz hicâz
*****	Cevab tik hicâz	Cevab tik hicâz	Dik tiz hicâz
*****	Remel Tûtî	Remel Tûtî	Tiz nevâ

Çizelge 4’teki görünümüne baktığımızda yukarıda isimlerini verdiğimiz nazariyatçıların genel olarak bir oktav içerisinde 24 tane sesi kullandıkları görülmektedir. Sadece bir yerde ‘Attar’ın pest hisâr sesine yer vermediği anlaşılmaktadır. İsmi geçen bu dört nazariyatçı arasında La Borde dışındakilerin başlangıç perdesi olarak yegâhı tercih ettikleri tespit edilmiştir. Çizelgede isimlerini kronolojik olarak verdiğimiz teorisyenlere dikkat edildiğinde başlangıç ve bitiş sesleri farklılık arz etse bile bir oktavın 24 sese bölünmesinin ilk olarak La Borde ile başladığını görmekteyiz. Yektâ’nın bazı perde isimlerinin farklı olmasıyla beraber Meşakka ve dolayısıyla ‘Attar ile benzer olduğunu söylemek yanlış olmaz.

⁸¹ La Borde, kitabında ikinci oktavdan bahsetmemiştir.

La Borde, eserinde ikinci oktavdaki perde isimlerine yer vermemektedir. Çizelge 4 ve 5'te bir oktav içerisinde yer alan 24 sese bakıldığında Meşakka'nın hocası 'Attar'dan önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Bu durum aslında Meşakka'nın 24 tonlu çeyrek ses sisteminin orijinal olmadığını göstermektedir. Çizelge 5'te Yektâ'nın bu oktavdaki perde isimleri yine bazı yerlerde 'Attar-Meşakka'daki ses sisteminden farklılık arz etmesine rağmen genel olarak buradan bir etkilendiğinden bahsetmek mümkündür. Yukarıdaki tüm bilgilere ilaveten Raûf Yektâ, aslında 24'lü ses sisteminin kendisine ait olmadığını ve bunun ilk nüvelerinin çok eskiye dayandığını ifade etmektedir. Raûf Yektâ, *İkdâm Gazetesi*'nde (1907 yılında yayımlanmıştır) şu bilgilere yer vermektedir:⁸²

“Pek kadîm zamanlardan beri Şark mûsikisinde bu'd-i zi'l-küll (octave) 'yirmi dört' kısma taksîm edilmiştir. İkinci asr-ı milâdî müellifin-i mûsikiyyesinden meşhûr (Aristides Quintilianus) nâm zâtın bundan tahmînen bin yedi yüz sene mukaddem yazarak bir nüshâsını Paris kütüphanesi-i umûmiyyesinde (2450) numarasıyla mahfuz bulunan *Risâle-i Mûsiki*'nin 101 inci sahîfesinde münderiç bir cedvel isbât ediyor ki o zamanlarda dahî bu'd-i zi'l-küll yirmi dört kısma ayrılmış idi. İşte bizim tanbûrlarımızın üzerinde mevcûd olan taksîmât bu kâide-i esâsiyyeye müsteniddir. Hatta Mösyö (Fétis) *Târih-i Mûsiki*'sinin üçüncü cildinin 30 uncu sahîfesinde bu hakîkati teslîm ve i'tirâf etmiş ve mûsiki-i Osmânî'de müsta'mel yirmi dört bu'dun ezmine-i kadîmeden beri hüsn-i muhâfaza edilmiş olmasını bir âverde-i lisân takdîr eylemiştir.”

Sonuç

Safiyüddin Urmevî ile başlayan bir sekizlinin 17 sese bölünmesi “sistemci ekol” denilen nazariyatçılar ile yüzyıllar boyu benimsenerek kullanılagelmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde doğu toplumları arasında bu sistemin yerine bir sekizlinin 24 sese bölünmesi teorisi yerleşmeye başlamıştır. La Borde 1770'lerde yazdığı eserinde 24 sesin ismine yer vermektedir. Bu ses sisteminin daha öncesine dayandığı ile ilgili kaynaklarda net bir veriye rastlamadık. Bazıları tarafından modern Arap mûsikî ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Meşakka'nın 24 ses sisteminin hocası 'Attar ile benzerlik olduğu saptanmıştır. Dolayısıyla bu ses sistemini Meşakka ile başlatmak sağlıklı olmasa gerek.

Birinci alt problem sorusunun bulgusu: *Meşakka'nın Risâletü'ş-Şihâbiyye isimli eserinin mûsikî sahasındaki konumu nedir?*

Mikail Meşakka tarafından yazılan *Risâletü'ş-Şihâbiyye* isimli eser gerek modern Arap mûsikîsi kuramı, gerekse de Türk mûsikîsi teorisi açısından büyük önem arz etmektedir. Özellikle Raûf Yektâ tarafından fark edilip Türk mûsikîsi ses sistemi açısından kullanılmış olması mühimdir. Meşakka'nın hocası 'Attar'dan aldığı dersler ile mûsikî sahasına kazandırdığı bu eser ile gerek içerik açısından gerekse de 24'lü ses sisteminden bahsetmesi klasik edvar çizgisindeki nazariyat çalışmalarından farklı bir yol izlediği görülmüştür.

İkinci alt problem sorusunun bulgusu: *Kaynaklar ışığında bir oktavın 24 sese bölünmesi ilk olarak kim tarafından ortaya konmuştur?*

⁸² Raûf Yektâ, “Tanburda Nagamatın Mevaki-i Fenniyesi”, *İkdâm Gazetesi*, S. 4667 (1325/1907).

Bir oktavin 24 eşit ya da eşit olmayan perdeye bölünmesi meselesinin ilk olarak kim tarafından ortaya atıldığı netlik kazanmamıştır. Literatür taraması neticesinde bu sistemin Arap, Türk ya da İran kaynaklı olabileceği varsayılmıştır.

Üçüncü alt problem sorusunun bulgusu: *Meşakka'nın ortaya koyduğu sisteminin kaynağı kimdir/nedir?*

“Modern Arap teorisinin kurucusu” olarak gösterilen Meşakka'nın bu sistemi ortaya koyduğu ve dolayısıyla Türk mûsikîsini de etkilediği düşünülmektedir. Ancak genel itibariyle Meşakka'nın hocası 'Attar'dan etkilendiğinden bahsedilmektedir. Çizelge 4 ve 5'te de görüleceği üzere Meşakka'nın sistemi ile hocası 'Attar'ın sisteminin büyük ölçüde benzeşmektedir.

Dördüncü alt problem sorusunun bulgusu: *Raûf Yektâ, Risâletü'ş-Şihâbiyye'den ne ölçüde etkilenmiştir?*

Raûf Yektâ, 24 eşit tonlu çeyrek ses sisteminden özellikle perde adlandırma konusunda etkilendiğini görmekteyiz. Kendi ifadesi ile ana sesler arasındaki perde isimlerinin öğrenilmesinde ve ezberlenilmesinde Meşakka'nın sisteminin daha uygun olduğu belirtilmektedir. Bunun dışında Meşakka'nın sistemindeki eşit sesler, Yektâ'da eşit olmayan (gayr-i müsavî) sesler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Beşinci alt problem sorusunun bulgusu: *Türk ve Arap mûsikîsindeki kavramlar birbirleri ile örtüşüyor mu?*

Meşakka'nın eserinde geçen bazı kavramların (divan/mertebe, burç, karar, tik, cevab) Türk mûsikîsinin terminolojisindeki terimlerden (oktav, perde, pest, dik, tiz) isimlendirme açısından farklılık arz etmektedir. İçerik itibariyle bu kavramların birbirleri ile benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.

Altıncı alt problem sorusunun bulgusu: *Bir sekizli içerisinde yer alan perde isimleri benzeşiyor mu?*

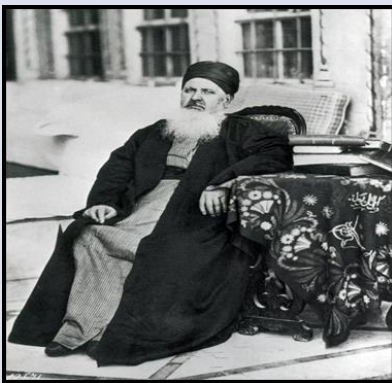
Bir oktav içerisindeki perde isimlerinde özellikle La Borde'yi dışarıda tutarsak 'Attar, Meşakka ve Yektâ'nın perde isimlerinin genel itibariyle benzer olduğu saptanmıştır. Meşakka'nın hem sistemsel olarak hem de perde isimleri açısından hocası 'Attar'dan etkilendiği çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yektâ, perde isimlendirme konusunda Meşakka'dan etkilenmekle birlikte bazı noktalarda ondan farklılaşmaktadır. Ancak Raûf Yektâ, 24'lü ses sisteminin çok eski zamanlara dayandığını belirtmektedir. Miladi ikinci asırda yaşamış Aristides Quintilianus adlı bir zat tarafından yazılan risalede yer alan cetvelde bir oktav aralığının 24'e bölündüğünü ifade etmektedir. Bu çalışma ile Türk mûsikîsi sahasındaki araştırmacıların *Risâletü'ş-Şihâbiyye* adlı eseri daha yakından tanımlarını ve önemi hakkında bilgi sahibi olmaları hedeflendi. Araştırma makalesi ölçeğinde ele alınan bu kitabın bir nebze de olsa araştırmacıların gündemine girmesini umuyoruz. Geçmiş mûsikî birikiminin gelecek kuşaklara taşınması ve nazarî boyutu ile ilgili çalışmaların yapılması adına dönemlerin terminolojisine ve diline hâkim olmak elzemdir. Bu anlamda araştırmacılara hem doğu hem de batı literatüründeki eserlerin farkında olmaları ile çalışmaların daha anlamlı olacağı açıktır.

Kaynaklar

- Akkaynak, Özlem. *15. Yüzyıl Osmanlı Müzik Eğitimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Aksoy, Bülent. *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1994.
- Alamy, “Mikhail Mishaqa (1800- c.1889), Historian and Founder of the Twenty-Four Equal Quarter Tone Scale” Erişim 15.06.2023. <https://www.alamy.com/>
- Allahverdi, Mihail Halil. *Felsefetü'l-Mûsikîyyi'ş-Şarkîyyeti fî Esrâr-i Fenni'l-Arabî*. Dimaşk: Matbaatani Zeydûn, ts.
- al Faruqi, Lois Ibsen. *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. London: Greenwood Press, 1981.

- Attarzâde, Muhammed b. Hüseyin el-‘Attar. *Rannetü'l-Evtâr fî Cedâvili'l-Efkâr fî Fenni'l-Mûsikâr*. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda 3233, 181-187.
- Bardakçı, Murat. “Müzik Sistemimizi Bu Lübnanlı’dan Öğrendik”. *Hürriyet Gazetesi*. Erişim 20.03.2023. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/murat-bardakci/>
- Can, Mehmet Cihat. “Müzikte Tam Beşli Zincirleri ve Pythagoras Dizileri” *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 21/2 (2001), 143-159.
- Can, Mehmet Cihat. “Geleneksel Türk Sanat Müziğinde Arel-Ezgi-Uzdilek Ses Sistemi ve Uygulamada Kullanılmayan Bazı Perdeler”, Ankara: Gazi Üniversitesi, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 22/1 (2002), 175-181.
- Kantemiroğlu, Dimitri. *Kitabu İlmi'l-Mûsikî Ala Vechi'l-Hurufat (Mûsikîyi Harflerle Tesbit ve İcra İlminin Kitabı: Tıpkıbasım-Çevriyazı-Çeviri-Notlar*. haz. Yalçın Tura, Cilt. I, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Collangettes, Père. “Étude sur la Musique Arabe”, 4/365-422. Paris: Journal Asiatique, 1904.
- Coşkun, Vildan Serdaroğlu. “Toderini, Gian Battista”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çergel, Muhammet Ali. *Raûf Yektâ Bey’in İkdâm Gazetesi’nde Neşredilen Türk Musikisi Konulu Makaleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Duygulu, Melih. *Türk Halk Müziği Sözlüğü*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014.
- ed-Dûrî, Abdülazîz. “Divan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erguner, Süleyman. *Rauf Yekta Bey ve Türk Musikisi Üzerindeki Çalışmaları*. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Fethullah, İzis. - el-Haşebe, Ğattas Abdülmelik. *eş-Şeceretu Zâtî'l-Ekmâm el-Hâviye li-Usûli'l-Engâm*. thk. / şrh. Kahire: el-Hey’etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983.
- Fétis, François-Joseph. *Histoire Générale de la Musique Depuis les Temps les Plus Anciens Jusqu'a nos Jours*. 2. Paris: Librairie de Firmin Didot frères, 1869.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp *Musiki Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.
- Judetz, Eugenie Popescu. “Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemır) Mûsikî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Judetz, Eugenia Popestcu. *Türk Mûsikî Kültürünün Anlamları*. çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998.
- Keskinkılıç, Erdoğan - Ceylan, Ebubekir. “Her Majesty's Protected Subjects: The Mishaqa Family in Ottoman Damascus”, *Middle Eastern Studies*. 51/2 (2015), 175-194. <https://doi.org/10.1080/00263206.2014.934817>
- La Borde, Jean-Benjamin. *de Essai sur la Musique Ancienne et Moderne*. Vol. 1. Paris: Pierres, 1780.
- Maalouf, Shireen. “Mikha’îl Mishaqa: Virtual Founder of the Twenty-Four Equal Quartertone Scale”, *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 123/4 (2003), 835-840.
- Mahmud, Kaşgarlı. *Divânü Lügat-it-Türk (Dizini)*. çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Marcus, Scott Lloyd. *Arab Music Theory in The Modern Period*. University of California, Los Angeles: ProQuest Dissertations Publishing, 1989.
- Meşakka, Mikail. *Risâletü’ş-Şihâbiyye fi’s-Snâati’l-Mûsikîyye*. thk. / şrh. İzis Fethullah, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996.
- Öncel, Mehmet - Yahşi, Turgut. “Salahaddin Safedî’nin *Risâle fi ilmi’l mûsikâ* ile müellifi meçhul *eş-şeceretu zati’l-ikmâm el-haviye li-usuli’l-engam* isimli eserlerin şekil ve içerik bağlamında karşılaştırılması”, *Rast Müzikoloji Dergisi*. 10/4 (2022), 509-530. DOI: 10.12975/rastmd.20221044
- Özbek, Mehmet. *Halk Müziği El Kitabı I Terimler Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014.
- Özcan, Nuri. “XV. ve XVI. Asırlarda Türk Dünyasında Musikî”, *XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*. İstanbul: y.y. 1997.
- Özcan, Nuri. “Abdülbâki Nâsır Dede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/199. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Özcan, Nuri. "Limonciyan, Hamparsum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özcan, Nuri. "Raûf Yektâ Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Akademik Klasik Türk Sanat Musikisinin Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: Orient Yayınları, 2006.
- Öztürk, Okan Murat. "Türk Müziğinde Yektâ, Ezgi ve Arel Teorilerinin Pozitivist İnşası: Kısa Fakat Eleştirel Bir Tarihçe", *Eurasian Journal of Music and Dance*. 16 (2020), 171-215. DOI: 10.31722/ejmd.757830
- Popper, Tess Judith. *Musicological Writings from the Modern Arab "Renaissance" in Nineteenth and Early-Twentieth-Century Syria and Egypt*. California: University of California Santa Barbara Dissertations & Theses Global, 2019.
- Ronzevalle, Louis. "Un traité de Musique arabe moderne", *Mélanges de la Faculté orientale*, 6. Beyrut: y.y. 1913.
- Sara Musik, (SM) "Risaletü'ş-Şihabiyye'nin Yazmaları", Erişim 20.06.2023. <https://saramusik.org/333/texte/>
- Sayan, Erol. *Müziğimize Dair Görüşler Analizler Öneriler*. Ankara: METU Yayınları, 2003.
- Shiloah, Amnon. "The Arabic Concept of Mode", *Journal of the American Musicological Society*. 34/1 (1981),19-42.
- Shiloah, Amnon. *Theory Music in Arabic Writings (c.900-1900)*. München: G. Henle Verlag, 1978.
- Şenel, Süleyman. "Divan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tıraşçı, Mehmet. *Türk Mûsikîsi Tarihi Terimler Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.
- Toderini, Giambattista. *Letteratura Turchesca*. I. Venedik: Presso Giacomo Storti, 1787.
- Tura, Yalçın. *Türk Musikisinin Mes'eleleri*. 3. baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü, (TDK), "Divan" Erişim 27.03.2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uslu, Recep. "Nâyî Osman Dede, Tahrîr-i Musikî veya Nota-yi Türkî'yi Ne Zaman Yazdı?" *ERDEM*. 81 (2021), 121-148.
- Yektâ, Raûf. *Türk Mûsikîsi*. Fransızcadan çev. Orhan Nasuhioğlu. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986.
- Yektâ, Raûf. "Sûriye ve Beyrut Vilâyetlerinde Bir Seyâhat-ı Mûsikiyye", *İkdam Gazetesi*. S. 1944, (1317\ 1899).
- Yektâ, Raûf. "Tanburda Nagamatın Mevaki-i Fenniyesi", *İkdam Gazetesi*. S. 4667, (1325/1907)
- Yektâ, Raûf. "La Musique Turque", *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du Conservatoire*. ed. Albert Lavignac, 3016-3017, Paris: Librairie Delagrave, 1922.
- Zachs, Fruma. "Mikha'il Mishaqa-The First Historian of Modern Syria", *British Journal of Middle Eastern Studies*. 28/1 (2001). 67-87.



Resim 1. Mikail Meşakka
Figure 1. Mikāī l Mishāqah



Resim 2: Risaletü'ş-Şihabiyye
Figure 2. Ri ālah al-Shihābiyyah



Identification of the Ḥanafī Jurist Referred to as al-Baqqālī and Some of His Fiqh Ideas

Ekrem Koç^{1,a,*}

¹ Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Islamic Studies, Department of Fiqh, Ağrı/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 23/07/2023

Accepted: 14/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

In the formation of the acquis of the science of fiqh, many scientific figures have been associated with the methods of the Imams of the sect and their views, which are passed on to the next generations. In the history of the Ḥanafī madhhab, there are many scholars whose works, views or just their names have survived. The views of the scholars who are at the forefront of this work can be accessed through their works. The opinions of some scholars who did not have works, or whose works have not survived, can be found in the jurisprudential corpus of other scholars. Unfortunately, there are many scholars whose works and opinions have not survived, and only their names are mentioned. This study focuses on the Ḥanafī jurist al-Baqqālī (d. 452/1060), whose scholarly personality, position in jurisprudence and works have not survived to the present day, although his name is mentioned in fiqh literature. The article analyses various sources and evidence for the identification of al-Baqqālī. The main argument of the article was clarified by examining fiqh books, which are among the authoritative sources of the Ḥanafī fiqh corpus, rather than works of ṭabaqāt, and by scanning digital resources. The determination and presentation of the scholarly personality of al-Baqqālī and his jurisprudential views are the distinctive feature of this article. Baqqālī was recognised as an influential jurist within the Ḥanafī fiqh tradition and was considered one of the mashā'ikh (eminent jurists). However, detailed information about him could not be found. However, considering the available evidence, it is proven that al-Baqqālī, who stands out with the attribution of al-Baqqālī, is not al-Baqqālī whose views are consulted in the Ḥanafī madhhab and among the possibilities that arise, the views that predominate in the identification of al-Baqqālī's identity are given. For this reason, it is emphasised that Baqqālī is a figure that requires further research and study. It is emphasised that this article can contribute to the understanding of the Ḥanafī fiqh tradition. Baqqālī's jurisprudential views on some matters of worship and transaction reflect important debates. Although al-Baqqālī adhered to the basic principles of the Ḥanafī madhhab, he occasionally developed original ijtihād against the general views of the imams or the madhhab. Baqqālī's original jurisprudence and jurisprudential views occupy an important place in the sect's literature. He was particularly influential in matters of fatwa and left his views to later jurists. Such a study aims to solve a scholarly problem in the fields of the history of science and the history of fiqh. Clarifying the identities and specialisms of those involved can help to ensure historical and scientific clarity. The purpose of this article is to contribute to the accumulation of historical and scientific knowledge by seeking to learn more about this issue and to reduce uncertainties.

Keywords: Islamic law, Ḥanafī, al-Baqqālī, Abū 'Imrān Mūsā b. Yūsuf al-Baqqālī, Mashā'ikh, ijtiḥād.

Bakkâlî Nispetiyle Anılan Hanefî Fakihın Kimliğinin Tespiti ve Bazı Fikhî Görüşleri

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 23/07/2023

Kabul: 14/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Fıkıh ilmi ve mezheplerinin müktesebatının oluşturulmasında katkı sunan mezhep imamlarının usûlünü ve görüşlerini sonraki nesillere aktaran, onların öğrencileriyle irtibatlı çok sayıda âlim bulunmaktadır. Hanefî mezhebi tarihinde de eserleri, görüşleri veya sadece isimleri günümüze ulaşan birçok âlim bulunmaktadır. Eserleriyle ön plana çıkan âlimlerin görüşlerine yazdıkları eserlerinden ulaşılmaktadır. Eserleri olmayan veya eserleri günümüze ulaşmayan bazı âlimlerin görüşlerine ise fıkıh külliyyatı içerisinde diğer âlimler tarafından yapılan nakillerle muttali olmaktadır. Ne yazık ki ne eseri ne de görüşü bize ulaşan yalnız ismine atıfta bulunulan nice âlim söz konusudur. Bu çalışmada, fıkıh literatüründe ismi geçmesine rağmen ilmî şahsiyeti, fıkıhtaki konumu ve eserleri günümüze ulaşmayan Hanefî fakih Bakkâlî (öl. 452/1060) konu edilmiştir. Makale, Bakkâlî'nin kim olduğunun tespiti konusunda çeşitli kaynakları ve delilleri incelemektedir. Zira Bakkâlî nispetiyle anılan iki farklı âlimin varlığı söz konusudur. Bu muammanın giderilmesi gerekmektedir. Makalenin temel argümanını, tabakât eserlerinden ziyade Hanefî fıkıh külliyyatının muteber kaynakları arasında yer alan fıkıh kitapları üzerinde yapılan incelemeler ve dijital kaynaklardaki taramalar şekillendirmiş ve açığa kavuşturmuştur. Bakkâlî isimli âlimin ilmî şahsiyeti ile fikhî görüşlerinin tespiti ve tanıtımı makalenin mümeyyiz vasfını oluşturmaktadır. Bakkâlî, Hanefî fıkıh geleneği içinde etkili bir fakih olarak kabul edilmiş ve meşâyih'ten sayılmıştır. Meşâyih olarak adlandırılan âlimler, mezhep içindeki içtihat çeşitliliğini düzenlemek ve yeni fikhî meselelere çözüm üretmek amacıyla faaliyet gösterirler. Bununla birlikte mevcut deliller göz önünde bulundurularak Bakkâlî nispetiyle ön plana çıkan Bakkâlî'nin Hanefî mezhebindeki görüşlerine müracaat edilen Bakkâlî olmadığı ispat edilirken; ortaya çıkan ihtimaller içinden Bakkâlî'nin kimliğinin tespitinde ağır basan görüşlere yer verilmektedir. Bu nedenle Bakkâlî'nin daha fazla araştırma ve inceleme gerektiren bir figür olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu makalenin Hanefî fıkıh geleneğinin anlaşılmasına katkı sağlayabileceği vurgulanmaktadır. Onun bazı ibadet ve muamelat konularındaki fikhî görüşleri, önemli tartışmaları yansıtmaktadır. O, Hanefî mezhebinin temel prensiplerine bağlı kalmış olsa da zaman zaman imamların veya mezhebin genel görüşlerine karşı özgün içtihatlar geliştirmiştir. Onun özgün içtihatları ve fikhî görüşleri, mezhep literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle fetva konularında etkili olmuş ve kendi görüşlerini sonraki fakihlere miras bırakmıştır. Bu tür bir tespit çalışması, ilim tarihi ve fıkıh tarihi alanlarında bir bilimsel sorunun çözümünü hedefler. İlgili kişilerin kimliklerinin ve uzmanlık alanlarının netleştirilmesi, tarihsel ve bilimsel bir açıklığın sağlanmasına yardımcı olabilir. Bu makale, bu konuda daha fazla bilgi edinmeyi ve belirsizlikleri azaltmayı amaçlayarak fıkıh tarihine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî mezhebi, Bakkâlî, Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî, Meşâyih, İctihat.

✉ ekoc@agri.edu.tr

ORCID iD: orcid.org/0000-0003-0408-9834

How to Cite: Koç, Ekrem. "Identification of the Hanafî Jurist Referred to as al-Baqqālî and Some of His Fiqh Ideas". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 480-503. <https://doi.org/10.18505/cuid.1331625>

Atıf: Koç, Ekrem. "Meçhul Bir Hanefî Fakih: Bakkâlî ve Bazı Fikhî Görüşleri". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 480-503. <https://doi.org/10.18505/cuid.1331625>

Giriş

Bu makale, Hanefî fıkıh geleneği içinde önemli bir yere sahip olan Bakkâlî'nin kim olduğunu, ne tür eserler yazdığını, fikhî görüşlerini ve katkılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olmayı hedeflemektedir. Özellikle Hanefî fıkıh geleneği içinde Bakkâlî'nin meşâyih olarak adlandırılması ve onun eserlerinin önemli bir referans kaynağı olarak kabul edilmesi, bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Ayrıca, Bakkâlî'nin fikhî görüşlerinin farklı âlimlerin görüşleriyle nasıl ilişkilendirildiği ve hangi konularda öne çıktığı gibi ayrıntıları da incelemek, Hanefî fıkıh geleneğini daha iyi anlamamıza katkı sağlayabilir. Aynı zamanda Bakkâlî'nin Hanefî mezhebi içindeki pozisyonunu, katkılarını ve etkisini daha geniş bir akademik topluluğa tanıtarak, araştırmacılara bu alanda daha fazla kaynak sunmayı amaçlamaktayız.

Bu çalışmanın yönteminin temel özelliği Bakkâlî'nin kimliğinin tespiti, eserleri ve fikhî görüşleri hakkında mevcut ve ulaşılabilir her türlü kaynağın taranmasıdır. Bu kaynaklar arasında Leknevî'nin (öl. 1848/1886) *el-Fevâidü'l-behiyye'si* ve Kâtip Çelebi'nin (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn'u* ile *Süllemü'l-vüsûl* gibi tabakât kitapları, Hanefî fıkıh literatüründe özellikle Burhâneddîn el-Buhârî'nin (öl. 616/1219) *Muhîtu'l-Burhânî'si*, Zeylaî'nin (öl. 743/1342) *Tebyînu'l-hakâik'i*, Aynî'nin (öl. 855/1451) *el-Binâye'si*, İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) *Fethu'l-kadîr'i*, İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Bahru'r-râik'i* ve İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) *Redd'ul-muhtâr'ı* en fazla istifade edilenlerdendir.

Makalede istifade edilen bütün kaynaklar üzerinde tümevarım yöntemi kullanılarak, derinlemesine bir analiz yapılarak onun ilmî kimliği, eserleri, fikhî düşüncesi ve katkıları hakkında daha fazla bilgi elde edilmesine çalışılmıştır. Bakkâlî'nin öne çıkan görüşlerini ve katkılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olması için diğer Hanefî fakihlerin görüşleriyle mukayese edilerek birlikte incelenmiştir.

Fıkıh tarihi boyunca kendi döneminde ve sonrasında iz bırakmış yüzlerce fakih yetişmiştir. Bu izler, fakihlerin yetiştirdiği öğrencileri, bıraktığı eserleri veya görüşlerinin başka fakihler tarafından sonraki nesillere intikal ettirilmesi ile tanınır.

Fıkıh tarihinde söz sahibi olmuş mezheplerden biri olan Hanefî fıkıh mükteşebatında meseleler zâhirü'r-rivâye, nâdirü'r-rivâye ve nevâzil arasında hiyerarşik bir ayrıma tabi tutulur. Zâhirü'r-rivâye, Hanefî mezhebinde rivâyet değeri açısından tercih edilmesi gereken görüşleri;¹ nâdirü'r-rivâye, Hanefî mezhebi imamlarından aktarılan ikinci derecede kaynak değerine sahip görüşleri temsil eder.² Nevâzil ise mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış fikhî problemleri/meseleleri ifade eder.³ Hanefî mezhebinde görüşleri kısmen nâdirü'r-rivâye çerçevesinde aktarılan fakihlerden biri de Bakkâlî'dir.

Burhâneddîn el-Buhârî, İbnü'ş-Şihne (öl. 882/1472), İbn Nüceym ve İbn Âbidîn gibi mezhebin önde gelen fakihleri Bakkâlî'yi meşâyih'ten saymışlardır.⁴ Mergînânî (öl. 593/1597) *el-Hidâye*'de bir

¹ Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/102.

² Eyyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278.

³ Eyyüp Said Kaya, "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/34.

⁴ Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Numânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/384, 386, 388, 6/73; Ebü'l-Velîd Lisânüddîn İbnü'ş-Şihne

mesele hakkında “bazı meşâyih” ifadesini kullanır.⁵ Aynî, bu ifadeden kast olunan manayı açıklarken bu meşâyihden birinin de Bakkâlî olduğunu belirterek onu Hanefî mezhebinin meşâyihî arasında gösterir.⁶

Meşâyih terimi, isim vererek bir âlime nispet edildiğinde somut olsa da temsil ettiği dönem açısından kavramsal olarak üzerinde ittifakın sağlanamadığı bir kelimedir. Hanefî mezhebinde ıstılâhî anlamda meşâyih döneminin başlangıcı hakkında kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Nâtîfî'nin (öl. 446/1054), *el-Ecnâs* adlı eserinde Hasan b. Ziyâd'ın (öl. 204/819) Kûfe'de meşâyih olarak nitelendirdiği Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Züfer'e (öl. 158/775) yetiştiği ve onlardan ders aldığına dair Muhammed b. Şucâ'dan (öl. 266/880) nakledilen bir bilgi mevcuttur.⁷ Bu bilgi görebildiğimiz kadarıyla en erken dönemde meşâyih kavramının kullanımına işaret etmektedir. Ancak kelimenin “kurucu imamının öğrencilerinin ders halkasında bulunan fakihler” şeklindeki ıstılâhî anlamına daha sonraki dönemlerde büründüğü görülmektedir.⁸ Hanefî mezhebinde dönemsel anlamda meşâyih kavramı ile mütekaddimûn - müteahhirûn [âlimler] arasındaki ilişki yadsınamaz. İhtimal ki bu sebeple mütekaddimûn ve müteahhirûn olduklarına dair birçok tasnif söz konusudur. Tercümânî (öl. 645/1247), Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'yi mütekaddimûn; Ebü'l-Leys es-Semerkandî'yi (öl. 373/983) ise müteahhirûn olarak nitelendirir.⁹ Kâtip Çelebi, klasik Hanefî literatürde müteahhirûn ile meşâyih kavramlarını aynı anlamda kullandığını belirtir ve meşâyih dönemini, kendi içinde kudemâ ve müteahhirûn şeklinde iki kısımda değerlendirir. O, hicri 200 ile 400 arasını kudemâ; tahric ve tercih ehli, 400 sonrasını ise tercih ehli şeklinde tasnif eder. O, kudemâ döneminin öne çıkan vasfını, içtihat ve tercih olarak sunarken; müteahhirûn döneminin sadece tercih vasfı ile öne çıktığını ifade eder.¹⁰ Leknevî ise Ebû Hanîfe'den Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'ye kadar olan fakihlerin selef; Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den Şemsüleimme el-Halvânî'ye (öl.452/1060) kadar olan zaman diliminde yaşayan fakihlerin halef; Halvânî'den Hâfızuddin el-Buhârî'ye (öl. 693/1294) kadar olanların ise müteahhirûn olarak isimlendirildiğini belirtir.¹¹

Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî, *Lisânu'l-hükkâm fi marifeti'l-ahkâm* (Kahire: el-Bâbi'l-Halebî, 1393/1973), 1/298; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik ve minhatu'l-hâlik ve tekmiletu't-tûrî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/110. 5/64, 8/483; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Redd'ul-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: y.y., 1412/1992), 1/362, 4/101.

⁵ Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/221.

⁶ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 10/157. Ayrıca bk. 1/737, 9/285.

⁷ Ebü'l Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî, *el-Ecnâs fi'l-furû'ü'l-Hanefiyye* (Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1437/2016), 1/443.

⁸ Sirâceddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/326.

⁹ Alâüddîn Muhammed b. Mahmûd et-Tercümânî el-Mekkî el-Hârizmî, *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1088), 6a.

¹⁰ Mustafâ b. Abdullâh Hacı Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360/1941), 2/1282-1283.

¹¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324/1906), 241.

Meşâyihin mezhep içerisindeki fonksiyonu, mezhebin imamaları arasında oluşan aynı mesele üzerine yapılan içtihat çeşitliliğın istikrara kavuşturulmasına yönelik fikhî mesaileridir.¹² Meşâyihin mezhebe olan katkısı, yeni karşılaşılan meselelere dair Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den tahriç yoluyla ürettiği çözümlerdir. Nitekim fûrû-ı fıkıh kaynaklarında sıkça meşâyihin görüşlerine atıf yapılması kendilerinin mezhebin dinamizm kaynağı olmalarının neticesidir.

Görebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar Bakkâlî ile ilgili yapılmış bir çalışmanın bulunmaması bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu makalenin ilk kısmında Bakkâlî'nin kim olduğunun tespiti ve eserleri üzerinde durulmuş, ikinci kısımda ise Hanefî fikhının muteber kaynaklarında kendisine sıkça atıfta bulunulan bir âlim olan Bakkâlî'nin fûrû-ı fıkıh ekseninde bazı fikhî görüşleri ele alınmıştır. Kimi zaman bazı fikhî meselelerde konu hakkında Bakkâlî'nin farklı âlimlerden nakiller yapmasına karşılık kendi tercihini sunmadığı veya o ilgili görüşlere bazı ilaveler yaptığı görülür. Bu noktada her ne kadar kendisine nispet edecek kuvvette olmasa da biz bu görüşleri/nakilleri de ele almayı uygun gördük.

1. Bakkâlî'nin Kim Olduğunun Tespiti

Bakkâlî, yaşadığı zaman dilimine yakın tarihlerde telif edilen ilk eserleri müteakiben Hanefî tabakât eserlerinde isim olarak geçmektedir. Ancak bu husus bir sorunu barındırır. O da tabakât kitaplarındaki Bakkâlî ismi ile Hanefî fıkıh külliyatındaki görüşlerine müracaat edilen Bakkâlî'nin aynı kişi olup olmadığı meselesidir.

Hanefî kaynaklarında el-Bakkâlî nispetiyle kendisine yer verilen şahsı tabakât eserlerinde incelediğimizde *el-Keşşâf* adlı tefsir eseriyle tanınan mütebahhir Mu'tezilî âlim Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) öğrencisi olan ve özellikle Arap dili ve edebiyatına ilişkin eserleriyle tanınan Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ebû'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî el-Hârizmî (öl. 562/1167) karşımıza çıkar.¹³

Hanefî kaynaklarında ismi sadece Zeylaî'nin eserinin bir yerinde "Hârizmli Şeyhü'l-kebîr Seyfü's-sünne el-Bakkâlî" şeklindeki lakabıyla zikredilmiş¹⁴ diğer bazı Hanefî kaynaklarında ise tam adı kullanılmaksızın sadece "el-Bakkâlî" ismiyle kendisine görüşler nispet edilmiştir.¹⁵ Tabakât

¹² Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (Ankara: İsam Yayınları, 2019), 186.

¹³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2618; Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî İbnü's-Sa'î, *ed-Dürri's-semîn fi esmâi'l-musannefin* (Tunus: y.y., 1430/2009), 131; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-alâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 39/139; Tayyar Altıkulaç, "Bakkâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/544.

¹⁴ Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve hâşiyeti's-Şelebî* (Kahire: Matbaatu'l-Kubre'l-Emiriyye, 1313/1895), 1/81.

¹⁵ Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/27, 211; Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/421. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/224; Muhammed b. Ferâmur b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Beyrût: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 1/52; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/259; Sirâceddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 1/161;

eserlerindeki Bakkâlî ile klasik Hanefî kitaplarında yer alan Bakkâlî'nin aynı şahıs olup olmaması meselesi biraz kaotik bir durum oluşturmaktadır. Bu konuda karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır:

İlk ihtimale göre tabakât eserlerinde ismi geçen Bakkâlî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî el-Hârizmî olup lakabı "Zeynü'l-meşâyih"tir. Nahiv âlimi ve edip kimliğiyle tanınır. Nahiv ilminde Âdemî'nin *Mukaddimetü'l-Âdemî* adlı kitabını ezberlediğinden "el-Âdemî" lakabıyla da anılmaktadır.¹⁶ el-Bakkâlî/القبالي ismindeki yâ harfi, nispet yâ'sından ziyade ifadenin yabancı kelime olmasından dolayı zâid bir yâ'dır.¹⁷ Muzhiruddîn İbn Arslân el-Hârizmî (öl. 568/1173) *Tarih-i Hârizm* adlı eserinde onun edebiyat alanında önder, Arap dilinde bir hüccet olduğundan bahseder. Edebiyat ve lügat ilmini Zemahşerî'den almış ve o hocasının vefatından sonra onun ilim halkasının başına geçmiştir.¹⁸ Onun faydaları kendinde toplayan, kıymeti çok, itikadı düzgün, hoş sohbet sahibi, cömert ve dürüst biri olduğu bildirilmiştir.¹⁹ Kitaplarının çoğunun iyi, faydalı ve insanlar tarafından takdir görmüş olduğu nakledilir.²⁰ İbnü'l-Müstevfî (öl. 637/1239) haricinde hiç kimse onun fakih olduğunu zikretmemiştir.²¹ Cemâziyelâhirin son günlerinde 70 küsur yaşında Hârizm'in Cürcân bölgesinde 562/1167'de²² bazı kaynaklarda 572/1177,²³ 576/1181²⁴ ve 586/1190²⁵ yılında vefat ettiği şeklinde farklı bilgiler nakledilir.

*el-Esnâ fi Şerhi esmâ'i'l-hüsnâ, Esrâru'l-edeb, İftihâru'l-'Arab, Ümmü'l-fezâil, Miftâhu't-tenzîl, Tergîb fi'l-'ilm, el-Kâfi fi terâcimi bi-lisâni'l-e'âcim, Kitâbü'l-esmâ fi serdi'l-esmâ, Ezkârü's-salât, Takvîmü'l-lisân fi'n-nahv, el-İcâb fi'l-irâb, el-Hidâye*²⁶ ilâ 'ilmi'l-meâni ve'l-beyân, et-Tenbîh 'alâ icâzi'l-Kur'ân, Kitâbü'l-menâzili'l-'Arab adlı eserler Bakkâlî'ye nispet edilmektedir.²⁷ *Ezkârü's-salât* dışında bu eserlerin fıkıh ile ilgisinin bulunmaması dikkat çekicidir.

İkinci ihtimale göre ise Bakkâlî isimli âlim, Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî'dir. Alâüddîn Muhammed b. Mahmûd et-Tercümânî *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr* adlı fetâvâ türündeki yazma eserinde Bakkâlî'nin *Fetâvâ'sına* çokça atıf yapmaktadır. Tercümânî, eserinin giriş sayfasında eserde yararlandığı kaynakları sayarken onun ismini, Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî şeklinde zikrettiği

Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, 53; İbn Âbidîn, *Redd'ul-muhtâr*, 1/362, 364.

¹⁶ Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2618; İbnü's-Sa'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 39/139.

¹⁷ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.), 2/372; Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî İbn Nâsirüddîn ed-Dimeşkî, *Tavdîhu'l-müştebih fi zabti esmâi'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/576.

¹⁸ Muzhiruddîn İbn Arslân el-Hârizmî, *Min tarihi Hârizm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 23-24.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2618; İbnü's-Sa'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 39/139.

²⁰ Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'n-nühât ve'l-lügaviyyîn* (Beyrût: ed-Dâru'l-'Arabiyyeti li'l-Mevsûât, 1428/2008), 158-159.

²¹ Ebü'l-Bekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî İbnü'l-Müstevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbilî* (İrâk: Dâru'r-Ruşîd, 1400/1980), 2/570.

²² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2618; İbnü's-Sa'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 39/139.

²³ Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Mecmû'atu resâil* (b.y.: y.y., ts.), 329.

²⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1.

²⁵ Mustafâ b. Abdillâh Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/67.

²⁶ Yâkût el-Hamevî, bu eseri *el-Binâye* olarak zikreder. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2618.

²⁷ İbnü's-Sa'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 39/139. Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/67.

görülür.²⁸ Kâtip Çelebi de biyografik eserinde, Tercümânî'nin *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr* eserinde Bakkâlî'yi kaynakları arasında saydığını belirterek onun ismini, Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî şeklinde vermiştir. Onu Hanefî mezhebine müntesip bir müfessir olarak tanıtır. Vefat tarihini de 452/1060 olarak verir.²⁹ Zeylâî'nin Bakkâlî'yi Halvânî'nin (öl. 452/1060) çağdaşı olarak zikretmesi bu bilgiyi destekler mahiyettedir.³⁰ Muhtemeldir ki Kâtip Çelebi, ilgili eserin farklı yazma nüshalarında bu bilgiye rastlamıştır. Bu ilmî şahsiyetin münazara üstadı biri olarak her ilim sahasında eser verdiği nakledilmekle³¹ birlikte hayatı ve eserleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Hanefî fıkıh kitaplarında Bakkâlî'ye nispet edilen görüşlerde onun "Fetâvâ" adlı eserine atıflarda bulunulması,³² "*Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr*" gibi fetva kitaplarına kaynak olması bilgisiyle uyumlu görünmektedir.

Tabakât kitaplarındaki Bakkâlî ile Hanefî kaynaklarındaki Bakkâlî'nin ayrı birer ilmî şahsiyet olduğunu şu şekilde delillendirmekteyiz:

Birinci Delil: Bunlardan ilki belki de en önemlisi tabakât eserlerinde Bakkâlî nispetine sahip âlimlerden en erken verilen vefat tarihi 562/1167 yılıdır. Hanefî kaynaklarının birçoğunda namaz hakkındaki bir mesele ekseninde Bakkâlî'nin Halvânî ile muasır olduğu bilgisi mevcuttur.³³ İbn Âbidîn bu meselenin meşâyih'ten üç âlim arasında ihtilaf olduğunu ifade eder. Bu âlimler Bakkâlî, Halvânî ve Burhânü'l-Kebîr'dir.³⁴ Şafağın kaybolmasından önce güneşin doğduğu, yatsı ve vitir vaktinin oluşmadığı bir yerde ikamet eden kimselerin namazları hakkında Bakkâlî, namazın sebebi olan vaktin oluşmaması sebebiyle üzerlerine namazın farz olmadığı görüşündedir. Tıpkı elleri olmayan kimsenin abdest alırken ellerini yıkamasının farziyetinin düşmesi gibi bu durumdaki kişilerin de kendilerine namazın farz olmayacağını belirtir. Halvânî ilk önce bu görüşü reddetmesine rağmen sonradan Bakkâlî'nin bu konudaki görüşünü benimseyerek ona uygun fetva verdiği nakledilir. Burhânü'l-Kebîr ise namazın vücûbiyetinin devam ettiği görüşünü ileri sürer.³⁵

Verilen bu bilgilere göre Bakkâlî'nin Halvânî ile çağdaş olması mümkün görünmemektedir. Zira yukarıdaki namaz ile ilgili olarak sözünü ettiğimiz durumun mümkün olması için Halvânî ile Bakkâlî'nin muasır veya Bakkâlî'nin Halvânî'den önce yaşamış olması gerekir. Leknevî de bu hususa değinerek Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî'nin (öl. 562/1167) Halvânî ile

²⁸ Tercümânî, *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr*, 6a. (لا يخلوا من ان يرد فيه بعض الحوادث عن موسى بن يوسف البقالي.)

²⁹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/359.

(الشيخ الامام ابو عمران موسى بن يوسف البقالي المفسر الحنفي، المتوفى في ذي القعدة سنة اثنتين وخمسين واربعمائة. وكان اماما مناظرا صنفا في كل فن. ذكره الترجمان في فتاوى العصر.)

³⁰ Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/181, 5/289.

³¹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/359.

³² Burhâneddîn Buhârî, *Muhîtu'l-Burhânî*, 3/134, 164, 4/60, 6/73; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/277; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/103; İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm*, 1/381; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/206, 395, 8/335, 483; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1986), 1/355; 2/129, 5/399, 6/5.

³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/224; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/52; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/259; Sirâceddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/161; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 53.

³⁴ İbn Âbidîn, *Redd'ul-muhtâr*, 1/362, 364.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/224; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/52; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/259; Sirâceddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/161; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 53.

çağdaş olamayacağını söyler ve Halvânî ile aynı asırda yaşayan Bakkâlî'nin başka biri olduğunu ifade eder.³⁶ Rivâyeti meşhur olmuş bu durumun öznesinin ikinci ihtimalde ismi geçen Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî (öl. 452/1060) veya aynı asırda yaşamış başka bir Bakkâlî ile aynı olması gerekir.

İkinci Delil: 11./17. yüzyıla gelinceye kadar tabakât eserlerinde Bakkâlî'nin *Cem'u't-tefârik* ve *Fetâvâ* adlı fıkıh eserlerinden hiç bahsedilmemektedir. Bu eserlerden -görebildiğimiz kadarıyla- ilk bahseden Kâtip Çelebi'dir. O da *Cem'u't-tefârik* adlı eseri, müfessir ve dil bilimci olan Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî'ye (öl. 562/1167) nispet ederken³⁷ *Fetâvâ'l-Bakkâlî* isimli eserin Tâtârhâniyye'de geçtiği bilgisini paylaşır.³⁸ Halbuki Hanefî fıkıh kaynakları onun bu eserlerine sıkça atıflar yapar.³⁹ Kronolojik olarak bu eserlere ilk atıf yapanlar arasında Kâdîhân (öl. 592/1196), Burhâneddîn el-Buhârî, Tercümânî, ve Zeylaî gibi fakihler vardır. Nitekim Burhâneddîn el-Buhârî bir konuda onun görüşünü nispetini vererek aktarırken⁴⁰ aynı konuda İbnü'l-Hümâm, aynı cümlelerle Bakkâlî'nin ismini değil de ona nispet edilen *Cem'u't-tefârik* adlı eseri zikretmesi anlamlıdır.⁴¹ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* adlı eserde hem isim hem eser birbirlerine nispet edilerek kullanılmıştır.⁴²

Aynı şekilde Kâtip Çelebi, Muhammed b. Ali el-Hucendî'ye⁴³ ait olan *Fetâvâ Hucend/Kâidî* adlı yazma eserde müellifin yararlandığı kaynakları sayarken Muhammed b. Yûsuf el-Bakkâlî'yi de saymaktadır.⁴⁴ Burada dikkat çeken husus, onun, *Süllemü'l-vüsûl* adlı eserinde Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî; *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Muhammed b. Yûsuf el-Bakkâlî ismini kullanmasıdır. Muhtemelen bu durum, Bakkâlî'nin tam adının açılımında her iki ismin olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan yine *Fetâvâ Kâidî*'de yararlanılan kaynaklardan biri olan Tercümânî'nin⁴⁵ *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr* adlı eserinde kendisinden iktibasta bulunduğu

³⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 161-162. Ayrıca bk. Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasan b. Alî el-Kannevcî, *Lüktatü'l-aclân mimâmâ temessü ilâ ma'rifetihî hâcetü'l-insân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 207-211.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/596.

³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1221.

³⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 2/194, 205, 3/25; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/224; Aynî, *el-Binâye*, 3/123; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/254, 399, 464, 522, 7/9, 16; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/94, 5/293, 307, 6/99, 142; Sirâceddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/363, 3/104, 474; İbn Âbidîn, *Redd'ul-muhtâr*, 1/197, 2/157, 3/817, 4/528, 5/289, 6/357.

⁴⁰ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/421. (وفي القالي لو كان ودیعة عنده وهي حاضرة ملكها)

⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/464. (وفي جمع التفاريق: لو كان ودیعة عنده وهي حاضرة ملكها)

⁴² *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 5/332.

⁴³ Tam adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hucendî el-Kâidî [öl.?] olarak kaynaklarda geçmektedir. Her ne kadar ölüm ve doğum tarihine rastlayamasak da Hanefî literatüründe kendisinden iktibas eden en erken tarihli kaynak olarak İbn Nüceym'in (öl. 973/1563) *el-Bahrü'r-râik* adlı eseri görülmektedir. Kendisine ait olan *Fetâvâ Hucend/Kâidî* nüshalarının en yakın tarihli olanı 1094/1683 olarak gözükmektedir. Bu bilgi ışığında Muhammed b. Ali el-Hucendî el-Kâidî'nin hicri 10. asır veya öncesinde yaşamış olduğu sonucuna ulaşılabılır.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1222. Tam ismi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Kâsım İbnü'r-Recâ el-Kâidî el-Hucendî'dir. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Kâsım İbnü'r-Recâ el-Kâidî el-Hucendî, *Fetâvâ Hucend/Kâidî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2351)

⁴⁵ Buradaki Tercümânî, Alâüddîn Muhammed b. Mahmûd et-Tercümânî el-Mekkî el-Hârizmî, *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1088).

nakledilir.⁴⁶ Bu iki eser de birer fetvâ türü eser olup kendilerinden önce yaşamış olan fetâvâ sahibi fakih olan Bakkâlî'dir.

Üçüncü Delil: Tabakât eserlerinde Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî el-Harezmi'nin öğrencisi olarak Muhammed b. Sa'd b. Muhammed ed-Dîbâcî el-Mervezî ismi ön plana çıkar. 517/1123'te dünyaya geldiği ve 607/1211'de vefat ettiği nakledilir. Hocaları arasında Bakkâlî'nin yanı sıra Zemahşerî de yer almaktadır. Telif ettiği eserler arasında *el-Mahsûl fî şerhi'l-Mufassal*, *Şerhu'l-enmûzec*, *Tehzîbu mukaddimetü'l-edeb*, *el-Kânunu's-salâhi fî evdiyeti'n-nevâhî*, *Menâfiu'l-azâi'l-hayevân* sayılmaktadır.⁴⁷ Bu eserlere bakıldığında dil bilimi ile uğraşan bir âlimin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır ki bu durum bizi, araştırmaya konu ettiğimiz Bakkâlî ile bir bağlantısının olmadığı kanaatine sevk eder. İbn Kâdî Şühbe (öl. 874/1470) onu nahiv ve lügat âlimleri arasında;⁴⁸ Süyûtî (öl. 911/1505) ise müfessirler arasında⁴⁹ zikrederken bu alanda fıkıh külliyatı içinde anılmaması da onun Bakkâlî nispetine sahip başka bir şahıs olduğu izlenimini güçlendirmektedir.

Bütün bu delillerden sonra kanaatimiz Hanefî fıkıh kitaplarında kendisine atıfta bulunulan fakihin Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî (öl. 452/1060) olduğudur. Görüşlerinin fetvâ kitaplarında zikredilmesi, muteber Hanefî fıkıh kitaplarının *Fetâvâ* ve *Cem'u't-tefârîk* adlı fıkıh eserlerine atıfta bulunması ve vefat tarihinin kendisiyle muasır olan Halvânî'nin yaşadığı döneme denk gelmesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Diğer taraftan Bakkâlî nispetine sahip başka bir Hanefî fakihinin olması zayıf da olsa ihtimal dahilindedir.

Burada birkaç hususu da açıklamak gerekmektedir. Bunlardan ilki, Aynî, eserinde İbn Şa'bân'ın öğrencisi Ebü Bekr el-Bakkâlî isminden bahseder.⁵⁰ İbn Şa'bân'ın tam adı, Ebû İshâk Muhammed b. el-Kâsım b. Şa'bân b. Muhammed b. Rebîa el-Ammârî el-Mısırî'dir (öl. 355/966). O, döneminin önde gelen Mısır Mâlikî fakihlerindedir.⁵¹ Ölüm tarihi göz önüne alındığında Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî (öl. 452/1060) ile hoca-öğrenci ilişkisi pek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan Mâlikî fakihlerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Muâfirî el-Kâbesî'nin⁵² "Bakkâlî, Mısır'da bana dedi ki" ifadesinden onu gördüğü anlaşılmaktadır.⁵³ Kâbesî'nin ölüm tarihi ise 403/1013 yılıdır.⁵⁴ Bu bilgi İbn Şa'bân'ın öğrencisi olan Bakkâlî ile aynı zaman diliminde yaşadığını teyit etmektedir.

Bunlardan ikincisi ise *Cem'u't-tefârîk* adlı eser, tabakât türü eserlerde Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî'ye hatalı bir şekilde nispet edilmektedir. Kanaatimizce mezkûr eserlerde nispetinin hatalı verilmesi iki farklı Bakkâlî'yi tanımayı da zorlaştırmıştır.

⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/359.

⁴⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2538; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 143.

⁴⁸ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'n-nühât*, 158.

⁴⁹ Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 1/117.

⁵⁰ Aynî, *el-Binâye*, 4/441.

⁵¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rebîa, el-Lahmî, *et-Tabsîra* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1432/2011), 1/23; Ebü'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsûbî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik* (Mağrib: Matba'atu Fudâle, 1385/1965), 1/19; Kemal Yıldız, "İbn Şa'bân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/367.

⁵² İbrâhîm b. Abdussamed Ebü't-Tâhir İbn Beşîr el-Mehdevî, *et-Tenbîh 'alâ mebdâi'it-tevcîh* (Beyrût: b.y., 1428/2007), 1/189.

⁵³ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 6/65.

⁵⁴ Ebü't-Tâhir İbn Beşîr, *et-Tenbîh 'alâ mebdâi'it-tevcîh*, 1/189.

Bakkâlî'nin hayatına değinen tabakât eserlerinde kendisiyle fûrû-ı fıkıh alanında başta olmak üzere birçok eser ilişkilendirilse de kendisinden ilmî birikimini muhteva bir eseri görebildiğimiz kadarıyla günümüze intikal etmemiştir. Bununla birlikte onun söz konusu bazı fikhî görüşlerine Hanefî fıkıh literatüründe birçok kaynakta yer verildiği görülmektedir.

Bir fakihin ilim hayatındaki başarısı elbette onun birikim ve donanımı ile doğru orantılıdır. Neticede bu başarının göstergesi doğrudan veya dolaylı olarak literatüre yansır. Nitekim Hanefî literatüründe kendisine Kerhî (öl. 340/952, Ebû Cafer el-Hinduvânî (öl. 362/973), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983), Halvânî ve İsbîcâbî (öl. 535/1140) gibi âlimlerle birlikte yer verilmesi Bakkâlî'nin Hanefî fıkıh literatüründeki konumunu göstermesi açısından önemlidir.⁵⁵

Keza İbn Nüceym'in ve İbn Âbidîn'in, taraflar arasında icâbın mahiyetinden bahsettikleri yerde zâhirü'r-rivâyedeki görüşün aksine Bakkâlî'yi kastederek bu konuda "onun görüşünü alırız" ifadesini kullanmaları⁵⁶ onun Hanefî mezhebindeki konumuna ışık tutmaktadır. Zira Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin görüşlerinin bulunduğu bir meselede kendisinin görüşünün tercih edilmesi onun mezhep içinde sahip olduğu konuma işaret etmektedir.⁵⁷

Tabakât eserlerinde Bakkâlî'nin aldığı fıkıh eğitimi, ortaya koyduğu fikhî mesâi ve meşguliyetleri hakkında çok sınırlı bilgiye rastlamamız üzücüdür. Bu açıdan bakıldığında Bakkâlî'nin Hanefî fıkıh kitaplarındaki görüşlerini tespit ederek onun görüşlerine ve hayatı ile ilgili ipuçlarına erişmek mümkün olabilir.

2. Bazı Fikhî Görüşleri

Hanefî kaynaklarında Bakkâlî'ye nispet edilen görüşlerin az olması sebebiyle bunları diğer Hanefî âlimlerinin görüşleriyle karşılaştırarak vermeye çalışacağız. Bu şekilde Bakkâlî'nin Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koymuş olacağız.

2.1. İbadet Konularındaki Bazı Görüşleri

2.1.1. Hayvan Derisinin Tabaklanması

Hayvanların derilerinden istifade etme hususunda Hanefî mezhebindeki genel görüş, domuz dışındaki her hayvanın derisinin -tabaklanma işleminden sonra- kullanımının câiz olduğu yönündedir.⁵⁸ Bir kimsenin tabaklanmış ölü hayvan derisi üzerinde namaz kılması durumunda bunda bir sakınca olmadığı kabul edilir. Bu hususta Hanefiler, "Hangi deri tabaklansa, temiz olur."⁵⁹ hadisini delil gösterir⁶⁰ ve derinin

⁵⁵ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/181, 5/289; Aynî, *el-Binâye*, 9/285, 10/157.

⁵⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/293; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/528.

⁵⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *el-Ukudü'd-dürriyye fi tenkihi'l-Fetâvâ'l-Hamidiyye* (b.y.: y.y., ts.), 2/223.

⁵⁸ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâil* (Bağdad: y.y., 1386/1966), 384; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/23.

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (b.y.: Merkezi Hecer, 1432/2011), 1/16, 3/83; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tabâati ve'n-Neşri, 1418/1997), 1/114.

⁶⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: y.y., 1414/1993), 1/202.

ancak tabaklanırsa temiz olacağı görüşünü kabul ederler.⁶¹ Bununla birlikte Bakkâlî'nin mutlak bir ifadeyle tabaklanmamış deriden yapılan mestin ancak yıkamakla temizleneceğine dair bir görüşü vardır.⁶² Nitekim Timurtâşî de (öl. 1006/1598) bu görüşü benimsemiştir.⁶³ Burada her ne kadar mestin mahiyetinden bahsedilmemiş olsa da mestin tabaklanmasına gerek duyulmadan sadece yıkanmasıyla onun temiz olacağına temas edilmesi önemlidir.

2.1.2. İstihâzeli Kadının Elbisesindeki Necâset ile Kıldığı Namaz

Namaz kılmak isteyen kimsenin bedeni, elbisesi ve namaz kılacağı yerin temiz olması şarttır.⁶⁴ Hz. Peygamber'in hayız kanı ile lekelenmiş elbisenin hükmünü soran bir kadına "Onu sil; sonra ov, daha sonra su ile yıka."⁶⁵ şeklindeki cevabı, namaz kılacak kimsenin giydiği elbisesinin temiz olması gerektiğinin delili niteliğindedir.

İstihâzeli (hayız ve nifas dışında kan gelen) bir kadının elbisesine bulaşan kanla ilgili fakihlerin farklı görüşleri söz konusudur. Bazı fakihler elbiseyi yıkamasının gerekmediğini, bazıları ise akan kan yıkandıktan sonra bir daha bulaşmayacaksa yıkanmasının gerektiğini ve tekrar bulaşacaksa yıkamanın gerekmediğini belirtirler.⁶⁶

Bakkâlî'den nakledildiğine göre istihâzeli bir kadın, kanı yıkaması durumunda namazını kılınca kadar kanın akmayıp temiz kalacağına kâni olursa ittifakla kanı yıkaması gerekir.⁶⁷ Serahsî (öl. 483/1090), bir kimsenin üzerine ne olduğunu bilmediği bir şey akması durumunda en güzeli onu yıkamasının olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in "Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene yönel."⁶⁸ hadisini buna delil getirir. Diğer yandan onu yıkamadan bırakmasına da cevaz verilir. Zira kişi elbisesinin temiz olduğunu kesin olduğunu bilmekle birlikte pisliğin hakikatinde şüpheye düşebilir. Olur da baskın görüşüyle bulaşan şeyin pis olduğunu düşünürse onu yıkar.⁶⁹ Buna göre istihâzeli bir kadının elbisesine bulaşan kanı yıkadığı takdirde namazını tamamlayınca kadar temiz kalacağını bilmesi durumunda ittifakla onu yıkaması icâb eder. Kadının giydiği elbise, kadın namazı îfâ edinceye kadar temiz kalır ancak vakit çıkıncaya kadar yeniden kan gelmesi durumunda elbisesindeki kanı yıkaması gerekmez.⁷⁰ İstihâzeli bir kadının vücudundan kanın çıkması hades olup vaktin çıkmasıyla, ilgili naslara göre hadesin hükmü gerçekleşir. Elbisenin pisliği ise hades manasında değildir.⁷¹

⁶¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/142.

⁶² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısrî, *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/8. (وفي صلاة البقالي ان الحف الغير المدبوغ لا يظهر الا (بالغسل)

⁶³ el-Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir*, 2/8.

⁶⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/36.

⁶⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l- Alemiyye, 1430/2009), "Tahâret", 130 (No. 361).

⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/307.

⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/307.

⁶⁸ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/33.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/85.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/307.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/29.

2.1.3. Yatsı ve Vitir Vaktinin Girmedığı Yerlerde Namazın Durumu

Şafağın kaybolmasından önce güneşin doğması sonucu yatsı ve vitir vaktinin teşekkül etmediği yerlerde namazın hükmü hakkında Hanefî hukukçular ihtilaf etmiştir. Bakkâlî, vakti namazın sebebi/şartı olduğu anlayışından hareketle tıpkı elleri olmayan kimsenin abdest alırken ellerini yıkamasının farz olmadığı gibi vaktin teşekkül etmediği yerlerde namazın farz olmadığını kabul eder. Neseî de bu görüştedir. Halvânî ilk önce bu görüşe karşı çıkmış Bakkâlî'nin abdest uzuvlarının olmayışı örneği kendisine ulaşınca bu görüşünü kabul etmiştir. Burhânüddîn el-Kebîr Abdülazîz İbn Mâze⁷² ise sözü edilen durumlarda namazın farzîyetinin devam ettiği görüşündedir.⁷³

2.1.4. Namaz Rükünleri Esnasında Meşguliyet

İbn Âbidîn, Kuhistânî'den (öl. 962/1555) nakille “bir kimsenin namaza niyetlenmesi durumunda tahrîme yaparken kalbini meşgul olduğu şeylerden terk etmesi gerektiğini, bu kimse için namaz rükünleri esnasında bir meselenin tefekkürüyle meşgul olması durumunda namazın iadesinin müstehap olmadığını” nakleder. İlgili konuya ilişkin Bakkâlî, sevabın ancak kusur ettiği takdirde az olacağını ifade eder. Bazı âlimler ise yanlışlıkla olması durumunda sorumluluğun kalkacağını ancak sevabın olmayacağını belirtir.⁷⁴ Bakkâlî'nin bu örnek çerçevesinde meselenin fikhî yönünün ötesinde uhrevî boyutuna değindiği görülmektedir.

2.1.5. Oruçlu Bir kimsenin Tedavi Maksadıyla Çamur Yemesi

Serahsî, oruçlu bir kimsenin kasten çamur, kireç veya çakıl yutması halinde orucunu kaza etmesi gerektiğini ama kendisine kefaret gerekmediğini ifade eder. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'ye göre Ermeni kilinden yemesi durumunda -bu kil tedavi amaçlı kullanıldığından- hem kaza hem de kefaret gerekir.⁷⁵

Halvânî, meşâyihin oruçlu bir kimsenin insanların tedavi maksadıyla yedikleri bir çamurdan yemesi durumunda orucunun bozulup bozulmayacağı konusunda ihtilaf ettiklerini belirterek *Nevâdir*'de Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den gelen bir nakle göre kefaret gerekmeyeceğini ifade eder. Bakkâlî ise İbn Mübarek'ten (öl.181/797) nakille kefaret gerekeceği görüşünde olduğunu belirtir.⁷⁶

2.2. Muamelât Konularındaki Bazı Fikhî Görüşleri

2.2.1. Cârîyenin Mehr-i Misil Miktarı

Cârîyenin mehr-i misil⁷⁷ miktarı üzerinde farklı görüşler mevcuttur. Buna göre mehr-i misil, bâkire olan cârîyede kıymetinin onda biri, dul cârîyede ise kıymetinin onda biri kadardır. Mehrin

⁷² Vefat tarihi bilinmemekle beraber Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin (öl. 536/1141) babasıdır.

⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/362, 364.

⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/417.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/100.

⁷⁶ Burhânüddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/388.

⁷⁷ Mehr-i misil: Evlilik sırasında mehir belirlenmemişse, evlenen kadının, akrabaları arasında her bakımdan kendi konumunda olan kadına verilen mehir demektir. İbrahim Paçacı, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), “Mehir”, 419.

on dirhem altında olmayacağı Hanefîlerin genel kabulüdür.⁷⁸ Evzâi (öl. 157/774), kıymetinin üçte biri olduğunu belirtirken Bakkâlî ise cariye'nin mehr-i mislinin “ona gösterilen rağbet üzerine” olduğunu belirtir.⁷⁹ Bu görüşten etkilenmiş olmalı ki İbnü'l-Hümâm, güzellik bakımından câriye'nin misli olan başka bir câriye'nin mehri onun için mehr-i misil olarak kabul edileceğini söyler.⁸⁰

2.2.2. Hidâne Hakkı

Fukaha arasında annenin, çocuğunu babaya bırakması durumunda annenin çocuğun hidâne ve terbiyesine zorlanması meselesi ihtilafıdır. Aslında bu ihtilafın kaynağı, hidâne hakkının çocuğa bakanın mı yoksa çocuğun bizatihi kendisinin mi hakkı olduğu meselesidir. Bazı fakihler, bunun kadının hakkı olduğunu, bu sebeple kadın, çocuğun bakımını yüklenmek istemezse onun zorlanamayacağını belirtir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Ebû Cafer el-Hinduvânî ve Hahezâde (öl. 483/1090) başta olmak üzere bazı fakihlere göre ise bu, çocuğun hakkıdır. Bu ihtilafta fetvanın ilk görüşe göre verildiği nakledilir.⁸¹

Hanefî kaynaklarında Hâhezâde'nin çocuğun anneden başka mahrem (evlenemeyeceği) akrabası bulunmaması durumunda annenin hidâne ve terbiyeye zorlanacağı aksi durumda ise zorlanamayacağı görüşü aktarılır.⁸² İbn Nüceym bu görüşe ek olarak çocuğun küçük olmasını da ekler.⁸³ Bununla birlikte çocuğun haklarının zayi olması durumunda bazı kaynaklar annenin, bazı kaynaklar ise anne ve babanın her ikisinin de bu göreve zorlanacağını belirtir.⁸⁴ Bakkâlî'nin ise mutlak olarak yani herhangi kayıt olmaksızın annenin her halükârda hidâne ve terbiyeye zorlanamayacağı görüşünde olduğu nakledilir.⁸⁵ Bazı Hanefî fakihleri Bakkâlî'nin görüşünü benimseyerek onun görüşüne annenin çocuğun bakımına güç yetirememesi durumunu istisna ederler.⁸⁶

2.2.3. Ta'lik ile Boşama

Bakkâlî, bir erkek, karısına “Sen bu kölen karşılığında yarın boşsun.” dese karısı da bunu kabul etse ve köleyi satması durumunda yarın olduğunda talakın gerçekleşmiş olacağını ve karısının kölenin kıymetini vermesi gerektiğini ifade eder. Onu üç talakla o gün boşaması durumunda yarın olduğunda bir şey vermesinin gerekmeyeceği görüşündedir.⁸⁷

İbn Nüceym konu hakkında Bakkâlî'den naklen, bir kimsenin karısına “Bana bin dirhem vermen şartıyla sen boşsun.” sözüne karşılık o kimsenin karısı da bu teklifi kabul etse, bin dirhemi vermese bile hali hazırda boşamanın gerçekleşeceğini aktarır. Aynı şekilde karısına “Eve girersen boşsun.”

⁷⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/101.

⁷⁹ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/134.

⁸⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/407.

⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/180; Sirâceddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'r-râik*, 2/499; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/559-560.

⁸² Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/177.

⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/180.

⁸⁴ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/177; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 47; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/560.

⁸⁵ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/177.

⁸⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/283; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 47; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/180.

⁸⁷ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/334.

dese karısı da bunu kabul etse, eve girmese bile boşamanın gerçekleşeceğini ifade eder. İbn Nüceym, Bakkâlî'nin mezkûr görüşünün temelini "talakın, teklifin kabule bağlanması üzerine kurulup; kabulün varlığıyla ta'lik için gerekli olmayacağı" şeklinde bir kaideye dayandığını ileri sürer.⁸⁸

2.2.4. Îlâ'da Cinsel Münasebeti Terk Etmeye Niyet Şartı

Kudûrî, kadının özellikle cinsel organından münasebeti terk etme kastı olmadıkça îlânın gerçekleşmeyeceğini belirtir. Çünkü îlâ, bir zulüm vasıtası olarak kadının cinsel münasebet hakkını kullanmasının engellenmesi sebebiyle talak olur. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den gelen bir nakilde "tenim tenine dokunmayın" demekle îlâ olmayacağını, çünkü bunun cima dışındaki bir şeyi haber vermekten ibaret olduğu belirtilir. Bakkâlî, bu ifadelerin üzerine şu eklemeyi yapmıştır: "Koca cimaya niyet etmedikçe söylenen ifadelerle îlâ gerçekleşmez. Bir koca, karısına 'Allah'a yemin olsun [senden bir parça] tutmam' dediğinde cimaya niyet etmediği müddetçe bununla îlâ gerçekleşmez."⁸⁹

Bu konudaki lafızların boşamadaki gibi sarih ve kinayeli ifadelerin devreye girerek yoruma açık alan oluşturduğu görülmektedir. Kanaatimizce Bakkâlî kinayeli ifadelerin niyete bağlı olduğu kuralından hareket ederek meseleye yaklaşmaktadır.

2.2.5. Vedâ Akdi

Hanefî mezhebindeki genel kural, "*Hibe (bağış), teslim meydana gelmeden câiz olmaz.*"⁹⁰ hadisine istinaden hibe olarak verilen şeyin karşı taraf cihetinden teslimi (kabzı) gerçekleşmeden sadece akit ile gerçekleşmiş olmayacağıdır.⁹¹ Vedâ akdinin rüknü; sarih, kinayeli sözlerle veya delâlet yoluyla icap ve kabulden müteşekkildir. Bir kimsenin diğerine "Bunu sana emanet olarak verdim." demesi sarih; bir kimsenin "Bana bin dirhem veya şu kumaşı ver." demesi üzerine diğer kimsenin "Sana verdim." demesi kinayeye; bir kimsenin bir kumaşı getirerek diğerinin yanına bırakması, onun da hiçbir şey söylememesi halinde o kumaşı o kimsenin yanında vedâ olması, delâlet yoluyla icap ve kabule örnek teşkil eder.⁹²

Bakkâlî'ye göre bir kimse muhatabının elinde olan bir şey için "Bunu verdim." dese bu bir çeşit hibedir. Ancak sahibinin elinde olan mal için "Bunu sana verdim." dese bu durumda yapılan akdin vedâ olacağını belirtir.⁹³ Nakledilen örnekler, açıklamaları olmadan tam olarak ne kastedildiği belli olmasa da muhtemeldir ki ilk örnekte hibe olarak verilmek istenen şeyin muhatabın elinde olması münasebetiyle teslim alınma şartının gerçekleştiğinden hareket ederek bu sonuca ulaşılmıştır. Nitekim İbn Nüceym, vedâ akdini "malın muhafaza edilmesi için başkasına verilmesi" olarak tanımladıktan sonra isim zikretmese de Bakkâlî'nin verdiği örneklerden yola çıkarak bir kimse

⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4, 87. (لأن كلمة على التعليق الايجاب بالقبول لا للتعليق بوجود القبول.)

⁸⁹ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/440.

⁹⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 9/107.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/85.

⁹² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/662.

⁹³ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/237.

elinde kumaş bulunan bir adama “Onu bana ver.” dese kumaşın sahibi de “Sana verdim.” dese bunun bir vedâ akdi olacağını zikrettikten sonra buradaki “verme” fiilinin hibe ve vedâ ihtimali taşıdığını ancak vedâ'nın hibeye göre daha aşağı derecede olduğunu belirterek⁹⁴ verilen örnekte vedâ'nın gerçekleştiğini söylemenin daha doğru olduğunu ifade eder.

2.2.6. Satıma Konu Olan Şeye Tâbi Olan - Olmayan İhtilafı

İslâm hukukunda taraflar arasındaki hukukî işlemlerde anlaşmazlıkların, kapalılıkların olmaması ve akitlerin sağlam temellere bağlanması genel ilke olarak kabul edilir.

Bu hususta fıkıh literatüründe şürût ilminin ön plana çıktığı görülmektedir. Sözlükte “hukukî işlemleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belge, senet” anlamına gelen şartın çoğulu olan şürût kelimesi kullanılır.⁹⁵ “Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın.”⁹⁶ âyetinin Kur’ân’da hukukî işlemlerde yazmayı emretmesinden yola çıkan Serahsî, şürût ilmini, ilimlerin en güçlüsü ve en büyüğü olarak nitelendirir.⁹⁷

Hukukî işlemlerde sözleşmenin taraflarının tanımlanması, sözleşmeye konu olan malın/eşyanın özelliklerinin bilinmesi gibi durumlar sözleşmenin sıhhati açısından önem arz eder. Zira tarafların maksadı, sözleşmeyi ona konu olan şeyler üzerine bina etmek ve bunun istikrarını sağlamaktır. Bu sebeple taraflar arasında anlaşılacak hususların yazılı veya sözlü olarak belirlenmesi olası anlaşmazlıkların aşgariye indirilmesine veya ortadan kaldırılmasına vesile olacaktır.

Hanefî kaynaklarında bir tarlanın -üzerinde bulunan şeyler veya müstemilatı hakkında- kayıt koyulmadan satılması durumunda bunların satışa dahil olup olmaması hususu ihtilafıdır. Bazı kaynaklarda bir kimsenin içinde odun bulunan bir araziyi satması durumunda zikredilmediği takdirde o odunların satım akdinin içinde değerlendirilmeyeceği kabul edilirken; Bakkâlî ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Ebû Hanîfe'den nakille satıma konu olan arazinin içinde söğüt ağacı, odun, kamış veya ılgın ağacının bulunması bunların ağaç nevinden olması sebebiyle her birinin müşterinin hakkı olduğunu, bir başka ifadeyle satıma konu teşkil edeceğini belirtirler.⁹⁸ Konu hakkında Serahsî, kişi bu türden bir satışta kayıtsız bir satın alma gerçekleştirmişse zâhirü'r-rivâyeye göre tarlada bulunan hurma ağaçları, meyveli veya meyvesiz diğer ağaçlar, kamışlar, otlar gibi odunların da satıma dahil olduğunu ifade eder.⁹⁹

2.2.7. Müzâraa Akdi

Burhâneddîn el-Buhârî, Bakkâlî'ye nispet ederek, bir kimse ortağının müsaadesi olmadan yarı yarıya ortak olan bir tarlayı kendine ait tohumla ektikten sonra muhtemel mahsulün aralarında ortak olması için ona tohumun yarısını vermesi durumunda şayet ekin/tohum bitmemişse bu ortaklığın câiz olmayacağı görüşünü aktarır.¹⁰⁰

⁹⁴ Vedâ akdinin hibeden daha alt derece olmasından maksat, hibe temlik ifade ederken vedâ'nın temlik ifade etmediği göz önünde bulundurulmalı.

⁹⁵ Fahrettin Atar, “Şürût ve Sicillât” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/270.

⁹⁶ el-Bakara 2/282.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/168.

⁹⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâil*, 165; Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/315.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/189.

¹⁰⁰ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/339

İbn Nüceym ve İbn Âbidîn'in ise Bakkâlî'nin ismini zikretmeden konuyu ele aldıkları görülür. İlave olarak ekin/tohum bitmişse ortaklığın câiz olacağını belirtirler. Eğer tarlayı ekmeyen ortağın ekilen ürünü sökmek istemesi halinde isterse tarlanın aralarında yarı yarıya taksim edileceğini; tarlayı eken ortağın ürünü sökmesi durumunda, sökmesiyle tarlada oluşacak noksanı ödeyeceğini ileri sürerler.¹⁰¹

Verilen örnekte müzâraa akdinin geçerliliği, ekinin/tohumun bitip bitmemesine bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle akdin geçerliliği, henüz var olmayan bir şeyin gerçekleşme olasılığına dayalı olarak belirlenir.

2.2.8. Kabz İşleminde Satıcının İzni

Müşteri, fâsit bir satım akdinde satıcının izni olmadan satılan malı kabzetse; kabz akit meclisinde yapılmışsa istihsanen sahihtir ve milk müşterinindir. Kabz, akit meclisinden sonra yapılmışsa kıyasen ve istihsanen câiz değildir. Nihayetinde müşterinin milki sabit olmaz. Satıcı, her iki durumda müşterinin akit mevzuunu kabz etmesine izin vermesi durumunda bu kabz işlemi sahih olup milk, kıyas ve istihsana göre müşteri lehine sabit olur.¹⁰² Serahsî ise alıcının henüz bedeli ödemediği satım konusu malı, satıcının izni olmaksızın alması durumunda bunun izne dayalı bir teslim alma şeklinde değerlendirilmeyeceğini belirtir.¹⁰³

Bakkâlî, fâsit bir satımla satılan mal daha önceden alıcının yanında emanet olarak bulunması ve akit esnasında da mevcut olması durumunda kabzın/teslimim gerçekleştiğini ve alıcının ona malik olmuş olacağını belirtir. Bununla birlikte o, Ebû Cafer el-Hinduvânî'den nakille, bedelini ödediğinde satıcının izni olmaksızın meclisten ayrıldıktan sonra kabz işleminin câiz olacağını belirtir. O, fâsit akitte tahliyenin kabz ile sabit olmayacağı görüşünü ileri sürer.¹⁰⁴ Muhtemelen bu görüşün arkasında fâsit akdin sahih akitten zayıf olduğu düşüncesi vardır. Kâsânî tahliyenin, kabz yerine geçtiğini belirtir. O, tahliyeyi satıcının, müşterinin tasarrufuna imkan verecek şekilde müşteri ile mal arasındaki engeli kaldırması, müşterinin akit konusu olan mal üzerinde milk nitelikli yetki kurmasına imkan vermesi şeklinde tanımlar.¹⁰⁵ Kâsânî, sahih satım akitlerinde alıcı, satıcının izniyle satılan malı teslim alırsa kabza verilen bu izinle satıcının mal üzerindeki hapis hakkının ortadan kalkacağını belirtir.¹⁰⁶ Satıcının izni olmadan akde konu olan malın kabz edilmesi, satıcının onu geri alma hakkını ortadan kaldırmaz.¹⁰⁷ Kâdîhân ise fâsit satışın alıcının akit konusunu mülkiyetine geçirebilmesi için satıcının izniyle yapılan kabza itibar edileceğini ifade eder. Ayrıca aynı mecliste alıcının akit konusu malı teslim aldığı anda satıcının susması durumunda teslimin sahih ve mülkiyet ifade edeceğini ekler.¹⁰⁸

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/335.

¹⁰² Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/421; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/464; Arif Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 91-99.

¹⁰³ Serahsi, *el-Mebsût*, 12/57.

¹⁰⁴ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/421; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/464. (والتخليية في البيع الفاسد ليست بقبض يثبته.)

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 5/244.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 5/251.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/123. Ayrıca bk. Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016).

¹⁰⁸ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/166.

2.2.9. Satılan Malın Zayi Olmasından Sonraki Artışın Hükümü

Hanefi kaynaklarında satılan malda alıcı veya satıcı tarafından yapılan artış veya indirim, akdin aslına mülhak (ilave olarak) kabul edilmiştir.¹⁰⁹ Alıcının satıcıya aldığı mal karşılığında fazla bedel vermesi, satıcının alıcıya verdiği bedele karşılık fazla mal vermesi veya bedeli düşürmesi câizdir.

Akdin tarafları uyguladıkları artış veya indirimle satış akdinin kâr ve zarar gibi hukuki bir özelliğini diğer bir hukuki özelliğe çevirmiş olurlar. Bu vasıflar geçerli olduğu müddetçe akdin aslına mülhak olur. Zâhirü'r-rivâyeye göre bedeldeki artış câiz kabul edilmemekle birlikte satılan malın telef olmasından sonraki indirimin câiz olduğu hususunda icmâ söz konusudur.¹¹⁰ Satılan malın telef olmasından sonra bedelin artırılması hakkındaki görüşlerde ise ihtilaf vardır. Mergînânî, fiyat artışının sahih olmadığını ifade edip malın telef olması sebebiyle karşılığında bir şeyin verilmesinin geçerli olabileceği bir durumun kalmadığını belirtir.¹¹¹ Bakkâlî ise satılan malın telef olmasından sonra fiyat artışını sahih olarak kabul eder. Sirâceddîn İbn Nüceym'in (öl. 1005/1596) Hasan b. Ziyâd'dan kadının ölümünden sonra mehrindeki artışın sahih kabul edildiği şeklinde nâdirür'r-rivâyeye olarak naklettiği görüşle Bakkâlî'nin görüşünün aynı yönde olduğu görülür.¹¹²

2.2.10. Un Öğütmek İçin Değirmen Satın Alanın Muhayyerlik Süresi

Serahsî bir kimsenin su değirmenini arki, içinde bulunduğu binası ve eşyalarıyla birlikte üç gün muhayyerlik şartıyla satın alıp akabinde un öğütmesinin bu akde razı olduğu ve muhayyerlik hakkının son bulunduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zira öğütme işlemi tecrübe etme amaçlıdır. Muhayyerlik hakkını şart koymasının amacı, bu değirmenin unu öğütüp öğütmeyeceğini anlamaktır.¹¹³

Burhâneddîn el-Buhârî, değirmen hakkında yukarıdaki bilgileri vermesinin yanında muhayyerlik süresinin ne kadar olacağına dair Hanefî fakihlerin görüşlerine yer verir. Bu kapsamda Ebû Cafer el-Hinduvânî'nin değirmende bir gün bir gece öğütmesinin o kişinin muhayyerlik hakkını sonlandıracağı, bundan az bir sürenin ise muhayyerlik hakkına zeval getirmeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Hassâf'ın (öl. 261/875) öğütme işlemi bir gün veya buna yakın olursa muhayyerliği düşürmeyeceği görüşünü beyan eder. Bakkâlî ise müşterinin değirmen ile öğütme işlemini, uzun veya kısa tutmadığı [mutedil olduğu] müddetçe kendisinin muhayyerlik hakkının düşmeyeceğini dile getirir.¹¹⁴ Burada Bakkâlî'nin diğer fakihler gibi belli bir süre vermeyip işin mahiyetine göre sürenin değişebileceğine işaret etmesi önemlidir. Nitekim tecrübe, deneme yanılma yoluyla bir şeyin öğrenilmesi öğrenilen işin, öğrenen kişinin durumuna göre farklılık arz edebilir. Bu sebeple her bir işin mutedil süresini koymak genel bir kaide olması açısından daha isabetli görülebilir.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 5/216, 261; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/60; Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/8.

¹¹⁰ Ebûbekir b. Ali b. Muhammed Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyira alâ Muhtasâri'l-Kudûri* (b.y.: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/211.

¹¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/60

¹¹² Sirâceddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/467.

¹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/198.

¹¹⁴ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/500.

Öte yandan Serahsî konuya ilişkin, değirmenin öğütme işlemini tam yapmaması veya değirmenin kırılması durumunda bunun sebebinin öğütme işlemi nedeniyle değil, meydana gelen kusur nedeniyle olup satın alanın rızası olarak değerlendirmek gerektiği bilgisini de verir.¹¹⁵ O, bu açıklamasıyla deneme amaçlı yapılan öğütme neticesinde değirmende meydana gelen zararın alıcı tarafından tazminini gerekmeceğine işaret eder.

2.2.11. Birtakım Ürünlerde/Mallarda Muhayyerlik

Bakkâlî, bir kimsenin içinde maden bulunan bir toprak yığını tartarak (veznî) satın alması durumunda maden topraktan ayrıştırıldığında kendisinin muhayyer olduğunu belirtir.¹¹⁶ Konu hakkında Hanefî kaynaklarda aynı örnek üzerinden herhangi bir bilgiye rastlamasak da benzer örnekler üzerinden bazı bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Serahsî, maden toprağında selem hükmü hakkında bilgi verir. Ona göre bir eşya karşılığında maden toprağında selem yapmak toprağın bizatihi mal olmaması sebebiyle câiz değildir. Maden toprağında kastın, içindeki altın veya gümüş olduğunu; toprağın ağırlığını ifade etmekle onun içindeki kastedilen madenin miktarının belli olmayacağını beyan eder.¹¹⁷ Gerek Bakkâlî'nin gerekse Serahsî'nin verdiği örnekten toprağın içindeki arzulan şeyin belirlenemeyecek derecede kapalılık içerdiğinden kendisi hakkında yapılacak sözleşmelere bu belirsizliği göz önünde bulundurarak yaklaşmanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim İslam hukukunda akit teorisinde genel ilkelerden biri tarafları anlaşmazlığa sürükleyecek belirsizliğin ve kapalılığın bulunmamasıdır.

Bakkâlî konu hakkında ilk verdiği örneğe iki kapı kanadından, iki mestten veya iki ayakkabıdan birini görmenin kâfi gelmeyeceği konularını da ekler. Zira bu çiftlerden birini görmek görme muhayyerliğini ortadan kaldırmaz.¹¹⁸ Nitekim bu durumun tezahürü olsa gerek Ali Haydar Efendi (öl. 1354/1935), iki kanatlı kapının yalnız bir kanadını veya bir çift ayakkabıdan yalnız bir tekini satıcının izni olmadan kabzettikten sonra diğerinin kabzının öncesinde satıcının elinde telef olması durumunda tazmininin satıcıya ait olacağını beyan eder.¹¹⁹

2.2.12. Kira Akdinde Akdin Konusu

Bakkâlî, bir kimsenin yük taşımak için kiraladığı bir hayvana -kiralama amacı dışında- bir insanı bindirmesinin kiralayan kimse için başka bir ödeme yükümlülüğü doğurmayacağını dile getirir. Zira insan yükü, hayvan yükünden daha hafiftir. Buna benzer başka bir örnekte bir kimsenin aylığı on dirhem karşılığında öğütme için değirmen taşı çevirmek üzere bir hayvan kiralayıp da her gün için ne kadar öğütüleceği belirlenmemişse bu tür bir kira akdinin öğütülecek şeyin belirlenmesiyle câiz olacağını ifade eder.¹²⁰ Serahsî ise her gün için ne kadar öğütüleceğini belirtmese bile kira akdinin câiz olacağını ileri sürer. Zira akdin konusunda bir bilinmezlik yoktur. Aksine akdin konusu, kira süresince hayvandan elde

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/198.

¹¹⁶ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/540.

¹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/176.

¹¹⁸ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/540.

¹¹⁹ Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/390.

¹²⁰ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/565; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/14.

edilecek yararadır.¹²¹ Bakkâlî, böyle bir durumda hayvanın günlük ne kadar tahıl öğüteceğinin belirtilmesi sebebiyle akitte bir belirsizliğin olduğunu söyler. Yapılacak işin miktarının beyanından sonra bu işin ne kadar süre içinde yapılacağını söylemenin şart olmayacağını savunur. Zira bu miktar kiralanan hayvanın taşıyabileceği ve güç yetirebileceği kapasite ile sınırlıdır. Bu miktarda örfle itibar edilir.¹²² Serahsî bu hususta çerçevesi belirlenmemiş kira akdi ile kiracının örfle göre hareket etmesi gerektiğine örfle belirlenen sınırı aşması durumunda zararı ödemekle yükümlü olduğuna işaret eder.¹²³

Aktardığımız örneklerde Bakkâlî, hayvan kiralamada hayvanın yapacağı işin miktarını esas alırken; Serahsî ise süreyi esas alır. Her iki âlimin ortak noktası, akitte sınırlar konusunda örfün dikkate alınacağı meselesidir.

2.2.13. Vekâlet Akdi

Vekilin, müvekkilin izni olmadıkça başka bir vekil tayin etme hakkı yoktur. Çünkü bu, izin alınmaksızın vekilin tasarruf yetkisini üçüncü şahsa tefvizi anlamına gelir. Bu da akdin muktezasına uygun değildir. Ancak kendisine izin verilirse bu câizdir. Müvekkil, “Reyine göre amel et.” derse o kimsenin reyine göre tefviz câiz olur. Vekil başka kimseyi vekil tayin etse bu kişi ikinci vekil olur. Hatta birinci vekil onu azletmeye yetkili olmaz.¹²⁴

Serahsî, vekilin bir başkasını vekil tayin etme hakkının olmadığını, aynı şekilde satış işleminde vekil olan kişinin de bir başkasını vekil tayin edemeyeceğini beyan eder. Zira müvekkil, birinci vekilin görüşüyle vasî konumundadır. İnsanlar görüşlerinde farklılık arz ederler. Bu sebeple vekâlet verenin bir görüşe ihtiyaç duyduğu konularda vekilinin görüşüne razı olması, vekilin tayin edeceği üçüncü şahsın görüşüne razı olacağı anlamına gelmez. Zira vekil, bir başkasını vekil tayin etmekle vekâlet verenin emrettiği şey dışında bir şey yapmış ve onun rızasına aykırı bir davranışta bulunmuş olur.¹²⁵

Bir kimse müvekkilin izni olmaksızın başka bir kimseyi vekil tayin ederse onun huzurunda ikinci vekilin akdettiği akit câiz olur. Çünkü ilk görüşten hasıl olan maksat, onun görüşünün gerçekleşmesidir. Akdin hukuku ve mesuliyeti hakkında ihtilaf olmakla birlikte birinci vekilin hazır bulunmasıyla ikinci vekil bir akit yapsa Bakkâlî, hukukî hak ve sorumlulukların birinci vekile bağlı olduğunu ifade eder. Çünkü müvekkil, birinci vekilin mesuliyetinin lüzumuna razı olmuştur.¹²⁶

Meşâyih, birinci vekilin hazır bulunması durumunda ikinci vekilin vekâlet sözleşmesindeki hukukî hak ve sorumlulukları konusunda ihtilafa düşmüştür. Yani birinci vekilin hazır olduğu bir ortamda onun ikinci bir şahısla vekâlet sözleşmesi yapması câizdir. Ancak akdin hukuku bir kelamdan ibarettir. Bazı âlimler ilk vekilin söz hakkı olduğunu; çünkü müvekkil, birinci vekil üzerinde vekâletin akdinin bağlayıcılığına rıza göstermiştir. Bakkâlî'nin *Fetâvâ*'sında bu görüşü savunduğu nakledilir. Bazı âlimler ise ikinci vekilin söz hakkı olduğunu; çünkü bunlara göre akit bir sebep olup onun da ikinci vekilde bulunduğunu belirtirler ki¹²⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî bu görüştedir.¹²⁸

¹²¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 15/183.

¹²² Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/565; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/14.

¹²³ Serahsi, *el-Mebsût*, 15/183.

¹²⁴ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/277; Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/303.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/32.

¹²⁶ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/277; Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/303.

¹²⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 3/5, 10; Aynî, *el-Binâye*, 9/285. Ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/103.

¹²⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 1/253.

2.2.14. Nikah Akdinde Şahitlerin Tarafların İrade Beyanlarını İşitmesinin Şart Olup Olmaması

Suğdî (öl. 461/1068) ve Bakkâlî, nikah akdi sırasında tarafların nikah akdinin kurulabilmesi için kullandıkları lafızları duymamaları durumunda şahitlerin bu lafızların kastını anlamalarının şart olmadığını, bu şekilde gerçekleşen bir akdin geçerli olduğunu belirtirler.¹²⁹ İbn Nüceym ise konunun ihtilafı olduğunu, bazı âlimlerin bunu şart koştuğunu; bazı âlimlerin ise bunu şart koşmadığını zikrettikten sonra kendi tercihinin bunun şart olmadığı yönünde olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁰

Serahsî, nikah akdinin kurulabilmesi için kullanılması gereken sözcükleri şahitlerin işitmesinin şart olduğunu dile getirir. Bununla birlikte şahitlerin ifade edilen bu sözcüklerle neyi kastettiklerini bilmeleri şart değildir.¹³¹ Kâsânî (öl. 587/1191) bu durumu, nikah akdinde şahitlerin şehadeti akdin rüknü olan icap ve kabulün bir şartı olduğunu, şahitlerin bunu işitmemeleri halinde şartı bulunmadığından rüknün gerçekleşmeyeceği şeklinde açıklar.¹³²

Kâdîhân da Serahsî'nin görüşleri ekseninde erkeğin evleneceği bir kadına elçi veya bir mektup göndermesi durumunda şahitlerin elçinin söylediklerini duymaları ve mektupta yazılanları okumaları şartıyla nikahın câiz olacağını belirtir.¹³³

Hanefî mezhebinde genel kanaat; şahitlerin nikah akdinin kurulabilmesi için kullanılan lafızları işitmesi yönündeyken bu konuda Bakkâlî'nin aksi yönde görüş belirttiği görülür.

2.2.15. Hayvan Satın Alan Bir Kimsenin Muhayyerlik Süresi

Kâdîhân, koyun veya inek satın alan bir kimsenin üç gün muhayyerliği olduğunu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan gelen bir nakilde sütünü sağmakla o kimsenin muhayyerliğinin biteceğini ifade eder. Bununla birlikte Ebû Yûsuf, başka bir görüşünde onun sütünü içinceye kadar veya telef oluncaya kadar muhayyerliği bulunduğunu belirtir.¹³⁴

Sözü geçen bu fetvada İbn Nüceym tarafından Bakkâlî'ye nispet edilerek Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakille o kimsenin muhayyerliğinin o sütü içinceye veya hayvan telef oluncaya kadar devam ettiği belirtilmektedir.¹³⁵ Bu noktada Kâdîhân (öl. 592/1196) ile Bakkâlî'nin (öl. 462/1060) vefat tarihleri karşılaştırıldığında bu görüşün veya rivâyetin aslının Bakkâlî'ye ait olduğu olası bir durumdur.

Nitekim Serahsî de isim zikretmeksizin bir kimsenin bir koyun veya inek satın alarak sağıp sütünü içse, sonra da ondaki bir kusurun varlığını öğrense hayvanı geri verme hakkı olmamakla birlikte o kusurun neden olduğu değer farkını geri alabileceği görüşünü aktarır. Onun bu görüşünün Bakkâlî ile aynı paralelde olduğu görülür.¹³⁶

¹²⁹ Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/321.

¹³⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/88-89.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/60.

¹³² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/255.

¹³³ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1/160, 163. Ayrıca bk. Aynî, *el-Binâye* 5/18; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/94.

¹³⁴ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 2/77.

¹³⁵ Burhâneddîn Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/499.

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/103.

2.3. Muhtelif Fikhî Meseleler

2.3.1. Hünsâ-i Müşkil

Hünsâ-i müşkil eril ve dişi olduğu tam olarak bilinmeyen, bir başka ifadeyle aynı anda hem kadınlık hem de erkeklik organına sahip olan kimse olarak tanımlanır.¹³⁷ Bakkâlî, bir kimsenin hünsâ-i müşkil sayılması için dişilik veya erillik organının bulunmasının gerekmediğini belirterek, vücudunda herhangi bir cinsel uzvu bulunmayıp bevledebileceği bir deliğin olduğu kişilerin de hünsâ-i müşkil çerçevesinde değerlendirileceği kanaatindedir. O, Allah'ın insanı erkek, kadın veya hünsâ şeklinde yaratabileceğine dikkat çeker.¹³⁸ Zira fıkıh külliyatında genel anlamda erkek veya dişi olarak tasnif edilen insanın¹³⁹ -üçüncü bir cinsiyeti kabul etmemekle birlikte- bu iki sınıftan yaratılıştan kaynaklanan farklılık arz ettiğini tespit edebilmek önemlidir. Bakkâlî'nin bu yaklaşımını tıp alanındaki erken teşhise benzetebiliriz. Fakih'in fikhî problem karşısındaki tavrının çözüm odaklı olması gerektiği, bunun yanı sıra meselelerin bireysel, toplumsal ve sosyokültürel arka planını gözden uzak tutmaması gerektiği unutulmamalıdır. Nitekim bu görüş teknolojinin ve tıbbın gelişmesine karşın günümüzde dahi tartışma konusu olan bazı hususlara rehber olabilecek bir görüş niteliğindedir.

2.3.2. Ateşe Atma Sebebiyle Kısasın Gerekip Gerekmemesi

Bakkâlî, bir kimse başka birini ateşe atması, akabinde can çekişirken onu ateşten çıkarması ve yürüyebilecek durumda bile olsa o kimsenin bu vakadan kaynaklanan hastalığının ölüncüye kadar devam etmesi durumunda ateşe atan kimseye kısas uygulanacağını ifade eder.¹⁴⁰ İbn Âbidîn, içerisinde ateş olmasa bile bir kişinin kuyu tarzı bir fırına atılmasının kısas için yeterli olduğunu nakleder.¹⁴¹ Kâdîhân, ateşe atılan kimse günlerce yatağa bağımlı kalsa, sonra yürüyebilecek duruma gelse onu ateşe atan kimseye bir şey gerekmeceğini belirtir.¹⁴²

Sonuç

Eserleri -görebildiğimiz kadarıyla- günümüze ulaşmayan Bakkâlî'nin fikhî görüşlerine, kendisinde sonraki âlimlerin eserlerinden ulaşılmıştır. Bakkâlî hakkında günümüze ulaşmış matbu eserler içinde sınırlı bilginin olduğunu tespit ettik. Ancak birkaç yazma nüshayı tetkik ettiğimizde Bakkâlî ismine ulaşmamız bize, yazma eserler içinde daha ayrıntılı bir araştırma yapılması durumunda yeni bilgilerin keşfedilebileceği ümidini vermektedir.

Makalemizin temelini oluşturan Bakkâlî'nin kimlik tespitinde, onun tabakât eserlerinde ismi geçen Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ebü'l-Kâsım b. Baycûk el-Bakkâlî el-Hârizmî (öl. 562/1167) olmadığı

¹³⁷ Orhan Çeker, "Hünsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 28/491; Komisyon, "Hünsâ", *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, (Kuveyt: Vizaretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990), 20/22; Hilal Duman, "İslâm Hukukunda Hünsâ", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 302-303; Hilal Özyay, "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016), 6-7.

¹³⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/538. (ان الله يخلق ما يشاء فيخلق ذكرا فقط او انثى فقط او حثى.)

¹³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 9/327; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/327; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir*, 10/517.

¹⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/335.

¹⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/528.

¹⁴² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/335.

ve bunun hatalı bir bilgi olduğu ispatlanmıştır. Bununla birlikte Hanefî fıkıh literatüründe anılan Bakkâlî'nin ise eldeki kaynakların yetersizliği de dikkate alınarak kanaatimizce kuvvetle muhtemelen Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf el-Bakkâlî (öl. 452/1060) olduğu sonucuna varılmıştır.

Bakkâlî, birçok meselede Hanefî mezhebinin genel ilke ve kaideleri çerçevesinde hareket etmekle birlikte zaman zaman mezhebin imamlarından gelen rivâyetlerin veya Hanefî mezhebindeki genel kanaatin aksine tahriç ve tercihleriyle farklı içtihatlarda bulunmuştur. Bu yönüyle o, içtihat tercihleriyle kendi dönemindeki ve sonraki dönem fakihlerin görüşlerine tesir etmiştir. Mezhebin imamlarından konu hakkında rivâyet yoksa kendi görüşünü belirttiği gibi meşâyihin görüşlerinden birini de tercih ettiği görülür. Bazı meselelerde konu hakkında mezhep imamlarının görüşlerinin akabinde kendi görüşünü ortaya koyarak tercihten öte bir tavır sergilediği görülür.

Bakkâlî'nin mezhebin zâhir, nâdir ve nevâzil (vâkıât ve havâdis) rivâyetlerine vâkıf olduğu gibi meşâyihin görüşlerine de muttali olduğu görülür. Hatta yeri geldiğinde meşâyihin ihtilaf ettiği hususlarda tercihte bulunmuştur. Mezhebin tanınmış mütekaddimûn veya müteahhirûn âlimlerinin görüşlerine aykırı görüşler ileri sürebilmesi onun fikhî konumuna dair ipuçları vermektedir. Özellikle fetvâ noktasında kendinden sonrakilere görüşlerini miras bırakmıştır. Hanefî fetâvâ türü eserlerin çoğunda kendisine veya görüşlerine iktibas söz konusudur.

Bakkâlî'nin fikhî meselelere verdiği fetvalar, onun çok yönlü düşünce tarzına sahip olduğu izlenimi verir. O, verilen örneklerin bir kısmında meselelerin arka planını görerek geniş perspektiften bir bakış açısı sunar. Bu durumu kendi devriyle ve muasırlarıyla kıyasladığımızda daha iyi kavrayabiliyoruz. Fikhî meselelerin çok boyutlu olması münasebetiyle onun çözümlerinde farklı ve orijinal gerekçeler sunması dikkat çekicidir. O, fikhî konuların yanında yeri geldikçe meselenin uhrevî boyutuna dair bilgi vermekten kaçınmaz.

Bakkâlî'nin bazı fikhî meselelere -araştırabildiğimiz kadarıyla- sadece kendisinin değinmesi, kendinden sonraki fakihleri bu hususta etkilemesi, mezhepteki yeri bakımından önem arz eder. Nitekim Hanefî literatüründeki muteber birçok fıkıh kitabının kendisinden faydalandığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. "Bakkâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Atalay, Arif. *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Atar, Fahrettin. "Şurût ve Sicillât" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*, Ankara: İsam Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 1997.
- Duman, Hilal. "İslâm Hukukunda Hüsnâ". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 295-318.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l- 'Alemiyye, 1430/2009.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Uyûnü'l-mesâil*, Bağdad: y.y., 1386/1966.
- 22 Cilt. b.y.: Merkezu Hecer, 1432/2011.
- Burhâneddîn Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Numânî*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Çeker, Orhan. "Hünsa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/491-492. İstanbul: TDV Yayınları,
- Ebü't-Tâhir İbn Beşîr, İbrâhîm b. Abdussamed. *et-Tenbîh 'alâ mebdâ'i't-tevcîh*. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1428/2007.
- el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1986.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Haddâdî, Ebûbekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyira alâ Muhtasârî'l-Kudûrî*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısırî. *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'l-bihâr*, b.y.: y.y., 1423/2002.
- Hârizmî, Muzhiruddîn İbn Arslân. *Min tarihi Hârizm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Redd'ul-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: y.y., 1412/1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *el-Ukudü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâvâ'l-Hamidiyye*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü'n-nühât ve'l-lügaviyyîn*, Beyrût: ed-Dâru'l-'Arabiyyeti li'l-Mevsûât, 1428/2008.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *Mecmû'atu resâil*, b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Müstevfî, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-İrbilî. *Târîhu İrbilî*. 2 Cilt. Irâk: Dâru'r-Ruşîd, 1400/1980.
- İbn Nâsiruddîn, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî ed-Dimeşkî. *Tavdîhu'l-müştebih fi zabtı esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum*. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Nüceym, Sirâceddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik ve minhatu'l-hâlik ve tekmiletu't-tûrî*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbnü's-Sa'î, Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî. *ed-Dürri's-semîn fi esmâ'î'l-musannefin*, Tunus: y.y., 1430/2009.
- İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî. *Lisânu'l-hükkâm fi marifeti'l-ahkâm*, Kahire: el-Bâbi'l-Halebî, 1393/1973.
- Kâdî 'İyâd, Ebü'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsûbî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Matba'atu Fudâle, 1385/1965.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân*, b.y.: y.y., ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360/1941.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hacı Halife. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kaya, Eyyüp Said. "Nâdirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Eyyüp Said. "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Komasyon, "Hünsâ", *Mevsûatu'l-Fıkhîyye*. 20/22. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rebîa. *et-Tabsîra*. 13 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1432/2011.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324/1906.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Molla Hüsvrev, Muhammed b. Feramerz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrût: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.
- Nâtîfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *el-Ecnâs fi'l-furû'l-fikhi'l-Hanefiyye*, Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1437/2016.
- Özay, Hilal. "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016), 1-36.
- Paçacı, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. ed. İsmail Karagöz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: y.y., 1414/1993.
- Suğdî, Ebü'l-Hasan (Hüseyn) Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nutef fi'l-fetvâ*. 2 Cilt. Ammân, Beyrût: Dâru'l-Furkân/Müessesetü'r-Risâle.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Sıddîk Hasan Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasan b. Alî el-Kannevcî. *Lüktatü'l-aclân mimmâ temessü ilâ ma'rifetihî hâcetü'l-insân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Tercümânî, Alâüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Mekkî el-Hârizmî. *Yetimetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-asr*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1088. 1a-181b. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/yetimetud-dehr-fi-fetavel-asr/177416>
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yıldız, Kemal. "İbn Şa'bân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/367. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtu'l-meşâhîri'l-alâm*. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tabâati ve'n-Neşri, 1418/1997/114.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve hâşiyeti's-Şelebî*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Kubre'l-Emiriyye, 1313/1895.



Jassâs's Istidlâls on the Issue of Wudû' with the Date Nabîdh: An Example of Abû Hanîfa Advocacy

İbrahim Özpolat^{1,a,*}

¹Istanbul University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Studies, Department of Islamic Law, İstanbul/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 02/08/2023

Accepted: 16/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

This research aims, first of all, to establish that Abû Hanîfa's (d. 150/767) positive view on the issue of performing wudû' with nabîdh of date is correct, and then to reveal Abû Hanîfa's dalîls on this subject. The issue of wudû' with nabîdh of date is controversial among early Hanafî jurists, and the jurist who expressed a positive opinion on this issue is Abû Hanîfa, the founding imam of the madhhab. The opinion that wudû' can be performed with nabîdh of date is the strong opinion of Abû Hanîfa mentioned in zâhir al-riwâya. The riwâya reported by Nûh bin Abi Maryam (d. 173/789) stating that Abû Hanîfa reneged on this view is not strong enough to oppose the view in zâhir al-riwâya. For this reason, it is not a correct approach to ignore the view in zâhir al-riwâya based on this riwâya. As a matter of fact, Abû Hanîfa's view of zâhir al-riwâya is conveyed in many of the classical Hanafî texts such as Mukhtasar al-Karkhi and Mukhtasar al-Tahâwî. Although the majority of Hanafî jurists preferred the view of Abû Yûsuf (d. 182/798), a significant group of Hanafî jurists such as Jassâs (d. 370/981), Kâshânî (d. 587/1191) and 'Aynî (d. 855/1451) He supports Abû Hanîfa's view. Therefore, there are two views on the issue in Hanafî fiqh. In the literature, the dalîls of Abû Hanîfa's view is not available as a whole in a single source, but is scattered in many Hanafî fiqh sources. The Hanafî jurist Jassâs is the one who deals with the mentioned dalîls in the most comprehensive way in his many works. For this reason, the subject was examined by focusing on Jassâs's dalîls. Jassâs' istidlâls regarding the issue of wudû' with nabîdh of date also mean defending Abû Hanîfa against other Hanafî jurists such as Abu Yusuf and Imâm Muhammad (d. 189/805). Jassâs' insistent attitude on this issue and his passionate counter-answers prove how much he deserves the title of defense. *For the relevant determination, Hanafî fiqh classics are centered. Because the jurists who argue that wudû' can be made with the nabîdh of date are among the Hanafî jurists. Then, the positive and negative approaches of the jurists about the nabîdh of date are given. Starting from the early Hanafî jurists, the views of the sahâbîs, the tâbi'ûn and many later jurists on the subject are included. The approach of the four madhhabs of fiqh is also examined in this section. Then, the istidlâls of Jassâs, which is the main subject of the research, were emphasized. It is seen that Jassâs' istidlâls have three main pillars: âya, hadîth and idjma. As a âya, the 6th âya of the sûra of Mâida, as a hadîth, the hadîth of 'Abd Allâh bin Mas'ûd (r.a.) and as a idjma, the the sahâbîs idjma tries to show as references. The most controversial dalîl is undoubtedly the hadîths of Ibn Mas'ud (r.a.). Jassâs opposes those who claim that the hadîth is da'îf and discusses the hadîth with its detailed tarîks and argues that this hadîth is sahîh.*

Keywords: Islamic Law, Nabîdh of Date , Wudû', Jassâs, Abû Hanîfa.

Cessâs'ın Hurma Nebizi ile Abdest Alma Meselesine Dair İstidlalleri: Bir Ebû Hanîfe Savunuculuğu Örneği

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 02/08/2023

Kabul: 16/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Bu araştırma, öncelikle Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) hurma nebizi ile abdest alma meselesine dair olumlu yöndeki görüşünün sahih olduğunu tespit, daha sonra Ebû Hanîfe'nin bu konudaki delillerinin ortaya konması amacını taşımaktadır. Hurma nebizi ile abdest alma meselesi, erken dönem Hanefî fakihleri arasında tartışmalı olup bu konuda olumlu görüş bildiren fakih, mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'dir. Hurma nebizi ile abdest alınabileceği görüşü, Ebû Hanîfe'nin zâhirî'r-rivâye kaynaklarda geçen güçlü görüşüdür. Nuh b. Ebî Meryem'den (öl. 173/789) nakledilen ve Ebû Hanîfe'nin bu görüşten döndüğünü ifade eden rivayet, zâhirî'r-rivâyedeki görüşe karşı koyacak güçte değildir. Bu sebeple zâhirî'r-rivâyedeki görüşü bu rivayete dayanarak yok saymak doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin zâhirî'r-rivâye görüşü *Muhtasaru'l-Kerhî* ve *Muhtasaru't-Tahâvî* gibi klasik Hanefî metinlerinin birçoğunda aktarılmaktadır. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) görüşünü tercih etse de Cessâs (öl. 370/981), Kâsânî (öl. 587/1191) ve Aynî (öl. 855/1451) gibi azımsanmayacak bir grup Hanefî fakihî Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemektedir. Dolayısıyla meseleyle ilgili Hanefî fıkında iki görüş vardır. Literatürde Ebû Hanîfe'nin görüşünün delilleri, bir bütün olarak tek bir kaynaktan mevcut olmayıp birçok Hanefî fık kaynaklarında dağınık olarak yer almaktadır. Mezkûr delilleri birçok eserinde en geniş şekilde ele alan Hanefî fakihî Cessâs'tır. Bu sebeple konu, Cessâs'ın delillendirmeleri merkeze alınarak incelenmiştir. Cessâs'ın hurma nebizi ile abdest alma meselesine dair istidlalleri aynı zamanda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed (öl. 189/805) gibi diğer Hanefî hukukçularına karşı Ebû Hanîfe'yi savunma anlamı taşımaktadır. Cessâs'ın bu konudaki ısrarlı tavrı ve hararetli karşı cevapları *savunma* yakıştırmasını ne denli hak ettiğini kanıtlar niteliktedir. Çalışmaya öncelikle abdest alınabilirliğin tartışıldığı hurma nebzinin mahiyetinin tespiti ile başlanmıştır. İlgili tespit için Hanefî fık klasikleri merkeze alınmıştır. Zira hurma nebizi ile abdest alınabileceğini savunan fakihler ağırlıklı olarak Hanefî fakihleri içerisindedir. Daha sonra genel olarak fakihlerin hurma nebizi ile ilgili olumlu ve olumsuz yaklaşımlarına yer verilmiştir. Erken dönem Hanefî fakihlerinden başlanmak üzere sahâbî, tâbîn ve sonraki birçok fakihin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Dört fık mezhebinin yaklaşımı da bu kısımda incelenmiştir. Ardından araştırmanın ana konusu olan Cessâs'ın istidlalleri üzerinde durulmuştur. Cessâs'ın istidlallerinin ayet, hadis ve icma olmak üzere üç delile dayandığı görülmektedir. Cessâs ayet olarak el-Mâide sûresi 5/6. ayet, hadis olarak Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) hadisi ve icma olarak da sahâbî icmasını referans olarak göstermeye çalışmaktadır. Üzerinde an fazla polemik yapılan delil şüphesiz İbn Mes'ûd (r.a.) hadisidir. Cessâs, ilgili hadisin zayıf olduğunu öne sürenlere karşı çıkıp hadisi detaylı tarikleri ile birlikte ele almakta ve bu hadisin sahih olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hurma Nebizi, Abdest, Cessâs, Ebû Hanîfe.



ibrahimozpolat.io63@gmail.com



0000-0001-6665-8970

How to Cite: Özpolat, İbrahim. "Jassâs's Istidlâls on the Issue of Wudû' with the Date Nabîdh: An Example of Abû Hanîfa Advocacy". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 504-523. <https://doi.org/10.18505/cuid.1336523>

Atıf: Özpolat, İbrahim. "Cessâs'ın Hurma Nebizi ile Abdest Alma Meselesine Dair İstidlalleri: Bir Ebû Hanîfe Savunuculuğu Örneği". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 504-523. <https://doi.org/10.18505/cuid.1336523>

Giriş

Bu araştırma, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) hurma nebizi ile abdest alma meselesine dair cevaz yönündeki görüşünün sahih olduğunu tespit ve Ebû Hanîfe'nin bu konudaki delillerinin ispat edilmesi amacını taşımaktadır. Literatürde Ebû Hanîfe'nin bu görüşten döndüğü rivayeti konuyla ilgili zihin karışıklığına sebep olurken Ebû Hanîfe'nin delilleri de bir bütün olarak tek bir kaynaktan mevcut olmayıp birçok Hanefî fıkıh kaynağında dağınık olarak yer almaktadır. Mezkûr delilleri birçok eserinde en geniş şekilde ele alan Hanefî fakih Cessâs (öl. 370/981) olması sebebiyle, konu Cessâs'ın delillendirmeleri merkeze alınarak ancak diğer Hanefî fakihlerinin delilleri ve görüşlerine de yer verilerek incelenmiştir.

Araştırmada hurma nebizi ile abdest alma meselesi, Cessâs'ın bu konudaki istidlalleri çerçevesinde incelenmiştir. Hurma nebizi (şırası) ile abdest alma meselesi, erken dönem Hanefî fakihleri arasında tartışmalı olup bu konuda olumlu görüş bildiren fakih, mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'dir. Cessâs, bu konuda Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsemektedir. Bu açıdan Cessâs'ın hurma nebizi ile abdest alma meselesine dair istidlalleri aynı zamanda Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed (öl. 189/805) gibi diğer Hanefî imamlarına karşı Ebû Hanîfe'yi savunma anlamı taşımaktadır. Cessâs'ın bu konudaki ısrarlı tavrı ve hararetli karşı cevapları savunma yakıştırmalarını ne denli hak ettiğini kanıtlar niteliktedir.

Çalışma aynı zamanda hurma nebizi ile abdest alma meselesi ile ilgili çağdaş fıkıhçıların zihinlerindeki *olumsuz öngörü* de yıkma girişimidir. Zira bu araştırma ile hurma nebizi ile abdest almanın cevazına dair birçok rivayetin tespit edilmesi bir tarafa meseleye olumlu yaklaşan birçok fakih ve alimin de mevcut olduğu, meselenin olumlu tarafının zannedildiği gibi *zayıf* veya *şaz* olmadığı anlaşılacaktır. Aşağıda ayrıntılarına yer verileceği üzere Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen birçok Hanefî fakihinin yanı sıra bu görüşün Hanefî fakihleri dışında sahabe başta olmak üzere diğer birçok alim ve düşünürün de kanaati olarak ileri sürüldüğü görülmektedir.

Literatürde genel olarak nebizin veya özel olarak hurma nebzinin iki bağlamda araştırma konusu yapıldığı görülmektedir. Birincisi, Hanefî usulünde ahad haberin kıyasa (genel kurala) muhalefeti ele alınırken örnek bir mesele olarak hurma nebiziyle abdest alma meselesinin ele alınmasıdır. Bu yöndeki çalışmalarda hurma nebizi ile abdest alma meselesi bir örnek olarak çok hızlı bir atfa maruz kalması dışında derinlikli bir araştırmaya veya meselenin içerik açısından tahlili ve tartışmalarına yer verilmemiştir. İkincisi ise, haram olan içki türleri incelenirken nebizin içkiye dahil olup olmadığı buna bağlı olarak tüketilmesinin haram olup olmadığı tartışılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla Hanefî mezhebinde hurma nebizi ile abdest alma meselesini merkeze alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Hanefî mezhebinde Cessâs dahil herhangi bir Hanefî fakihinin bu konudaki değerlendirmelerini araştırma konusu yapan bir çalışma da tespit edilmemiştir.

Çalışmada öncelikle kendisiyle abdest almanın caiz olup olmadığı tartışıldığı hurma nebzinin mahiyetinin tespiti Hanefî klasik fıkıh kaynakları esas alınarak yapılacaktır. İkinci olarak hurma nebzinin genel olarak hükmü; Hanefî fakihleri, diğer fakihler ve özelde Cessâs'ın yaklaşımı çerçevesinde tespit edilecektir. Daha sonra araştırmanın ana konusu olan Cessâs'ın hurma nebizi ile abdest almaya dair istidlallerinin ayet, hadis ve icma olmak üzere üç açıdan incelenmesi amaçlanmaktadır.

1. Hanefî Mezhebinde Abdest Alınabilirliğin Tartışıldığı Hurma Nebzinin Mahiyeti

Hurma nebzi yapılış şekli ve elde edilme yöntemi bakımından altında çok değişken türlerin bulunduğu geniş bir anlam perspektifine sahiptir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin abdest almaya cevaz verdiği hurma nebzinin alt türlerinden hangilerini kapsadığı hususu önemlidir. Esasen hurma nebzi birkaç hurmanın suya atılıp hurmanın suya sirayet etmesi ile elde edilir.¹ Çiğ hurma nebzi ile pişirilmiş (matbûh) hurma nebzi olmak üzere iki farklı türü bulunmaktadır.² Birincisinde yani çiğ hurma nebzinde sarhoşluk verecek kıvama ulaşırsa ki bu hurma nebzine nekî'u't-temr adı verilmektedir³ ve onunla abdest alınmaz. Ancak sarhoşluk verecek kıvama ulaşmadıysa suya atılan hurmaların tatlılığı suya sirayet edip su inceliğini ve akışkanlığını kaybetmezse Ebû Hanîfe'ye göre bu hurma nebzi ile abdest alınabilir. Ancak su yoğunlaşıp inceliğini ve akıcılığını kaybederse Ebû Hanîfe'ye göre bununla abdest almak caiz olmaz. İkinci tür olan pişirilmiş (matbûh) hurma nebzinde su inceliğini ve akışkanlığını kaybetmezse çiğ olanda olduğu gibi onunla abdest almak Ebû Hanîfe'ye göre caizdir.⁴ Ancak kaynar, yoğunlaşır ve köpük de atarsa Kerhî'nin (öl. 340/952) görüşü⁵ abdest alınabileceği Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın (öl. 4/10. yüzyıl) görüşü abdest alınamayacağı şeklindedir.⁶ Serahsî (öl. 483/1090), pişirilmiş (matbûh) hurma nebzinin bakla suyunda olduğu gibi ateşin kendisini değiştirmesi sebebiyle her durumda (ister ince ister yoğun olsun fark etmez) abdest almaya elverişli olmadığını ifade etmektedir.⁷

2. Mutlak Suyun Halefi/Bedeli Olma Bakımından Hurma Nebzi ve Teyemmümün Ortak Hükümleri

Ebû Hanîfe'ye göre mutlak suyun halefi olma konusunda hurma nebziyle abdest alma meselesi ile teyemmüm meselesi buluşmaktadır. Buna göre mutlak su varken teyemmüm alınamayacağı gibi hurma nebzi ile abdest almak da sahih olmaz. Bu ortak özellikleri sebebiyle Hanefî fakihlerinden

¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, tsh. Sâid Bekdâş (Medine: Dâru's-Sirâc, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), 1/223; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1910), 1/17; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsût*, (Mısır: Matbaatü's-Saâde, Tıpkıbasım: Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/88; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1970), 1/119; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1966), 6/452.

² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/224; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/17; Serahsî, *Mebûsût*, 1/88; Bâbertî, *İnâye*, 1/119; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/452-453.

³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/224-225.

⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/224-225; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf, 1994), 4/256; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/17; Serahsî, *Mebûsût*, 1/88; Bâbertî, *İnâye*, 1/119. Çiğ hurma nebzi ile ilgili bilgilere Serahsî de yer vermektedir. bk. Serahsî, *Mebûsût*, 1/88.

⁵ el-Muhîtu'l-Burhânî'de Kerhî'nin Ebû Hanîfe'den rivayeti olarak aktarılmaktadır. Bk. Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî* thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/132.

⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* thk. Abdullâh Nezîr Ahmed Abdürrahmân (Riyad: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî, 2022), 1/245-246; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/17.

⁷ Serahsî, *Mebûsût*, 1/88.

Kudûrî (öl. 428/1037), Ebû Hanîfe'nin usulüne uygun olarak hurma nebiziyle abdest alma meselesi ile teyemmümün hükümlerinin niyet açısından aynı olması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre teyemmüm alırken niyet gerekli olduğu gibi hurma nebizi ile abdest alırken de niyet gereklidir. Ayrıca mezkûr ortak özellikleri sebebiyle suyun bulunması veya ortaya çıkması; teyemmümü bozduğu gibi hurma nebizi ile alınan abdesti de bozucu bir etki taşımaktadır.⁸

3. Hanefî Fakihlerine Göre Hurma Nebizi ile Abdest Almanın Hükümü

Hanefî fakihlerinin hurma nebizi ile abdest almaya dair görüşlerini ikili bir taksim ile ele almak mümkündür. Öncelikle erken dönem Hanefî fakihleri Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin bu konudaki yaklaşımının tespit edilmesi önemlidir. Zira hurma nebizi ile ilgili sonraki dönemdeki tartışmalar erken dönem fakihlerinin görüşleri esas alınarak sürdürülmüştür. Daha sonra süre gelen literatürde mezhep içinde hurma nebizi ile abdest almaya dair Hanefî fakihlerinin tercih ve yaklaşımları ve buna göre fetvaya esas olan görüşün tespiti incelenecektir.

3.1. Erken Dönem Hanefî Fakihlerinin Görüşü

Hurma nebizi ile abdest almaya cevaz verdiği bilinen en önemli fakih mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'dir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'den konuyla ilgili aktarılan rivayetlerin tespiti önemlidir. Binaen aleyh konuyu Ebû Hanîfe ve diğer erken dönem Hanefî fakihleri şeklinde taksim etmek münasip görülmüştür.

3.1.1. Ebû Hanîfe'nin Görüşü

Hurma nebizi ile abdest alma meselesine dair Ebû Hanîfe'den üç görüş rivayet edilmektedir. Bunlar şunlardır:

1. Su bulunmadığında hurma nebizi ile abdest almak caizdir.⁹ Bu görüş zâhirü'r-rivâye kaynaklarında geçen görüş olup istihsana dayanmaktadır.¹⁰ Bu görüşün temellendirilmesi şöyledir: Esasen kıyas (genel kural), hurma nebizi ile abdest almanın caiz olmamasını gerektirmektedir. Ancak Ebû Hanîfe, kıyasa aykırı olarak varit olan ayet ve hadisten ötürü kıyası terk etmiştir.¹¹ Nitekim Ebû Hanîfe bu hükümü sirke ve çorba gibi diğer sıvıları kuşatacak şekilde genellemeyip yalnızca hurma nebizi ile sınırlı tutmaktadır. Zira Ebû Hanîfe'nin fıkıh usûlü açısından esas aldığı

⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/245-246.

⁹ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr* thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak (b.y.: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994), 1/95; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199; Cessâs, *el-Fusûl*, 4/256; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* thk. Abdüssamed Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/484; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/243; Serahsî, *Mebûsât*, 1/88; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/68; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/15; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/118; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/227.

¹⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr* (Pakistan-Karaçi, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûm el-İslâmiyye, 1990), 74. Bu görüşün değerlendirmesi için ayrıca bk. Soner Duman, "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 457.

¹¹ İlgili ayet ve hadisin ayrıntılı değerlendirmesi aşağıda gelecektir.

kaidelerinden birisi ahad olarak gelse dahi hadis, kıyas ve içtihadın önüne geçirilir kuralıdır. Ona göre kabul şartlarını taşıyorsa kıyas ile ahad hadise muhalefet edilemez. Bir meselenin hükmüyle ilgili elimizde birbiri ile çelişen hadis ve kıyas şeklinde iki delil varsa hadis kıyasın önüne geçirilir ve kıyas delili düşer.¹²

2. Nuh'un (öl. 173/789) rivayetine göre Ebû Hanîfe'ye göre hurma nebizi ile abdest alınmaz. Su bulunmadığında teyemmüm almak icap eder. Bu görüş kıyasa (genel kurala) dayanmaktadır. Nuh b. Ebî Meryem, Ebû Hanîfe'nin bu görüşe döndüğünü (rücû) ifade etmektedir.¹³ Ancak Ebû Hanîfe'nin bu görüşe döndüğü (rücû) zâhirü'r-rivâye kaynaklarda yer almamakta olup diğer Hanefî fıkıh klasiklerinde çoğunlukla "hikâye edildi" şeklinde aktarılmaktadır.¹⁴

3. Hasan'ın (öl. 204/819) rivayetine göre¹⁵ Ebû Hanîfe'ye göre su bulunmadığında varsa hurma nebizi ile abdest alma ve teyemmüm cem edilir.¹⁶ Bu görüşün temellendirmesi ise şöyledir: Ayet¹⁷ su bulunmadığında teyemmüm alınmasını gerektirirken, İbn Mes'ûd (r.a.) hadisi ise nebiz ile abdest alınmasını gerektirmektedir. Mümkün olması durumunda her iki delil ile amel edilmesi vaciptir. Burada hurma nebizi ile abdest alma ile teyemmümün cemedilmesi mümkündür.¹⁸

3.1.2. Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinin Görüşü

Diğer imamların konuyla ilgili görüşleri birbirinden farklıdır. İmam Züfer (öl. 158/775), Ebû Hanîfe ile benzer bir yaklaşım benimseyip su bulunmadığında hurma nebizi ile abdest almanın caiz olduğunu savunmaktadır.¹⁹ Ebû Yûsuf'un görüşü ise hurma nebizi ile abdest almanın caiz olmadığı yönündedir. İmam Muhammed'e göre ise su bulunmadığında hurma nebizi ile abdest almak tek başına yeterli değildir. Hem hurma nebizi ile abdest almak hem de teyemmüm almak icap eder.²⁰

3.2. Diğer Hanefî Fakihlerin Yaklaşımı ve Mezhepte Fetvaya Esas Olan Görüş

Sonraki literatürde Hanefî fakihlerinin hurma nebizi ile abdest almaya dair görüşlerinin erken dönem Hanefî fakihleri arasındaki mezkûr görüş ayrılığına bina edildiği söylenebilir. Zira sonraki

¹² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199-200; Serahsî, *Mabsût*, 1/88; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/15.

¹³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/243; Serahsî, *Mabsût*, 1/88; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/15; Bâbertî, *Înâye*, 1/118; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/227.

¹⁴ Duman, "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim", 457.

¹⁵ Serahsî, *Mabsût*, 1/88.

¹⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/243; Serahsî, *Mabsût*, 1/88; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/227.

¹⁷ İlgili ayet şöyledir: "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." Bk. el-Mâide 5/6.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/16.

¹⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

²⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199, 226; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/243; Serahsî, *Mabsût*, 1/88; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 1/68-69; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/15; Serahsî, *Mabsût*, 1/88; Bâbertî, *Înâye*, 1/118-119; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* thk. Halil İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 57.

Hanefî fakihlerin çoğunluğu Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etse de bir grup Hanefî fakihinin Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediği yine bazı Hanefî fakihlerinin de İmam Muhammed'in görüşünü öne çıkardığı bilinmektedir. Bu da en azından belirli bir döneme kadar mezhepte fetvaya esas olan tek görüşün var olmadığı meselenin erken dönem Hanefî fakihleri arasındaki şekliyle üç görüş çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Ancak bu durum, belirli bir dönemden sonra Ebû Yûsuf'un görüşünün merkeze alındığı ve fetvaya esas kabul edildiği gerçeğini değiştirmez. Bu bağlamda Hanefî fakihlerinin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü çerçevesindeki tercihleri özet olarak aktarılmaya muhtaçtır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünün en büyük savunucularından biri şüphesiz Cessâs'tır. Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesi ile ilgili yaklaşımı ve ayrıntılı değerlendirmesi aşağıda özel bir başlıkta gelecektir. Cessâs dışındaki Hanefî fakihlerden Kudûrî, hilâfa dair çalışması olan *et-Tecrîd* isimli eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini aktardıktan sonra yalnızca Ebû Hanîfe'nin görüşünü soru-cevap formunda uzunca delillendirmekte ve muhalif görüşü çürütmeye çalışmaktadır.²¹ Açık bir ifadesine rastlanılmasa da bu durum, Kudûrî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşüne karşı en azından savunmacı yaklaştığını göstermektedir. Ebû Hanîfe'yi açık bir şekilde destekleyen Hanefî fakihlerin önde gelenlerinden biri de Kâsânî'dir (öl. 587/1191). Kâsânî; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini aktardıktan sonra uzunca Ebû Hanîfe'nin görüşünün delillerini beyan etmekte ve aykırı görüşte olanların itirazlarına karşı cevaplar vermektedir.²² Mergînânî, konuyla ilgili üç imamın görüşünü ve delillerini aktardıktan sonra Ebû Hanîfe'nin delillerine yapılan itirazlara cevap verip konuyu sonlandırmaktadır. Bu da onun Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediğine işaret etmektedir.²³ Aynî (öl. 855/1451) de daha kısık sesle olsa da Ebû Hanîfe'nin su bulunmaması durumunda hurma nebizi ile abdest alınabileceğine dair görüşünü desteklemektedir.²⁴

İmam Muhammed'in görüşünü tercih eden Hanefî fakihleri arasında Serahsî sayılabilir. Serahsî; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmektedir. İlgili tercihin sebebi olarak ihtiyata yakınlığı öne süren Serahsî, buna göre su bulunmadığında hurma nebizi ile abdest alınıp teyemmüm edileceği kanaatini paylaşmaktadır.²⁵

Ebû Yûsuf'un görüşü mezhepte birçok fakih tarafından desteklenmekte ve bu görüşün fetvaya esas olduğu vurgulanmaktadır. Bu görüşü destekleyen fakihlerin önde gelenleri arasında Tahâvî (öl. 321/933),²⁶ İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), İbrâhîm el-Halebî (öl. 956/1549), Zeynüddîn İbn Nüceym (öl. 970/1563), Sirâcüddîn İbn Nüceym (öl. 1005/1596) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) sayılabilir.²⁷

²¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd* thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Alî Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 1/69-78.

²² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/16.

²³ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye* thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/27.

²⁴ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/506.

²⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 1/88.

²⁶ Tahâvî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, 1/96.

²⁷ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1970), 1/119; Halebî, *Mülteka'l-*

Mezhepte muteber metinlerin üç imamın görüşüyle ilgili değerlendirmelerine gelince, tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleye Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Mevsilî'nin (öl. 683/1284) *el-Muhtâr*'ında yer verilmemiştir. *Muhtasaru'l-Kerhî* günümüze ulaşmasa da Kudûrî'nin bu metin üzerinde mezc usulüyle yaptığı şerh, Kerhî'nin bu konuyu tercihte bulunmadan aktardığına işaret etmektedir.²⁸ Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiği görülmektedir.²⁹ Semerkandî (öl. 539/1144), *Tuhfetu'l-Fukahâ*'da üç imamın görüşlerini ve kısaca delillerini aktarıp tercihte bulunmamaktadır.³⁰ Neseî (öl. 710/1310), *Kenzü'd-dekâik*'te meseleye manası kapalı olan genel bir cümle ile yer vermektedir. Şârihlerin bazısı Neseî'nin ilgili ifade ile Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiğini,³¹ bazısı ilgili ifadeyi Ebû Hanîfe'nin görüşüne götürürken³² diğer bazısı ise genelliliği üzere bırakıp Neseî'nin tercihi ile ilgili yorum yapmamaktadır.³³ Mezhebin muteber metinlerinden *Vikâye*'de ise üç imamın görüşüne yer verilip tercihte bulunulmamaktadır.³⁴ Diğer bir metin sahibi Halebî ise *Mülteka'l-ebhur*'da üç imamın görüşlerine yer verip Ebû Yûsuf'un görüşü ile fetva verileceğini ifade etmektedir.³⁵ Son dönem muteber metinlerden biri olan Haskefî'nin (öl. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ında meseleye muradı açık olmayan kısa bir iki cümle ile atıfta bulunmaktadır. İbn Âbidîn, ilgili ifadelerden ilk etapta musannıfın İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiği gibi bir çıkarım anlaşılrsa da musannıfın devamında gelen ifadelerinin bu çıkarım ile çeliştiğini ve doğru olanın musannıfın ifadelerinin bir bütün olarak ele alınıp Ebû Yûsuf'un görüşüne götürülmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁶

4.Hanefî Fakihleri Dışındakilere Göre Hurma Nebizi ile Abdest Almanın Hükümü

Hanefî fakihleri dışında hurma nebizi ile abdest alma meselesi sahabe asrından itibaren fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki yaklaşımların olumlu ve olumsuz olmak üzere ikili bir ayırım ile ele alınması mümkündür.

4.1. Olumlu Yaklaşım

Su bulunmadığı takdirde hurma nebizi ile abdest almanın caiz olduğunu savunan birçok fakih ve alimin var olduğu görülmektedir. Hurma nebizi ile abdest almanın caiz olduğu görüşü sahabeden

ebhur, 57; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/144; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* thk. Ahmed Azve İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/97; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/227.

²⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/243.

²⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî* thk. Ebu'l-Vefâ' el-Afgânî (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986), 15.

³⁰ Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 1/69.

³¹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/97.

³² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/143.

³³ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314/1897), 1/35-36.

³⁴ Sadrişşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye* thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Amman: Dâru'l-Verrâk, 2006), 2/55-56.

³⁵ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 57.

³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/227-228.

Alî b. Ebû Tâlib (r.a.),³⁷ İbn Mes'ûd (r.a.)³⁸ ve İbn Abbâs (r.a.),³⁹ başta gelmek üzere ayrıca Ebu'l-Âliye (öl. 93/712) ve İkrime'den (öl. 105/723) de rivayet edilmektedir.⁴⁰ Evzâî de (öl. 157/774) hurma nebizi ile abdest alınabileceğini savunan diğer bir fakihdir. Ancak Evzâî, bu konudaki olumlu bakışını hurma nebizi ile sınırlı tutmayıp bu hükmün diğer nebiz türlerini de kapsadığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın temeli, diğer nebiz türlerinin hurma nebizine kıyas edilmesi üzerine kuruludur. Buna göre hurma nebizi ile abdest almak caiz olduğunu gibi diğer bütün nebiz türleri ile abdest alınabilir.⁴¹

4.2. Olumsuz Yaklaşım

Mezkûr olumlu yaklaşımda olanlara karşılık özellikle Hanefî olmayan fakihlerin çoğunluğu hurma nebizi ile abdest almanın caiz olmadığı görüşündedir. Buna göre su bulunmadığında teyemmüm alınması gerekli olmaktadır. Dört mezhepten Şâfiî mezhebi,⁴² Mâlikî mezhebi⁴³ ve Hanbelî mezhebi⁴⁴ başta olmak üzere birçok fakih bu görüşü benimsemektedir. Nitekim Süfyan es-Sevrî'nin de (öl. 161/778) bu görüşte olduğu aktarılmaktadır.⁴⁵

5. Cessâs'ın Hurma Nebizi ile Abdest Alma Meselesine Yaklaşımı ve Tercihi

Cessâs'ın hurma nebizi ile abdest alma meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Cessâs'ın bu konuda Ebû Hanîfe gibi düşündüğünün delilleri şunlardır:

1. Bu konuda en güçlü delil, Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin hurma nebizi ile abdest alınabileceğini delillendirirken birçok yerde "bizi desteklemektedir", "bizim görüşümüzün sahih olduğuna delalet etmektedir" gibi ifadeler kullanıp bu görüşü sahiplenmesidir.⁴⁶ Bu da Cessâs'ın Ebû Hanîfe gibi düşündüğünü gösteren en önemli dayanaklardan birisidir.
2. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin hurma nebizi ile abdest alınabileceği ile ilgili görüşünü aktardıktan sonra bu görüşü birçok açıdan delillendirmektedir. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in görüşüne ise *Muhtasaru't-Tahâvî*'nin metninde geçtiği şekliyle birkaç cümle ile yer vermektedir. Bu da Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediğine işaret etmektedir.⁴⁷

³⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/244; Serahsî, *Mebûsût*, 1/88; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/16.

³⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/16; Bâbertî, *Înâye*, 1/119.

³⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/244; Serahsî, *Mebûsût*, 1/88; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/16; Bâbertî, *Înâye*, 1/119.

⁴⁰ İbn Abbâs (r.a.), İkrime ve Ebu'l-Âliye'nin görüşü için ayrıca bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/200; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

⁴¹ Serahsî, *Mebûsût*, 1/89; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/17.

⁴² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *el-Hâvî'l-kebîr* thk. Alî Muhammed Muavved-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/48.

⁴³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl* thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/182.

⁴⁴ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmî ed-Dimaşkî İbn Muflih, *el-Mubdi' fi şerhi'l-mukni'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/28.

⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

⁴⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/206, 207.

⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199, 226.

3. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserinde el-Mâide sûresi 5/6. ayeti tefsir ederken hurma nebizi ile abdest alınabileceğini ayet açısından delillendirdikten sonra hadisler ve sahabenin görüşleri ile bunu destekleme gayreti içerisine girmektedir. Devamla Ebû Hanîfe'den konuyla ilgili aktarılan üç rivayete yer veren Cessâs, hurma nebizi ile abdest alınabileceğine dair rivayetin meşhur rivayet olduğunu özellikle belirtmektedir. Ebû Hanîfe gibi düşünmeyen Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve diğer fakihlerin görüşlerini kısaca arz edip geçmektedir. Bu da Cessâs'ın hurma nebizi ile abdest almayı onayladığını göstermektedir.⁴⁸

4. Cessâs, birçok eserinde Ebû Hanîfe'nin hurma nebizi ile abdest alma meselesine dair görüşünü uzunca delillendirmektedir. *El-Fusûl*,⁴⁹ *Ahkâmu'l-Kur'ân*⁵⁰ ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*⁵¹ isimli çalışmalar bu görüşü delillendirme gayreti içerisinde olduğu eserlerinden bazılarıdır. Cessâs bizzat Ebû Hanîfe'nin görüşü bağlamındaki bu delillendirmeyi birçok yerde ele aldığını açıkça ifade etmektedir.⁵² Ebû Hanîfe'nin görüşüne delilleri ile birlikte bu kadar geniş bir alan sunması Cessâs'ın hurma nebizi ile abdest alma meselesiyle ilgili bu görüşü desteklediğini göstermektedir.

6. Cessâs'ın Hurma Nebizi ile Abdest Almaya Dair İstidlalleri

Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin hurma nebizi ile abdest alınabileceğine dair görüşüyle ilgili savunmasını üç temele oturttuğu görülmektedir. Kur'an, sünnet ve icma olarak ifade edilebilecek bu üç temelde Cessâs Kur'an bağlamında el-Mâide sûresi 5/6. ayeti, sünnet bağlamında İbn Mes'ûd (r.a.) hadisini ve nihayet icma bağlamında sahabe icmasını merkeze almaktadır.

6.1. Ayetle İstidlal: el-Mâide Sûresi 5/6. Ayet

Cessâs, el-Mâide sûresi 5/6. ayetin iki açıdan hurma nebizi ile abdest almanın cevazına delalet ettiğini ifade etmektedir. Birincisi, “yüzlerinizi yıkayın” ifadesinin amm bir ifade olması sebebiyle delil ile istisna edilenler hariç bütün sıvıları kuşatması; dolayısıyla hurma nebzinin de bu kapsama girmesi açınsındandır. Zira kişi, herhangi bir sıvıyı bu şekilde kullandığında *gasl/yıkama* ortaya çıkmış olur. İkincisi ise, bulunmaması durumunda teyemmümün mubah kılındığı suyun nekira (belirsiz) herhangi bir su olması açınsındandır. Zira “*su bulamazsanız*” ifadesi nekira (belirsiz) olması bakımından herhangi bir su bulamazsanız manasına gelir. Bu da ister münferit (saf) olsun isterse de mahlût (başka bir şeyle karışmış) su olan her şeyi kuşatır. Hurma parçaları bulunsa da sonuçta hurma nebzinde su vardır. Hurma nebzinde su varsa ve ayet de su bulunmadığı takdirde teyemmümü mubah kılıyorsa o zaman hurma nebzi varken teyemmüm almak ayetin zahiri gereği mubah olmaz.⁵³ Cessâs, bu ikinci açıyı diğer bir çalışmasında *fehva'l-hitâb* delelati olarak ifade

⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/123.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199.

⁵² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

⁵³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/484.

etmektedir. O, ayetin fehva'l-hitâb⁵⁴ delaletiyle nebiz ile abdest almanın mubah olduğuna delil teşkil ettiğini ifade edip⁵⁵ yalnızca bu delil ile yetinilmesi durumunda dahi nebiz ile abdest almanın cevazı için yeterli olacağını vurgulamaktadır.⁵⁶ Buna göre ayetin fehva'l-hitâb delaleti, nebiz ile abdest almanın caiz olmasını gerektirmektedir. Zira bulunmaması durumunda teyemmümün mubah kılındığı su nekira (belirsiz) herhangi bir sudur. Su veya suyun bir cüzü olabilecek herhangi bir şeyin mevcut oluşu, teyemmüm yapılmasını engeller.⁵⁷

Kâsânî de ilgili ayeti Cessâs ile benzer şekilde yorumlamaktadır. Kâsânî, yolculuk halinde hurma nebizi bulunmamasının su bulunmamasından daha yaygın olduğunu ifade edip teyemmümün cevazının suyun bulunmamasına bağlanmasının (ta'lîk) delâleten hurma nebizi bulunmamasına bağlanması anlamı taşıdığını vurgulamaktadır. Buna göre ayet “su ve hurma nebizi bulamazsanız, teyemmüm alın” anlamına gelmektedir. Ona göre ayette hurma nebizinin geçmemesinin sebebi genellikle (adeten) su bulunmaması durumunda zaten hurma nebizinin de bulunmaması ile ilgilidir.⁵⁸

6.2. Hadisle İstidlal: Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) Nebiz ile Abdest Almaya Dair Hadisi

Cessâs'ın hadis açısından istidlali üç başlık halinde incelenecektir. Birinci başlıkta hadis açısından istidlalin temeli olan İbn Mes'ûd (r.a.) hadisi ve tariklerinin tespitidir. İkinci başlıkta İbn Mes'ûd (r.a.) hadisi ve tariklerine yapılan itirazların ele alınacaktır. Üçüncü başlıkta ise Cessâs'ın bu itirazlara verdiği cevaplar aktarılacaktır.

6.2.1. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Hadisi ve Tarikleri

Ebû Hanîfe'nin hurma nebizi ile abdest almanın cevazı ile ilgili dayandığı hadis, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) rivayet ettiği hadistir. Nebî (s.a.v.) cin gecesi⁵⁹ ona “yanında su var mı?” diye sordu. O da “hayır” deyince Nebî (s.a.v.) “yanında nebiz var mı?” diye sordu. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) “evet” deyince Nebî (s.a.v.) hurma nebiziyle abdest aldı ve sabah namazını kıldı.

Bu Hadis, Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) dört yolla rivayet edilmektedir. Bunlar; İbn Abbâs (r.a.), Ebû Râfi', Ebû Vâil ve Amr b. Hureys'in mevlâsı (azatlısı) Ebû Zeyd'dir. Cessâs bu tarikleri kendi senediyle şöylece detaylandırmaktadır:⁶⁰

⁵⁴ Fehva'l-hitâb Hanefî fıkıh usûlünde delîlü'l-hitâb ve delâletü'n-nas olarak da bilinen bir terimdir. Cessâs, “lafzın kendisi için konulmadığı ancak delâlet yoluyla lafızdan anlaşılan bir manayı (veya hükmü) ifade etmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Cessâs, ilgili anlamı aktardıktan sonra “anne babaya öf bile deme” (el-İsrâ 17/23) ayetinin iki anlamı geldiğini ifade edip birinci anlamın lafzın kendisi için vaz olduğu bizzat öf sözünü söyleme yasağı, ikinci anlamın ise delâlet yoluyla lafızdan anlaşılan öf sözünün üstünde bulunan dövme, sövme ve öldürme yasağı olduğunu, bu ikinci anlamın delîlü'l-hitâba karşılık geldiğini ifade etmektedir. Bezdevî'nin tanımı ise “dil (lügat) açısından nassın manasıyla sabit olan mana (hüküm)” şeklindedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/290; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr* (İstanbul: Şeriketu es-Sahâfe el-Osmâniyye, 1890), 1/73.

⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/200.

⁵⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/207.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/207.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/16.

⁵⁹ Cinlerle buluşup onlara tebliğde bulunduğu gece.

⁶⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/202-205.

- İbn Abbâs tariki: Bize Abdülbâkî b. Kâni' haber verdi. Dedi ki: Bize Hüseyin b. İshâk anlattı. Dedi ki: Bize Muhammed b. Musaffâ anlattı. Dedi ki: Bize Ömer b. Sa'd, İbn Lehî'a'dan o, Kays b. Haccâc'dan o, Haneş'den o, İbn Abbâs'tan (r.a.) o da İbn Mes'ûd'dan (r.a.) şöyle rivayet ediyor: Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) cin gecesi Rasulullah (s.a.v.) ile birlikte çıktı. Rasulullah (s.a.v.) ona "yanında su var mı İbn Mes'ûd" diye sordu. İbn Mes'ûd (r.a.) "yanımda bir kabın içinde nebiz var" diye cevap verdi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) "bana ondan döküver" buyurdu. Rasulullah (s.a.v.) abdest aldı ve "o (nebiz) hem temiz, hem de temizleyicidir" dedi.⁶¹

- Ebû Râfi' tariki: Bize Abdülbâkî b. Kâni' haber verdi. Dedi ki: Bize Hüseyin b. Ahmed b. Ebû Bişr es-Serrâc ve Muhammed b. Abdûs anlattı. Dediler ki: Bize Muhammed b. Abbâd el-Mekkî anlattı. Dedi ki: Bize Benî Hâşim'in mevlası (azatlısı) Ebû Saîd anlattı. Dedi ki: Bize Hammâd b. Seleme, Alî b. Zeyd'den o, Ebû Râfi'den o da İbn Mes'ûd'dan (r.a.) rivayet ediyor: Nebî (s.a.v.) cin gecesi ona dedi ki: "Yanında su var mı?" Dedi ki: "Hayır". Nebî (s.a.v.) "yanında nebiz var mı" diye sordu. Dedi ki: "Evet". Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) onunla abdest aldı.⁶²

- Ebû Vâil tariki: Bize Ebûbekr el-Cuâbî anlattı. Dedi ki: Ebu'l-Abbâs el-Fadl b. Sâlih el-Hâşimî anlattı. Bize el-Hüseyin b. Ubeydullâh el-İclî anlattı. Dedi ki: Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzım A'meş'ten o da Ebû Vâil'den anlattı. Ebû Vâil dedi ki: Abdullah b. Mes'ûd'u (r.a.) şöyle derken işittim: Cin gecesi Nebî (s.a.v.) ile birlikteydim. Nebî (s.a.v.), cinlerin yanına geldi ve onlara Kur'ân okudu. Gecenin ilerleyen vakitlerinden birinde Rasulullah (s.a.v.) bana dedi ki: "Yanında su var mı İbn Ümmi Abd?" Dedim ki: "Hayır ey Allah'ın Rasûl'ü, yanımda içerisinde nebiz olan bir kaptan başka bir şey yok." Rasulullah (s.a.v.) buyurdu ki: "Temiz bir hurma ve temizleyici bir su". Rasulullah (s.a.v.) onunla (nebizle) abdest aldı.⁶³

- Ebû Zeyd tariki: Bize Muhammed b. Bekr el-Basrî anlattı. Dedi ki: Ebû Dâvûd es-Sicistânî anlattı. Dedi ki: Bize Şerîk Ebû Fezâre'den o, Ebû Zeyd'den o da Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) rivayet ediyor: Nebî (s.a.v.) cin gecesi ona dedi: "Kabında ne var?" Dedi ki: "Nebiz var." Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) dedi ki: "Temiz bir hurma, temizleyici bir su."⁶⁴

Cessâs, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) nebiz ile ilgili hadisini yukarıda mezkur dört tarikten kendi senediyle geniş bir şekilde aktarmaktadır. Hatta bununla da yetinmeyip bu dört tarikin alt ravilerde farklı varyantlarına da yer vermektedir. İbn Abbâs (r.a.) tarikinde Süleymân b. Ahmed et-Taberânî varyantına, Ebû Râfi' tarikinde Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyin el-Kerhî varyantına, Ebû Zeyd tarikinde Ebû Fezâre yoluyla Süfyan es-Sevrî, Şu'be, İsrâîl, Cerrâh ve Ebu'l-Umeys Utbe b. Abdullah

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Muhammed Kâmil Kerabelâlî, Abdüllatîf Hirzullâh (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 37 (No. 385); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Şâkir (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1995), 4/29 (No. 3782); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelbî, Abdüllatîf Hirzullâh (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/129 (No. 244); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 10/63 (No. 9961).

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/226 (No. 4352); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/130 (No. 247).

⁶³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/131 (No. 250).

⁶⁴ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Kerabelâlî, (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 40 (No. 84); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/65 (No. 9964).

varyantlarına atıfta bulunmaktadır.⁶⁵ Cessâs'ın bu çabasının olası nedeni, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) nebiz ile ilgili hadisi etrafındaki polemiklerdir. İlgili polemiklerin içeriği ile ilgili ayrıntılar sonraki başlıklarda aktarılacaktır. İbn Mes'ûd (r.a.) hadisenin mezkûr bazı tarikleri için cerh tadil kriterleri açısından olumlu not vermeyen birçok muhaddisin var olduğu bilinmektedir.⁶⁶ Cessâs, mezkûr birçok tarikini geniş bir şekilde vererek İbn Mes'ûd (r.a.) hadisinin muhaddisler arasında meşhur olduğuna vurgu yapmanın yanında ayrıca hadisin - zayıf olduğu var sayılsa bile - tariklerinin bir araya gelmesi ile (bi-mecmûi turukihî) makbul bir seviyeye çıkabileceğine işaret etmektedir.

6.2.2. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Hadisi ve Tariklerine Yapılan İtirazlar

Cessâs, Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) hadisine dört açıdan itiraz edildiğini ifade etmektedir. Bunlar:⁶⁷

1. İtiraz: Bu hadis, kitap ve hakkında icma (Cessâs'ın ifadesiyle ittifak) bulunan usûl (genel kurallar) ile çatışmaktadır. Zira Allah'ın (c.c.) “*su bulamazsanız teyemmüm edin*”⁶⁸ ayetinde geçen su mutlak manada (herhangi bir şey ile kayıtlı olmadan) kendisine bu ismin verilebileceği sıvılar için geçerlidir. Hurma nebizine su denilemez. Ayrıca fakihler su isminin kendilerini kuşatmadığı birçok sıvı ile abdest almanın caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir.
2. İtiraz: Bu hadisin senetlerinde ta'nı gerektirecek sebepler vardır. Şöyle ki Ebû Fezâre rivayet ile meşhur biri değildir. Ebû Zeyd'in kim olduğu bilinmemektedir. İbn Abbâs (r.a.) ve Ebû Râfi'in hadisinde geçen kişiler de böyledir.
3. İtiraz: Alkame'nin rivayeti bu rivayetlere ters düşmektedir. Alkame dedi ki: Abdullah b. Mes'ûd'a (r.a.) “cin gecesi Nebî (s.a.v.) ile beraber bulundun mu?” diye sordum. Dedi ki: “Onunla beraber bizden kimse yoktu.”⁶⁹
4. İtiraz: Rivayetler kabul edilse bile usûle uygun (usûlle çatışmayacak) manalara yorumlanarak tevil edilmeleri gerekir.

6.2.3. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Hadisi ve Tariklerine Yapılan İtirazlara Verilen Cevaplar

Cessâs, yukarıda zikri geçen dört itirazın her birine şöylece cevap vermektedir:⁷⁰

1. İtiraza cevap:

Cessâs, bu itirazın delilsiz olduğunu ifade edip ayetin zahirinin nebiz ile abdest alabilmeyi desteklediğini ifade etmektedir. Şöyle ki; “*su bulamazsanız teyemmüm edin*”⁷¹ ayetinin zahiri,

⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/202-204.

⁶⁶ Hadisin tarikleri ile ilgili olumsuz kanaat bildirip eleştiri ortaya koyan bazı çalışmalar için bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/130 (No. 247); Tahâvî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, 1/95-96.

⁶⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/206. Kâsânî de bu itirazlara özet bir şekilde yer vermektedir. bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/16.

⁶⁸ el-Mâide 5/6.

⁶⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955, Tıpkıbasım: Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), “Salâh”, 33 (No. 450).

⁷⁰ Bu itirazlara özel olarak cevap veren diğer bir Hanefî fakihî Kâsânî'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/16-17. Aynî de birçoğuna cevap vermektedir. bk. Aynî, *Binâye*, 1/500-506.

⁷¹ el-Mâide 5/6.

bütünüyle su bulunmaması durumunda teyemmümün mubah olmasını gerektirmektedir. Buna göre bir cüzü dahi olsa su bulunduğu takdirde teyemmüm mubah olmaz. Çünkü “su bulamazsanız” ifadesi nekira (belirsiz) olması bakımından herhangi bir su bulamazsanız manasına gelir. Bu da ister münferit (saf) olsun isterse de mahlût (başka bir şeyle karışmış) olsun, su olan her şeyi kuşatır. Hurma parçaları bulunsa da sonuçta hurma nebzinde su vardır. Hurma nebzinde su varsa ve ayet de su bulunmadığı takdirde teyemmümü mubah kılıyorsa o zaman hurma nebzi varken teyemmüm almak mubah olmaz.⁷² Bu açıklama ile cin gecesinin Mekke’de gerçekleştiği, teyemmüm ayetinin ise Medine’de indiği, dolayısıyla ayetin hadisi nesh ettiği şeklindeki yoruma da cevap verilmiş olmaktadır. Zira bu açıklama ile birlikte ayet ve hadis arasında herhangi bir çatışma durumu olmamakta bilakis ayet ile hadis birbirini desteklemektedir.⁷³

Bu itiraza verilen cevapta en büyük problem içerisinde suyun cüzleri bulunan diğer sıvı ve nebiz türleri ile de abdest alınabileceğinin çıkmasıdır. Cessâs, bunu fark etmiş olacak ki bu problemi soru-cevap formunda dile getirip çözmeye çalışmaktadır. Cessâs, ayet bağlamındaki yukarıdaki açıklamasının fıkıh usûlü açısından illet-hüküm (şer’î kıyas) çerçevesinde değil ayetin lafzının delaleti çerçevesinde ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Zira illet-hüküm açısından bakıldığında illetin (suyun cüzlerinin varlığı) bulunduğu yerde hükmün de (abdest almanın cevazı) bulunması gerektiği durumu ortaya çıkar ki illetin tahsisine⁷⁴ cevaz vermeyenlere göre burada illet var olduğu halde hüküm var olmadığı için münâkada⁷⁵ kaçınılmazdır ve bu durumda illetin tahsisini mümkün görmeyenler haklı çıkarlar. Ancak ayetin lafzının delaleti açısından bakıldığında lafzın tahsis edilmesine hiçbir alim karşı çıkmaz. Buna göre ayetteki “su bulamazsanız” ifadesindeki suyun bazı suları kuşatıp bazılarının dışarıda bırakılması mümkün olur.⁷⁶

Bu itirazın ikinci yönünü, İbn Mes’ûd (r.a.) hadisinin hakkında fakihlerin ittifakı bulunan usûl (genel kurallar) ile çatışması oluşturmaktadır. Cessâs, İbn Mes’ûd (r.a.) hadisinin usûlün (genel kurallar) kendisi ile değil usûle kıyas ile çatıştığını ifade edip usûlün kendisi ile çatışan ahad hadislerin merdud, kıyas ile çatışan ahad hadislerin ise kıyasa tercih edileceğini ifade etmektedir. Unutarak yiyen kimsenin orucunun bozulmayacağı kıyasa aykırı olsa da bu konudaki hadisten⁷⁷

⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 1/206-207; Cessâs, *el-Fusûl*, 1/188.

⁷³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 1/209.

⁷⁴ İletinin tahsisi; hükmün illet olduğu iddia edilen vasfın bazı sûretlerinde bir maniden (engelden) ötürü bulunmamasıdır. İletinin tahsisi usûlcüler arasında tartışmalıdır. Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefî usûlcüleri ile Debûsî’ye göre illetin tahsisi caizdir. İmam Mâlik de bu görüştedir. Ancak Mâtürîdî, Bezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcülerine göre ise illetin tahsisi caiz değildir. İmam Şâfiî de bu görüştedir. bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 4/255-256; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl* thk. Ebu’l-Vefâ’ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi’l-Maârif en-Nu’mâniyye, ts.), 2/208; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4/32; Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî Mollâ Cîven, *Nûru’l-envâr* thk. Fethî el-Hâlidî, Mahmûd el-Ubeydî, Sâlim eş-Şemrî (Dimeşk: Dâru Nûri’s-Sabâh, Kerkük: Mektebetü Emîr, 2015), 2/301.

⁷⁵ *Münâkada* terimi kıyasta illet bağlamındaki münazara (tartışma) pozisyonlarından biri olup sonraki literatürde yerleşik olan klasik münazara ilminde *nakz* terimine karşılık olarak gelmektedir. Anlamı; Hükmün illet olduğu iddia edilen vasıftan geri kalmasıdır. Bir başka ifade ile illetin olduğu mahalde (yerde) hükmün bulunmamasıdır. bk. Mollâ Cîven, *Nûru’l-envâr*, 2/311.

⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 1/207-208.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, Dâru’l-Yemâme, 1993), “Savm”, 26 (No. 1933); Müslim, “Sıyâm”, 171 (No. 1155).

dolayı haber kıyasa tercih edilmiştir. Namazda kahkahanın abdesti bozma meselesi de kıyasa aykırı olsa da hadisten⁷⁸ dolayı tercih edilmiş bir diğer örnektir. Dolayısıyla ahad haberler usûle kıyas ile çatışırsa ahad hadisler kıyasa öncelenir. Ancak usûlün kendisi ile çatışırsa ahad hadisler kabul edilmez. Ahad hadislerin usûlün kendisi ile çatışmasına örnek olarak ise musarrât hadisi⁷⁹ verilebilir. Bu hadis, müşteriye sorumlu olduğundan fazlasını tazmin ettirme kuralı gibi usûle aykırı olması sebebiyle merduddur.⁸⁰

2. İtiraza cevap:

Bu itiraz özellikle İbn Mes'ûd (r.a.) hadisinin tariklerindeki ravilerin ta'n edilmesine yöneliktir. Cessâs, katı bir üslupla bu itirazın cehaletten kaynaklandığını ifade edip İbn Kâni'in *et-Tabakât* adlı kitabına dayanarak Ebû Fezâre'nin zahitlerden biri olup meşhur olduğunu, isminin Râşid b. Keysân el-Absî olduğunu ve imamların kendisinden rivayet ettiği birçok rivayetinin var olduğunu vurgulamaktadır. Cessâs, tanımadığımız ravilerin adaletinin bilinme yolunun, fakihlerin ve ilim ehlinin ta'n etmeden ve yalancılıkla itham etmeden kendisinden rivayette bulunma olduğunu ifade etmektedir. Ebû Fezâre ta'n etmeden ve yalancılık ithamında bulunmadan imamlarının kendisinden rivayette bulunduğu bir kişidir. Ebû Zeyd'in de tâbiînin meşhurlarından olduğunu ileri süren Cessâs, Ya'kûb b. Şeybe'den yaptığı nakille bunu desteklemektedir. Ya'kûb b. Şeybe şöyle demektedir: "Amr b. Hüveys'in mevlası (azatlısı) Ebû Zeyd, İbn Mes'ûd'dan (r.a.) işitmiştir. Ayrıca Rasulullah'ın (s.a.v.) ashabından bir gruba yetişmiştir. O, sahabeden sonra Kufelilerin ilk tabakasında yer alır." Cessâs ayrıca İbn Lehîa - Kays b. Haccâc - Haneş - İbn Abbâs tariki ile Hammâd b. Seleme - Alî b. Zeyd - Ebû Râfi' tarikinin de aynı şekilde senedinin sahih olduğunu rivayette bulunan imamlardan herhangi birinin ta'nda bulunma veya ravileri yalancılıkla itham etme durumunun bilinmediğini vurgulamaktadır.⁸¹

Bu itiraza cevap olarak yukarıdaki açıklama ile yetinmeyen Cessâs, ta'n veya itham olmadan ravisi tek kalan ahad hadislerin reddedilmesinin gerekli olmadığını ifade etmektedir. Ravisi tek kalan ahad hadislerin reddedilmesi durumunda (muhalifin de kabul ettiği) birçok ahad hadisin reddedilmesinin gerekli olacağını vurgulayıp örnek olarak ravisi tek kalan bir dizi ahad hadis sıralamaktadır. Daha sonra nebiz ile abdest alma hadisinin muhaliflerin (özellikle Şâfiîler) kendi görüşleri için delil olarak kullandığı birçok hadisten daha güçlü olduğuna atıfta bulunup bu hadislerin kabul edilmesi durumunda nebiz ile abdest alma hadisinin de kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre nebiz hadisi; kulleteyn hadisinden,⁸² bir şahit ve yemin hadisinden⁸³ ve velisiz nikah olmayacağını beyan eden hadisten⁸⁴ daha zayıf değildir.⁸⁵

⁷⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1/301-302, 306 (No. 611, 612, 622).

⁷⁹ Buhârî, "Büyü", 64, 65; Müslim, "Büyü", 11, 24, 25, 28.

⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/210-211, 213

⁸¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/213-214. Ebû Fezâre ile ilgili savunmanın benzeri *el-Fusûl*'da da geçmektedir. bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/188.

⁸² Ebû Dâvûd, "Tahâret", 33.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 21.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20.

⁸⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/215-216.

3. İtiraza cevap:

Bu itirazın esası, Alkame'nin İbn Mes'ûd'a (r.a.) "cin gecesi Nebî (s.a.v.) ile beraber bulundun mu?" diye sorması üzerine onun "onunla beraber bizden kimse yoktu" şeklinde cevap vermesidir. Cessâs, öncelikle cin gecesi İbn Mes'ûd'un (r.a.) Rasulullah (s.a.v.) ile birlikte olduğunu ispat etmek için yukarıdaki tariklerin haricinde birçok farklı rivayet bulunduğunu ifade edip bu rivayetleri sıralamaktadır. Cessâs'ın yer verdiği bu rivayetler şunlardır:⁸⁶

- Ebû Osmân en-Nehdî'den rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) Kufe'de Zatt kabilesinden bir grup insanı görünce dedi ki: "Bunlar, cin gecesindeki cinlere ne de çok benziyor."⁸⁷

- İbn Mübârek, Mûsâ b. Alî b. Rebâh'tan rivayet ediyor. O, babası Alî b. Rebâh'tan o da Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) rivayet ediyor: Nebî (s.a.v.) cin gecesi onu (İbn Mes'ûd'u) çağırdı.⁸⁸

- Şu'be Amr b. Mürre'den o da Abdullah b. Seleme'den rivayet ediyor: Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) cin gecesi Rasulullah (s.a.v.) ile beraberdi.⁸⁹

- Süleymân b. Ahmed et-Taberânî anlattı. Dedi ki: Bize Osmân b. Amr ed-Dabbî anlattı. Dedi ki: Bize Abdullah b. Recâ anlattı. Dedi ki: Bize İsrâil, Ebû İshâk'tan o, Ebû Ubeyde'den o da babası Abdullah b. Mes'ûd'dan haber verdi. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) dedi ki: Cin gecesi Nebî (s.a.v.) ile beraberdim. Bana dedi ki: "Üç taş getir." İki taş ile bir (hayvana ait) ters bulabildim. İki taşı alıp hayvan tersini attı ve dedi ki: "Bu pisliktir."⁹⁰

- Süleymân b. Ahmed anlattı. Dedi ki: Bize İshâk ed-Debrî Abdürrezzâk'tan o, Ebû İshâk'tan o Alkame b. Kays'tan o da İbn Mes'ûd'dan (r.a.) anlattı: Nebî (s.a.v.) (tuvalet) ihtiyacını gidermek için çıktı. Abdullah b. Mes'ûd'a (r.a.) üç taş getirmesini emretti. İbn Mes'ûd, iki taş ile bir (hayvana ait) ters getirince tersi attı ve dedi ki: "Bu pisliktir, bana taş getir"⁹¹

Cessâs bu rivayetleri aktardıktan sonra Alkame hadisine üç şekilde cevap vermektedir. Birincisi, Alkame hadisi ile Ebû Ubeyde hadisini aynı olayı anlatan tek bir hadis olarak değerlendirip Ebû Ubeyde hadisinde geçen İbn Mes'ûd'un (r.a.) cin gecesi bulunduğu şeklindeki ziyadenin (sika ziyadesi) buna göre ek bir bilgi içermesi açısından makbul olduğunu ifade etmektedir. Zira iki hadiste de Nebî'nin (s.a.v.) tersi atıp "bu pisliktir" dediği sabittir. Rasulullah'ın (s.a.v.) İbn Mes'ûd'a (r.a.) tersin pislik olduğu ve onunla istincanın caiz olmadığını açıklamasının ardından İbn Mes'ûd'un (r.a.) kalkıp tekrar istinca için ters getirmesi düşünülemez. Ayrıca normal durum esas alındığında (adeten) Rasulullah'un (s.a.v.) ondan istinca için her taş istemesi durumunda İbn Mes'ûd'un her defasında (r.a.) iki taş ve bir (hayvana ait) ters bulması uzak bir ihtimaldir. İkincisi, Alkame hadisinin muhalifin iddia ettiği şekilde yorumlanıp kabul edilmesi durumunda yalnızca hurma nebizi hadisi ile değil yukarıda zikri geçen rivayetlerin tümüyle çatışması ve bu rivayetlerin tümü için ta'na sebep olması gerekir. Ancak Alkame hadisini itiraz olarak getiren muhaliflerin de

⁸⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/217-218.

⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2/231; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/226 (No. 4353).

⁸⁸ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/231.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 2/201 (No. 2191). Buhârî rivayeti aktardıktan sonra ilgili yerde senedinin sahih olmadığını belirtmektedir.

⁹⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/61 (no. 9952).

⁹¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/61 (no. 9951). Bu hadis ve bundan önceki hadis cin gecesinden bahis olmadığı şekliyle Buhârî'de geçmektedir. bk. Buhârî, "Vüdû", 21.

dahil olduğu fakihler, zikri geçen hadislerden olan Ebû Ubeyde hadisinin makbul olduğu konusunda ittifak etmektedir. Zira tüm fakihler Ebû Ubeyde rivayetini istincada kullanımı vacip olan taş miktarını tespit için delil olarak getirmektedir. Üçüncüsü, Alkame hadisinin nebiz ile abdest alma hadisi ile çelişmediğidir. Şöyle ki; Alkame hadisinde Alkame, İbn Mes'ûd'a (r.a.) “sizden herhangi biri cin gecesine şahit oldu mu” diye soruyor. İbn Mes'ûd (r.a.) “hayır” dedikten sonra olayı o gecesini şöyle anlatır: “Biz Rasulullah (s.a.v.) ile beraberdik. Rasulullah (s.a.v.) bir ara ortalıktan kayboldu. Biz de onu aradık. Çok kötü bir gece geçirdik. Sabaha girince baktık ki Rasulullah (s.a.v.) Hira mağarasının bulunduğu taraftan geldi ve dedi ki: ‘Bana cinlerin davetçisi (lideri) geldi ve ben onlara Kur’an okudum.’ Rasulullah (s.a.v.) bizi (cinlerle konuştuğu yere) götürdü ve bizlere onların ve ateşlerinin izlerini gösterdi. Cinler, ondan azık/yiyecek istemişlerdi.”⁹² Cessâs, Nebî'nin (s.a.v.) İbn Mes'ûd'dan (r.a.) bu esnada yani sabah vakti su istemiş olabileceğini, su bulunamayınca nebiz ile abdest almış olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda iki rivayet birbiri ile çelişmemektedir. Bu durumda İbn Mes'ûd'un (r.a.) “onunla beraber bizden kimse yoktu” sözü Rasulullah'ın (s.a.v.) cinlerle konuşması ve onlara Kur'an'ı ve imanı öğretmesi haline yorumlanır. Sabaha yakın Rasulullah'ın (s.a.v.) onların yanından ayrılması halinden itibaren İbn Mes'ûd (r.a.) onun yanındaydı ve Rasulullah'ın (s.a.v.) su istemesi de bu esnada gerçekleşmiştir.⁹³

4. İtiraza cevap:

Bu itiraz, rivayetlerin kabul edilip usûle uygun (usûlle çatışmayacak) manalara yorumlanarak tevil edilmeleri üzerine kuruludur. Buna göre rivayetlerde Rasulullah'ın (s.a.v.) kendisiyle abdest aldığı şey, içine hurma atılmış fakat sinmemiş ve dönüşmemiş dolayısıyla mutlak su olmaktan çıkmamış bir su olabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “temiz bir hurma ve temizleyici su” ifadesi ile İbn Mes'ûd'un (r.a.) “yanımda içine birkaç hurma atılmış su var” sözü bunu desteklemektedir. İbn Mes'ûd'un (r.a.) buna nebiz demesi ileride döneceği hale itibar etme (i'tibâr mâ seyekûn) kabilinden mecaz bir kullanımdır.⁹⁴

Cessâs, yukarıdaki tevilin (yorumun) sakıt olup hadisin lafzıyla hiçbir şekilde uyuşmadığını ve hadisi bu anlama yorumlamanın mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ona “yanında su var mı?” diye sorması üzerine o, “hayır, yanımda hurma nebizi var” diye cevap vermiştir. İbn Mes'ûd (r.a.) yanındaki şeyden mutlak su ismini nefyetmiştir. Şayet hurma suya sinmemiş ve dönüşmemiş olsaydı İbn Mes'ûd (r.a.) ondan mutlak su ismini nefyetmezdi. Çünkü mahiyetlerin isimleri, mahiyet değişmediği müddetçe müsemmalarından nefyedilmezler. Ayrıca İbn Mes'ûd (r.a.) “nebiz” ismini mutlak kullanmıştır. Mutlak lafzın hükmü mecaz olarak kullanıldığına dair bir karine ortaya çıkmadıkça hakikatine hamledilmesidir. Burada ise bir karine mevcut değildir.⁹⁵

6.3. İcmayla İstidlal: Sahabe İcması

Cessâs, hurma nebizi ile abdest almanın caiz olduğuna dair sahabe icması olduğuna atıfta bulunmaktadır. Cessâs, bu iddiasını desteklemek üzere Ebu'l-Âliye'den gelen bir rivayeti öne

⁹² Müslim, “Salâh”, 33 (No. 450).

⁹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/217-221.

⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/222-223.

⁹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/222-223.

sürmektedir. İlgili rivayet şöyledir: Ebu'l-Âliye dedi ki: “Rasulullah’ın (s.a.v.) ashâbı ile birlikte deniz yolculuğuna çıktım. (Tatlı) suları bitince nebizi ile abdest aldılar. Deniz suyunu (abdest için) kerih gördüler.”⁹⁶ Cessâs, bu rivayetin devamında sahabeden herhangi birisinin bu konuda aykırı görüş ortaya koymadığını ifade edip sahabenin sükûtü icmasına imada bulunmaktadır.⁹⁷ Kâsânî de aynı rivayeti aktarıp meşhur bir rivayet olduğunu ve bu konuda sahabe icması oluştuğunu açıkça ifade etmektedir.⁹⁸ Devamla bu ve benzeri rivayetlerin nesh edildiği ile ilgili iddianın batıl olduğunu vurgulayan Kâsânî, nesh meselesini en iyi bilen kişiler olmakla birlikte vahiy kapısının kapandığı bir dönemde hurma nebiziyle abdest alınabileceğine dair sahabe fetvalarının var olduğunu, bunun da nesh iddiasını çürüttüğünü vurgulamaktadır.⁹⁹

Sonuç

Hurma nebizi ile abdest almak Ebû Hanîfe’nin zâhirü’r-rivâye kaynaklarda geçen güçlü görüşüdür. Nuh b. Ebî Meryem’in Ebû Hanîfe’nin bu görüşten döndüğüne dair rivayeti zâhirü’r-rivâyedeki görüşüne karşı koyacak güçte değildir. Bu sebeple zâhirü’r-rivâyedeki görüşü bu rivayete dayanarak yok saymak doğru bir yaklaşım olmaz. Nitekim Ebû Hanîfe’nin zâhirü’r-rivâye görüşü *Muhtasaru’l-Kerhî* ve *Muhtasaru’t-Tahâvî* gibi klasik Hânefi metinlerinin birçoğunda aktarılmaktadır. Hânefi fakihlerinin çoğunluğu Ebû Yûsuf’un görüşünü tercih etse de Cessâs, Kâsânî ve Aynî gibi azımsanmayacak bir grup Hânefi fakihî Ebû Hanîfe’nin görüşünü desteklemektedir. Bu açıdan meseleyle ilgili Hânefi fikhında iki görüş var olduğu söylenebilir.

Cessâs, eserlerinde hurma nebizi ile abdest almaya cevaz vermeyenlerin itirazlarını merkeze alarak bir yandan bu itirazlara cevap vermeye çalışırken diğer yandan meseleyle ilgili kendi delillerini bu savunmanın içerisine serpiştirmektedir. Çalışmada ilgili itirazlar ve bu itirazlara Cessâs tarafından verilen cevaplar birbirinden ayırt edilerek anlaşılır bir üslup ile aktarılmaya çalışılmıştır. Cessâs’ın istidlallerine bakıldığında meselenin meşruiyeti için Kur’an, sünnet ve icma olmak üzere üç temel açıdan temellendirmede bulunduğu görülmektedir. Meselenin esasını İbn Mes’ud (r.a.) hadisi ile Mâide sûresi 6. ayet oluşturmaktadır. İbn Mes’ud (r.a.) hadisini birçok farklı tarikiyle ele alan Cessâs, hadisin amel edilmeye elverişli olacak şekilde sahih olduğunu vurgulamaktadır. İlgili ayetin ise, hurma nebizi ile abdest alma meselesi ile çatışmadığını bilakis hurma nebizi ile abdest alınabilirliği desteklediğini savunmaktadır. İlgili savunmasını icma delili ile güçlendirmeye çalışan Cessâs, bu konuda sahabe icması olduğuna dair rivayete yer vererek bu icmayı ispat etmeye çalışmaktadır.

⁹⁶ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dâru’t-Tâc, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, Medine: Mektebetü’l-Ulûm, 1989), 1/122 (No. 122).

⁹⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 1/201; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/484.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 1/16.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 1/16.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Şâkir Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfu'l-esrâr*. İstanbul: Şeriketu es-Sahâfe el-Osmâniyye, 1890.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts..
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdüssamed Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, tsh. Sâid Bekdâş. Medine: Dâru's-Sirâc, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelbî, Abdüllatîf Hirzullâh Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Duman, Soner. "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Kerabelâlî. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr*. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1966.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnan: Dârü't-Tâc, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1989.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Muhammed Kâmil Kerabelâlî, Abdüllatîf Hirzullâh. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Muflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mubdi' fi şerhi'l-muknî'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed Azve İnâye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts..
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî vd.. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1970.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tıpkıbasım: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1910.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Alî Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*. thk. Abdullâh Nezâr Ahmed Abdürrahmân. Riyad: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 2022.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavved, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-. *el-Hidâye*. thk. Talâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts..
- Mollâ Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî. *Nûru'l-envâr*. thk. Fethî el-Hâlidî, Mahmûd el-Ubeydî, Sâlim eş-Şemrî. Dimeşk: Dâru Nûri's-Sabâh, Kerkük: Mektebetü Emîr, 2015.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955, Tıpkıbasım: Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts..
- Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Amman: Dâru'l-Verrâk, 2006.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetu'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ' el-Afgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârif en-Nu'mâniyye, ts..
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Mebûsût*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, Tıpkıbasım: Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts..
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Câmiu's-Sağîr*. Pakistan-Karaçi, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûm el-İslâmiyye, 1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu maâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak. b.y.: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Muhtasaru't-Tahâvî*. thk. Ebu'l-Vefâ' el-Afgânî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-. *Tebyînü'l-Hakâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314/1897.



An Evaluation of the Verse “There is None of You Who Will Not Pass Over It” in Terms of the Semantic Analysis of the Verb w-r-d

Muhammed Ersöz^{1,a,*}

¹ Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Konya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 05/07/2023

Accepted: 22/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

In history, many conflicts have occurred in understanding and interpretation of the verses of the Qur'an. When details come up and when the opinions about the content of the subject are put forward, more conflicts occur in the interpretation of a verse even when it seems to be clear at first glance. Facts such as to whom the verse addresses, who is meant by the verse, in which time the verse has been descended and the situations revealed by the verse, whether it has the same validity for everyone causes the deepening of the difference. While these conflicts sometimes bring diversity in interpretation, sometimes there may be opinions that cannot be reconciled with each other, which are quite disconnected from each other and reject each other radically. In the interpretation of the verse “*There is None of You Who Will Not Pass Over It*”, many different views have been put forward about who is meant in the verse, what the nature of the entry into hell is and who is within the scope of this verse. In the integrity of the Qur'an, the commentators have resorted to some evidence to solve the issue of how to locate the interpretation of this verse. Some said that this verse was only directed towards the disbelievers. Some have said that this verse is covering everyone, but the entry of believers to hell is a temporary entry and does not have the purpose of punishment. This study aims to reveal the conflicts that have arisen about the interpretation of the verse “*There is None of You Who Will Not Pass Over It*” (*Wa In Minkum illā Wāriduhā*) and to evaluate these conflicts in the context of the semantic analysis of the verb w-r-d. Therefore, first of all, the etymological structure of the verb w-r-d was examined and the dictionary meaning of the word was revealed. Then, in order to determine the meaning of this word before the revelation, the meanings of this verb root in the poems of Jahiliyyah were tried to be determined. Then, the places where this verb stem is used in the Qur'an are examined and the meanings in the contexts are pointed out. As the next step, the disagreements that have come up to date regarding the interpretation of the verse “*There is None of You Who Will Not Pass Over*” have been put forward. These conflicts have been addressed by frequently applying to the classical and modern tafsir studies written until today, starting from the tafsir narrations from the first interlocutors of the Qur'an. Further, these conflicts have been tried to be presented by classifying them within themselves. Subsequently, it has been tried to contribute to the interpretation of the verse by considering the data obtained from the semantic analysis of the verb w-r-d. Finally, the issue of why this verb root was preferred in this verse, which mentions that all people will go to hell without exception, has been discussed.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Hell, Wurood, Hereafter.

V-r-d Fiilinin Semantik Analizi Bağlamında “Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır” Ayetinin Değerlendirilmesi

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 05/07/2023

Kabul: 22/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur .

ÖZ

Kur'an ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda tarihten günümüze kadar birçok ihtilaf meydana gelmiştir. İlk bakışta anlamı net gibi görünen bir ayetin yorumunda detaylar gündeme geldiği ve konunun keyfiyetine dair görüşler ortaya konulduğu zaman ayetin yorumunda daha fazla ihtilaf meydana gelmektedir. Çünkü ayetin kime hitap ettiği, ayetle kastedilenlerin kim olduğu, ayetin hangi zamansal bağlamda indiği ve ayetin ortaya koyduğu durumlar herkes için aynı geçerliliğe sahip olup olmadığı konusu yorumda farklılığın derinleşmesine sebep olmaktadır. Bu ihtilaflar bazen yorumda çeşitliliği beraberinde getirirken bazen de birbirleriyle uzlaştırılması mümkün olmayan, birbirlerinden oldukça kopuk ve birbirlerini kökten reddeden görüşler de olabilmektedir. “Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır” ayetinin yorumunda ayette kastedilenlerin kimler olduğu, cehenneme girişin mahiyetinin ne olduğu ve bu ayetin kapsamına kimlerin girdiği konusunda birbirinden farklı birçok görüş ortaya konulmuştur. Müfessirler Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde bu ayetin yorum olarak nereye konumlandırılacağı konusunu çözmek için birtakım delillere başvurmuşlar ve bir kanaate ulaşmışlardır. Kimisi bu ayetin sadece inkârcılara yönelik olduğunu söylemiş kimisi de bu ayetin herkesi kapsayan bir ayet olduğunu ancak inananların cehenneme girişinin geçici bir giriş olup azap amacı taşımadığını söylemiştir. Bu çalışma “Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır (Ve İn Minküm İllâ Vâriduhâ)” ayetinin yorumu hakkında ortaya çıkmış ihtilafları ortaya koymayı ve bu ihtilafları v-r-d fiilinin semantik analizi bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda öncelikle v-r-d fiilinin etimolojik yapısını incelenmiş ve kelimenin sözlük anlamı ortaya konulmuştur. Sonra bu kelimenin nüzul öncesindeki anlamını tespit etmek için cahiliye şiirlerinde bu fiil kökünün taşıdığı anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından bu fiil kökünün Kur'an'da geçtiği yerler incelenmiş ve geçtiği bağlamdaki anlamlara işaret edilmiştir. Sonraki aşama olarak “Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır” ayetinin yorumuyla alakalı günümüze kadar gelen ihtilaflar ortaya konulmuştur. Bu ihtilaflar da Kur'an'ın ilk muhataplarından gelen tefsir rivayetlerinden başlanarak günümüze kadar yazılmış klasik ve modern tefsir çalışmalarına sıklıkla müracaat edilerek ortaya konulmaya çalışılmış ve bu ihtilaflar kendi içerisinde tasnif edilerek sunulmaya çalışılmıştır. Akabinde ayette geçen v-r-d fiilinin semantik analizinden elde edilen veriler göz önünde bulundurularak ayetin yorumuna katkı sunulmaya çalışılmıştır. Netice olarak da hiç kimse istisna edilmeksizin bütün insanların cehenneme uğrayacağından bahseden bu ayette neden bu fiil kökünün tercih edildiği konusu tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Cehennem, Vürûd, Ahiret.

^a  muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr

 orcid.org/0000-0002-7693-7428

How to Cite: Ersöz, Muhammed. “An Evaluation of the Verse “There is None of You Who Will Not Pass Over It” in Terms of the Semantic Analysis of the Verb w-r-d”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 524-537. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322898>

Atıf: Ersöz, Muhammed. “V-r-d Fiilinin Semantik Analizi Bağlamında “Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır” Ayetinin Değerlendirilmesi”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 524-537. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322898>

Giriş

Meryem suresi 19/71'inci ayette geçen “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا” “Sizden herkes cehenneme uğrayacaktır”¹ ayetinin yorumunda ayette kastedilenlerin kimler olduğu, cehenneme girişin mahiyetinin ne olduğu ve bu ayetin kapsamına kimlerin girdiği konusunda birbirinden farklı birçok görüş ortaya konulmuştur. Müfessirler Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde bu ayetin yorum olarak nereye konumlandırılacağı konusunu çözmek için birtakım delillere başvurmuşlar ve bir kanaate ulaşmışlardır. Kimisi bu ayetin sadece inkârcılara yönelik olduğunu söylemiş kimisi de bu ayetin herkesi kapsayan bir ayet olduğunu ancak inananların cehenneme girişinin geçici bir giriş olup azap amacı taşımadığını söylemiştir. “Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır” ifadesiyle herhangi bir istisna olmaksızın muhatap zamiriyle (مِنْكُمْ) Kur'an'ın hitap ettiği herkesin cehenneme gireceğinin söylenmesi Kur'an'a inanan bir kimseyi de ahiretteki akıbetiyle ilgili endişeye sevk etmektedir. Nitekim Abdullah b. Mesûd'un (öl. 32/652-53) önde gelen öğrencilerinden Ebû Meysere Amr b. Şurahbil (öl. 63/683) yatağına yattığında “Keşke annem beni dünyaya getirmeseydi” demiş ve ağlamıştır. Ona neden ağladığı sorulduğunda “Allah cehenneme gireceğimizi haber verdi ama çıkacağımızı haber vermedi” demiştir.² Endülüslü ünlü müfessir Muhammed b. Ahmed Kurtubî (öl. 671/1273) de bu ayette cehenneme uğramanın muhakkak oluşuyla birlikte oradan ayrılışın bilinmeyişinden dolayı ilim adamlarının endişe içinde olduğunu söylemektedir.³ Bundan dolayı bu ifadeyi doğru bir yoruma tabi tutmak için tarihten günümüze bütün Kur'an yorumcuları ayete Kur'an bütünlüğü içerisinde yorum getirme gayretinde olmuşlardır.

Ülkemizde bu konuyla ilgili en önemli çalışma merhum Şevki Saka'nın (öl. 2019) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde “Müminler Cehennem'e girer mi?” isimli makalesidir. Bu çalışmada Saka, klasik tefsirlerimizde bu ayetin yorumu ve müminlerin cehenneme girmesi meselesi hakkında ortaya çıkan görüşleri değerlendirmiştir. Netice olarak ayetin inkârcılardan bahsettiğini ve müminlerin cehenneme uğrayacak kimselerin kapsamına girmeyeceğini savunmuştur.⁴ Biz bu çalışmamızda klasik ve çağdaş tefsirlerde serdedilen görüşleri zikredip konuyu daha çok v-r-d fiilinin semantik analizi çerçevesinde yola çıkarak ele alıp bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

1. V-r-d Fiilinin Etimolojik Açından İncelenmesi

V-r-d fiil kökü bir şeye gelmek, bir şeye ulaşmak, önde ve atılgan olmak, kırmızı olmak, hayvanın renginin sarıya çalması, gül rengine bürünmek, gül açmak, bitkinin çiçeği çıkmak, kişinin ateşi

¹ Meryem 19/71.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru Hecr, ts.), 15/593.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 11/136.

⁴ Şevki Saka, “Müminler Cehennem'e girer mi?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (2000), 40-41.

yükselmek anlamında kullanılmaktadır.⁵ Devenin iki susuzluk süresi arasındaki sulama günü,⁶ devenin sulandığı su,⁷ kuş sürüsü,⁸ sudan alınan pay⁹ anlamları için bu fiil kökünden gelen *verd* kelimesi kullanılmaktadır. Boynun iki tarafının birleştiği yerdeki iki damara *verîd* denilmektedir.¹⁰ Bu fiil kökünden türeyen *mevrid* ve *vârid* kelimeleri suya giden yola verilen isimlerdir.¹¹ Ateşli hastalığa tutulmuş ve yüksek ateşe maruz kalmış kişi *mevrûd* denilmektedir.¹² V-r-d fiil kökünün bir anlamı da uzun olmaktır. Su içerken burnun suya varması, kadının saçının uzun olup sarkıp mahsene ulaşması ve ağacın dallarının sarkması bu fiil köküyle karşılanmaktadır.¹³ Netice itibarıyla v-r-d kökü suya ulaşma, iki şeyin birleşip buluşması, susuzluk durumu, kırmızı renge bürünmek ve bir şeyin uzun olup bir yere ulaşması temel anlamında kullanılmaktadır.

Cahiliyye şiirlerine bakıldığında bu kökten türemiş kelimelerin kullanımına sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin câhiliye devri Arap şairi Mühelhil b. Rebâa (öl. 525 civarı), öldürülen kardeşi Kuleyb'in vefatı ve öcünün alınmasıyla ilgili söylediği kasidede *verd* kelimesini *koyu kırmızı renk* anlamında kullanmaktadır:

يَا حَلِيلِي قَرِّبَا الْيَوْمَ مِنِّي كُلَّ وَرْدٍ وَأَدِّهِمْ صَهَالِ

Ey dostum! Bugün bana yaklaştır

Bütün kişneyen *al* ve yağız atları¹⁴

el-Murakkış el-Ekber (öl. 549), sevgilisi Esmâ'ya olan aşkını dile getirirken *verd* kelimesini *humma* anlamında kullanmaktadır:

إِذَا ذَكَرْتَهَا النَّفْسُ ظَلَّتْ كَأَنِّي بِيَعْزِي قَفْقَافٍ وَرْدٍ وَصَالِيَةٍ

Gönül anınca onu âdeta o an sanırım

Hummanın ıstırap ve şiddeti bütün varlığımı sarsıyor¹⁵

Şenferâ (öl. 554) düşmanları Selâmân Oğulları'na karşı cesaretiyle övündüğü bir şiirinde *verd* kelimesini *cesur* anlamında kullanmaktadır:

هُمْ عَرَفُونِي نَاشِئًا ذَا مَخِيلَةٍ أُمَشِّي خِلَالَ الدَّارِ كَأَلْسَدِ الْوَرْدِ

Onlar benim vakur yetiştigimi bilirler

⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "vrd", 4/363; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetu'l-Misriyyeti'l-Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964), "vrd", 14/163-164; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), "vrd", 6/105; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), "vrd", 6/210; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), "vrd", 9/286.

⁶ Halîl b. Ahmed, "vrd", 4/363; Ezherî, "vrd", 14/164-165; Zebîdî, "vrd", 9/295.

⁷ Ezherî, "vrd", 14/164-165.

⁸ İbn Manzûr, "vrd", 6/4810; Zebîdî, "vrd", 9/290.

⁹ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), "vrd", 2/641; İbn Manzûr, "vrd", 6/4811; Zebîdî, "vrd", 9/290.

¹⁰ Halîl b. Ahmed, "vrd", 4/363; İbn Manzûr, "vrd", 6/4811; Zebîdî, "vrd", 9/291.

¹¹ Ezherî, "vrd", 14/164-166; İbn Manzûr, "vrd", 9/290.

¹² Halîl b. Ahmed, "vrd", 4/363; Ezherî, "vrd", 14/164-166; İbn Manzûr, "vrd", 6/4810; Zebîdî, "vrd", 9/288.

¹³ Ezherî, "vrd", 14/164-166; İbn Manzûr, "vrd", 6/4811; Zebîdî, "vrd", 9/294-296.

¹⁴ Muhelhil b. Rabî'a, *Dîvânu Muhelhil b. Rabî'a* (ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.), 71.

¹⁵ el-Murakkışeyn, *Dîvânu'l-Murakkışeyn*, thk. Kârîn Sâdır (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 43.

Evlerinin arasında cesur bir arslan gibi yürürüm¹⁶

İsâm el-Kindiyye (öl. 528), bir kadının ağzını tasvir ettiği sözlerinde *verd* kelimesini *gül* anlamında kullanmıştır:

تَلْتَقِي دُونَهُ شَفْتَانِ حَمْرَاوَانِ كَالْوَرْدِ

Gül gibi kırmızı iki dudak onun altında buluşur¹⁷

Yukarıda geçen verilerden anlaşıldığı üzere *v-r-d* maddesi İslâm öncesinde *al kırmızı*, *humma*, *cesur*, *gül* gibi anlamlarda kullanılmıştır.

2. V-r-d Fiilinin Kur'an'daki Kullanımı

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime kökü 9 âyette 11 defa geçmektedir. Bunların 10 tanesi Mekki surelerde geçerken 1 tanesi Medenî surede geçmektedir. Bu kökten gelen kelimelerin nüzul döneminde ağırlıklı olarak Mekki surelerde geçtiği görülür. V-r-d kökü Kur'ân'da “وَرَدَّ/verade, وَرَدَّوَهَا/veradûhâ, أَوْرَدَ/evrade, أَلْوَرْدُ/el-vird, الْوَرِيدُ/verîd, الْمَوْرُودُ/el-mevrûd, وَوَارِدُهُمْ/vâridehüm ve وَوَرَدَةٌ/verdeten şeklinde farklı formlarda yer alır.

Kronolojik olarak v-r-d kökünün geçtiği ilk yer nüzul sıralaması itibariyle 34. sırada yer alan Kâf, 50/16 ayetidir. Bu ayette Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu ifade edilmektedir ve bu damar için حَبْلُ الْوَرِيدِ/hablü'l-verîd ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade boyundaki damar,¹⁸ kalbe karışan damar,¹⁹ omzun damarı, sırtın iki yanındaki iki beyaz damarla boğazın arasındaki damar olarak yorumlanmıştır.²⁰ Damara bu ismin verilmesiyle bu fiil kökünün anlam bağlantısı bulunmaktadır. Buna göre ruh o damara gelip uğradığı için *verîd* ismi verildiği söylenmiştir.²¹

V-r-d kökü ism-i fâil olarak herkesin mutlaka cehenneme uğrayacağından bahseden ve çalışmamızın da konusu olan “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا”²² ayetinde geçmektedir. Master olarak günahkârların cehenneme götürülmelerinden bahseden “وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا” “Günahkârları da suya götürülen sürü gibi cehenneme süreceğiz”²³ ayetinde geçmektedir. Bu bağlamda v-r-d kökü günahkârların cehenneme susuz şekilde gitmelerini ifade etmektedir.²⁴ Hz. Musa'nın (as) Medyen yolculuğundan ve Medyenlilerin su temin ettikleri yere geldiğinden bahseden el-Kasas 28/23. âyette v-r-d kökü fiil formunda “وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ” “Medyen suyuna varıp yaklaştığı zaman” şeklinde geçmekte ve *yaklaşmak* ve *ulaşmak* anlamında kullanılmaktadır.²⁵ V-r-d kökünün farklı formlarının bir arada üç defa

¹⁶ eş-Şenferâ el-Ezdî, Şi'ru ş-Şenferâ el-Ezdî, thk. Ahmed Muhammed Ubeyd (Abu Dabi: Mecma'u ş- Şekâfi, 2000), 92.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha - Abdulmecîd et-Terhînî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 7/120.

¹⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 614; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/421.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/112.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/421.

²¹ Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/596; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/141.

²² Meryem 19/71.

²³ Meryem 19/86.

²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/632; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/631.

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/341; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/588.

kullanıldığı ve Firavun'un, kavmini cehenneme götürmesinden bahseden Hûd 11/98. âyette “ فَأُورِدُهُمُ ” “النَّارَ وَيَسَّرَ لِيَورِدُ الْمُورِدُ ” “Onları ateşe götürecektir. Gidilen o yer ne kötü!” şeklinde geçmektedir.²⁶ Yûsuf suresinde Hz. Yusuf'un atıldığı kuyudan su almak üzere kervanın gönderdiği kişi için *vârid* kelimesi kullanılmaktadır.²⁷ Bu kelime kavmin su ihtiyacını karşılamak üzere suya gelen kimse demektir.²⁸

Müşriklerden ve onların taptıkları sözde tanrıların cehenneme gireceklerinden bahseden el-Enbiyâ 21/98. âyetinde “ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ” “Siz oraya gireceksiniz” ifadesi kullanılırken sözde ilahların gerçekte ilah olmaları durumunda cehenneme girmelerinin söz konusu olmayacağını ifade eden bir sonraki el-Enbiyâ 21/99. âyetinde “ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا ” “Şayet onlar ilah olmuş olsalardı oraya girmezlerdi” buyrulmaktadır. Dolayısıyla v-r-d kökünden gelen bu kelimeler *girmek* anlamında kullanılmıştır.

V-r-d kökünün Medenî surelerde geçtiği tek yer kıyamet sahnelerinden bahseden “ فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ ” “فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ” “Gök yarılıp gül kırmızısı bir yağ gibi olduğu zaman!”²⁹ âyetidir. Bu ayette *verdeten* kelimesi *gül ve gül kırmızısı* anlamındadır ve kıyamet gününde gökyüzünün alacağı renk için kullanılmaktadır.³⁰ Kıyamet gününde gökyüzünün rengi korkudan dolayı saf gül yağı gibi olacaktır.³¹ Nitekim Hz. Zekeriyâ'nın (as) oğlu Hz. Yahya öldürüldüğü zaman gök kızardı ve kan damlattı şeklindeki rivayet³² bunun Arap kültüründe kötü ve katlanılması zor olaylar için kullanıldığı sonucuna gidilebilir.

3. V-r-d Fiilinden Türeyen İstilahlar

Suya gelmek, ulaşmak, uzanmak gibi sözlük anlamlarına sahip olan *vürûd* kelimesi hadis istilâhi olarak *hadisin söylenmesi, yapılması ve meydana gelmesi* anlamında kullanılmaktadır.³³ Kur'an ayetlerinin iniş sebepleri için *esbâb-ı nüzul* istilâhi kullanılırken Hz. Peygamber'in (s.a.s) bir sözü söylemesine, bir fiili yapmasına veya takrir etmesine sebep olan durumlar için *esbâbü vürûdi'l-hadîs* istilâhi kullanılmaktadır.³⁴ Bu istilâhin kullanılmasındaki sebep rivayetin hadis kitaplarında geçmesi ve sonraki dönemlere ulaşması olmalıdır.

V-r-d kökü Kur'an kıraatinden bir pay anlamında kullanılmaktadır Çünkü kişi onu parçalara bölüp ayırmış ve vird vird okumaktadır.³⁵ Ancak *vird/evrâd* istilâhi tasavvuf terminolojisinde daha

²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/297; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/563.

²⁷ Yûsuf 12/19.

²⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/325; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/42; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/432.

²⁹ er-Rahmân 55/37.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/226-227.

³¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/200.

³² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997), 10/3289.

³³ Ebû Amr Takıyyüddîn 'Uşmân b. Salâhaddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 31; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş A.Ş., 1987), 160.

³⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah (Riyâd: Matba'at-ü sefir, 2008), 125; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 53.

³⁵ Halîl b. Ahmed, “vrd”, 4/363.

geniş bir anlamda kullanılmakta ve Kur'an'dan bazı bölümleri devamlı surette okumanın yanı sıra nafile namaz gibi ibadetleri yapmak, belli dua ve zikirleri periyodik olarak okumak anlamında kullanılmaktadır. Fiil kökünün suya gelmek ve belli bir süre için su ihtiyacını karşılamak anlamından hareketle bir sufi için su kadar hayati bir önemi haiz günlük dua ve zikir okuması *virid/evrâd* kelimesiyle ıstılahlaştırılmış olduğu söylenebilir.

Bu kökten gelen ve tasavvuf terminolojisinde kullanılan diğer bir ıstılah da *vârid/vâridât* ıstılahıdır. Kişinin herhangi bir çaba ve katkısı olmaksızın kalbine doğan mana, hal ve ilham için bu ıstılah kullanılmaktadır.³⁶ Bir şeyin bir şeye uğraması ve ulaşması anlamından hareketle sufinin kalbine uğrayan manalar için bu ıstılah seçilmiş olmalıdır.

Netice itibariyle v-r-d kökünün *suya gelmek* ve *susuzluk sebebiyle sıcağın yanmak* anlamından yola çıkılarak susuz develerin suya koşmasıyla kıyamet gününde inkârcıların cehenneme koşması arasında bir anlam bağı hissedilmektedir. Ayrıca bu kelime kökünün kullanılmasıyla bilinçsiz yaptıkları amellerden iyi bir sonuç bekleyerek umutla yaptıkları amellerin onları esas itibariyle yanmaya götürdüğü için bir aldanma içerisinde oldukları mesajı üstü kapalı verilmiş olmaktadır.

Bunun yanında v-r-d fiilinin *suya ve su kaynağına gelmek* anlamı gelme fiilinin hem kalıcı bir şekilde oraya gelme anlamını hem de uğrayıp geçme anlamını bünyesinde barındırmaktadır. Hem su almanın vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğu hem de yolculuğun bir parçası olup küçük bir mola olma özelliği taşıması bu fiile iki yönlü bir fiil olma özelliği kazandırmaktadır.

4. Ayetin Tefsiri Konusunda Ortaya Konulan Görüşler

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu ayetin tefsiri ilk dönemden beri ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilafları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Ayette geçen *vâridühâ* ifadesinin mastarı olan *vürûd* kelimesi *yaklaşmak* demektir:

Bu görüşe göre istisnasız herkes cehenneme yaklaşacak ve cehennemden etrafında olacaklardır. Onların, cehennemden yakınına kadar gelmelerinin sebebi hesap meydanının cehennemden yakınında olmasıdır. *Vürûd* kelimesinin *yaklaşma* anlamında olduğuna dair delil olarak “Onlar, sucularını (*vâridehum*) yolladılar”³⁷ ayetinde Hz. Yusuf’un atıldığı kuyudan su almak üzere kervanın gönderdiği kişi için *vârid* kelimesinin kullanılmasını göstermişlerdir. Çünkü sucu (*vârid*) suya girmemiş sadece yaklaşmıştır. Aynı şekilde Hz. Musa’nın (a.s) Medyen yolculuğundan ve Medyen halkının su temin ettikleri yere geldiğinden bahseden “O (Musa) Medyen suyuna varınca (*v-r-d*) suyun başında sulayan birçok insan buldu”³⁸ ayetinde *yaklaşma* manasında kullanılmıştır. Bu durumda ayetin manası, “Bütün insanlar cehenneme yakınında ve civarında hazır olurlar” şeklinde olmaktadır. *Vürûd* kelimesinin *yakınlaşmak* anlamında olduğuna delil olarak bir de “Bunlar oradan (cehennemden) uzaklaştırılırlar”³⁹ ayeti gösterilmiştir. İman edenlerin uzaklaştırılmasından kasıt hesap yeri için

³⁶ Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Metâbi'u Müesseseti Dâri's-Şa'b, 1989), 172.

³⁷ Yûsuf 12/19.

³⁸ el-Kasas 28/23.

³⁹ el-Enbiyâ 21/101.

cehennemin etrafına geldikten sonra cennete doğru gitmelerini ifade eden bir uzaklaşmadır.⁴⁰

Ayrıca “فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ آلِ حَجِيمٍ قَالَ تَاللَّهِ إِن كِدْتُ لَتَرِدَّ دِينِي وَلَوْ لَا نِعْمَ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ آلِ مَعْصِرِينَ” “Sonra kendisi dönüp bakar ve arkadaşını cehennemin ortasında görür. ‘Allah’a yemin ederim ki neredeyse beni de mahvedecektin! Rabbimin lütfü olmasaydı ben de şimdi cehenneme getirilenler arasında olacaktım’ der”⁴¹ ayetinde mümin bir kimsenin, cehennemdeki arkadaşını görmesi cehennemi göreceği ve oraya oldukça yakınlaşacağı anlamını barındırır. Ayrıca burada cehenneme girme, ceza çekmek için bir giriş değildir.

b. Ayette geçen *vâridühâ* ifadesi *girmek* anlamındadır:

Bu durumda ayetin anlamı “Herkes mutlaka cehenneme girecektir” şeklinde olmaktadır. Mücâhid (öl. 103/721) ayeti “Oraya girecekler” şeklinde açıklarken⁴² Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) “İyi olsun günahkâr olsun herkes cehenneme girecektir” demektedir.⁴³ Nafi’ b. el-Ezrak (öl. 65/685) İbn Abbas’a (öl. 68/687-88) *vürûd* kelimesini sorduğunda İbn Abbas “Ey Nafi’! Ben de sen de cehenneme gireceğiz. Bak bakalım çıkacak mıyız yoksa çıkamayacak mıyız? demiştir. Aynı şekilde İbn Abbas’a *vürûd* kelimesi sorulmuş, o da

1. “Sizden herkes cehenneme girecektir”⁴⁴ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا
2. “(Firavun) Onları cehenneme soktu”⁴⁵ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ
3. “Siz ve sizin tapttıklarınız cehennem odunusunuz. Siz oraya gireceksiniz.”⁴⁶ أَنْكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ
4. “Şayet onlar ilah olmuş olsalardı oraya girmezlerdi”⁴⁷ Şayet onlar ilah olmuş olsalardı oraya girmezlerdi” ayetleri olmak üzere Kur’an’da dört yerde bu kelime ‘girmek’ anlamındadır” demiştir.⁴⁸

Ayrıca “Bunlar oradan (cehennemden) uzaklaştırılırlar”⁴⁹ ayeti bu görüşe göre cehenneme girmiş kimsenin uzaklaştırılmasından bahsetmektedir. Çünkü cehenneme girmiş olan kimse şayet uzaklaştırmamış olmasaydı cehennemin içinde olacaktı. “Zalimler ise, orada dizüstü düşmüş bir halde bırakacağız”⁵⁰ ayeti önce cehenneme girmiş olup da sonra da çıkamayan kimselerden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ifade onların geldikleri o yerde kalacaklarına delâlet etmektedir. Eğer onlar orada kalacaklar ise daha önce ateşe girmiş olmaları gerekir.⁵¹

⁴⁰ Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 21/557-558.

⁴¹ es-Saffât 37/55-57.

⁴² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadîse, 1989), 457.

⁴³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/635.

⁴⁴ Meryem 19/71.

⁴⁵ Hûd 11/98.

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/98.

⁴⁷ el-Enbiyâ 21/99.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/635; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/563, 15/598; Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/179.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/101.

⁵⁰ Meryem 19/72.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/558.

Rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s) “Bedir ve Hudeybiye (savaşlarında) bulunan hiçbir Müslüman cehenneme girmez” buyurmuş, bunun üzerine Hz. Hafsa (r.a) “Allah Teâlâ, ‘Sizden herkes mutlaka oraya uğrayacaktır’ buyurmuyor mu?” dediğinde Hz. Peygamber (s.a.s) de “Allah ‘Sonra takva sahiplerini kurtaracağız’ da buyuruyor” demiştir.⁵² Buna göre *vürûd* kelimesi *girmek* manasındadır. Çünkü takva sahiplerinin cehennemden kurtarılması için onların oraya girmiş olması gerekir.

Vâridühâ ifadesinin *girmek* anlamında olduğuna dair delil olarak Abdullah b. Revâha'nın Hz. Peygamber'le (s.a.s) olan diyalogu gösterilmektedir. Bu rivayette Abdullah b. Revâha Hz. Peygamber'e (s.a.s) yönelik olarak “Allah burada girmeden bahsetti ama çıkmadan bahsetmedi” dediğinde Hz. Peygamber (s.a.s) “Ey İbn Revâha! Sonraki ‘Sonra takvaya erenleri kurtaracağız’ ifadesini de oku” buyurmuştur. Bu rivayet İbn Revâha'nın *vâridühâ* ifadesinden *girme* anlamını anladığını, Hz. Peygamber'in (s.a.s) de onun bu anlayışını düzeltme gereği duymadığını göstermektedir.⁵³

Vâridühâ ifadesine *girmek* anlamı verilince ve ayetten mümin-kâfir ayrımı olmaksızın herkesin cehenneme gireceği anlamı ortaya çıkınca müminlere oraya girme mahiyeti sorunu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Câbir b. Abdullah'a (öl. 78/697) bu ayet sorulmuş, o da Hz. Peygamber'in (s.a.s) “*Vürûd* kelimesi *girmek* demektir ve iyilik ehli kimse de günahkâr kimse de mutlaka o cehenneme girecektir. Cehennem müminlere bir serinlik ve esenlik olacaktır” dediğini rivayet etmiştir.⁵⁴ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s) ateşin Hz. İbrahim'e (a.s) zarar vermediği gibi cehennem ateşinin de o gün müminlere zarar vermeyeceğini söylemiştir.⁵⁵ Bu rivayetlerden müminlerin cehenneme uğradıkları vakitte cehennem ateşinin henüz yanmadığı bir vakit olduğu veya müminlerin cehenneme ateşinden etkilenmeyecekleri yerlerde bulunacakları veya da müminlere özel olarak ateşin onlara zarar vermeyeceği yorumlarına gidilebilir. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bu görüşü benimsemektedir.⁵⁶

Her ne kadar bu ayetin sadece kâfirlere yönelik olduğuna dair mezkûr ayetler delil olarak zikredilse de müfessirlerin çoğu ayetin genel bir ifade olduğunu ve mümin-kâfir ayrımına gitmediğini düşünürler. Dolayısıyla maddeler halinde sunduğumuz ayetleri bu ayetin sadece kâfirlere yönelik olduğu yönünde delil olarak kabul etmezler. Çünkü ayette herhangi bir kesim istisna edilmeksizin “Sizden hiç kimse yoktur ki mutlaka oraya uğrayacaktır” buyrulmuştur. Ayetin umum ifade ettiğine de sonraki ayetteki “Sonra takva sahiplerini kurtaracağız”⁵⁷ cümlesi delâlet etmektedir. Çünkü bu ifadeden “Oraya uğrayan kimselerden takvaya sahiplerini kurtaracağız” anlamı çıkmaktadır. Ayetin devamında ise “Zalimleri cehennemde diz üstü çökmüş halde bırakacağız”⁵⁸ denilmiştir.⁵⁹ Kurtubî de ayette geçen *vâriduhâ* ifadesinin zahirinin bizzat *girmek* anlamını

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/601-602; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/557-558.

⁵³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/341.

⁵⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/341.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 22/396. (No. 14520).

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/557-559.

⁵⁷ Meryem 19/72.

⁵⁸ Meryem 19/72.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/557.

gerektirdiğini söylemektedir. Ancak ceennem mü'minler için serin ve selâmet olacaktır. Oradan esenlikle kurtulacaklardır.⁶⁰

Ayrıca ceennemin sığağından etkilenmeyip oraya girip sonra çıkan müminler cennete girdikten sonra “Rabbimiz bize ceenneme girmemizi vaatmemiş miydi?” diyecekleri onlara da cevaben “Siz o sönükken oradan geçtiniz” denileceği rivayet edilmiştir.⁶¹ Bu rivayet de ayette geçen *vâridühâ* ifadesinin *girmek* anlamında olduğuna delil olarak gösterilmektedir.

Vürûd kelimesinin *girmek* anlamında olduğuna dair bir delil de “İnsanlar ateşe uğrayacaklar (*yeridü*) sonra amelleri sayesinde çıkacaklardır. İlk kişi göz açıp kapayacak kadar; sonra kimisi rüzgâr gibi, kimisi atın koşması gibi, kimisi yükler arasında hızlıca koşturan binici gibi, kimisi hızlıca yürüyen kişi gibi”⁶² hadisidir. Ayrıca İbn Abbas, Harici görüşleriyle bilinen ve sıklıkla kendisiyle polemige giren Nafi’ b. el-Ezrak’a “Ben ve sen mutlaka oraya uğrayacağız. Beni yüce Allah o ateşten kurtaracaktır. Sana gelince sen (bu girmeyi) yalanladığın için seni kurtaracağını zannetmiyorum” demiştir.⁶³

c. Ayette geçen *vâridühâ* ifadesi *geçip gitmek* anlamındadır. Tabiin müfessirlerinden Katâde b. Di’âme (öl. 117/735) ve Abdulalh b Mesûd ayette bahsedilen ceenneme uğrama konusunu sırat köprüsünde geçmek olarak açıklamaktadır.⁶⁴ Kurtubî bu görüşte olan kimselerin “*ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ*” ayetindeki “*ثُمَّ*” (sonra) ifadesini fethalı olarak “*ثُمَّ*” (orada) şeklinde okuduklarını söyler.⁶⁵ Buna göre ayetin anlamı “*Biz kötülükten sakınanları orada kurtarırız; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız*” şeklinde olur.

Hz. Peygamber (s.a.s) ceennemin üzerine köprü kurulacağını söylemiş bunun üzerine sahabiler “Ey Allah’ın Resûlü! Köprü nedir? diye sormuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.s) de oranın çok kaygan ve üzerinde durulması zor bir yer olduğunu, üzerinde kancalar ve Necid taraflarında bulunan ve sa’dân diye bilinen dikenler olduğunu, Mü’minlerin oradan göz açıp kapayınca kadar şimşek gibi, rüzgâr gibi, kuş gibi, en asil atlar gibi ve develer gibi geçeceklerini, kimisinin tamamen yarasız beresiz kurtulacağını, kimisinin de yara bere almış olarak serbest bırakılacağını ve kimisinin de ceennem ateşine itilip atılacağını söylemiştir.⁶⁶

Başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s) “Rıdvan ağacı altında biat edenlerden hiç kimse –Allah dilerse- ateşe girmeyecek” buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. Hafsa (r.a) Allah’ın “*Sizden Herkes Ceenneme Uğrayacaktır*” sözü nerede kaldı? demiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) de “*Bundan sonra takva sahiplerini kurtarırız, zalimleri ise orada dizleri üzerine çökmüş olarak terk ederiz*” buyurdu” demiştir.⁶⁷ Aynı şekilde bu rivayet de ceennemin üzerine köprü kurulacağı ve müminlerin bu yolla ceennem

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/138.

⁶¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/592.

⁶² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1975), “Tefsir”, 20 (No. 3159).

⁶³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/590; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 5/253.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/595.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/137.

⁶⁶ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire, 1955), “İman”, 81.

⁶⁷ Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 37.

azabından kurtarılacağı şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁸ İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) de Hz. Peygamber'den (s.a.s) nakledilen mezkur rivayetler sebebiyle bu görüşü benimsemektedir⁶⁹

d. Sadece Kâfirler Girecek Görüşü:

İbn Abbas ve İkrime'ye nispet edilen görüşe göre Cehenneme kesinlikle gireceğinden bahsedilen kişiler müminler değil kâfirlerdir.⁷⁰ Bu durumda ayetin “Sizden herkes cehenneme uğrayacaktır” şeklindeki hitabı inanmayan kimselere yönelik olmaktadır. Bu görüşte olanlar Müminlerin cehenneme uğramalarının mümkün olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Aşağıda zikredeceğimiz ayetler ve bu ayetlere getirmiş oldukları yorumlar bu görüşü benimseyenlerin delili olmaktadır:

1. “Şüphe yok ki kendileri için bizden en güzel bir mükâfat (cennet) takdir edilmiş olanlar, işte bunlar oradan (cehennemden) uzak tutulurlar”⁷¹ ayetinde bahsedilen kişilerin cehennemden uzak tutuldukları söylenmektedir. Uzak tutulan kimsenin oraya uğradığı söylenemez.

2. Allah “Onlar o cehennemin gizli sesini bile duymazlar”⁷² buyurmuştur. Eğer onlar cehenneme uğramış olsalardı, mutlaka onun sesini duyarlardı.

3. Allah “Onlar o gün korkudan emindirler”⁷³ buyurmuştur.⁷⁴

Tunuslu müfessir Tâhir b. Âşûr (öl. 1973) da bu görüştedir ve ayetteki hitabın kafirlere yönelik olduğunu söyler. Sırat üzerinden geçme ile ilgili Taberî ve İbn Kesir'in rivayet ettikleri hadisleri zayıf olduğu gerekçesiyle kabul etmez.⁷⁵

e. Kafirler için girmek, müminler için uğrayıp geçmek olduğu görüşü:

İbn Zeyd (öl. 182/798) ayette geçen *vâridühâ* ifadesinin anlamının kişilerin imanlarına göre değişeceğini savunmaktadır. Buna göre Müslümanların vürudu oradan uğrayıp geçmeleridir. Yani cehennemde kalıcı olmamaları ve azap edilmeden oradan geçmeleridir. Kafirlerin vürudu ise oraya girmeleri ve orada azap çekmeleridir.⁷⁶

f. Müminin vürudu dünyada başına gelen hummadır görüşü:

Mücâhid “Yüksek ateş her müminin cehennem ateşinden payıdır” demiş ve bu ayeti okumuştur.⁷⁷ Hz. Peygamber (s.a.s) yüksek ateşten dolayı hasta yatan birini ziyaret etmiş ve ona hastalığıyla ilgili Allah'ın “O benim ateşimdir. Ben onu ateşten payı olsun diye mümin kuluma veririm” dediğini söylemiştir.⁷⁸ Bu görüşe göre vürüd kafirler için bizzat cehenneme girmeyi ifade etmektedir. Ancak müminler için bizzat cehenneme girmek değildir. Onun yerine dünyada çekilen hastalık ve yüksek ateş mecazen cehennemden payı almak olarak kabul edilmiş ve ayetin gereği yerine gelmiş olmaktadır.

g. Ayetin yemin ifade ettiği ve bu yemin gereği müminleri cehenneme gireceği görüşü:

⁶⁸ Salâh Abdulfettâh Hâlidî, *Tasvîbât fi fehmi ba'di'l-âyât* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 45.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/600.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/596.

⁷¹ el-Enbiyâ 21/101.

⁷² el-Enbiyâ 21/102.

⁷³ en-Neml 27/89.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/557.

⁷⁵ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 16/152.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/596.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/597.

⁷⁸ Tirmizî, “Tıb”, 29 (No. 2088).

İlgili ayetteki “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا” ifadesiyle ilgili serdedilen bir görüş de ifadenin başındaki vâv harfinin yemin ifade ettiği görüşüdür ve cennetlik olan müminler sadece bu yeminin gerçekleşmesi için cehennemde kısa bir süre vakit geçireceklerdir. Bu görüşe dayanak olarak “Müslümanlardan üç çocuğu ölen herhangi bir kimsenin -yemin gereği olanı müstesna- (إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ) ateşin dokunması mümkün değildir”⁷⁹ hadisi gösterilmektedir. Hadiste geçen “yemin gereği olanı müstesna” (إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ) ifadesinin “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا”⁸⁰ ayetiyle ilintili olduğu ve ayetin başındaki vâv harfinin yemin ifade ettiği söylenmiştir. Bu durumda ayetin anlamı “Yemin olsun ki sizden herkes Cehenneme uğrayacaktır” şeklinde olur. Hadisin ortaya koyduğu durum ise üç çocuğunu kaybeden bir Müslümanın cehenneme girmeyeceği ancak sadece bu ayetin ihtiva ettiği yeminin yerine gelmesi için uğrayıp geçeceği ve yanmayacağı ortaya konulmuş olmaktadır.⁸¹

Sonuç

Hiç kimse istisna edilmeksizin herkesin cehenneme vürûd edeceğinden bahseden Meryem suresi 71’inci ayet ilk dönemden itibaren müminleri endişeye sevk etmiş ve ayetin yorumu konusunda birçok görüş ortaya çıkmıştır. Görüşlerin fazla olmasında ayetin inananları endişeye sevk etme özelliği taşımasının yanı sıra ayetin tefsiri bağlamında birbirinden farklı rivayetlerin gelmesinin de payı oldukça fazladır. Nüzul sürecinde de Hz. Peygamber’in (s.a.s) takva sahibi olup cihat ruhu taşıyan kimselerin cehenneme girmeyeceklerine dair sözleriyle bu ayetin bağdaştırılması amacıyla hadislerde ve sahabe sözlerinde birçok rivayete rastlanmaktadır.

Tarihten günümüze bu ayetin yorumuyla alakalı görüşler incelendiğinde görüşlerdeki ihtilafın, vürûd kelimesinin anlamı, ayetin hitap ettiği insan kitlesi, cehenneme vürûd etmenin zamanı ve niteliği gibi hususlara getirilen farklı yorumlardan kaynaklandığı görülmektedir. Kimileri vürûd kelimesine bizzat *girme* anlamı verirken kimileri vürudun, girmek olmadığını sadece uğrayıp geçmek veya yaklaşmak anlamlarında olduğunu söylemişlerdir. *Girmek* anlamı verenlerden bazıları cehennemin henüz alevlenmeyip azap sürecinin başlamadığı bir dönemde inananların oraya girip çıkacaklarını söylerken bazıları azap süreci başlamış olsa bile ateşin iman edenlere zarar vermeyeceğini bazıları da bunu cehennemin üzerine kurulan köprüden geçmek anlamında olduğunu savunmuşlardır. Bu yorumların ortak noktasının, iman edenlerin cehennem ateşine girme endişesini ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Bu endişeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir yorum da ateşe girmenin bizzat cehennem ateşine maruz kalmak değil de dünyada çekilen ateşli hastalıkların bu ayetin kapsamına girdiği şeklindeki görüştür.

Kanaatimizce bu ayetin muhatap kitlesi sadece inkarcılar değil bütün insanlıktır. Çünkü incelediğimiz ayetin devamında takva sahiplerinin kurtarılacağına dair ayet, bu ayetin muhatabının genel olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda nüzul sürecinde inanan ilk muhatapların endişeye kapılıp ayetin yorumu üzerine birçok rivayetin gelmiş olması bu görüşümüzü desteklemektedir.

⁷⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, ts.), “Cenâiz”, 8; Tirmizî, “Cenâiz”, 61 (No. 1066).

⁸⁰ Meryem 19/71.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 11/135-136.

İnanan-inanmayan herkes için istisnasız bir şekilde cehennemde olma yönünde ortak hüküm veren bir ayette bu durumun *vürûd* kelimesiyle ifade edilmesi bu kelimenin etimolojisinde ve anlamında bir inceliğin olması gerektiğini akla getirmektedir. Etimolojisini incelediğimiz *vürûd* kelimesi hem sıcağın yanma hem de su içmek üzere serin bir yere varma anlamı taşımaktadır. Kelimenin bu iki yönlü ve birbirine zıt anlamları cehenneme *vürûd* eden kimseler için cehennemin aynı etkiyi göstermeyeceği kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca su almak üzere bir yere varmak anlamına gelen bu kelimenin tercih edilmiş olması nihai bir ulaşmayı değil geçici bir yere uğrayıp geçme anlamını da ihsas ettirmektedir. Yani kelimenin temelinde kalmaya da gitmeye de ihtimali olan bir uğrama anlamı vardır. Bundan dolayı *vürûd* etmenin mümin için ve kafir için farklı bir tezahürü olabilir.

Ayette *vâridühâ* kelimesinin kullanılmış olması cehenneme girme tehlikesinin her daim müminlerin zihinlerinde bulunmasına sebep olmakta ve kendilerini tamamen emniyette hissetmelerine engel olmaktadır. Bu sebeple de müminlere korku ile ümit arasında bir psikolojiyi yaşatmaktadır. Yani mümin insan için iman edip cennete gireceği ümidiyle birlikte sonunun nasıl olacağı merakı ve korkusu içerisinde dengeli bir ruh haline sahip olması sağlanmış olmaktadır.

Cehenneme bir şekilde uğramanın herkes için söz konusu olması birçok nimeti de bünyesinde barındırmaktadır. Müminler kendilerinin bundan kurtulduklarını bilip anladıklarında, bu onların sevincini ve mutluluğunu artıracak ve müminlerin cennet nimetlerinden daha fazla haz duymalarına vesile olacaktır. Çünkü eşya zıddıyla bilinir ve azabın görülmesinden sonra cennet nimetine kavuşmak müminlere daha fazla mutluluk vermiş olacaktır.

Bunun yanında inkâr edenler için azabı ve bunalımı artıran bir özelliği de olacaktır. Dünyada küçük görüp dönüp bakmadıkları kimselerin yanında sıkıntıya düşmeleri ve onları cehennemden çıkarken görmüş olmaları cehennemliklerin keder ve hüznünü artıracaktır. Ayrıca müminler, cehennemlikleri inkâr etmeleri durumunda karşılaşacakları azapla korkutup uyardıklarında ve bu meselenin hakikatine dair deliller getirdiklerinde bunu kabul etmekten kaçınmışlardır. Müminlerin cehenneme geçici olarak inkârcılarla birlikte girmeleri durumunda onlarla yüzleşme imkanını da bulmuş olacaklardır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş A.Ş., 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Murakkîşeyn. *Dîvânu'l-Murakkîşeyn*. thk. Kârîn Sâdır. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.
- eş-Şenferâ el-Ezdî. *Şî'ru's-Şenferâ el-Ezdî*. thk. Ahmed Muhammed Ubeyd. Abu Dabi: Mecma'u's- Şekâfî, 2000.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn – Muhammed Alî en-Neccâr. Kahire: el-Müessesetu'l-Mısıriyyeti'l-Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *Tasvîbât fi fehmi ba'di'l-âyât*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

- İbn Abdurabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. *el-İkdu'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeýha - Abdulmecîd et-Terhînî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Dureyd. *Cemheratu'l-luga*. thk. Remzî Munîr Be'albekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Abdullah b. Dayfullah. Riyâd: Matba'at-ü sefir, 2008.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn 'Uşmân b. Salâhaddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddin Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Metâbi'u Müesseseti Dâri's-Şa'b, 1989.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Muhelhil b. Rabî'a. *Dîvânu Muhelhil b. Rabî'a*. ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadîse, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire, 1955.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Saka, Şevki. "Müminler Cehennem'e girer mi?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (2000), 29-41.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru Hecr, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcu'l-arûs*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.



The Nature of Understanding of the Qur'an in the context of Muḥāsibî's Fehmü'l-Qur'an/ Premises of The Science of Interpretation

Muhammed İsa Yüksek^{1,a,*}

¹ Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr, İstanbul / TÜRKİYE

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 09/07/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

In the field of 'Ulüm al-Qur'ân, in which the conceptual framework of the science of interpretation is drawn and the main rules used in tafsîr are discussed, independent books have been compiled since early periods. Some of these works stand out as foundational texts because they make important determinations about the nature, function, methodology, and relationship of the science of tafsîr with other Islamic sciences. The masterpiece entitled *Fahm al-Qur'ân* by al-Khâris al-Muḥāsibî, a scholar of sufism, tafsîr, kalâm, and hadîth is one of these books. Al-Muḥāsibî was a writer who lived in a period when philological and Sharî'ah sciences gained a systematic structure and schools were born and developed. Muḥāsibî's multifaceted scholarly depth, the requirements of his time, and the characteristics of his work distinguish *Fahm al-Qur'ân* from other works in the field in terms of its problematic, content, and style. It can be said that *Fahm al-Qur'ân* consists of two main chapters. In the first chapter, the issues of kalâm, meaning, and reason are subjected to a quiddity inquiry. In the second chapter, the linguistic aspect of kalâm is emphasized and the content and style of the Qur'ân are discussed under the headings of muhkam- mutashâbih, naskh and üslûb al-Qur'ân. In this work, al-Muḥāsibî suggests that before asking *How we should understand the Qur'ân?*, the reader should ask *What exactly is being understood and what is meaning?* The first of these questions includes the question *Who am I?* While the sources of The Sciences of the Qur'ân mostly focus on how to understand the Qur'ân at the epistemological and methodological level, in *Fahm al-Qur'ân*, the meaning of understanding the Qur'ân is problematized and a theory of reason and meaning that is competent with moral training is built. Thus, the conceptual inquiries of the work extend to the existential philosophy of the author. Despite these privileges, it is surprising that *Fahm al-Qur'ân* did not gain a prominent place among the main sources of tafsîr methodology in later periods. This may be due to the theorization of a theory of meaning in which moral maturation is placed at the center. In this research, while trying to reveal the original value that Muḥāsibî added to the field with *Fahm al-Qur'ân*, the systematic structure of the science of interpretation, its connection with other religious sciences, the relationship between speech adjective and language were made problematic and tried to be resolved in the context of the research hypothesis. In this context, it has been determined that al-Muḥāsibî's *Fahm al-Qur'ân* draws the conceptual framework of tafsîr methodology in relation to the authentic structure of the shari'ah sciences at a very early period. The fact that *Fahm al-Qur'ân* carries important signs regarding the position of tafsîr in the hierarchy of sciences and its relationship with other shari'ah sciences increases the value of the work in identifying the codes of the traditional paradigm. In the research, in which induction methods were used in text analysis and deduction methods were used in discourse analysis, it was determined that *Fahm al-Qur'ân* had a fiction that shapes the traditional paradigm and depicts the authentic structure of religious sciences.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Methodology, Muḥāsibî, Fahm al-Qur'ân.

Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'ân'ı Bağlamında Kur'an'ı Anlamanın Neliği/Tefsir İlminin Öncülleri

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 09/07/2023

Kabul: 30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:


Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Kendisinde tefsir ilminin kavramsal çerçevesinin çizildiği ve tefsirde kullanılan başlıca kuralların ele alındığı ulûmü'l-Kur'ân alanında erken dönemlerden itibaren müstakil eserler telif edilmiştir. Bu eserlerden bazıları, tefsir ilminin mahiyeti, işlevi, metodolojisi ve diğer şer'î ilimlerle ilişkisine dair önemli tespitler yaptıklarından kurucu metinler olarak öne çıkar. Tasavvuf, tefsir, kelâm ve hadis ilimlerinde söz sahibi olan Hâris el-Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Ḳur'ân* isimli başyapıtı da bu eserlerden birisidir. Muhâsibî, filolojik ve şer'î ilimlerin sistematik bir yapı kazandığı, ekollerin doğup geliştiği bir dönemde yaşamış bir müelliftir. Gerek Muhâsibî'nin çok yönlü ilmî derinliği ve yaşadığı dönemin gerekleri gerekse eserin karakteristik özellikleri, *Fehmü'l-Kur'ân*'i sorunsal, muhtevası ve üslubu açısından alanın diğer eserlerinden ayırıştırır. *Fehmü'l-Ḳur'ân*'ın iki ana bölümden oluştuğu söylenebilir. Birinci bölümde kelâm, anlam, akıl konuları, mahiyet soruşturmasına tabi tutulur. İkinci bölümde ise kelâmın dilbilimsel yönü öne çıkarılarak muhkem-müteşâbih, nesih ve üslûbü'l-Kur'ân başlıkları altında Kur'an'ın muhteva ve üslûbu konu edilir. Muhâsibî bu eserde *Kur'an'ı nasıl anlamalıyız?* sorusundan önce okuyucuya *Anlaşılmaya çalışılan şey tam olarak nedir?* ve *Anlam nedir?* sorularını sormasını önerir. Bu sorulardan birincisi *Ben kimim?* sorusunu da içkindir. Başka bir ifadeyle *Fehmü'l-Kur'ân*'ın birinci sorunsal, anlam(a) bağlamında mütekellim-hitap-muhatap üçlününün ve bu üçlünün arasındaki bağlantının neliğidir. Ulûmü'l-Kur'ân kaynakları büyük ölçüde epistemolojik ve metodolojik düzeyde Kur'an'ı anlamanın nasıllığına odaklanırken *Fehmü'l-Ḳur'ân*'da Kur'an'ı anlamanın neliği sorunsallaştırılır ve ahlak terbiyesi ile yetkinleşen bir akıl ve anlam teorisi inşa edilir. Böylece eserin kavram sorgulamaları müellifin varlık felsefesine uzanır. Bu ayrıcalıklarına rağmen *Fehmü'l-Kur'ân*'ın sonraki dönemlerde tefsir usulününün temel kaynakları arasında belirgin bir yer edinmemesi şaşırtıcıdır. Bunda eserin, ahlâkî olgunlaşmanın merkeze konumlandırıldığı bir anlam teorisini kuramsallaştırmasının etkin olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Ḳur'ân*'la alana kattığı özgün değer ortaya çıkartılmaya çalışılırken, tefsir ilminin sistematik yapısı, diğer şer'î ilimlerle bağlantısı, Allah'ın kelim sıfatı-dil ilişkisi gibi konular problematik hale getirilmiş, hipotez bağlamında çözümlenmiştir. Bu bağlamda Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'ân* isimli eserinin oldukça erken bir dönemde, tefsir metodolojisinin kavramsal çerçevesini, şer'î ilimlerin otantik yapısıyla ilişkilendirerek çizdiği tespit edilmiştir. *Fehmü'l-Kur'ân*'ın tefsirin, ilimler hiyerarşisi içindeki konumuna ve diğer şer'î ilimlerle ilişkisine dair önemli işaretler taşıması, geleneksel paradigmanın kodlarını tespit ederken eserin değerini artırmaktadır. Metin analizinde tümevarım, söylem analizinde tümdengelim yöntemlerinin kullanıldığı çalışmada, *Fehmü'l-Ḳur'ân*'ın geleneksel paradigmayı şekillendiren ve şer'î ilimlerin otantik yapısını resmeden bir kurguya sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Metodoloji, Muhâsibî, Fehmü'l-Ḳur'ân.

 miyukse@istanbul.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-9521-7007>

How to Cite: Yüksek, Muhammed İsa. "The Nature of Understanding of the Qur'an in the context of Muhâsibî's Fehmü'l-Qur'an/ Premises of The Science of Interpretation". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 538-558. <https://doi.org/10.18505/cuid.1324849>

Atıf: Yüksek, Muhammed İsa. "Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'ân'ı Bağlamında Kur'an'ı Anlamanın Neliği/Tefsir İlminin Öncülleri". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 538-558. <https://doi.org/10.18505/cuid.1324849>

Giriş

Anla(t)ma, ortak bir dil ve varlık alanı kadar müşterek tasavvuratı da zorunlu kılar. Anlaşılmaya çalışılan ister mutlak bir söz isterse spesifik alana ait bir metin olsun, iletişimin tarafları açısından sözcüklerin medlûlleri ve bu medlûllerin hakikatleri üzerinde uzlaşma icap eder. Müşterek bir tasavvurat alanına sahip olduğunda ise anlam, sözün sahibinin iradî cihetinde saklıdır; yani mütekellimin sözden kastının tespit edilebilmesi için başlangıçta dilin en temel parçaları olan sözcüklerin, anlatan ve anlamaya çalışanda aynı delaletlere sahip olması gerekir. Zira sözcükler, gerek sözün kurgusu gerekse yapıbozuma tabi tutulması açısından üzerinde uzlaşılması gereken temel birimlerdir. Üzerinde uzlaşılan sözcükler, mütekellimin iradî cihetiyle yan yana geldiğinde söz (kelâm) vasfını kazanır. Bir sözü anlamak, bundan sonraki aşamada sözün sahibinin kastını anlamaya denk düşer. Murâd-ı mütekellim ise mütekellimi ve onun irade sıfatını içkin bir terkiptir. Dolayısıyla sözün iradî cihetini tespit edebilmek için sözün sahibini ve sıfatlarını kavramak gerekir. Sözün ifade gücü, dilbilimsel imkânları, delalet sınırları gibi hususları belirleyen de sözü kurgulayan zâtın sıfatlarıdır. Geleneksel paradigmada anlambilim Kur'an'ı (genelde ise nassları) anlama amacıyla kurgulandığından, delâlet teorilerinde belirleyici olan, sözün, mütekelliminden kazandığı özellikleridir.

İlimlerin tedvini; mesâil ve metodolijilerin vaz'ı müşterek bir kavram hafızasının (örf-i hâs) teşkiliyle gerçekleşmiştir. Şer'î ilimlerin mukaddimelerinde¹ başlangıçta kavramsal çerçevenin çizilmesi, tasavvurat alanını zihinsel bir tasarım haline getirme ve tasdîke (ilme) konu etme açısından önem arz eder. Bu kavramların alan dışına da taşabilen uzanımları, şer'î ilimlerin hiyerarşik yapısıyla yakından ilişkilidir. Çünkü bir ilmin başka ilimlerden istimedat ettiği müsellemler veriler (*mebâdî*), bazı kavramların bağlantılarını da o ilme taşır. Kavramların bu cihetleri, söz konusu ilimde tartışmaya açılmaz, ancak bilinmesi gereken arka plan verilerini oluştururlar. Şer'î ilimlerin birincil kaynaklarının naslar (*kelâm*) olması, özellikle tefsir ve fıkıh gibi alanlarda mukayyed bir biçimde (ilâhî bir söz olmaları cihetinden) teorize edilen dil-anlam teorilerini felsefî boyutlarıyla ilksel arkaplan bilgileri mesabesine konumlandırmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'ı anlamının (*fehîm*) nasıllığı, Tefsir usulünün² üzerinde yükseldiği kavramlara ve bu kavramların uzanımlarına hâkim olmayı gerektirir. Bu ise -özellikle şer'î ilimler arasındaki bağlantıların kurulmasında zafiyet yaşandığı dönem ve durumlarda- metodolojiden önce tasavvurat alanını analiz etmeyi zorunlu kılar. Tefsir literatüründe bu saiklerle kaleme alınmış önemli kurucu metinler vardır. İlk sûflerden, hadis, kelâm ve tefsir sahalarında uzman olan Ebû Abdillâh el-Hâris

¹ İslâmî ilimler literatürü içerisinde *mukaddimetü'l-ilm* kavramının tanımı ve içeriği hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1629-1631; Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Ebcedu'l-ulûm* (Dimeşk: Menşûrâtu Vizareti's-Sekâfe, 1978), 1/43-50; İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/115-116; Asım Cüneyd Köksal, *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 53-58; Mehmet Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-a'yân Tefsirinin Mukaddimesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 57-59.

² Bunu, tefsir usulünün bir metodoloji olup olmadığı tartışmasına girmeden, tefsir usulünü Kur'an'ın nasıl anlaşılacağı sorusuna bir şekilde cevap veya argüman üreten bir saha kabul ederek söylüyoruz.

b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî'nin (öl. 243/857),³ kendisiyle bu alanda çılgır açtığı *Fehmü'l-Kur'ân* isimli başyapıtı da bu eserlerden biridir.

Muhâsibî, filolojik ve şer'î ilimlerin sistematik bir yapı kazandığı, ekollerin doğup geliştiği bir dönemde yaşamış ve ulûmü'l-Kur'ân alanıyla ilgili ilk eserlerden birini telif etmiştir.⁴ O, bu eserinde Kur'an'ı anlamamanın nasıllığına öncelenmesi gereken konuları etkileyici bir kurguyla işlemiştir. *Fehmü'l-Kur'ân*'ın iki ana bölümden oluştuğu söylenebilir. Birinci bölümde kelâm, anlam, akıl konuları, mahiyet soruşturmasına tabi tutulur. İkinci bölümde ise kelâmın dilbilimsel yönü öne çıkarılarak muhkem-müteşâbih, nesih ve üslûbü'l-Kur'ân başlıkları altında Kur'an'ın muhteva ve üslûbu konu edilir. Muhâsibî bu eserde *Kur'an'ı nasıl anlamalıyız?* sorusundan önce okuyucuya *Anlaşılmaya çalışılan şey tam olarak nedir?* ve *Anlam nedir?* sorularını sormasını önerir. Bu sorulardan birincisi ben kimim? sorusunu da içkindir. Başka bir ifadeyle *Fehmü'l-Kur'ân*'ın birinci sorunsalı, anlam(a) bağlamında mütekellim-hitap-muhatap üçlünün ve bu üçlünün arasındaki bağlantının neliğidir.

Fehmü'l-Kur'ân bir Kur'an'ı anlama kılavuzu olarak tasarlanmış olmalıdır. Ancak Muhâsibî Kur'an'ı anlamamanın keyfiyetinden önce anlamın neliğini sorgular ve bu bağlamda dikkatleri anlam teorilerine takaddüm eden iki hususa yoğunlaştırır. Bunlardan birincisi mütekellimin kimliği, ikincisi -buna bağlı olarak- sözün neliğidir. Kur'an'ın mütekellimi, varlığının başlangıcı olmayan; ezeli, varlığının sonu olmayan; ebedî, akılların keyfiyetini kavrayamadığı ve mahiyetini idrak edemediği zât-ı ilâhîdir. Gaybın bilgisine sahip olan sadece O'dur; Allah (cc) olanı, olacağı ve olması mümkün olanı (olmayanın, olsaydı nasıl olacağını) bilir. Mahlûkatı bir ihtiyaca binaen yaratmamış, rahmetini neşretmeyi, fazlıyla yarattıklarına ihsanda bulunmayı ve kullarından dilediğini hususi olarak nimetleriyle kuşatmayı murad etmiştir. Allah (cc) kullarını abes olarak yaratmamış, aksine kendinde açık âyetler ve delillerle O'nu tanımalarını, böylece O'nun şanına yaraşanı yapmalarını ve gazabını gerektirecek şeylerden kaçınmalarını istemiştir.⁵

Allah'ın ilim ve iradesinin ezeli, insanı yaratmasının ve onu kelâmına muhatap kılmasının ise rahmetinin bir tecellisi olması, Muhâsibî'nin anlam teorisini şekillendiren önemli asıllardır. Muhâsibî'ye göre, Kur'an'ı Allah'ın murad ettiği manaları amaç edinmeden, kalp onu anlamamanın dışındaki şeylerle meşgul iken bir ders kitabı gibi okumanın altında iki sebep yatar: Bunlardan birincisi, Kur'an'ın mütekellimini tanımamak ve onu gerektiği gibi tazim etmemek, ikincisi ise Kur'an'ın rahmet olduğundan bihaber bulunmaktır. Hâlbuki Kur'an kalplerdekine şifa, müminlere hidayet ve rahmettir.⁶

³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik mine'l-esmâ' ve'l-ensâb*, thk. Muhammed Sâdık el-Hâmîdî (Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1997), 2/766; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Bişâr İvâd Mahmûd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 9/104-111; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî ed-Dîmaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 2002), 2/153; Abdülhalim Mahmud, *Muhasibi: Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005); Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-16.

⁴ Zülfikar Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı", *Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of Academic Studies* 4/16 (2003), 118.

⁵ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, (İrbid: Dâru'l-Fikr, 1971), 263.

⁶ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 314-315.

Muhâsibî'nin resmettiği tabloda Kur'an'ı anlamak, salt dilbilimsel bir ifadeyi anlamaktan oldukça farklıdır. Zira bizzat Kur'an'da Allah (cc) akıl sahibi, gören, duyan kimseleri akledemeyen, kör ve sağır kimseler olarak nitelemiştir.⁷ Bu, Muhâsibî'nin anlamının salt dilbilimsel-analitik analizle gerçekleşen bir olgu olmadığını temellendirirken dikkat çektiği hususlardan biridir. Zira Muhâsibî'de Allah'ın akıl sahipleri olarak övdüğü kimseler, hitaba sözün gereğini yapmayı amaç ve arzu ederek sadık bir niyetle yaklaşırlar, Allah'ın sevgisini kazandıracak işlere yönelirler, O'nun gazabını getirecek işlerden sakınırlar, sadece Allah'ın rızasını isterler, Kur'an'dan kendisiyle insanlar katında menfaat temin edecek bir anlam çabasına girmezler.⁸ Bütün bu kabuller, yüzeysel olarak bakıldığında Muhâsibî'nin tefsir paradigmasını irrasyonel ve görece bir hale getirmekte; onun Arapça ile indirilen bir kelamın anlaşılmasında dili ve metodolojiyi anlam teorisinin neresine konumlandığı noktasında merak uyandırmaktadır.

Erken dönemin önemli simalarından Muhâsibî'nin çok yönlü bir âlim olması, haklı olarak onun birçok akademik çalışmaya konu edilmesine sebep olmuştur. Muhâsibî daha ziyade sûfî kimliğiyle öne çıkan bir âlim olduğundan bu çalışmaların önemli bir kısmı tasavvuf alanında yapılmıştır. Bununla birlikte *Fehmü'l-Şur'ân* etrafında tefsir alanında tez ve makale düzeyinde araştırmaların yapıldığı da görülmektedir.⁹ Bu araştırmaların genellikle, *Fehmü'l-Kur'ân*'ı şekil ve muhteva açısından tanıtan çalışmalar olduğu gözlenmektedir. Belirtmek gerekir ki, her ne kadar ulûmü'l-Kur'ân literatürünün ilk örneklerinden gösterilse de ele aldığı meseleler ve konuları işleyiş biçimi açısından *Fehmü'l-Şur'ân*'ın bu literatüre aidiyeti bir tasnif belirlemesinden öteye geçmemektedir. Nitekim eserde kuramsallaştırılan anlam teorisinde amelî bir arınmanın temel alınması ve Kur'an'ın Arap olanlara Arapça dışında bir dille inme ihtimalinde hatta hiç duyulmadığı takdirde dahi anlaşılma gerekliliğini koruyan bir kelam tasavvurunu resmetmesi, *Fehmü'l-Şur'ân*'ı dilbilim, yorumbilim ve naklî veriler etrafında şekillenen tefsir usulü (veya ulûmü'l-Kur'ân) literatüründen uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla, bu araştırmada gerek Muhâsibî'nin anlam teorisinin tefsir ilmi

⁷ el-A'râf 7/179, 198; el-Enfâl 8/23; Hûd 11/20.

⁸ Muhâsibî, *Fehmü'l-Şur'ân*, 322.

⁹ Emrullah İşler'in Muhâsibî ve *Fehmü'l-Kur'an*'ı (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989) başlıklı yüksek lisans tezinde *Fehmü'l-Şur'ân* şekil ve muhteva açısından ele alınmış, eserin içeriği Muhâsibî'nin ifadeleri ile yansıtılmıştır. Akif Yıldırım'ın Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) başlıklı doktora tezinde, ismi geçen üç müellifi ve eserlerini karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Tezin giriş bölümünde, Muhâsibî'nin ve diğer müelliflerin hayatları, ilmi kişilikleri ve eserleri ile ilgili bilgiler aktarılmış, ikinci bölümde ise *Fehmü'l-Şur'ân*, *et-Teysîr* ve *Mebâhiş*'in içerik analizi yapılmıştır. Bu tezde de *Fehmü'l-Şur'ân*'ın ele aldığı konular tasvirî bir metotla aktarılmış, eserin kurgusuyla ilgili yapılan değişiklikler, müellifin zihin arkaplanının ortaya çıkarılmasının önüne geçmiştir. Zülfikar Durmuş, "Hâris el-Muhâsibî ve *Fehmü'l-Kur'an*" başlıklı makalesinde, Muhâsibî'nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını, Muhâsibî'nin hayatını ve *Fehmü'l-Şur'ân*'ın Kur'an ilimleri açısından değerini incelemiştir. Durmuş, makalesinde *Fehmü'l-Şur'ân*'da diğer tefsir usulü kaynaklarında bulunmayan yönlerin ve konuların bulunduğunu söylemekle birlikte, içeriği aktarmakla yetinmiş, özellikle nesih konusunda eserde konuların, içinden çıkılmayacak derecede karmaşık bir biçimde ele aldığını belirtmiştir. İsmail Çalışkan ilk döneme dair iki tefsir usulü kaynağını tanıttığı "Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik -Abdullah b. Vehb (v. 197/812) ve Muhâsibî (v. 243/857) Örneği" başlıklı makalesinin ikinci bölümünü Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Şur'ân*'ına ayırmış ve bu kısmında eserin içeriğine dair genel bilgiler sunmuştur. Hekim Tay'ın "Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği" başlıklı makalesinde, erken dönem algısında nesih konusunu, hususi olarak da Muhâsibî'nin neshe bakışı ele alınmıştır.

açısından rasyonalize edilememesinin gerekse *Fehmü'l-Ḳur'ân*'ın özsel nitelikleri cihetinden ulûmü'l-Kur'ân'dan ayrışmasının doğurduğu sorunsal çıkış noktası kabul edilmekte, bu sorunsalın çözümünde *Muhâsibî'nin Fehmü'l-Ḳur'ân'da vaz' ettiği anlam teorisi, şer'î ilimlerin hiyerarşik-bütüncül yapısını deşifre etmekte, tefsirin epistemolojisini, ontolojik kabulleri etrafında betimlemekte; bu özellikleriyle tefsir ilminin tasavvurat alanına ait tespitler yaparak literatüre özgün bir katkıda bulunmaktadır, hipotezinden hareket edilmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden metin ve söylem analizi yöntemleri kullanılmıştır. Öncelikle eser, kurgusu, iç bağlantıları ve bütünlüğü açısından metin analizine tabi tutulmuş, Muhâsibî'nin anlam teorisinin karakteristik özellikleri ve sacayakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada daha sonra tümdengelim yöntemiyle söylem analizi metotları uygulanmış; genelde şer'î ilimlerin, spesifik olarak da tefsir ilminin temel parametreleri odak noktası yapılarak teori, tefsir ilminin mahiyetine ve diğer şer'î ilimlerle ilişkisine dair modelleme oluşturma amacıyla bir tasarım haline getirilmeye çalışılmıştır.*

Kur'an'ın Neliği/Kur'an'ın Mahiyetini Belirleyen Temel Parametreler

Her ilmin varlık sebebi olan ve onu diğer ilimlerden ayıran bir konusu vardır. Konu, ilmin problematiklerinin müşterek noktasıdır ve ontolojik bir temele karşılık gelir.¹⁰ İlmün konusu tahdit edildiğinde problematikleri de çevrelenmiş olur. Tefsir ilminin konusu ise Allah'ın muradına delaleti açısından Kur'an elfâzıdır.¹¹ Bu anlamda tefsir ilminin problematiklerinin (*mesâil*) belirlenmesi ve diğer ilimlerden ayrışması açısından Kur'an tanımları kritik bir noktaya tekabül eder. Kur'an kelimesi bir kavram olarak kelâm, fıkıh ve tefsir ilimlerinin ilgi alanındadır. Fıkıh ve tefsir ilimlerinin Kur'an tanımları birbirine yakındır. Kelâm ilmindeki tanımlarda ise kelâmulhâk Allah'ın ezeli bir sıfatı veya bu sıfatın kendisine taalluk ettiği ezeli-hükmî kelimeler olarak ele alınmıştır.¹² Fıkıh ve tefsir ilimlerinin konusu Kur'an lafızları olduğundan bu ilimler birbirlerinden haysiyet cihetleriyle ayrılır. Fıkıh ilmi Kur'an lafızlarını ahkâma delaleti açısından, tefsir ilmi ise murada delaleti açısından ele alır. Dolayısıyla bu iki ilim kelâmulhâkın lafzî boyutu üzerine bina edilmiştir.¹³ Belirtildiği üzere, bir ilmin konusu onun ontolojik temeline karşılık geldiğinden ve bu konunun başka bir ilimde vaz' edilmesi gerekli olduğundan tefsir ilminin konusu olan Kur'an'ın aidiyeti, mahiyeti, irâde ve kelâm sıfatları açısından neliği kelâm ilminin vaz'ına ihtiyaç duyar. Bu nedenle tefsir ilmi açısından Kur'an'ın neliği, kelâmın (ilâhî bir sıfat olarak), dolayısıyla da mütekellimin kimliğini belirlemeyi gerektirir.

¹⁰ Ömer Odabaş, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş* (İstanbul: Litera, 2021), 133, 135, 137, 153, 154.

¹¹ bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *ʿAynü'l-a'yân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha)* (Dersâadet: Rıfat Bey Matbaası, 1325), 17; Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyşîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1998), 33; Saçaklızâde Mehmed b. Ebûbekir Mar'aşî Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-ʿulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beirut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988), 163.

¹² İmâmü'l-Haremeyn Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâ'idî'l-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 132; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm* (London: y.y., 1934), 315; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAķâ'id*, thk. Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 114-115.

¹³ Fıkıh, tefsir ve kelim ilimlerinin Kur'an kullanımlarının detayları için bk. Abdülvehhâb Gazlân, *el-Beyân fî mebâhiş min ʿulûmi'l-Ḳur'ân* (İstanbul: Dârü'l-Beyrûtî, 2017), 40-44.

Muhâsibî’de Kur’an’ın neliğini belirleyen temel kriter, onun aidiyetidir. Kur’an, kimsenin ilmini kuşatamayacağı ve bildiklerine vakıf olmayacağı, bilginin ancak kendisi sebebiyle edinildiği Allah’ın (cc) kelâmıdır. Kur’an’ın mütekkellimi varlığının başlangıcı olmayan, varlığında başkasına ihtiyacı bulunmayan, lütuf ve ihsan sahibi olan Allah’tır (cc). O, Kur’an’ı kullarına kendisini tanıtmak, nimetlerin hatırlatmak, gaflette olanları uykularından uyandırmak, kalplerini ihya etmek, basiretlerini açmak, kalpleri tedavi etmek, şüpheleri izale etmek, hidayet yollarını açıklamak, şeytanın şüphelerini gidermek için indirmiştir. Kur’an’ı ilâhî bir idrakle anlayan kimsenin Kur’an dışında hiçbir şeye ihtiyacı kalmaz, Kur’an’la yücelir, her türlü zilletten yükselir. Kur’an’ın halâveti hiçbir surette değişmez, çok okunmakla tüketilemez, müminin kalbindeki etkisi azalmaz. Çünkü onun mütekkellimi kesinlikle değişime uğramaz, eksilmez, sonradan ortaya çıkmaz.¹⁴

Muhâsibî Allah’ın (cc) sıfatlarına dair bu tespitleri, doğrudan Allah’ın zâtını konu edinerek değil, kelâmının mahiyetini belirlemek için yapar. O, Kur’an’ı Allah’ın zâtî-ezelî kelam sıfatıyla ilişkilendirdiğinden, insanın kelâm sıfatıyla irtibatı buna imkân tanıyan bir varlık tasavvurunu saklı tutar. Muhâsibî’nin nazariyesinde bu sözün mahalli, Allah’ın insanın fitratına yerleştirdiği selim akıl ve anlayış kabiliyetidir. Zira insan, Allah’ın yaratmasının delillerini (*şevâhidü’t-tedbîr*) ve takdirinin ahkâmını akıl ile tedebbür eder. Dolayısıyla akıl, Allah’ın her şeyi yoktan var ettiğine, insanı ve bütün mahlûkatı en güzel ve mükemmel şekilde yarattığına şahitlik eden bir kaynaktır. Allah (cc), aklın kaynaklık ettiği bu hücceti öncelikle insana peygamberler göndermek suretiyle tekit etmiş, onları müşahede ettikleri açık âyetleri ve delilleri fikretmeye yönlendirmiştir.¹⁵ Muhâsibî’nin peygamberlerin sıfatlarına ve gönderilme sebeplerine dair yaptığı tespitler, vahyin mahiyet ve muhtevasına dair önemli tespitlere evrilir. Muhâsibî’de Allah Teâlâ’nın, zatına ait bir sıfat olan kelâm ile tekellüm etmesi, bu hücceti tekit eden üçüncü bir unsurdur. Yani Allah (cc) başta insan olmak üzere kâinata yerleştirdiği, kendisine delalet eden açık âyetlerin yanında insanların içinden güvenilir elçiler seçmiş, sonra bu elçileri kelâmı ile göndererek insanlara sıfatlarını, esmâsını, kendisine itaat edenlerin elde edeceği nimetleri, düşmanları için hazırladığı azabı, muhasebe anını ve bugünde yaşanacak korku dolu halleri bildirmiştir. Böylece onların *Bize bunları kimse söylemedi* şeklinde ileri sürecekleri özür ve sebepleri ortadan kaldırmıştır.¹⁶ Allah’ın (cc) peygamberlerine indirdiği lafzî kelamıyla kullarına ulaştırdığı bu bilgiler (esmâ, sıfat, va’d, vaîd, kıyamet ahvâli..) kainata yerleştirilen delilleri tafsîlî halde dile getiren ve tekit eden vahyin işlevine dair önemli tespitlerdir. Zira Kur’an’ın kelâm sıfatıyla eşleştirildiği bir teoride vahyin lafzî boyutunun neliği oldukça önem kazanmaktadır.

Muhâsibî, fezâilü’l-Kur’ân bahsinde Kur’an’ın mahiyetini ve insanın Kur’an karşısındaki konumunu netleştirir. Ona göre, yetkinleşen ve olgunlaşan akıl ile eşyaya bakan, hakikati ilâhî bir duyuşla idrak eden kişi (*el-âkil anillah*), Kur’an’ın delilleri ile görür, her türlü helâke karşı ona sınımsız sarılır, Rabbiyle baş başayken Kur’an okuyarak O’na yalvarır. Kur’an’ı ilâhî bir inayete fehmeden kimse, onun halâvetini tadar, anlayışına bir de münâcât lezzeti katılır. Çünkü kendisiyle kimin konuştuğunu da neyle konuştuğunu da bilir. Artık Kur’an onun için kendisiyle Rabbine erdiği bir

¹⁴ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 305-307.

¹⁵ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 263.

¹⁶ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 264.

sığınaktır. Yalnızlığını onda giderir, hiçbir şeyi onun önüne geçirmez. Kur'an, Allah'ı arzulayanları O'na kavuşturan bir kılavuzdur. Yakîn sahibi kimselerin meşalesi, hayırda yarışanların hedef noktası, sâlikin sadece delillerine uyararak ulaştığı metot, kurtuluş yolu, saygıyla, özenle, öğretilerini uygulayarak Rabbine yaklaşanlar için kıyamette şefaattir. Çünkü Kur'an Hakîm ve Alîm olan Allah'tan gelen kendinde açık bir hüccettir. Kur'an'ın ilmine sahip olan kimseler, kirlerden (günahlardan) arınmış, Kur'an'ın anlamını kalpleriyle hissetmiş, tilavet ederken onu tedebbür eden, Kur'an'ı okudukça kıyametteki zor durumlarını, sorguya çekileceklerini anlayıp korkan, Allah'a tövbe edip günahlardan temizlenen, Kur'an'la amellerin arzına ve sorguya hazırlık yapan, bütün benliklerini ayaklarının altına alarak ona boyun eğen kimselerdir.¹⁷ Kur'an'ın bu dönüştürücü etkisi, onun nelğinde ve müminlerin onunla iletişime geçme şeklinde saklıdır. Muhâsibî'ye göre, bahsedilen kimselerin Kur'an'ı ilâhî bir duyula algılamalarının sebebi bu kelâmın sahibinin azametini bilmeleri, mütekelliminin aşkınlığından dolayı sözü de tazim etmeleridir. Bu kimseler, manalarının hakikatlerine ereceğiz diye onu tilavet etmeyi aksatmazlar, onun dokunulmazlıklarını küçük görmezler. Kur'an müminlerin kalplerinin nuru, ümitle münâcâtta bulunanlarının ve mahzun kimselerin gönül huzurudur. Kur'an'ın nuru okumakla azalmaz, anlamının derinliğine ulaşamaz ve onun bir sonuna varılamaz. Çünkü o kelâmullahıdır.¹⁸

Allah (cc) Kur'an'da kelimasını kendi sıfatlarıyla anmış, onun korunmuş, dokunulmaz ve saygın olduğunu müteaddit âyetlerde beyan etmiştir.¹⁹ O, sözün en güzeli,²⁰ hikmetin zirvesidir.²¹ Kur'an'ı anlayamayan kişi, bilgelerin hikmet ve nasihat içerikli sözlerine ihtiyaç duyar. Kur'an'ı anlayan ise onun dışındaki her şeyden müstağnidir.²² Bu bağlamda Ra'd sûresi 31. âyet, dikkat çekici bir ifade gücüne sahiptir. Bu âyet, Kur'an'ı tazim ederek onun değerini ortaya koymakta, bu suretle müminlerin de onu tazim etmelerini, anlamalarını ve böylece Kur'an'la kaplarını tedavi etmelerini salık vermektedir. Nitekim, aktarıldığına göre, Kureyşliler Hz. Peygamber'e gelerek, "Eğer sana tabi olmamız seni mutlu edecekse, bize Tihâme'nin dağlarını yürüt, bu saygın bölgeyi genişlet de araziler, bahçeler edinelim. (Câhiliye döneminde ölen kimseleri kastederek) Bize falancayı, falancayı dirilt. Eğer onlar sana tabi olurlarsa biz de tabi oluruz." demişler, bunun üzerine bu âyet inmiş ve "Eğer O, bütün bunları bir kitapla yapmayı murad etseydi o kitap, size indirilen bu Kur'an olurdu." buyurulmuştur.²³

Muhâsibî'nin bu tespitleri sadece Kur'an'ı tazim eden ve öven ifadeler olarak okunmamalıdır. Zira bu tespitlerden her biri onun varlık tasavvuru, anlam paradigması ve metodoloji kurgusuna ait kodlar taşımaktadır. Kur'an'ın mütekellimi, insana kendisine münâcât yollarını kolaylaştıran ve hitabını ona yönelten Allah'tır. Allah'ın insanı muhatap kabul edip Kur'an'ı inzâli, haddizatında

¹⁷ Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 271-273.

¹⁸ Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 273.

¹⁹ Fussilet 41/41; ez-Zuhuruf 43/4; Kâf 50/1.

²⁰ Yûsuf 12/3.

²¹ el-Kamer 54/5.

²² Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 286-287.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hicr, 2001), 13/532-533; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, thk. Ebû Bilâl Çanim b. Abbas (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 3/94; Muhyüssünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah Diraz vd. (Riyad: Dârü Taybe, 1411), 4/319.

kadri takdir edilemeyecek bir nimettir.²⁴ Kur'an ise içerisinde yanılma, şaka, alay olmayan Allah'ın kastı ve iradesine bağlı olarak inen bir kelâmdır. Daha açık bir ifadeyle ne Allah mahlûkatla ne de O'nun kelâmı sıradan sözlerle yan yana koyulabilir. Böylece Muhâsibî, tefsirin kavramsal çerçevesini çizerken dil-metodoloji-anlam üçlüsünü mutlak olarak değil, tefsirin konusu olan Kur'an'ın mahiyetine uygun, özgün bir yaklaşımla ele alır. Muhâsibî'den altı asır sonra Kâfiyecî'nin (öl. 879/1474), "Sıradan sözlerde delalet vaz'a, Kur'an'da ise iradeye tabidir."²⁵ derken aynı paradigmayı ilmek ilmek işlemesi dikkat çekicidir.²⁶ Bu aşamadan sonra anlamın neliği ve anlamın nasıllığı Kur'an'ın takyit ettiği bir çerçevede belirlenecektir.

Anlam(an)ın Neliği/Kur'an'ı Anlamanın Şartları

Geleneksel paradigmada, dilbilim ve yorumbilimde yetkin olmak, Kur'an'ın manalarına vukûfiyetin yeterli şartı değildir. Klasik tavır Kur'an'ın manalarına, hakiki anlamda tedebbür ve tefekkürle ulaşılabileceğini öngörür. Tedebbür ve tefekkür, nazarî akıl ile harekete geçer. Yani dili ve beyanı içkindir. Ancak klasik tavrın Kur'an'ın manalarını tefekkür ve tedebbür için şart koştuğu koşullar rasyonel düzeyi aşmakta, varoluşsal amaçlarla bütünleşmektedir. Bu yaklaşıma göre; kalbinde bid'at, günahlarda ısrar yönelimi, kibir, hevâ, dünya sevgisi olan, imanı tahkikî düzeye erişmemiş kimselerin vahyin manalarına ulaşmaları söz konusu değildir. Hatta kişinin nasların sadece zahirî bilgilerine sahip olan müfessirlere veya kendi aklî çıkarımlarına itimat etmesi de Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki engellerdendir. Kur'an'ı anlamak için kişinin kendi bilgi, akıl ve gücünün sınırlarının farkında olarak ve bunların yönlendirmelerinden sıyrılarak, selim bir kalp ile Rabbe iltica etmesi, gönülden yalvarması, O'nu tazim ederek kelâmına kulak vermesi gerekmektedir.²⁷ Bu perspektif, her ne kadar zahirî düzeyde çok vurgulanmasa da ulûmü'l-Kur'ân literatüründe müfessirin bilmesi gereken ilimler başlıklarında ilm-i mevhibe maddesiyle müfessirin yetkinlik şartlarına eklenir.²⁸ Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'ân*'ında bu perspektifi kuramsallaştırmaya dair ilk nüveleri attığı görülmektedir.

²⁴ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 310-311.

²⁵ Kâfiyecî, *et-Teyssîr*, 56.

²⁶ Modern dönemde Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr da benzer bir paradigmayla yola çıkmaktadır. İbn Âşûr'a göre edebi bir sözde murâd, mütekellimin kullandığı ifadeler üzerinden belirlenirken, Kur'an'da Allah'ın murâd Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden gayelere uygun olarak muhatabı bütün yönleri ile hakikate ulaştıracak her türlü anlamı içine almaktadır. Zira edebi bir sözden maksat mütekellimin duygu ve düşüncelerini, ihtiyaçlarını muhataba aktarmak iken, Kur'an'ın indirilişinden maksat, muhatabın saadet içerisinde yaşayabileceği bir düzen inşa etmektir. Bkz. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru Sahnun, 1997), 1/93. Ayrıca İbn Âşûr'un konuyla ilgili yaklaşımı hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Mahmut Ayyıldız, "Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'an Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 127-160.

²⁷ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001), 2/197.

²⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 771-772. Ayrıca bk. Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 140-161; Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/13 (2013), 11-21; Muhammed İsa Yüksek, Mahmut Ayyıldız, *Hanefî-Matürîdî Tefsir Usulünün Temelleri* (Trabzon: Kalem Yayınları, 2020), 61-74.

Muhâsibî'nin anlam teorisinin en kritik kavramlarından biri *akıldır*. Muhâsibî'ye göre akıl, insanın Allah'ı tanınması, O'nun sıfatlarının kendindeki ve kâinattaki tecellilerini anlaması için yaratılmış fitrî bir kabiliyet/melekedir. İnsan aklı ile Allah'ın sıfatlarını tedebbür eder, müşahede ettiği âyetleri ve delilleri düşünür. Akıl ile sağlanan bu hüccet, kelâmullah ile gönderilen peygamberlerle tekit edilmiştir. Bu bağlamda Allah'ın kullarına kelâmını indirmesi, onlara akılları cihetinden hitap ettiğini göstermektedir. Nitekim Kur'an'da zikredilen *akıl, fikir, nazar, tefekkür, tedebbür, fikh* gibi birçok kavram da bu hususa işaret eder.²⁹ Bu tespitlerden sonra Kur'an'a muhatap herkesin (zira akıl insan fitratına yüklenmiş müşterek bir kabiliyettir.) Muhâsibî'nin bahsettiği erdemleri tabii olarak kazanma gerekliliği bir paradoksa sebep olur. Bu paradoks bir taraftan rasyonel tefsir modeline diğer taraftan dil-anlam ilişkisinin keyfiyetine uzanan çözümlenmeleri ilzam eder. Muhâsibî, mahiyetini sorguladığı satırlarda aklın üç anlamından bahseder. Bunlardan birincisi, aklın hakiki-lugavî anlamıdır. Buna göre akıl, Allah'ın insanın tabiatına yerleştirdiği, insanın hemcinsinde veya kendinde görerek yahut başka bir duyusal sezi ile hissederek kavrayamadığı bir yetenektir. Akıl, insana fayda ve zarar veren şeylerin bilgisi ölçüğünde yine kendisiyle algılanan bir unsurdur. Daha açık bir deyişle akıl, yine kendisiyle akledilen, kalp ve organlardaki fiilleri ve dış dünyada kendisi sebebiyle meydana gelen eylemler gözlemlenerek algılanan soyut, kavramsal bir varlığa sahiptir. Hiçbir kimse aklı, eylemleriyle ilişkilendirmeden hakikati itibariyle tanımlayamaz.³⁰ Her insanda bulunan bu müşterek aklın ölçütü, kişinin kendisine fayda ve zarar sağlayacak şeyleri bildiğine delalet eden fiiller yapmasıdır. Bu fiillerin niceliği kişinin daha akıllı veya ahmak olarak isimlendirilmesine sebep olur. Bu açıdan kişi ahirette kendisine zarar verecek, dünyada fayda sağlayacak fiilleri yaptığında da âkil diye isimlendirilir. Zira herkeste ortak olan bu garîzî akıl, deliliğin (cünûn) ve ahmaklığı (humk) karşıtı olarak kullanılmaktadır.³¹

Aklı marifet ve nur gibi mefhumlarla tanımlayan grupların aksine Muhâsibî onun, marifetin kendisinden doğduğu bir kabiliyet olduğunu söyler. Ona göre marifet, aklın kendisi değildir. İnsan, şeylerin isimlerini ancak öğrenme yoluyla bilir. İsimlerin nakil yoluyla edinilmediği varsayılrsa, kişi gördüğünü isimlerinden mücerret bir biçimde duyular, şeylerin manalarını temyiz edemez. Dolayısıyla akıl, nakil yoluyla edinilen kavramlar arasında ilgiler kuran, birinin bilgisinden diğerine ulaşan bir yetidir. Duyuların konusu olan şeylerin isimleri olmadan akıl yürütme/istidlal onları işleyip bilgi haline getiremez.³² Herkeste ortak olan bu meleke, kavramların bilgisini ilme dönüştüren nazarî akıldır. Allah (cc) hakikati gören akılla insandan bir söz almıştır. Ayrıca insana beyan bilgisini (marifetü'l-beyân) vermiş, -tedebbür gerçekleştiğinde- aklın gösterdiği hakikati, beyan ile tekit etmiştir. Beyanın en açık formu ise dilde gerçekleşenidir. Şu hâlde, Allah'ın kullarına akılları cihetinden hitap etmesi, başka bir deyişle kelâmını akla mutâbık bir biçimde indirmesi, Kur'an'ın anlam dünyasının, bozulmamış aklın idrak ettiği hakikatin beyanı olduğunu bize söyler. İnsanın fitratındaki bu kabiliyet, Hz. Âdem'e ilâhî bir öğretille kazandırılan şeylerin isimlerini doğru bir istidlalle hakikate açan sürekli bir bilişe evrilir ki bu idrak Muhâsibî'de *el-akl anillâh* deyişiyle kavramlaşır. Kavramların ve istidlalin bozulması, yani akıl

²⁹ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 267-280. Ancak Muhâsibî'nin tefsir doktrininde akıl-kelâmullah-tefsir ilişkisinin Kur'an elfâzının analitik çabalarla anlaşılma uğraşı üzerine kurgulandığı zannedilmemelidir.

³⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 202-204.

³¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 203.

³² Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 206. Ayrıca bk. Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan - Psikoloji - Bilgi - Ahlak Görüşü* (Ankara: Pars Matbaası, 1976), 119.

garîzesinin fitrata yerleştirildiği şekliyle sahip olduğu özelliklerini kaybetmesi, beyanı algılayamayan, görece bir *âkil* sınıfını ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda beyanın en açık hali olan dil, işlevini yitirmiş bir akıl tarafından istidlale konu edilmektedir. Bu aşamada bozulmuş kuramsal akli yeniden kazanmak ve beyan-akıl birlikteliğini sağlamak için Muhâsibî'nin akla verdiği diğer anlamlara bakmak yerinde olacaktır.

Muhâsibî akıl için ad aktarması/mecaz yoluyla dilin geçerli kıldığı iki anlamdan daha bahseder. Bunlardan birincisi *fehmdir*. Fehm manayı doğru bir biçimde algılama ve anlamadır. Duyularla (işitme, koklama, tatma gibi) edinilen mananın çözümlenip aslına uygun bir biçimde kurgulanma süreci (*beyân*) ile fehm birbirinin tamamlayıcısıdır. Bu özellik nazarî aklın bir fonksiyonudur. Dünya ile ilgili durumlarda fehm özelliği iman ve dalalet ehli herkeste ortaktır. Ancak din ile ilgili olgularda fehm özelliği müminler ve Ehl-i kitap'ın bir kısmının ortak özelliğidir.³³ Muhâsibî bu tespitleriyle kuramsal aklın işleyişinde tasavvurat alanını belirleyici kılmış olmalıdır. Zira fehmin kimlerde ve hangi konularda geçerli bir özellik olduğu, aklın ilim haline getireceği naklî verilerle ilgili bir husustur. Nitekim Ehl-i kitap'ın dinle ilgili konularda fehm kabiliyetine sahip olması, vahiy kültürünün kavramsal çerçevesini bilmeleri sebebiyledir.

Muhâsibî'nin teorisinde aklın üçüncü anlamı basiret ve marifettir. Pratik akla tekabül eden bu akıl, dünya ve ahiretteki faydalı ve zararlı işlerin değerlerini tazim ile işlevsellik kazanır. Aklın ilâhî duyusu olan basiret ve marifette; insanın kavramların aracılığına ihtiyaç duymayan bir mârifetullah şuuru ile yetkinleşmesi esastır. Kişinin Allah'ı tazim etmesi, O'nu yüceltmesini ve O'ndan korkmasını gerektirir. Allah'ın yüceliğini ve kudretini kavrayan kimse O'ndan hayâ eder, O'na itaate acele eder, O'nun gazabını celbedecek şeylerden kaçınır. Bu sebeple kendisini azaptan kurtaracak ve sevabı elde etmesini sağlayacak şeyler onda hedef haline gelen bir değer kazanır (tazim). Bu şeylerin neliği ve nasıl elde edileceği, ilme ihtiyaç duyar. Bu ise fehme rağbeti beraberinde getirir. Neticede ilahi bir duyusu (*el-akl anillâh*) temel amaç haline gelir. İnsan ilme yönelince, bildiklerinden Allah'ın azametini, O'nun sevap ve cezasının büyüklüğüne dair yeni bilgilere ulaşır. Böylece basiret sahibi olur ve beyanın manalarını fehmeder. Bu fehmlerle birlikte Allah'ı, O'nun sevap ve cezasını akleder. İşte reca, rağbet ve iştiyakın eşlik ettiği bu tazim sebebiyle kişi artık ilâhî bir duyusuyla akleder ve hakikati neredeyse bizzat gözleriyle görme mesabesine yükselir.³⁴

Muhâsibî'ye göre, asıl akıl hakikati gören, vahyin ve nübüvvetin ışığında ahlâkî bir terbiyeyle yetkinleşen bu akıldır. İnsanın fitratına yerleştirilen ve onu delillerden ayıran garîze ise bağlayıcı bir hüccet olarak vardır. Allah Kur'an'da akıllı olarak vafettiği nice kimselerin akıllarını kullanamadıklarını haber vermektedir. Allah'ın kelâmını, aklettikten sonra tahrif eden Ehl-i kitap'tan bazıları onu bir beyan olarak anlarken (yani kavramsal bir çözümlenmeye tabi tutarken) Kur'an'ın hayvanlardan da aşağı olarak betimlediği Mekkeli müşrikler, ana dilleri ile inen Kur'an'ı dilsel bir ifade olarak duymanın ötesine geçememişlerdir. Dünya işlerini kendisiyle yürüttükleri aklın onların fitratlarında bir garîze olarak bulunduğu şüphe yoktur. Ancak, kendi görüşlerini kelâmullah'a tercih etmeleri, babalarını ve önderlerini taklit etmeleri Kur'an'ı akletmelerinin önünde bir engel olmuştur.³⁵ Allah Teâlâ'nın Kur'an'da bu kimseleri akledemeyen, göremeyen, duyamayan kimseler olarak nitelemesi, deli, kör ve sağır olmaları sebebiyle değildir. Aksine Allah onlara, kendisinin tek ilah olduğuna delalet eden tenzîlî ve kevnî âyetleri tedebbür etmediklerinden, dolayısıyla akletmediklerinden azap edecektir.³⁶

³³ Muhâsibî, *el-ʿAkl (Fehmü'l-Ḳurʿân'ın içinde)*, 208-209.

³⁴ Muhâsibî, *el-ʿAkl ve Fehmü'l-Ḳurʿân*, 210-211.

³⁵ Muhâsibî, *el-ʿAkl ve Fehmü'l-Ḳurʿân*, 211-213.

³⁶ Muhâsibî, *el-ʿAkl ve Fehmü'l-Ḳurʿân*, 217-218.

İnsanın marifetullâh arayışında kat ettiği mesafe ile eş süremli derinleşen bu idrak, O'nu tanıdıkça, hakikatini idrak edemeyeceğinin ve kelâmını anlayamayacağını bilincindedir. Allah'ı, O'nun va'd ve va'idini tazim ile başlayan bu kemal yolculuğunda eşya ve haber (nakil) insanın kendisiyle Mevlasını ve Efendisini gördüğü birer göz-kulaktır. Muhâsibî'nin bahsettiği bu akıl hakiki anlamda fayda ve zarar veren şeylerin bilgisini doğrudan kazandırır. Zaten bu sürecin sonunda dünya ve dünyalıklardan sıyrılan mümin her şeyiyle O'na ve ahirete yönelir. Muhâsibî'nin bütün insanlarda bulunduğunu söylediği garîze-aklın şeylerin isimlerini bilgiye çeviren bir kabiliyet olduğunu ve bu akıllın ölçütünün kişinin kendisine fayda sağlayan şeyleri yapıp zarar veren şeyleri terk etmesi olduğunu belirtmiştik. Gelineen noktada, garîze olan akıllın eşyanın hakikatini kavrayıp sebeplerin bilgisiyle Rabbine ulaşması için basiret ve marifetle donanıp ahlakla yetkinleşmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Garîze olan akıllın pratik bir ahlâk eğitimine ihtiyaç duyma sebebi ise eşyanın isimlerindeki ilâhî öğretilerden uzaklaşması veya akıllın selâmetini kaybetmesi olabilir. Zira fitrî özelliklerini kaybetmiş bir akıllın eşyanın hakikatindeki delaletleri tekit için gelen beyanı (kelâmullah) dilbilimsel bir duyumdan öte algılaması söz konusu değildir.

Muhâsibî, Kur'an'ı ilâhî bir idrakle anlamının nasıl sağlanacağını Fezâilü'l-Kur'an bahsinde ele alır. Kur'an'ı anlayabilmek için, kişide Kur'an'ı anlamakla ele edeceği kurtuluşun, Kur'an'ı anlamaktan yüz çevirmedeki yok oluşun gerçek değerini bulması gerekir. Çünkü anlaşılmaya çalışılan söz, Allah'ın rûhü'l-emîn ile kullarını uyarması için seçtiği Peygamber Efendimize indirdiği kelâmıdır. Allah Teâlâ onda kendisini en güzel sıfatlarla vasıflamış, göklere ve yere yerleştirdiği sanat eserleri ve kudretinin delilleri ile kendisini tanıyabilmenin yollarını göstermiştir. Yine Kur'an'da insanı yoktan yaratarak, sayısız nimet ve ihsanda bulunarak, başına gelecek birçok bela ve azabı defederek nasıl ihsanda bulunduğunu zikretmiştir. İyilikleri emredip, kötülükleri yasaklamış, mükâfatlar vadetmiş, meseller vermiş, kurtuluş yollarına delalet eden manaları tafsil etmiş, gaybın delillerini açık surette bildirmiştir. Dolayısıyla Muhâsibî'de Kur'an'ı anlamının, marifetullâhın reçetesi olduğu pekâlâ söylenebilir; Kur'an, gafletten sıyrılmaya ve her şeyde O'nu arama çabasında değeri kavranacak bir hayat kaynağıdır.³⁷

Muhâsibî, aşkın olan Allah'ın insana Kur'an ile yönelmesinin, hitap etmesinin ne anlama geldiğinin düşünülmesini ister; Allah'ın kendisiyle zâtını tanıttığı, emirlerini, nehiylerini, mükâfatlarını, azabını, yüce erdemleri bildirdiği kelâmının kalp dünya ile meşgulken sadece okunmak suretiyle anlaşılamayacağını belirtir. Aksine ne okuduğunu bilmek ona kulak vermekle, anlamak akletmekle, akletmek onun dışındaki her şeyden alâkayı kesmekle gerçekleşir. Kur'an, O'nun rızasının ve gazabının neliği idrak edilmeden anlaşılabilir. Bu ise dünya ve dünyalıklarla meşgul olmayı bırakıp, Kur'an'ı tilavet etmekle ve gaflet örtüsünden sıyrılıp gaybı akıl gözüyle müşâhede gayretiyle kazanılır. Nefis kalpte sübût bulunca artık kişinin bedeni dünyada, kalbi Allah'ladır.³⁸

Muhâsibî, Kur'an'ı anlamının, onu akletmek, dolayısıyla Kur'an ile amel etmek olduğunu düşünür. Peki, Kur'an'ın manalarını anlama nasıl sağlanacaktır? Muhâsibî'ye göre bunu sağlamanın yolu akıllın işlevsel kılınmasıdır. Kâf sûresi 37. âyet de aynı hakikatten bahseder; sözün duyulmasına akıl/kalp şahitliği eşlik ettiğinde Kur'an'ın bir öğüt olacağını dile getirir.³⁹ Akıllın şahitliği, sadece

³⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 274-275.

³⁸ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, 312-313.

³⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 29/182-183; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, thk. Muhammed Taha Boyalık vd. (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 8/26.

Kur'an'ı anlamaya odaklanması demektir. Bu ise anlayışın (fehm) Mevla'nın kelâmını anlama isteğinin dışında bir şeye yönelmemesiyle gerçekleşir. Muhâsibî bu yol haritasını kendi öğretisinin hedef noktasına doğru sürükler. İnsan, yönelimini/kastını Allah'ın kelâmını anlamının dışındaki şeylere dağılmaktan nasıl alıkoymacaktır? O, bunun yolunun akli Allah'ın kelâmını anlamının dışındaki şeyleri düşünmekten alıkoymak olduğunu söyler. Bu ise her organı Allah'ın kelâmını anlamaya yardımcı olacak şeylerde kullanmak suretiyle gerçekleşir.⁴⁰ Kur'an böylece tedebbür edilir; tedebbür ise Kur'an'a ittibâdır.⁴¹ Tedebbürün Kur'an'ın harflerinin teker teker ezberlenmesi olarak anlaşılması gerekir. Muhâsibî *Ben Kur'an'ı hakkıyla okuyorum, ondan hiçbir harfi zayi etmiyorum* diyen ancak ahlakında ve amelinde Kur'an'ın görülmediği kimselerin Kur'an'ın değil bir harfini hepsini zayi ettiklerinin altını çizer.⁴² Yine Zümer sûresi 23. âyete açtığı bahiste Muhâsibî, sözlerin en güzeli olan Kur'an âyetlerinin bir birini tasdik ettiğini, Kur'an'ı duyduklarında iman edenlerin derilerinin ürperdiğini, gözyaşlarının aktığını, kalplerinin Allah'ta huzur bulunduğunu belirtir.⁴³ İsrâ sûresi 107. âyette kendilerine kelâmullah okunduğunda secdeye kapılıp ağlayan kimselerin kalplerindeki ürperti ve korkunun Allah'ın kitabını anlamaktan kaynaklandığını ve bu durumun müminlerin Kur'an karşısındaki konumuna dair örneklik değeri taşıdığını söyler.⁴⁴

Muhâsibî'nin resmettiği bu anlam sürecinde söz ile muhatap arasındaki ilişkinin mahiyetine odaklanılmaktadır. Kur'an ile insan arasındaki varoluşsal ilişki ve bu ilişkinin gereklerine dair Peygamberimizin temsil ettiği beyan misyonu, dile öncelenmektedir. Kişinin Kur'an'ı anlama yönelimini sağlaması, organların bu amaca uygun şekilde te'dibi ile mümkündür. Aklın ve fikrin sadece Kur'an'a odaklanması, onu çok tilavet etme ve dinleme gibi amelleri gerektirmektedir. Yani analitik çabalardan önce amelî kararlılık ve yönelim elzemdir. Ancak bu şekilde, akıl Kur'an dışındaki şeyleri nazar etmekten korunabilmektedir. Akıl ve zekâ durulduğunda manayı anlama isteği pekişmekte, yakîn açığa çıkmaktadır.⁴⁵ İnsanın Kur'an'ın beyanını anlayabilmek için aklın ahlâk eğitimi ile terbiye edilmesi, fitrî özelliklerini kazanması gerekmektedir. Zira Allah'ın isim ve sıfatlarını, mükâfat ve cezasını açıklayan, kâinatın delaletini tasfil eden (ayrıntılılarıyla dile getiren) Kur'an insanın varlık amacıdır. Kelâmullah ile varoluşsal irtibatın sağlanması için Kur'an'ın insanın hayatında taayyün etmesi gerekir. Bu irtibatın kurulmasından sonra beyan, ilahi bir duyuştâ/*el-akl anillâh* vücut bulacaktır. Bunlarla birlikte Kur'an Hz. Peygamber'e lafzen ve manen indirilmiştir. Ahlakî yetkinleşme teorisi, onun *arabiyyün mübin* vasıfları bağlamında nasıl açıklanacaktır? Anlama Kur'an'ın lafzi boyutunda nasıl gerçekleşecektir? Bu ve benzeri sorular *Fehmü'l-Kur'ân*'ın ikinci bölümünde örtük olarak cevabı aranan problematiklerdir.

⁴⁰ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 310-311.

⁴¹ Nitekim Muhâsibî'nin Hasan-ı Basrî'den aktardığı rivayette Sâd sûresi 29. âyette geçen Kur'an âyetlerini tedebbür, ona ittibâ olarak açıklanmıştır. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 276.

⁴² Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 276.

⁴³ Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/384.

⁴⁴ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 279-280. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/491; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî* (Kâhire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 15/189.

⁴⁵ Ahkâf sûresi 29. âyette belirtildiği üzere cinlerin Kur'an'ı duyduklarında içeriğini bilmedikleri halde onu dinlemeye dönük istekleri ve akabinde hemen onu kendi topluluklarına tebliğ etmeleri bahsedilen amelî-zihnî yoğunlaşmanın bir sonucudur. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 319-321.

Dil-Metodoloji-Anlam İlişkisi

Ehl-i sünnetin teorisine göre kelâmın, nefsî ve lafzî olmak üzere iki boyutu vardır. Nefsî kelâm, Allah'ın ezeli kelâm sıfatı veya Allah'ın zâtı ile kâim ezeli hükmi kelimeleri karşılar. Kelâm-ı nefsî, Arapça-İbranice-Süryanice gibi dil veya haber-inşa, emir-nehî gibi form çokluklarını taşımayan, sese ve lafza ârız olmayan tek şeydir. Zamansal öncelik-sonralığa (teâkub) konu olmaz. Kelâmın lafzî boyutu ise ezeli kelâm sıfatı veya hükmi-ezeli kelimelerin kullara taalluku ile tahakkuk eder.⁴⁶ Özellikle fıkıh, tefsir, dil ve belâgat ilimlerinde Kur'an'ı anlamak için farklı ilgilerle vaz'edilen küllî kaideler, kelâmın lafzî boyutunu temel alır. Bununla birlikte kelâmın nefsî boyutuna dair tasavvur ve kabullere dair arka planı saklı tutar.⁴⁷ Mâtürîdî, tefsir-tevil ayrımı⁴⁸ ile kelâm-ı lafzîyi anlama üzerine geliştirilen teorilerin anlam-yorum ikilisinden hangisine dair tespitler ürettiğini belirlerken böyle bir zihni tasarıma sahiptir. Kâfiyeci de muhkem ifadelerin kendilerinden kastedildikleri manaya delaletinin kat'î olduğunu temellendirdiği satırlarda *murad da irâde gibi gaybdır, üstelik burada konu edilen Allah'ın muradıdır, muhkem ifadenin kendisinden kastedilen manaya kat'î bir biçimde delaletinden nasıl bahsedilebilir?* şeklinde kendisine yöneltililebilecek itiraza *Peygamber Efendimizin muhkemi tefsiri ve ahkamı beyanı* ile cevap verirken Mâtürîdî'nin teorisini genişletir.⁴⁹ Kelâmdaki irâdi cihetin tespitinde bizi sünnetin teşrî' ve tebyin fonksiyonuna (beyan-ı mütekellim) odaklayan bu perspektif bir taraftan tefsirde dilbilim ve metodolojinin ilgi alanına diğer taraftan dini ilimlerin üzerine kurulduğu zemine dair önemli ipuçları vermektedir. Zira, nasları anlama ilkesi etrafında tedvin edilen dilbilim-dil felsefesi ve anlam teorileri Kur'an'ın lafız/yazı ve sese ârız olan varlık biçiminin anlaşılma gerekliliğini; başka bir deyişle bunların lisânî varlığını kalkış noktası kabul etmektedirler.⁵⁰

İnsanın kelâmallahın sıfat boyutuyla irtibatı varoluşsal bir irtibattır. Lafzî boyutunun insana yönelik varoluş şekli ise sünnettir. Bu iki durumda da dil dışında ya da dille birlikte yaşamda taayyün eden bir anlam söz konusudur. Muhâsibî'nin Kur'an'ın ve anlam(an)ın neliğini işlediği satırlarda, bu varoluşsal-doğrudan irtibatı kuramsallaştırdığını, sadece bu irtibatın eylemsel sonuçlarını değil, bu irtibatın sağlanması için gerekli edimleri de belirlediğini görüyoruz. Bu durumda kelâmın lafzî boyutunun Muhâsibî'nin *fehmi'l-Kur'ân* kurgusunda merkeze konumlandığı varoluşsal anlam teorisiyle ilişkisi, konuyu eserinde ne şekilde ele aldığı odak noktası haline gelmektedir.

⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Minhac, ts.), 185-187; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 103; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2001), 1/15-16. Ayrıca bk. Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 50-52; Necdet Çağlı, *İlâhî Kelâmın Tabiatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 21-22.

⁴⁷ Bu tespiti, Ehl-i sünnetin kelâm sıfatına dair baskın kabulünü dikkate alarak yapıyoruz.

⁴⁸ Mâtürîdî'ye göre tefsir, muradın hakikatinden haber vermek; Allah'ın bir ifadeden kastettiği mananın ne olduğuna dair şehadette bulunmaktır. Tevil ise ifadeyi muhtemel manalarından birine hamletmektir. Tefsir, Efendimize ve sahabeyle (sahabenin müşahedeye dayalı bilgisine) tevil ise fukahaya aittir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, thk. Fatma Y. Ḥaymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/349.

⁴⁹ Kâfiyeci, *et-Teyisr*, 56.

⁵⁰ Tahsin Görgün, *İlahi Sözü'nün Gücü* (İstanbul: Gelenek, 2003), 193.

Aslında Muhâsibî, Kur'an'ı anlamının keyfiyetini ele alırken kelâmullahı idrakin dil ile ilişkisine dair de dikkat çekici tespitler yapar. Muhâsibî'de mesele oldukça yalındır: Bir sözü sevmenin ölçütü, o sözün sahibine duyulan sevgidir. Başka bir deyişle, bir sözün sahibi ne kadar seviliyorsa söz de o kadar sevilir. Muhâsibî anlamayı sevgiyle yan yana koyar. Zira ona göre mütekellimin kalpte yer etmesi, sözün anlaşılma sebebidir. Allah'ın (cc) değeri kişinin kalbinde yer edip büyüdükçe onda Kur'an'ı dinlemek ve manalarını anlamaktan daha yüce, değerli, faydalı ve lezzetli bir şey kalmaz.⁵¹

Muhâsibî'nin bahsettiği bu anlam(a) dil ile insana ulaşan bir sözün analizinde mütekellimin tanınmasını ve hatta sevilmesini şart koştuğundan zahiri düzeyde yer edinemeyecek bir iddia olarak algılanabilir. Ne var ki Muhâsibî'nin, bu teoriyi kurgularken sözü anlamının neliğini sözün ve insanın ontolojik zemini ile ilişkilendirdiği, kelâm ile muhatap arasındaki irtibatın boyutlarını çözümlendiği görülür. Anlaşılan Muhâsibî'de sözün anlaşılması, sözün söylenme gerekçesinin algılanmasıyla ve sözün muhataptaki etki gücüyle beraber düşünülmesi gereken bir olgudur.

Muhâsibî, anlamının neliğini ve şartlarını fitrat ile ilişkilendirirken meseleyi herhangi bir söz ölçüğüne genişletip düşünebileceğimizi öngörür. Kardeşimizin, yakınlarımızın, bilgelerin, saygın kimselerin sözlerine değer vermemiz, onlara değer vermemizden (onları sevmemizden) kaynaklanır. Bu kimselere ne kadar değer verirsek sözlerini de bir o kadar önemseriz. Bilge kimsenin sözüyle cahilin sözünü aynı kefeye koymayız. Bize merhamet nazarıyla bakan, iyiliğimizi isteyen bir kimsenin sözünü diğerleriyle bir tutmayız. Hatta annenin sözünü herkesin sözünden daha kıymetli biliriz. Zira annemizin bize olan sevgisinden, merhamet ve şefkat duygularından hiçbir zaman şüphe etmeyiz.⁵² Muhâsibî insanın yaratılış özellikleriyle ilişkilendirdiği bu örnekleri kelâmullahın ontolojik aidiyetini düşünmemiz için verir. *Şimdi, anlamaya çalıştığımız bu sözün (Kur'an) sahibinden daha büyük, daha değerli, daha fazla bilen, daha merhametli bir zat var mıdır?* Muhâsibî bu soruyla sözün sahibinin zâtî özelliklerinin sözdeki ayrışmayı zorunlu kılacağını ima eder: Zira merhamet sahibi, nasihat eden, acıyan her kimse Allah'ın (cc), onun kalbine yerleştirdiği hasletler sebebiyle bu özellikleri haizdir.⁵³ Daha açık bir deyişle kelâmullah, fizikî alemde sözü değerli kılan erdemleri Yaratan'ın sözüdür.

Her şeyi bilen bilgisini kuşatmak mümkün müdür? Kişinin kelâmullahın anlamına ulaştığı nasıl tespit edilebilir? Muhâsibî tam da bu soruları sorduğumuzda bize Abdullah b. Mes'ud'dan aktarılan "Kim Allah'ı sevip sevmediğini bilmek isterse, Kur'an'ı sevip sevmediğine baksın" sözünü hatırlatır. Kur'an'ı anlamak, Allah'ı sevmektir. Zira Allah kavrayabileceğimiz bir varlık değil, kendisine yaklaşmak, O'nu tazim ve tesbih etmek için yine kendisine yalvarmamız gereken zât-ı ilâhîdir. Bu öncüller, Kur'an'ın dildeki varlığı ile iletişim biçimimizi tasvir eden bir usule evrilir. Allah'ı ve O'nun kelâmını seven kimse için Kur'an'ı tilavet etmek ve anlamaktan daha haz veren bir şey olamaz. Nitekim Kur'an Allah'ı anlatır, O'nun emirlerini, nehiylerini, va'dini, va'idini ihtiva eder. Akli ilâhî bir duyuşla kemâle doğru seyreden bu kimse ahiretin nimetlerine ve azaptan kurtuluşa ancak bunları sağlayan sebeplerle/amellerle ulaşacağını idrak ettiğinden, bu sebeplerin/amellerin bilgisine ihtiyaç duyar. Bu aşama Muhâsibî'de (neredeyse) zahirî bilginin değerinin içselleştirildiği bir sürece tekâbü'l eder. Bilginin değerinin, bilgenin değerine göre belirleneceğini kavramış olan

⁵¹ Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 302.

⁵² Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 303.

⁵³ Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 303.

kimsenin ilksel kaynağı ise peygamberlerden edinilen öğretilerdir. Zira peygambere ittibâ ilmin en üstün derecesidir.⁵⁴

Muhâsibî, *fikhü'l-Kur'ân* bahsinde Kur'an'ı anlamının neliğini ve dil-anlam ilişkisini insan ile Kur'an arasındaki varoluşsal ilişkiye dikkat çekerek ele alır. Muhâsibî'ye göre, gök ve yer ehli kelâmullahı duyunca eriyip kaybolursa yahut serilip ölseler bu çok görülmez. Zira bu söz Allah'ın sözüdür; kelim O'nun zâtî sıfatıdır.⁵⁵ Muhâsibî'nin anlatıyı taşıdığı nokta, dilbilim açısından oldukça ilgi çekicidir: Allah bize Kur'an'ı Arapça dışında, okunduğunda manalarını anlayamayacağımız bir dille indirmiş olsaydı, ancak biz bu kelâmın hiçbir benzeri ve dengi olmayan Yüce Allah'ın kelâmı olduğunu bilseydik ve o an varlığımızı kaybetseydik (eriyip gitseydik) bu, gerçekleşmesi gereken şey olurdu. Muhâsibî, bu tespiti bir adım daha öteye taşır: Eğer insanlara Allah'ın bir kelâmının olduğu söylense, bu kelâmı duymadıkları halde Allah'ın azametinden ve heybetinden oldukları yere serilip kalsalar bu da çok olmazdı. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre Arapça olarak okuyup dinlediğimiz Kur'an'ın manalarını anlayamasak da sadece okunanın kelâmullah olduğunu bilmemiz, ruhumuzu teslim etmemiz için yeterli bir sebeptir.⁵⁶ Muhâsibî, sözün, sahibine göre değer kazandığını, anlamın da bu değer algılanması suretiyle edinildiğini tecrübî alana taşıyarak temellendirir. Aslında bu husus, fitrî olarak deneyimlediğimiz bir olgudur. Sevdiğimiz, değer verdiğimiz kimselerin söylediklerini anlamadığımız durumlarda dahi seslerini duymak içimizi rahatlatır. Kendisini kıymetli gördüğümüz biri, içerisinde dinî-dünyevî hiçbir faydası olmayan, sadece kendi bilgi ve duyularına dayalı sözler etse, değer verdiğimizden onu dinleriz ve anlamaya çalışırız. Hatta bu kimsenin söylediklerini başka biri bize aktarsa yine sözün sahibini sevdiğimizden ve sözü aktaranı önemseydiğimizden aynı şeyi yaparız: Aklımızı söylenene yöneltir, anlamaya çalışır, bununla yetinmez, sözün gerektirdiği şeyi yaparız. İnsanî ilişkilerimizde tecrübe ettiğimiz tüm bu hususlar, içerisinde yalan, anlamsız, faydasız manaların bulunabileceği sözlerle alakalıdır. Üstelik bu sözlerin sahibi olan insanlar, sözü anlamamız noktasında bizi icbar edecek yahut sözü anladığımızda bundan hoşnut olup bizi mükafatlandırarak kimseler de değildir.⁵⁷

Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'ân*'ında kelâmullahı dilbilimsel bir ifade biçimi (beyan) olarak anlama konu ettiği üç temel başlık bulunur. Bunlardan birincisi muhkem-müteşâbih, ikincisi nesih, üçüncüsü ise üslûbî'l-Kur'ân başlıklarıdır. Muhkem-müteşâbih başlığı Kur'an âyetlerini anlaşılabilirliği açısından kategorize ettiğinden diğer iki başlığı da içerecek bir kapsama sahiptir. Bu başlıklar altında ele alınan konular, dilbilimsel beyanı anlamadan önce bilinmesi gereken verilere denk düşer ve yanlış anlamının önüne geçmek için edinimi gereklidir. Nitekim bu bilgilere sahip olmadan Kur'an'ı anlamaya çalışmak, itikada dahi ilişen yanlış tespitlere sebep olabilecek, dinde olmayan bazı hususların dine ait gibi değerlendirilmesinin önünü açacak, muhtemel dilbilimsel hatalar Kur'an'la ilgili şüpheler doğurabilecektir. Umûmî bir ifadenin husûsî bir anlama hamledilmesi veya tersi, muhkem-müteşâbih, mukaddem-muahhar kategorilerinin yer değiştirmesi, mensûh olan bir hükmün geçerli kabul edilmesi de muradın yanlış tespit edilmesine

⁵⁴ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 303-304.

⁵⁵ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 302.

⁵⁶ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 308.

⁵⁷ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 309-310.

neden olabilecektir.⁵⁸ Muhâsibî'nin bu bilgileri fehme ve tefsire öncelmesi Kur'an'ın dilbilimsel yapısına dair bir tespittir. Zira kelâmullahla kurulan dilbilimsel irtibat dili, anlam(an)ın konusu haline getirmeyi gerekli kılar. Doğru anlamının imkânı veya yanlış anlamının sebepleri ise mütekellim-hitap-muhatap üçlüsünün dil müşteresinde analiz edildiği bir vasatta tespit edilir. Geleneksel paradigmanın dil ve delalet teorilerini belirleyen bu analiz süreci mütekellim-hitap-muhatap üçlüsünün mütekellim ayağında ontolojiye uzanır.⁵⁹ Bu sebeple dilin ifade gücü ve delalet keyfiyeti, Kur'an'ın beyan keyfiyeti açısından/mukayyed olarak teorize edilir. Kur'an'ı anlamayı Kur'an elfâzını anlamayla özdeş kıldığımızda ise Muhâsibî'nin bahsettiği ilâhî duyuya sahip aklın algı alanı ile iman ve itaatın mahiyet ve keyfiyetini detaylandıran nebevî beyanın anlama öncülük etmesi beklenir. Bu, elfâzın konularının meseleye dönüştürülmesi anlamına gelir. Meselelerin müşterek yönü özgün alan belirlemelerinin (tedvin) odak noktasıdır. Bu bağlamda muradı doğru tespit edebilmek (tevil) için hitabın salt dilbilimsel ifade imkânlarını dinin temel ilkeleri çerçevesinde sınırlandırmak ve belirlemek gerekir. Muhâsibî'nin Kur'an'ın, içerisinde anlamı sadece Allah (cc) tarafından bilinen ve Peygamber Efendimizin beyanı ile anlaşılacak ifadeler, manası kapalı lafızlar barındıran bir kitap olduğunun altını çizmesi,⁶⁰ sadece muhtevayla alakalı bir tespit olarak kalmaz, Kur'an'ın ve Kur'an dilinin neliğine uzanır.

Muhâsibî'nin nesih bölümünde iki alt başlık açtığı görülür. Birinci başlıkta kendisinde neshin düşünülmeceği ifadeler, ikinci kısımda ise mensûh olduğu aktarılan âyetler bağlamında neshin kısımları ele alınır. Bu bölümlerden birincisi kelâm ilminden, ikincisi ise fıkıh ilminden istimdâd edilmiştir. Muhâsibî kendisinde neshin caiz olmadığı hususları/ifadeleri, Allah'ın isimlerinin/sıfatlarının konu edildiği âyetler ve haber formunda gelen cümleler olarak ikiye ayırır.⁶¹ Bunun temel nedeninin, bu âyetlerin ve ifadelerin tefsirinde doğru yöntemi belirlemek olduğu söylenebilir. Bu bölümde Muhâsibî, Allah'ın irade, sem', basar sıfatlarını, mürtekeb-i kebîrenin durumunu, va'd-va'dî, halku'l-Kur'ân ve şefaât meselelerini sorunsallaştırmakta, bu konulara mesned teşkil eden âyetleri Ehl-i sünnetin temel ilkeleri etrafında anlamının gerekliliğini temellendirmektedir. Nesih konusunun ikinci alt başlığı ise fıkıh ilminin parametrelerinden hareketle işlenir.

Fehmü'l-Kur'ân'ın üslûbü'l-Kur'ân başlığı altında vâkıa-dil irtibatı belagat zemininde sorgulanır. Burada vâkıa dış dünyadaki bir gerçekliğe, dilbilimsel bir kullanıma, Peygamber Efendimizin beyanına veya dinin temel ilkelerine denk düşebilir. Daha açık bir biçimde ifade edilecek olursa; Kur'an üslûbunda beyan açısından üzerinde durulması gereken iki nokta vardır: Bunlardan birincisi dilin olağan kullanımlarından ayrılan ifade biçimleri, ikincisi ise âyetlerin görecelikler taşıyabilen terkipleridir. Bazen ifadedeki bir öge önce gelmesi beklenirken sona bırakılabilmekte, bazen gizlenebilmekte (izmar), bazen de cümlede bulunmaması düşünülebilen bir kelime farklı amaçlarla

⁵⁸ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 325.

⁵⁹ Mütekellim-hitap-muhatap üçlüsü açısından Kur'an'ın beyan keyfiyetine dair bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve me'tâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984), 39.

⁶⁰ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 326.

⁶¹ Hâlbuki Allah'ın isim ve sıfatlarından bahseden âyetler de haber formunda gelmiştir ve bu iki maddeyi "haber formunda gelen ifadeler" başlığıyla tek maddede ele almak mümkündür.

anlatıya dâhil edilebilmektedir. Üslupla ilgili bu tespitlerde dilin içerisinde yer alan kullanım örnekleri kadar dil dışı karineler de etkindir. Örneğin, bir âyette atıf harfi ile birbirine bağlı olan iki unsurdan önce zikredilen, anlatının konusu açısından öncelikli bir konumda bulunurken Peygamber Efendimizin bir hadisi nazımdaki bu öncelik-sonralığı tersine çevirebilmektedir.⁶² Muhâsibî Hz. Ali'den aktardığı dikkat çekici ifadelerle bu tespiti temellendirir. Nisâ sûresi 11 ve 12. âyetlerde geçen *من بعد وصية يوصي بها أو دين* ifadelerinde vasiyet, borçtan önce zikredilmektedir. Hâlbuki Peygamber Efendimiz ölen kimsenin önce borcunun ödenmesini, sonra vasiyetinin yerine getirilmesini emretmiştir. Hz. Ali bu âyetle ilgili “Eğer Resûlullah’ın sünneti olmasaydı, insanların Allah’ın önce zikrettiğini önce yapmaları gerekirdi.” demiştir. Zira Efendimiz *إن الصفا والمروة من شعائر الله* âyetini kastederek “Allah’ın (cc) başladığı ile başlayalım.” buyurmuşlar ve Safa tepesine yönelmişlerdir.⁶³ Bunların yanında Kur’an’daki bazı ifadeler cümlelerin bitiş ve başlangıç noktalarındaki tespitlerden ötürü farklı şekillerde anlaşılabilir. Bir kelimenin önceki cümleye ait bir öge mi yoksa yeni bir cümleye ait bir öge mi olduğu durumu anlamda zıtlıklara sebep olacak sonuçlara kapı aralayabilir. Literatürde vakıf-ibtidâ, fasl-vasl gibi kavramlar etrafında incelenen bu konu da Kur’an üslûbunun temel nitelikleri arasında yer alır. Bu ifadelerde cümlenin başlangıç ve bitiş noktasının tespiti, yine dil dışı karineleri gerektirebilir. Bu, salt dilbilimsel bir ifade olarak ele alındığında iki (veya daha fazla) anlamı dile getirebilme esnekliğine sahip olan bir dizgenin dil dışı bir veriyle kayıt altına alınması ve sınırlandırılması manasına gelebilir. Burada belirleyici olan söz konusu muhtemel anlamların meşruiyetinin diğer karineler tarafından onanma(ma)sıdır.

Sonuç

Muhâsibî’nin *Fehmü’l-Kur’ân* isimli başyapıtı, ulûmü’l-Kur’ân literatürünün ilk örneklerinden kabul edilmektedir. *Fehmü’l-Kur’ân*’ın bu ayrıcalığına rağmen sonraki dönemlerde tefsir usulünün temel kaynakları arasında belirgin bir yer edinmemesi şaşırtıcıdır. Bunda eserin, ahlâkî olgunlaşmanın merkeze konumlandırıldığı bir anlam teorisini kuramsallaştırmasının etkin olduğu söylenebilir. *Fehmü’l-Kur’ân*’ı ulûmü’l-Kur’ân/tefsir usulü kaynaklarından ayrıştıran bir diğer husus, Muhâsibî’nin, eserinde Kur’an’ı literal olarak anlamının nasıllığına değil de neliğine odaklanmasıdır.

Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*’da Kur’an, anlam ve dil üçlüsüne dair derinlikli analizlerle tefsir metodolojisinin tasavvurat alanını temellendirir. Bu tespitler tefsir metodolojisinin mesâilinin dışına uzandığı için ulûmü’l-Kur’ân literatüründe sorunsallaştırılmaz. Bu husus, bir yandan *Fehmü’l-Kur’ân*’ı alan dışına iterken diğer taraftan ulûmü’l-Kur’ân’a önceler ve mukaddime kılar. Eserin tefsir ilminin arkaplanını yansıtan niteliği, uzmanlaşmanın dar alanlara hasredildiği modern dönem tefsir araştırmaları açısından önem arz etmektedir.

⁶² Her ne kadar bu ifadelerde kullanılan atıf harflerinin söz konusu öncelik-sonralığa delaleti dilbilim içerisinde sonraki dönemlerde tartışılabilir da tefsir geleneğinde mananın uygunluk arz ettiği durumlarda önce zikredilmenin anlatıda öncelikli bulunmaya delalet ettiğine dair fazlaca örnek bulunmaktadır.

⁶³ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 477-478. Yine âyetlerde zikredilen olayların anlatımındaki öncelik-sonralığın hem ifadelerin anlaşılması, hem de olayların gerçekleşme süreçleri dikkate alınarak belirlenmesi mümkündür. Muhâsibî’nin eseri bu konuda birçok örneği ihtiva eder.

Muhâsibî'nin teorisine göre, Kur'an'ı literal olarak anlamının nasıllığını (tefsir metodolojisini) Kur'an ve anlamın neliği belirler. Kur'an/kelâmullah Ehl-i sünnet kelâm teorisine göre aslı itibariyle Allah'ın zâtî-ezelî sıfatıdır; nefsî ve lafzî olmak üzere iki boyuta sahiptir. İnsanın kelâmullahın sıfat/kelâm-ı nefsî boyutuyla irtibatı varoluşsal bir irtibattır. Varlığın amacı en yalın biçimde Rabbi tanımak olarak ifade edildiğinde, Allah'ın bir sıfatına muhatap olması insanın ontolojik sınırlarını zorlayan, hakikate yükselmesini icap eden, böylece ona marifeti kazandıran bir birlikteliği gerektirmektedir. Muhâsibî eserinin *Fehmü'l-Kur'ân*, *Fezailü'l-Kur'ân* ve *Fikhü'l-Kur'ân* başlıklarında Kur'an'ı anlamayı, Allah'ın kelâm sıfatıyla kurulan varoluşsal bir irtibat olarak teorileştirir.

Muhâsibî'de kelâmullah'ın dilbilimsel/lafzî boyutu, beyan olarak kullara karşı bir hüccet ve bağlayıcı bir delil teşkil etmektedir. O bu bağlamda, eserinin ikinci bölümünde Kur'an'ın dilbilimsel ifade keyfiyetine ve biçimlerine odaklanarak akıl teorisinin şekillendirdiği bir beyan anlayışını somutlaştırmaktadır. Dil ile insanlara ulaşan vahiy, selîm aklın kâinattan okuduğu delaletlerin tafsîlî beyanıdır. Ancak, ilâhî bir duyuşla hakikati idrak eden/*el-âkil anillah* olan kimse bu tafsilatı dil ile anlamaya çalışırken dilin delaletini mütekellimin zâtı ile ilişkilendirmeden mutlak kabul ederse (vaz'ın bilgisine tabi kılarsa) yanılabilir. Bu, kelâm sıfatı ile kurulan varoluşsal irtibatın yanında Kur'an'ı dilbilimsel bir beyan olarak anlamının, hitabın özelliklerinden kaynaklanan bazı riskleri barındırdığı anlamına gelmektedir. Muhâsibî tam da burada geleneksel paradigmaya şekil veren bir söylemle, şer'î ilimlerin epistemolojilerinin ve metodolojilerinin sahih tevili belirlediğini öngörür. Eserde böylece tefsir ve tefsir usulünün tasavvurat sahasında alan dışına uzanan bağlantılar klasik ilimlerin mesâili ile ilişkilendirilmiş olur. Başka bir deyişle, tefsir salt dilbilim ve yorumbilimin otoritesine teslim edilmez, dilbilim ve yorumbilim şer'î ilimler tarafından denetim altına alınır. Şer'î ilimler ise murâd-ı ilâhînin zihni ve pratik hayattaki karşılığına/sünnete tekâbü'l eder. Muhâsibî, Kur'an'ın dilbilimsel beyanını muhkem-müteşâbih, nesih ve üslûbü'l-Kur'ân konuları etrafında analiz ederken böyle bir motivasyondan hareket etmektedir. Zira o, bu bölümlerde kelâm ile kurulan dilbilimsel irtibata öncelenmesi gereken hususları tespit etmekte; muhkem-müteşâbih ve neshin birinci alt başlığında kelâm, ikinci alt başlığında fıkıhla ilgili öncülleri, üslûbü'l-Kur'ân konusunda ise vâkıyı (dil de içinde) belirleyici kılmaktadır.

Bu özellikleriyle Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'ân* isimli eseriyle oldukça erken bir dönemde, tefsir metodolojisinin kavramsal çerçevesini, güçlü bağlantılara sahip ağlarla şer'î ilimlerin otantik yapısına bağladığı görülür. *Fehmü'l-Kur'ân*'ın tefsirin, ilimler hiyerarşisi içerisindeki konumuna ve diğer şer'î ilimlerle ilişkisine dair önemli işaretler taşıması, geleneksel paradigmanın kodlarını tespit ederken eserini artırmaktadır. Bu sebeple ahlâk terbiyesiyle gerçekleşen bir anlam teorisine ait ifadelerin Râgıb el-İsfahânî, Zerkeşî, Kâfiyeci, Ebüssuud Efendi gibi tefsiri felsefî boyutlarıyla, dilbilim, usul ve mantık zemininde ele alan müelliflerde görülmesi şaşırtıcı karşılanmamalıdır. Aksine, Muhâsibî'nin bu eseriyle geleneksel tavrın örtük olarak sahip olduğu paradigmayı tefsir ölçüğünde kelâm-ı nefsî ile kelâm-ı lafzînin bütünleştiği bir vasatta temsil ettiği söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Abdülhalim Mahmud. *Muhasibi: Hayatı eserleri ve fikirleri*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Abdülvehhâb Gazlân. *el-Beyân fi mebâhiş min 'ulûmi'l-Çur'ân*. İstanbul: Darü'l-Beyrûtî, 2017.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Çur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Kâhire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971.
- Aydın, Hüseyin. *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan - Psikoloji - Bilgi - Ahlak görüşü*. Ankara: Pars Matbaası, 1976.
- Ayyıldız, Mahmut. "Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'an Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020). 127-160.
- Begavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah Diraz vd. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1411.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Molla Fenârî'nin Aynü'l-a'yân Tefsirinin Mukaddimesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çağıl, Necdet. *İlâhî Kelâmın Tabiatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik -Abdullah b. Vehb (v. 197/812) ve Muhâsibî (v. 243/857) Örneği-" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 55-74.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, Zülfikar, "Hâris El-Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı", *Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of Academic Studies* 4/16 (2003), 115-145.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. thk. Muhammed Taha Boyalık vd. 8 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Minhac, ts.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü*. İstanbul: Gelenek, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Müttefik ve'l-müfterik mine'l-esmâ' ve'l-ensâb*. thk. Muhammed Sâdık el-Hâmidî. 3 Cilt. Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Bişâr İvâd Mahmûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru Sahnun, 1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İşler, Emrullah. *Hâris el-Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1998.

- Kaya, Mesut, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/13 (2013), 11-21.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Darü'l-Mizan, 2010.
- Mennâ' el-Kattân, Halîl. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *'Aynü'l-a'yân. (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha)*. Dersâadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Muhammed Sıddîk Hân, Hasan b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. *Ebcedu'l-ulûm*. 3 Cilt. Dımeşk: Menşûrâtu Vizareti's-Sekâfe, 1978.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *el-'Akl ve fehmi'l-Ḳur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dâru'l-Fıkr, 1971.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menârü'l-envâr*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Mirkat, ts.
- Odabaş, Ömer. *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş*. İstanbul: Litera, 2021.
- Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Muḳaddimetü Câmî'it-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve me'tâli'i'l-Baḳara*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebûbekir Mar'aşî. *Tertîbü'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*. thk. Ebû Bilâl Ğanim b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefa Efgani. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*. London: y.y., 1934.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Aḳâ'id*. thk. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfû istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tay, Hekim. “Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesh Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 51 (2019). 49-82.
- Yıldırım, Akif. *Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yüksek, Muhammed İsa - Ayyıldız, Mahmut. *Hanefi-Matürîdî Tefsir Usulünün Temelleri*. Trabzon: Kalem Yayınları, 2020.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2001.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lam*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.



A Comparative Reading in Terms of Rhetoric: An Example of Verses where the Word “Rizq” is Used in Surah al-Baqarah

İsmail Bayer^{1,a,*}, Esra Hacımüftüoğlu^{2,b}

¹Department, Faculty, University, Province, Country

²Department, Faculty, University, Province, Country

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 03/08/2023

Accepted: 14/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing up Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Submission and Revision Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

ABSTRACT

Religion, environment, tradition, needs, and character determine the framework of people's eating habits. In this context, a special area is reserved for nutrition in the Qur'an. One of the prominent words in the relevant field is “rizq,” referring to things that Allah gives to all creatures for their own benefit. Broadly, children, spouse, action, knowledge, and wisdom can also be evaluated in this context. This study aims to reach detailed data on the subject by examining the verses where the word rizq is mentioned in Surah al-Baqara in terms of language and rhetoric. In every language, but especially in the Arabic language, the words that make up the sentences, the forms of the words, the syntax of the sentence, the forms of expression, and the style are important while determining the meaning. First, the comparison method was applied in the determination of the eloquence subtleties that were taken as a basis in the study. By this method, we compared verses, sentences, and words with other related verses and possible/fictional sentences in different linguistic dimensions; determined the differences between them, and tested the results by applying them to the relevant text. Considering every linguistic structure in the Qur'anic style and investigating its meaning is essential for understanding the Qur'an. In such a reading, the presence as well as the absence of language elements should be taken into consideration and used effectively in determining the meaning. The words used in the Qur'an are fundamental because their presence or absence, the structure of words that they are used together, and the whole text constitute an important and different aspect of the conveyed message. In this paper, ten verses where the word rizq is mentioned in Surah al-Baqara are examined within the framework of the study method. Their application provides examples to a certain extent for the understanding of the specified method. Various data has been obtained about the concept of rizq as reflected in general social life. As rizq, the foods must be healthy and tasty as well as halal in terms of their ingredients and acquisition. The desire for foods of human body may vary according to various factors. However, prohibitions on food are based on reasonable, scientific, or religious reasons. The moral and philosophical dimensions of the subject are always present in the background of these justifications. One of the duties assigned to human beings is to obtain rizq within the framework of the possibilities and capabilities given to them in the world and to distribute it, if any, to those they are responsible for, creatures, and other needy people. It is a requirement of faith to utilize the rizq by considering its reason for existence and to ensure that the way of acquisition is legal and ethical. Legitimate acquisition, sharing, and distribution of what is acquired is primarily related to the sense of conscience. Therefore, it is not in the nature of faith to interfere with what is given to animals, plants, and other people as rizq. From this point of view, infaq plays an important role in understanding the concept of rizq. The Qur'an strongly expresses the desire of man to be fair and generous in the sharing of rizq.

Keywords: Tafsir, Rhetoric, Rizq, Surah al-Baqara, Comparison Method.

Belagat Açısından Karşılaştırmalı Okuma Denemesi: Bakara Suresinde “Rızık” Kelimesinin Kullanıldığı Ayetler Örneği

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 03/08/2023

Kabul: 14/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur


Yazar Katkı Beyanı


Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)


ÖZ


Din, çevre, gelenek, ihtiyaç ve karakter insanın beslenme alışkanlıklarının çerçevesini belirler. Bu bağlamda Kur'an beslenme konusuna özel bir önem hasreder. İlgili alanın öne çıkan kelimelerinden biri rızıktır. Rızık, Allah'ın canlılara faydalanmaları için verdiği şeylerdir. Geniş anlamıyla çocuklar, eş, eylem, bilgi, hikmet bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu çalışmada, içinde rızık kelimesi geçen Bakara suresi ayetleri dil-belagat bakış açısıyla incelenerek konunun ayrıntılı verilerine ulaşılmak hedeflenmiştir. Her dilde bulunan ancak Arap dilinin karakteristiği gereği daha da özel hâlde gelen cümleleri oluşturan kelimeler, kelimelerin formları, cümlenin dizgisi, ifade yolları ve üslup anlamın belirlenmesinde önemlidir. Çalışmada esas alınan belagat nüktelerinin tespitinde öncelikle karşılaştırma yöntemi uygulanmaya çalışılmıştır. Bu yöntemde ayetler, cümle ve kelimeler, bağlantılı diğer ayet ve muhtemel/kurgusal cümlelerle farklı dilsel boyutlarda karşılaştırılarak aralarındaki farklar belirlenmiş; daha sonra çıkarılan sonuçlar ilgili metin üzerinde uygulanarak sağlamsa test edilmiştir. Kur'an üslûbunda yer alan her dil yapısına dikkat etmek ve anlam görevini araştırmak Kur'an'ı anlamak için elzemdir. Bu tarz okumada dil unsurlarının varlığı kadar, yokluğu da dikkate alınmalı ve anlamın belirlenmesinde etkin olarak kullanılmalıdır. Kur'an'da geçen kelimeler sadece zikredilmemekte; varlığı-yokluğu, birlikte kullanıldığı kelimelerin yapısı ve metnin bütünü, verilmek istenen mesajın önemli ve farklı bir yönünü oluşturmaktadır. Bu makalede belirtilen yöntem çerçevesinde Bakara suresinde içinde rızık kelimesinin geçtiği on ayet incelenmiştir. Uygulama şekilleri, belirtilen yöntemin anlaşılması için belli oranda örnekler sunmaktadır. Rızık kavramıyla ilgili genel toplum hayatına yansıyan yönüyle çeşitli veriler elde edilmiştir. Gıdalarda aranan temel özellikler sağlıklı, lezzetli ve hem bizatihi hem de edinim yolu olarak helâl olmalarıdır. İnsan bünyesinin gıdalardan hoşlanması çeşitli etkenlere göre farklılık gösterebilir. Ancak gıdayla ilgili getirilen yasaklamalar, makul, bilimsel veya itikadi gerekçelere dayanır. Konunun ahlaki ve felsefi boyutları, söz konusu gerekçelerin arka planında daima mevcuttur. İnsana tevdi edilen görevlerden biri de, dünyada kendisine tanınan imkân ve kabiliyetler çerçevesinde rızık elde etme ve varsa sorumlu oldukları kişilere, canlılara ve diğer ihtiyaç sahiplerine dağıtmasıdır. Rızık varlık sebebinin dikkate alarak faydalanmak, edinim yolunun yasal ve ahlâkî olmasını gözetmek iman gereğidir. Meşru yoldan edinim, edindiklerini paylaşım ve dağıtım işi, öncelikle vicdan duygusuyla ilişkilidir. Bundan dolayı hayvanlara, bitkilere, diğer insanlara rızık olarak verilen şeylere tasallut etmek iman doğasında bulunmamaktadır. Bu açıdan infak, rızık kavramının anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kur'an insanın rızık dağıtımında âdil ve cömert bir tutum sergilemesi isteğini güçlü bir şekilde belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Belagat, Rızık, Bakara Suresi, Karşılaştırma Yöntemi.

 ismailbayeri@artvin.edu.tr

 0000-0001-6776-5540

 e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr

 0000-0003-3442-9975

How to Cite: Bayer, İsmail – Hacımüftüoğlu, Esra. “A Comparative Reading in Terms of Rhetoric: An Example of Verses where the Word “Rizq” is Used in Surah al-Baqarah”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 559-575. <https://doi.org/10.18505/cuid.1337228>

Atıf: Bayer, İsmail – Hacımüftüoğlu, Esra. “Belâğat Açısından Karşılaştırmalı Okuma Denemesi: Bakara Süresinde Rızık Kelimesi-nin Kullanıldığı Ayetler Örneği”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 559-575. <https://doi.org/10.18505/cuid.1337228>

Giriş

İnsanın beslenme alışkanlıklarının izi, din ve tarih sürecinde incelendiğinde bazı hususlar öne çıkar. Örneğin Musevilik ve İsevilikte Hz. Nuh'un yedi yasası olarak belirtilen emir ve yasaklardan biri, canlı hayvanın etini koparıp yememektir.¹ Bu âdet günümüzde özellikle bazı uzak doğu toplumlarında hâlâ devam ettirilmektedir. Tevrat, İncil ve Kur'an'la birlikte söz konusu yasak bir adım daha ileri geçerek akan kanın gıda olarak tüketilmesini yasaklamıştır.² Bazı Batı toplumlarında morcilla³ gibi gıdaların hala popüler olması söz konusu geleneklerin gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Moğol İmparatorluğu'nun hukuki ve askeri işlerini düzenleyen Cengiz yasaları incelenirse belirtilen ilahi emrin önemi daha iyi anlaşılır. Madde 8: “Bir hayvanı kesmek isteyen, onun ayaklarını bağlayıp karnını yarıdıktan sonra kalbini el ile sıkarak öldürmelidir. Ancak bu tarzda öldürülen hayvanın eti yenilebilir.”⁴ Bugün şaşkınlıkla karşılanan bir işin belli bir zaman ve toplumda yasa oluşu beslenme ve insan doğası arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından ilginçtir. Belirtilen beslenme alışkanlıklarıyla ilgili farklılıklar bir dinin mezhepleri arasında bile gözükülebilir. Örneğin erillikle ilgili hayvan sakatatı Hanefi mezhebinde harama yakın mekruh iken, Şafii mezhebinde husye yemek caizdir.⁵ Özetle din, çevre, gelenek, ihtiyaç ve karakter⁶ insanın beslenme alışkanlıklarının çerçevesini belirler.

Beslenme alanında yasaklık ve serbestlik hükümleri kendi içinde de derecelenirler. Yasaklar belli bir konunun asgari sınırını belirlerken helaller de serbestliğin en geniş halkasını çizer. Yukarıda verilen sakatat örneğinde olduğu gibi tahrime ve tenzihen mekruh, mübah ve müstehap kavramları ara hükümlerin basamaklarını ve bunlarla ilgili görüş farklılıklarının kavramlarını oluşturur. Bu değerlendirme gıdaların bi-aynihi helalliği veya haramlığı yanında o gıdaların edinim yolları için de geçerlidir. Basitçe örneklendirmek gerekirse bir kiloluk ürün alan müşteriye istediği üründen 990 gram değil bir kilo vermek alışverişi bu yönüyle helal yapar. Ancak Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda bir kilo 10 gram vermek o alışverişi daha helal yapar.

Beslenme konusunda öne çıkan kavramlardan birisi, *rızıktır*. Rızık kelimesi sözlükte başta gıda olmak üzere faydalanılmak üzere verilen şeyler,⁷ Allah'ın takdir ettiği nasip⁸ anlamındadır. İlim-kültür geleneğindeki ıstılahi anlamını ise, Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) şu ifadelerle günümüze taşır: “Rızık, Allah'ın zî-hayata sevk ve intifa nasip ettiği şey diye tarif olunur. Binaenaleyh milk olsun olmasın, yenilen, içilen ve sair suretle istimalinden bilfiil intifa edilen emvale sadık olduğu gibi evlada, zevceye, say-ü ameale, ilm-ü maarife

¹ Nahum Rakover, *Law and the Noahides* (İsrael: The Library of Jewish Law, 1998), 16 vd.

² el-En'âm 6/145; *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Ohan Matbaacılık, 1997), Yar.9:4.

³ Ana malzemesi pişmiş; pıhtılaşmış kan olan sığır eti; kan sosisidir. _Vikipedi, “Morcilla” (Erişim 17 Temmuz 2023); Mutfak Kültürü, “Morcilla de Burgos” (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁴ Sadri Maksudi Arsal, *Cengiz'in 96 Yasası, Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1947), 167-177.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı” (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁶ Melvin Chernob, “Feuerbach's "Man is What He Eats": A Rectification”, *Journal of the History of Ideas* 24/3 (1963), 397-406.

⁷ Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Dimeşk: Dâru Fikr, 1399), “r-z-k”, 3/28; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), “r-z-k”, 10/115; Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), “r-z-k”, 886.

⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 2/269.

dahi şamil olur. Fakat hepsinde intifa edilmiş olmak şarttır.”⁹ Rızka dair verilen anlamları aslında insanın maddi ve manevi yapısı üzerinden değerlendirmek gerekir. İlgili ayetlerdeki kelimeler, öncelikle insanın hayatta kalabilmesi için maddi/biyolojik ihtiyaçlarını karşılamayı akla getirmekle birlikte, Arap dilinin imkânları elverdiği ölçüde bu anlamı manevi alana da teşmil etmek isabetli olacaktır. Nitekim Elmalılı'nın Türkçeleştirdiği tanım, Kur'an'ın hayat rehberliğine daha uygun bir anlayışı resmeder. Kelami tartışmalara girmeden denilebilir ki, insanın faydalanması için sunulan rızık iki şekilde ilâhî kabule şayan olabilir. İlki varlık sebebini dikkate alarak faydalanmak, ikincisi ise edinim yolunun yasal olmasıdır. Bu sebeple her var edilen şeyi bizzat kendi tüketimine ait görmek büyük bir sorundur. Sorumlu olduğu her düzeyde adilane taksimat yapmak iman etmenin tabii şartıdır. Dolayısıyla hayvanlara rızık olarak verilene, bitkiye rızık olarak verilene, diğer insanlara rızık olarak verilene haksız yere tasallut etmek imanın doğasında yoktur.

Bu makalede Bakara suresinde içinde rızık kelimesinin geçtiği ayetler, belagat açısından incelenecektir. Rızık kavramı hakkında yapılan çalışmalarda genelde konunun kelami yönü üzerinde durulmaktadır. Rızık kelami bir problem olarak görülmekte ve genellikle ecel ile ilişkilendirilerek, iman ve kaza-kader anlayışı bağlamında ele alınmaktadır. Bu konuda yapılan akademik çalışmalardan Ahmet Coşkun'a ait olan *Kur'an-ı Kerim'de Rızık Meselesi* adlı doktora çalışması, konuyu tefsir ilmi açısından incelemektedir.¹⁰ Ancak bu araştırmada rızık kavramı, Bakara Suresi özelinde değerlendirilecektir. Belagat nüktelerinin tespiti için karşılaştırma yöntemi uygulanacaktır; böylelikle konunun ayrıntılı verilerine ulaşılması hedeflenmektedir. Arap dilinin karakteristiği gereği daha özel hale gelen cümleleri oluşturan kelimeler, kelimelerin formları, cümle dizgisi ve üslup son derecede önemlidir. Karşılaştırmalı okuma sayesinde ayetler, cümle ve kelimeler, bağlantılı diğer ayet ve muhtemel cümlelerle çeşitli dilsel boyutlarda karşılaştırmalar yapılacak ve aralarındaki farklar belirlenecektir. Çıkan sonuçlar ilgili metin üzerinde uygulanarak sağlanması yapılacak ve bu sayede anlam incelikleri belirlenmeye çalışılacaktır. Ulaşılan veriler sonuç kısmında değerlendirilecektir.

1. Bakara Suresinde Rızık Kelimesinin Kullanıldığı Ayetler

Rızık kelimesi Bakara suresinde kök ve türev olarak on ayette toplam on iki defa kullanılmıştır. Kelimenin üç kez kullanıldığı ayet yirmi beşinci ayettir. Bu başlıkta, Bakara suresinde içinde rızık kelimesi geçen ayetler ayrı ayrı incelenecektir.

1.1. el-Bakara 2/3.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

“(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.”¹¹

⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1981), 1/192. Konuyla ilgili itikadi tartışmalar için bk. Fikret Karaman, “Rızık ve Kazanç Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 155-178.

¹⁰ bk. Ahmet Coşkun, *Kur'an-ı Kerim'de Rızık Meselesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986)

¹¹*Kur'an Yolu* (Erişim 17 Temmuz 2023), el-Bakara 2/3.

Bakara suresinin ilk beş ayeti İslam dininin kısa bir özeti mahiyetindedir. Rızık kavramının hemen bu başlangıç bölümünde yer alması ve müttakilerin üçüncü özelliği olarak zikredilmesi konunun önem derecesini gösterir. Ayette rızıkın Allah'tan insanlara ihsan edilmesine, daha sonra da insanlardan insanlara ve diğer canlılara uzanan dağılımına vurgu yapılmaktadır. İnfak dar anlamıyla her tür maddî yardımı içerir.¹² Genel bakış açısıyla ise insanların kendi hayat alanlarını çevreleyen diğer hayatlarla maddî ve manevî yardım geçitleri açmaları, onlarla birlik ve beraberlik tesis etmeleridir. İnfak, hayatlar arasında kurulan bir tür insanlık köprüsüdür. Ayet bir taraftan kadirşinaslığı öne çıkarırken diğer taraftan diğerkâmlığa atıfta bulunmaktadır. Diğer bir okumayla ise Kur'an insanın Allah'ın var ettiği rızka muhtaç olan fitrî yönünü ifade ettikten sonra bu yaratılış özelliğinin nankörlük ve bencilliğe sebep olmamasını istemektedir. Surenin ilerleyen kısmında insanın halife olarak yeryüzünde var edileceği ifadesi¹³ insanoğlunun rızık dağıtımında adil ve cömert bir tutum sergilemesi isteğini de içermektedir.

Bu ayetin nahiv esaslı basit kuruluşu şu iki şekilde olabilirdi:

ينفقون مما رزقناهم

المنفقين مما رزقناهم

Nitekim aynı surenin 254. ayetinde söz konusu cümle standart söz dizimiyle kuruludur.¹⁴ Müttakilerin zirveye çıkarıldığı bu ayette ise mef'ûl (mimmâ razeknâhum) kısmı takdim edilmiştir. Böylece iman ve adalet bilincinin, fazilet kemaline ermesi dikkatlere sunulmuştur. Dolayısıyla bağlam münasebeti temeline oturan belagat esaslı ilâhî nazımda şu vurguların öne çıktığı ifade edilebilir; övgüye değer insanlar, nasiplerine kavuştukları ilk andan itibaren onların bir bölümünü diğer insanlara yardım için tahsis ederler.¹⁵ İyilik bilinci ve duygusu müttakilerin cevherî özelliklerindedir.¹⁶ Yardımlaşmada esas olan eylemdir. Mesela dağda tek başına yaşayan birinin cömertliği güzel bir erdemdir ancak topluma faydası yoktur. Bu tür konularda belirleyici olan topluma sunulan katkıdır. Cümlede ism-i fâil yapısında sıfatlar kullanılmayıp bunun yerine fiil içeren sıra cümlelerinin kullanılması ilgili hikmete matuf olmalıdır.¹⁷

Ayette takdim edilen kısmın içerdiği kelimeler de buldukları konum itibarıyla kendi anlamlarını daha güçlü bir şekilde ifade ederler. Örneğin razeknâ kelimesindeki nâ zamiri için şu belirtilebilir: İyi insanlar yardım ederken Allah'a izafeti layık olan şeylerden verirler¹⁸ ve bunu güzel bir şekilde ifa ederler. Yani başa kakmadan helal, temiz ve güzel şeyler verirler.

Min edatı "israf ve tebzir olmasın, asli mal korunsun"¹⁹ anlamını iş'âr etmektedir. Çünkü müttakiler uzun soluklu yardımların meftunudurlar ve bunun gerçekleşmesi için gerçekçiliği küstürmezler. Mâ

¹² Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili ayi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru Hecr, 1422), 1/249.

¹³ el-Bakara 2/30.

¹⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/276.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/134.

¹⁷ İsim-fiil değişimiyle ilgili benzer uygulama çözümlenmeleri için bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1407), 4/74.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/40.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/40; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/276.

edatının ise infakın yalnız gıdaya ve paraya değil ilim, fikir, güç ve eylem gibi alanları da kapsamasına delalet ettiği ifade edilebilir.

1.2. el-Bakara 2/22.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O’na eş ve ortaklar koşmayın.”

Bu ayette Yüce Allah’ın tüm insanlara verdiği rızık hatırlatılmış; buna karşılık kendilerinden gerçeklere gözlerini kapamamaları istenmiştir.²⁰ Ayette toprak, sema ve su ile ekin-ürün ilişkisine de dikkatler çekilmiş; böylece en küçük bir ürünün kâinatla olan güçlü bağı hatırlatılmıştır. Anlatımda kullanılan merkez kelimeler ilgili diğer ayetlerde de sıklıkla görülmektedir. Mine’s-semerât bölümü, diğer ayetlere²¹ ve diğer dil imkânlarına göre şu şekillerde de gelebilirdi:

مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ / الثَّمَرَاتِ / ثَمَرَاتٍ / ثَمْرَةٍ / الثَّمْرَةِ / ثَمْرٍ / الثَّمْرِ / ثَمَارٍ / الثَّمَارِ / الثَّمَارِ / الأثمار

Bu ihtimallerin ciddi anlamda bağlamsal ve dilsel karşılaştırmalarını yapmak bu çalışmanın boyutlarını aşacağı için, basit düzeyde ele alınacağını belirtmek gerekir. Ayetteki min edatı teb’îz için olabilir. Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) ifadesiyle bu durumda ayetin şu vurguyu yüklediği belirtilebilir: Rızkınızın bir bölümü olan ürünlere, o ürünlerin gelişimlerinin bir yönüne, gökten indirdiğimiz yağmurların bir bölümüyle hayat veririz. Diğer bir ihtimalde ise ve hatta İbn-i Âşûr’un (öl. 1973) tercihiyle²² min beyan (veya ziyadelik) içindir.²³ Bu durumda ise kısım veya bölüm kelimelerinin meale dâhil edilmesine gerek olmayacaktır.

Rızkan kelimesinin üstün harekesini alması, rızık olması için, bir tür rızık olarak veya merzûk anlamlarıyla ilişkilidir.²⁴ Bu bakış açısı mef’ûl-u mutlak mantığına ve te’kîdî anlama uygundur, denilebilir.

Söz konusu ayetin doğrudan muhatap kitlesi tüm insanlardır.²⁵ Dolayısıyla en basit düzeyde ve itiraza hiç mahal olmayacak bir şekilde hitap edilmesi beklenir. Bu doğrultuda semerât kelimesinin akla ilk gelen anlamı meyvedir. Ürünler arasından insan dahline ve emeğine asıl itibarıyla ihtiyaç duyulmayan en görkemli rızık meyvedir. Üstelik tüketimi için ek bir işlem yapılmasına gerek yoktur. Dolayısıyla av veya besi hayvanları, sebze veya ot türü bitkilere göre çok daha rahat elde edilebilir ve hemen tüketilebilir. Bu münasebetle Kur’an’ın ilk sayfalarında ve tüm insanlığa hitap sadedinde nimet olarak meyvelerin seçilmesi belagatın özü olan muktezây-ı hâle uygunluk kaidelerinin en açık örneklerindedir. Kelimenin ma’rife ve cem-i müennes formunda gelmesi de hitabın genel oluşuna ve meyve türlerinin çokluğuna işarettir.

Leküm (sizin için) ifadesinde sebep anlamı Allah’ın kullarına olan sevgisini ve onlara nimet bahşetmesini vurgular. İnsanın çevresini sarmalayan varlık âleminin kendisine musahhar kılındığı

²⁰ İsmail Bayer-Halit Boz, *Bakara Suresi Meâl ve Bazı Okuma Notları* (Ankara: Sonçağ Yayınevi, 2021), 11.

²¹ bk. el-A’râf 7/57; Fâtır 35/27.

²² Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn-i Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 1/334.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/93.

²⁴ İrab tartışmaları için bk. Ebu’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî fi tefsiri’l-Kur’âni’l-‘Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415), 1/191.

²⁵ bk. Bir önceki ayet, el-Bakara 2/21.

düşündüğünde âlemle kendisi arasındaki birlik-sevgi bağının şuuruna varır. Böylece insan kendisi sebebiyle var edilen rızık diğer insanlar ve hayvanlarla da bölüşme ve onları istifade ettirme bilincine erer.

1.3. el-Bakara 2/25.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilir” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdır.”

Surenin yirmi beş ve otuz beşinci ayetleri diğer ayetlerden farklı bir zaman ve mekâna aittir. İlk ayet dünya hayatından sonra mükâfat olarak verilen cennet hayatını, diğer ayet ise dünya hayatından önce Hz. Âdem ile Hz. Havva’ya verilen nimetleri anlatır. Yirmi beşinci ayet, benzer diğer ayetlerin cümle yapılarıyla karşılaştırıldığında, cennet ayetindeki cümlede rızık kelimesinin iki defa kullanılması, cennet ayetinde betimleme, diğer ayetlerde ise mübahlık içeren emir yapısının varlığı bulunmaktadır. Ayrıca cennet ayetinde rızık sahibine özel lafzi bir atıf olmamasına rağmen diğer ayetlerde rızık isim veya zamir olarak Allah’a isnadı gibi durumlar dikkat çeker.

Kullanılan kelimelerle ilgili olarak da şunları ifade etmek mümkündür; ayetteki semere kelimesinin nekire (belirtisiz) ve müfret (tekil), ruzika fiilinin meçhul (edilgen) oluşu ve cümlenin sonunda rızkan kelimesinin meful-u mutlak şeklinde bulunması özel vurgular taşır. Buna göre cennet meyveleri insana bazı tatları hatırlatsa bile hiçbir defasında aynı tadın tekrarı mahiyetinde olmayacak, benzer yeni tatlar insanı tamamen sarmalayacak ve hatta insanın o gıdalardan faydalanma şeklinde veya gücünde de olumlu farklar olacaktır. Zemahşerî’ye göre, semere kelimesinin nekire (belirtisiz) ve müfret (tekil) gelmesi hangi meyveden/meyve türünden rızıklandırılırlarsa rızıklandırılınsınlar, anlamını vermek içindir.²⁶ Ayetteki rızkan kelimesinin yeniden zikredilmesi, bu cennet meyvelerinin insana olan faydalarının dünyadaki faydalarından farkını ve tarifsiz üstünlüğünü tespit içindir, denilebilir. Yapılan bu açıklamalardan ayette geçen kelimelerin gelişigüzel yer almadığı, her birinin kullanıldığı form ve yer itibarıyla belirli anlamlar içerdiği ve bunun da çeşitli konuları anlama noktasında açıklayıcı bilgiler ihtiva ettiği belirtilebilir.

1.4. el-Bakara 2/57.

وَوَلَلْنَا عَلَيْهِمُ الْعَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

“Ve sizi bulutlarla gölgeledik; size kudret helvası ve bildircin gönderdik; “Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyin” (dedik). Gerçekte onlar bize değil, kendilerine kötülük ediyorlardı.”

Bu ayette özetle Allah’ın kullarına olan eşsiz şefkati, bulutlardan yağın yağmurun da dâhil edildiği, tatlı ve leziz yemekler zikredilerek anlatılmaktadır. Ayette ilk olarak menn ve selvâ kelimeleri dikkati çekmektedir.

²⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebi en-Nîsâbürrî, *el-Keşf ve’l-beyân* (Bejrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabi, 1422), 1/167; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/103.

Menn (kudret helvası/terencebin/terengubîn: çiğ balı, yufka ekmek²⁷) ve selvâ (bildircin eti) bizzat Kur'an tarafından tayyib olarak tahsis edilmiştir. Şu hâlde bu iki gıdanın lezzetli, sağlıklı, besin değeri yüksek olduklarında kuşku bulunmamaktadır.

Allah tarafından bahşedilen rızıkların en hoş ve güzelleri arasında kudret helvası ve bildircin eti ifade edilmiştir. Bakara 61. ayette ednâ (alt düzey) kelimesinin karşıtı olan hayr (pek faydalı, pek üstün) kelimesiyle bazı gıdalar nitelenmiştir: “*Hani siz, “Ey Mûsâ! Biz bir tek yiyecekle dayanamayacağız. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden; sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bitirsin” demiştiniz. Musa ise, “İyi kötü ile değişmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var” dedi. Zillete, fakru zarûrete mahkûm oldular; Allah’ın gazabına uğradılar. Bu durum, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin, bütün bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu.*” Ednâ düzeyindeki gıdaların bakla, salata, sarımsak, mercimek ve soğan olarak belirtilmesi her iki tür arasında bazı karşılaştırmalar yapılmasını gerektiren ayrı bir ihtisas alanının konusudur.

Rızıkın Allah tarafından takdir edilip bahşedilmesi ve gökyüzünde başlayan süreç iki fiille (razeknâ ve enzelâ) anlatılmıştır. Enzelâ alâ ifadesi, süreci tamamlanmış rızık anlamını öne çıkarmaktadır. Ayrıca zelleâ, enzelâ ve razeknâ fiillerindeki nâ (biz) zamiri, fâilin ve fiilin azameti, fiilin gerçekleşme sürecinde öne çıkan vesilelere dikkat çekme ve insanı sebepler arkasında mevcut olan Yaratıcıyı daima yâd etmeye teşvik gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim ayette üç defa bu zamirin kullanılması İsrailoğullarının Allah’a şükretmeleri ve bağlarını asla kesmemeleri için çok önemli bir uyarı mahiyetindedir. İkinci anlamla ilgili özet bir açıklama yapmak gerekirse; Kur'an'daki bazı ayetlerde zât-ı celâl hakkında ben yerine biz ifadesinin kullanılmasıyla söz konusu eylem veya eylemleri icra eden vekillere veya varlık âleminde yürürlükte olan ilâhî kanunlara dikkat çekilmektedir. Örneğin ölümlerin diriltiğinde sura üfürülüşe, amellerin yazılmasında meleklerin vekâletine bu zamirle atıf yapılmaktadır.²⁸

İlk defa bu ayette rızık sadedinde görülen tayyib kelimesi yüz yetmiş ikinci ayette de zikredilmektedir.²⁹ Bu yüzden bu ayette sadece gerektiği kadar konuya değinilip diğer değerlendirmeler 172. ayetin değerlendirmeler kısmına bırakılacaktır. Rızıkla ilgili bazı ayetlerde bulunup diğerlerinde bulunmaması ve helal kelimesiyle bazen birlikte kullanıldığı için aralarında fark olup olmadığı önem arz etmektedir. Yukarıdaki ayet bağlamında değerlendirilirse görülür ki, burada bahsedilen menn ve selvâ doğrudan Allah’ın Hz. Musa toplumuna ikramını içerdiğinden, tayyiblik vasfı konum münasebetine göre özel bir vurgu olarak belirlemektedir. Yine helallik vasfının zikredilmemesi aynı sebebe ve genel bir mantık gerekçesine bağlıdır. Şöyle ki, üst sınıfa ait olumlu nitelikler doğrudan alt sınıfın olumlu niteliklerini de kapsar ve şayet konu yalnızca üstünlüğe odaklanmışsa alt niteliği zikretmeye gerek yoktur. Dolayısıyla tayyib ifadesi helali de kapsadığından, onun zikredilmesi helal kelimesini belirtmeye ihtiyaç bırakmamaktadır.

²⁷ Çıkış 4:16 ve 5: 16.

²⁸ Yâsîn suresi biz zamirinin yoğunluklu kullanıldığı surelerdendir Bir kez “nahnu”, 33 kez fiilin “biz” özne zamiri, bir kez fiilin nesne zamiri, 6 kez “innâ-ennâ”, 5 kez muzâfun ileyh toplamda; 45 defa geçmektedir. Buna mukabil “ben” zamiri bir defa fiilin özne zamiri, bir defa da fiilin nesne zamiri şeklinde kullanılmıştır.

²⁹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ لِيَّاهُ تَعْبُدُونَ “*Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah’a şükredin; eğer O’na kulluk ediyorsanız.*” el-Bakara 2/172.

Konunun diğer cephesini ise tayyib kelimesinin anlamı oluşturmaktadır. Tayyib, tüketim itibarıyla helal olanlar arasından insan tabiatına uygun olan yiyecek ve içecekleri kapsar. Ancak işin içine hak ve hukuk da dâhil edilirse, helal yoldan güzelce kazanılan anlamını da eklemek gerekir. Tayyib kelimesine genel olarak helal, mübah ve leziz ekseninde anlamlar verilmiştir.³⁰ Tayyib kelimesine yüklenen helallik ise iki şekilde anlaşılmıştır. Elde edim yolu güzel/helal, bizatihi tüketimi itibarıyla Allah'ın emirlerine uygun.³¹ Ancak helâlen tayyiben³² terkinin ve benzer ifadelerin³³ varlığı, tayyiblik vasfının tamamen helallik anlamıyla eş anlamlı olmadığını göstermektedir. Kanaatimizce helal hükmü asgari sınırı, tayyib ise üst makamı belirler. Dolayısıyla tayyib kelimesine helallik vasfının daha ilerisinde olmak üzere, edinim ve tüketim itibarıyla gönle huzur, bedene lezzet ve sürur veren gıdalar anlamını vermek doğru olacaktır.

Helal ve tayyib olma, gıdalanma ihtiyacının temel ölçütleridir. Helallik dini bir terim olarak kabul edildiğinde, nasıl olur da bu iki kavram tüm insanlığa hitap eden bir kıstas olabilir? Şa'râvî (öl. 1998) Kur'an düsturlarının evrensel anlamda sağlıklı gıda kıstaslarının belirlenmesinde mutlaka dikkate alınması üzerinde önemle bazı izahatlar yapmaktadır.³⁴ Bu konuyla ilgili birkaç cevap seçeneği oluşturulabilir. Öncelikle denebilir ki, ahiret inancı olmayan kesimler bile sırf dünya hayatı penceresinden İslâm'ın ortaya koyduğu helallik sınırlarını takip ederlerse sağlıkları için en doğrusunu seçmiş olurlar. Bu hususun testi doktorların uhdesine bırakılmıştır. Şu hâlde Müslüman tabiplerin veya ilgili meslek erbabının konuyla ilgili çalışmaları tüm insanlığa yol gösterecek mahiyette olmalıdır. İkinci olarak denilebilir ki burada kastedilen kelimenin şer'î anlamı değil sözlük anlamıdır. Buna göre fitrata uygun, yarayışlı, olumlu tecrübelerle sahip, vücutta rahatça çözünebilen veya her bir parçasının olumlu işlevi olan, konunun otoritelerinin olumlu görüş belirttikleri yiyecekler helal kelimesinin sözlük anlamı kapsamındadır. Tayyib kelimesi ise Taberî'nin (öl. 310/923) tercih ettiği gibi³⁵ öncelikle lezzet ve bunun bir uzantısı olarak insan bünyesinin hoşlanarak kabullenmesi hususlarıyla ilgili olabilir. İnsan bünyesinin hoşlanması alışkanlık, mevsim, mekân, yaş, ırk ve cinsiyet gibi etkenlere göre farklılık gösterebilir. Örneğin çocuk ve yaşlı bünyesinin hoşlandığı gıda türleri farklılık gösterebilir. Dolayısıyla tayyib vasfı doğrudan insan bünyesiyle ilgilidir. Bu durum yalnızca maddi-biyolojik boyutta değil, ruhi boyutta da kendini gösterebilir. Tüketilen gıdaların psikolojik etkileri üzerinde düşünmek gerekir. En azından bu düşünce, helal yiyeceklerin tayyib tahsisıyla ruh ve psikoloji üzerinde etki yelpazesi veya derecelendirmesi üzerinde tıp-ilahiyat temelli çalışmaların önemini hatırlatmalıdır.

1.5. el-Bakara 2/60.

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

“Bir zamanlar Musa kavmi için su istemiş, biz de ona, “Asanı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fişkırdı. Her topluluk kendi içeceği yeri bildi. “Allah'ın rızından yiye için; yeryüzünde fitne fesat çıkarmayın” (dedik).”

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/711.

³¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Hayr, 1991), 1/113; Konunun tartışması için bk. İbrahim Muhammed Buhayrî, “Menhecü'l-Kur'ân fi Da'veti'l-Mu'minîne ile'l-Ekli mine'l-Helâli't-Tayyib”, *Kulliyetu Usulî'd-Din ve'd-Da'vet* 4 (1984), 45-60.

³² el-Bakara 2/168; el-Mâide 5/88; en-Nahl 16/114.

³³ el-Mâide 5/87; el-A'râf 7/32.

³⁴ Muhammed Mutevellî Şa'râvî, *el-Muntehab min tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* (b.y.:Metâbiu Ahbar, 1997), 2/697.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/711.

Yeniden affedilen Hz. Musa'nın kavmine rızık kapıları tekrar açılmıştır. Fakat ayetteki dil yapısında insanların hatası tekerrür ettikçe rızık ikramındaki vurgu tonunun düştüğü açıkça görülebilmektedir. Buna ilaveten nimetlerin bahşedilmesinin anlatımı sert bir üslup ve güçlü bir uyarı ile noktalanmaktadır.

Musa Peygamber'in ismi gibi hayatı da sularla örülüdür. O başkaldıran kavmi için su isteyince taşlar bile su yatağı olup çağlamıştır. Ağaç bir sandukada denize bırakılan, ağaç tarafından gelen sesle ilk vahyini alan, ağaçtan bir asa ile toplumu için denizi yaran, ağaçtan yapılan ahit sandığına (tabut-u sekine) sahip bu peygambere ilâhî yazgıyla Musa adı verilmiştir, yani su-ağaç.³⁶ Onun kutlu mücadelesinde bir taraftan şecerenin yani ağacın sekinesi ve bereketi varken diğer taraftan müşacerenin yani çatışmanın farklı etkileri görülür. Hz. Musa'nın toplumuyla mücadelesi, toplumunun ise kendi iç çatışmaları, İseviler ve son olarak İslam'la çatışmaları bu kabilden düşünülebilir.

Bu ayetle ilgili değinilmesi gereken hususlardan birisi de anlatım tertibiyle ilgilidir. Kur'an-ı Kerîm bu ayetlerde kıssanın/ilgili kıssaların akışındaki tertibi keserek³⁷ yeniden Tih çölündeki³⁸ sürece geri dönüş yapmaktadır. Böylece geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bağları perçinlenmiş olur, zamanın birliğine yeni bir yolculuk başlar. İsrailoğullarının affedilmelerinden sonra yeniden zulme yönelmeleri nimet kapılarının kapanmasına neden olmuş ve hatta bu durum içecek su bulamama noktasına kadar ulaşmıştır. Bu ayet söz konusu zorlu durumun aşılması sürecinde Hz. Musa'nın kavmi için Allah'a yakarışını ve takip eden kabul sürecini anlatır. Susuzluktan sonra bol suya kavuşma bu topluma verilen dokuzuncu nimet olarak betimlenir.³⁹ Yeniden su ve yiyecek nimetleriyle buluşan bu toplumun sevinçli hâline ilâhî bir uyarı eşlik etmektedir: Taşkınlık etmeyin, bozgunculuk yapmayın!

Ayetin sonuç cümlesi de dikkat çekicidir. Ayetteki “yiyiniz...” cümlesi diğer ayetlerle karşılaştırıldığında, en fazla el-A'râf suresi 31. ayetiyle örtüştüğü ifade edilebilir.⁴⁰ Bu ayette olduğu gibi bağlantılı ayette de yeme ve içme nimetinden istifade yolları haddi aşmamak, israf etmemek şartıyla sınırlandırılmıştır. Konuyla ilgili olarak yiyiniz-içiniz eksenindeki ayetler incelendiğinde, özellikle müminlere hitap eden ayetlerin, diğer hitaplardan farklılık arz ettiği görülür. Tüm insanlığa hitap “şeytanın adımlarına uymayın”⁴¹; Hz Musa'ya zorluk çıkaranlara hitap “haddi aşmayın”⁴²; “Ey iman edenler” ile başlayan ayette ise “şükredin” ifadesiyle tamamlanmıştır.⁴³ Yüce

³⁶ Ömer Faruk Harman, “Musa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/207

³⁷ Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Hadır el-Ömerî el-Kâzerûnî, *Tefsiru'l-Kâzerûnî, es-Sırâtu'l-mustakîm fi tibyanî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ebi'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'r-Risâle li'n-Neşr, 2017), 1/44.

³⁸ Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Neysâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî Câmîatu'l-İmam, 1430), 2/566.

³⁹ Ebû Hayyân Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Ceyyânî el-Gırnâtî el-Endelûsî, *en-Nehru'l-mad mine'l-bahri'l-muhîr: el-Fâtiha-Âl-i imrân*, thk. Ömer el-Es'ad (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995), 1/130-131.

⁴⁰ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ “Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.” el-A'râf 7/31.

⁴¹ el-Bakara 2/168.

⁴² el-Bakara 2/ 60.

⁴³ el-Bakara 2/172

Allah tüm insanlara adaleti emrederken, gerçek müminlerin fazilet şiarını gözetmelerini murat etmektedir. Çünkü adalet zorunluluk, fazilet ise bir seçim meselesidir.

Bu ayette yokluğu dikkat çeken kelime ise tayyibtir. Ayette niçin benzer ayetlerde kullanılan tayyibat kaydı yoktur? Muhtemel sebeplerden biri şu olabilir: İsrailoğulları Allah tarafından bahşedilen en güzel yiyecekler olan menn ve selvâ nimetleriyle yetinmemişler ve affedilseler bile bir önceki dönem kadar sevgiye muhatap olamamışlardır. Dolayısıyla burada tayyibât kelimesinin kullanılmamasının sebebi, muhtemelen, Allah'ın daha önce bahşettiği tayyib gıdalara burun kıvırdıkları için bir tür azar mahiyetindedir.

1.6. el-Bakara 2/126.

وَلَاذُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

“İbrahim, “Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap, halkından Allah’a ve ahiret gününe inananları da çeşitli ürünlerle rızıklandır” diye dua etmişti. Allah buyurdu ki: “İnkâr edene de az bir süre dünya nimetleri veririm, ama sonunda onu cehennem azabına sürerim. O ne kötü bir sondur!”

Burada dikkat çeken husus, Hz. İbrahim’in Mekke’nin güvenli bir şehir olması için dua ederken, belirsizlik takısı kullanmadan beled, Kâbe inşa edilip şehirleşme süreci belirginleştikten sonra ise belirlilik takısıyla “el-beled”⁴⁴ kelimesini kullanmasıdır. Bu kullanım içerik olarak memleketi memleket yapan unsurlardan birinin ibadetgâh olduğunu hatırlatmaktadır.

Bu ayet rızık ve iman arasındaki çift boyutlu ilişkiyi netleştirmektedir. Hz. İbrahim, Mekke halkının imanlıları için rızık isterken, Yüce Allah iman etmeyenlerin de rızka nail olacağını ancak bu durumun ahiret hayatına kıyasla kısa süren dünya hayatıyla sınırlı olacağını beyan etmektedir.

Ayette mine’s-semerât ifadesi, min edatı ve es-semerât belirteçli cem-i müennes salim yapıyla verilmiştir. Aynı yapı yirmi ikinci ayette de kullanıldığından birlikte değerlendirilebilir. 22. ayet tüm insanlığın gıdada paydaşlığına veya asgari müştereklerine işaret eder. Şu hâlde Hz. İbrahim’in duasında rızık niçin iman edenlere tahsis edilmiştir? Öyle görülüyor ki Hz. İbrahim, yeryüzü ibadetgâhlarının merkezi ve kible vasfındaki bu bölgenin kötü insanlardan ve onların sömürülerinden uzak olmasını istiyordu. Ancak ilâhî dünya yasasına göre bu hassas duanın dünyada karşılığı yoktu. Dolayısıyla yirmi ikinci ayet bu hususun gerekçesi mahiyetindedir, denilebilir.

Bu ayette de tayyibât kelimesinin kullanılmaması hakkında ileri sürülebilecek gerekçelerden ikisi için şu şeklide bir izah yapılabilir. Hz. İbrahim’in duası Mekke’nin teşekkül edecek nüfusu içindir. Şayet anlam hoşluk ise, bu bölgedeki asıl sorun yiyecek ve içeceğin ciddi oranda sınırlı varlığıdır. Dolayısıyla mesele evvelemirde varlıktır, varlığın üst niteliği değildir. Eğer anlam helal ise, Hz. İbrahim’in duasında zımnen daima tayyiblik vasfı bakidir. Çünkü peygamberler en iyi için en iyiyi isterler.

1.7. el-Bakara 2/172.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

“Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah’a şükredin; eğer O’na kulluk ediyorsanız.”

⁴⁴ İbrâhîm 14/35.

Bakara 2/172'deki ayette geçen rızık kelimesinin daha iyi anlaşılması için, aynı surenin 168. ayetiyle mukayeseli okuma yapılması gerekmektedir. Bakara 2/168. ayette rızık kelimesi geçmemektedir ancak 172. ayetle konu ve cümle kuruluşu bakımından çok benzemektedir. Bu münasebetle varlık-yokluk-değişiklik üzerinden okumalarla bazı sonuçlara ulaşılabılır.

Bakara 2/168 şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

“Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerin helâl ve temiz olanlarından yiyin; şeytanın peşinden gitmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır.”

Bakara 2/172 ise şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

“Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah’a şükredin; eğer O’na kulluk ediyorsanız.”

İlk ayet insanlara, ikinci ayet ise özel olarak mü’minlere hitap etmektedir. İlk ayette nimetlerin yeryüzü kaynaklığı olduğu ifade edilirken, ikinci ayette Allah rızık verilişini doğrudan nâ zamiriyle öncelikle kendisine nisbet etmektedir. İlk ayet helal ve tayyib vurgusunu içerirken, ikinci ayette tayyib ilk zikredilen kelime olmuştur. Şu halde Allah özellikle mü’minlerde gıda tüketimlerinde üç unsuru öne çıkarmaktadır. İlk olarak mü’min nimet sahibini ve nimetin oluş serüvenini hiç aklından çıkarmayacaktır. Sonrasında tükettiği gıdanın özellikle Allah’ın insanoğlu için belirlediği gıdalardan olmasına dikkat edecektir. Son olarak da gıda seçiminde bünyesini ve duygularını ihmal etmeyecek, basiretinin tercihlerini gözetecektir. Ayrıca min edatındaki ba’ziyyet ihtimalini de gözetererek aşırı tüketim içinde olmayacaktır.

172. ayetin devamı 173. ayette ise açıklayıcılık ön plandadır:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمِمَّا أَهْلُ الْبَيْتِ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلْيَأْكُلْهُنَّ مِمَّا عَلَيَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayan ve esirgeyendir.”

Ferdî günah alanındaki yiyecekler dünyası ile kul hakkı günah alanı arasındaki ilişki, yukarıda kaydedilen ayetlerde ete kemiğe bürünmüştür. Ölü eti yemek haramdır. Bundan daha kötüsü zalim olup masumların cesetlerinden nemalanmaktır. Kan içmek veya pıhtılaşmış kanı yemek haramdır. Bundan daha kötüsü zalim olup masumların kanını içmektir. Domuz eti yemek haramdır. Domuz gibi hayatı ve ekinleri tahrip edip sömürmek ve ruhun domuzlaşması daha beterdir. Allah adına kesilmeyen hayvanların etleri haramdır. Allah adına değil, zulüm adına boyna bıçak dayamak en beterdir. Zorunlu hallerde ise, ancak zaruret miktarı kadar ve mecburiyet sınırlarında haram olan şeylerden faydalanılabilir. Ancak bir haramı işlemek mecburiyetinde kalırsa dahi asla bu, neşeyle başkalarının hakkına tecavüz şeklinde olmamalıdır. Bu hususlar madde ve mananın bileşkesi olarak görülebilir.⁴⁵

Ayette iman edenlere gıda türlerinden dört şeyin haram edildiği görülmektedir.⁴⁶ Söz konusu haramların tertibinde insanlıktan müminliğe, kabullenmesi kolay olandan kabullenmesi zora, somuttan soyuta, en zahirden zahire doğru bir sıralamanın varlığı dikkat çekmektedir. Bunlar aynı

⁴⁵ Bayer-Boz, *Bakara Suresi Meâl ve Bazı Okuma Notları*, 81-82.

⁴⁶ Ayetlerin ahkâm kısmına taalluk eden kısımları için bk. Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 109-119.

zamanda yasaklanmanın altındaki gerekçeyi de anlatan kategorilerdir. Leş insanoğlunun av veya besi yoluyla elde etmediği tamamen kendi dışındaki bir sürecin sonucunu anlatır. Bir bakıma tabiatın dengesini korumak için insan bu sürecin dışında kalmalıdır. Bu yolla ölen hayvan artık diğer hayvanların veya toprağın gıdası olmalıdır. Zorunlu haller dışında, zorunluluk sınırlarını aşmamak istisnalarıyla birlikte etten ayrılmış olan kanın gıda olarak kullanımı haram kılınmıştır. Bu yasağın hikmetleri ilgili ihtisas alanlarından takip edilebilir. Bu anlamıyla kanın haram kılınması önemli bir ilkenin kapılarını açmaktadır. Yani bir şeyin helal olması tüm eczasıyla ve tüm hâlleriyle helal olacağı anlamına gelmemektedir. Diğer yasaklardan olan domuz etinin insanlar tarafından tüketilmemesi ise insan sağlığı yanında doğal hayatın korunması açısından da önemlidir. Nitekim İslam vahşi hayvanların tamamını yasaklamıştır. Dolayısıyla bu yasak, özel bir hayvanı değil tüm vahşi hayvanları kapsar. Böylece yeniden vurgulamak gerekirse vahşi hayata insanın olumsuz müdahalesi engellenmiş ve besin zinciri anormal bir hale sokulmamış olur. Allah'ın insanlara helal kıldığı hayvanların yaratılış itibarıyla diğer hayvanlardan farklı olduğu ve bu iş için yaratıldıkları açıkça anlaşılabilir netliktedir. Ayetteki dördüncü sınıf ise tamamen inanç eksenine bağlı bir yasaklamadır. Bu husus da İslam'daki yasaklama mantığının bir türüyle ilgili veri sunmaktadır. Yukarıdaki maddelerde bir şeyin helal olması onu bütün parçalarıyla helal yapmadığı gibi bir şeyin helal olması elde edilme yolunun veya o sürecin de meşru olmasının gerekliliğini hatırlatmaktadır. Mesela ticaret helaldir fakat uyuşturucu kullanmak veya ticareti haramdır.

1.8. el-Bakara 2/212.

رَبِّ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْحَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَرَقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“İnananlarla alay ederek inkâra sapanlar dünya hayatının çekiciliğine kapıldılar. Ama Allah'tan korkanlar kıyamet gününde onlardan üstün olacaklardır. Allah dilediğine hesapsız rızık verir.”

Ayet rızık meselesinin yalnızca bu dünyaya mahsus kabul edilmesinin büyük bir yanılgı olduğunu beyan etmektedir. Sonsuzluğa kıyasla bütün sayılar anlamsız olduğu gibi öteki dünyaya göre bu dünya hayatı da anlamsız denecek kısıltıdır. Şu halde dengesiz, aceleci, aşırı eylemler mahrumiyetle cezalandırılacaktır. Konunun diğer bir yönü ise ahirette yapılacak ikramın hesaba gelmez boyutlarda olacağıdır. Dünya nimetleri ahirete kıyasla yok mesabesindedir. Ahiret rızkını anlatan cümlelerin isim cümlesi oluşu ve kullanılan kelimelerle ilgili şu hususlar ifade edilebilir. Verilen rızkın nicelik ve niteliği uluhiyetin şanı mihverinde değerlendirilmelidir. Ayrıca O'nun meşîeti mutlak olduğu için bu rızık asla zeval bulmayacaktır. Nimetler o nimetlere ehil olanlara verileceği gibi nimetler bahşedilirken hiçbir kısıtlayıcı ölçü dikkate alınmayacaktır.

Ayette zikredilen men yeşâu ifadesi Kur'an'ın sıklıkla kullandığı ve bazı kesimler tarafından yanlış yorumlanan bir içeriğe sahiptir. Meşîet kavramında iki husus öne çıkmaktadır. İlk olarak Allah'ın meşîeti mutlaktır. İkinci olarak ise Allah'ın meşîeti hikmetsiz ve sebepsiz değildir. Dolayısıyla Allah'ın insanların ceza veya mükâfat almaları yönündeki meşîeti, mutlaka o insanların düşünce ve inançları doğrultusunda ortaya koydukları eylemlerine mebnidir. Aksi takdirde tutarlı bir ilâh inancından bahsetmek mümkün olmaz. Nitekim bu konu Kur'an-ı Kerîm'de açık veya alt yorumlarla defaaten zikredilmiştir.⁴⁷ Çünkü Allah, akıl gözüyle düşünen, vicdanlı, sağa sola kaçmak için didinmeyenleri hidayetine muvaffak kılar. Bir diğer ifadeyle kulların, Allah'ın hidayetine ehil

⁴⁷ el-Bakara 2/38, 142, 143, 175, 258; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/197-199; 3/234-237.

olmaları ve hidayetinden faydalanmak için gayret etmeleri gerekmektedir. Bu ayet bağlamında, ilahî ihsanın Allah'ın istediği kişiye hesapsız verilmesi o kişinin bu nimete ehil olmasıyla alakalı olduğu ifade edilebilir.

Ayette geçen bi gayr-i hisâb tabiriyle ilgili mevcut görüşlerin önemli bir kısmı şöyle özetlenebilir: Ölçüye gelemeyecek kadar çok olması, nereden geldiği veya geleceği tahmin edilemez alanlardan rızkın verilmesi, hak etmeyenler arasından da dilediğine bolca rızık vermesi, dilediğine ihtiyacının pek fevkinde vermesi ve ahirette iyi insanlara verilecek mükâfatlar hesaba gelmez nicelik ve nitelikte olması.⁴⁸ Bu bağlamda, kendisine bu dünyada hadsiz nimet verilenlerin bu dünyada hesaba çekilmeden ölmeleri de düşünülebilir.

1.9. el-Bakara 2/233.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُسْتَمَّ الرُّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ آخَى وَسُعْيَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَبْرُورًا بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de babası çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır. Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu sütten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur. Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir.”

Ayette süt emzirme süresinin iki yıl olduğu havleyni (iki yıl) kelimesinden anlaşılmaktayken kâmileyni (tam iki) kelimesi ile iyice netleştirilmiştir. Aksi takdirde iki yıl ifadesinden bir buçuk yıldan iki yıla kadar olan süre anlaşılabilir. Zira Arap dil geleneğinde sayıların buçuklu yapıları üste tamamlanırlar. Yani yirmi ay için de iki sene demek mümkündür. Dolayısıyla kâmileyn kelimesinin varlığı basit bir te'kid değil, anlamı kemale erdiren bir anlatımdır. Bu tarz bir ifadeyle, iki yıllık sürenin çocuğun hayatında ne kadar önemli olduğu vurgulanmakta ve anne veya çocukla ilgili olumsuz bir durum yoksa söz konusu iki yıllık emzirme süresinin tamamlanmasına özen gösterilmesi istenmektedir.

Ayette والد (baba) kelimesi yerine مولود له (çocuk/bebek kendisine ait olan, kendisi için çocuk doğurulan) ifadesi tercih edilerek, dört harfli doğrudan anlatım yerine yedi harfli dolaylı anlatım kullanılmıştır. İlgili ayet aynı zamanda bir hukuk metni olduğu için bu kullanım özel bir dikkat gerektirmektedir. Yani hukuk metinlerinin bir bütünlük arz etmesi, bir hüküm cümlesinin başka bir hükümle ilişkisinin asla göz ardı edilmeden oluşturulması, aynı cümlede birbirleriyle ilgili birden fazla hükmün bulunabilmesi gibi konular ilgili ayetin üslubi hatırlatmaları kabilinden düşünülebilir.⁴⁹

Ayetin hükmüne dönülürse, asıl odak noktası babaların çocuklarını emzirenlerin bakımını üstlenmek zorunda oldukları gerçeğidir. Üzerinde durulan dolaylı anlatımdan çıkan ikincil sonuç ise, çocuğun velayetinin ve bakım sorumluluğunun da mutlaka babaya ait olduğu gerçeğidir.

⁴⁸ Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî el-Hâzin, *Tefsiru'l-hâzin lubâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1/141.

⁴⁹ Konunun tartışması için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/262.

Özellikle günümüzde çocuklarının bakımını üstlenmekten kaçınan baba tipolojilerinin türediği görüldüğünde, bu ayet daha fazla anlam kazanmaktadır.

Asıl itibarıyla rızık yaratan ve insana bahşeden Allah'tır. Bununla birlikte dünyada kendisine tanınan imkân ve kabiliyetler çerçevesinde rızık elde etme ve varsa sorumlu oldukları kişilere ve diğer ihtiyaç sahiplerine dağıtma işi de insana bahşedilmiştir. Allah'ın verdiği beden ve akıl olmasa, yeryüzünü rızık temin edilebilir mahiyette yaratmasa, insanın bu hususta hiçbir fonksiyonun olamayacağı aşikârdır. Paylaşım ve dağıtım ise insanın cenneti kazanması için gerekli olan vicdan duygusuyla ilişkilidir. Bu itibarla kendisi ve başkaları için rızık tedarik etme fiili kendisine mecazi veya mukayyet, tali veya tavassuti anlamda nisbet edilebilir. Yukarıdaki ayet tali planda bu hususa da işaret etmektedir.

1.10. el-Bakara 2/254.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah'ın size verdiklerinden O'nun için harcama yapın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.”

Bakara suresinin 254. ayeti aynı surenin 3. ayetinin gerekçeli tekrarı gibidir. Bu sebeple özellikle üçüncü ayet ve ilgili diğer ayetlerdeki dil çözümlenmelerinin bu ayet için referans olabileceği düşünüldüğünden tekrar ifade edilmemiştir.

Genel olarak ayetten şu anlamlara ulaşmak mümkündür: İnsanın görece iyi hayatından ihtiyacı olan diğer insanların hayatına açacağı yardım geçitleri iyiliğin göstergesidir. Dünya hayatının nasıl geçirildiğine dair kurulacak ilâhî mahkemede hak etmediği hâlde lehte karar çıkarmak için dünya hayatındaki gibi haksız araçlara veya şahsi dostluklara başvurmak kâr etmeyecektir. Şu hâlde verilecek bir şey varsa o dünyada insanlara sunulacak olan dostane yardımlardır, zayıfın elini tutarak ona bu dünyada destek olmaktır. Dünya hayatında dostluk ilişkisi geliştiremeyen, insanlara yardım kapılarını açamayan ve onlara el ayak olamayanlar müttaki değildir.

Sonuç

Belagat açısından Bakara suresinde rızık kelimesinin kullanıldığı ayetler üzerinden karşılaştırmalı bir okuma çalışmasının yapıldığı bu makalede, belagi yöntem olarak çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Kur'an üslûbunda var olan her dil yapısına dikkat etmek ve onun anlam görevini araştırmak Kur'an'ı idrak etmenin öncelikli şartlarından biridir. Bu tarz okumada yalnızca var olan dil unsurları değil yokluğu dikkat çeken dil unsurları da anlamın belirlenmesinde etkin olarak kullanılmalıdır. Çalışmada belirtilen yöntem çerçevesinde ilgili on ayet incelenerek mümkün olduğunca çok veriye ulaşılmaya çalışılmıştır. Uygulama şekilleri, belirtilen yöntemin anlaşılması için belli oranda örnekler sunmaktadır. Neticede Kur'an'da geçen kelimeler sadece zikredilmemekte; varlığı-yokluğu, birlikte kullanıldığı kelimelerin yapısı ve metnin bütünü, verilmek istenen mesajın önemli ve farklı bir yönünü oluşturmaktadır.

Çalışmada genel toplum hayatına yansıyan yönüyle de çeşitli verilere ulaşılmıştır. Din, çevre, gelenek, ihtiyaç ve karakter insanın beslenme alışkanlıklarının çerçevesini belirler. Gıdalarda aranan temel özellikler sağlıklı, lezzetli ve hem bizatihi hem de edinim yolu olarak helâl olmalarıdır. Elbette insan bünyesinin gıdalardan hoşlanması alışkanlık, mevsim, mekân, yaş, ırk ve cinsiyet gibi etkenlere

göre farklılık gösterebilir. Gıdayla ilgili getirilen yasaklamalar, makul, bilimsel veya itikadi gerekçelere dayanır. Konunun ahlaki ve felsefi boyutları, söz konusu gerekçelerin arka planında daima mevcuttur. Örneğin leşten gıda olarak faydalanmamak sağlık gereği olduğu gibi tabiatın dengesini korumak ve başka canlıların hakkına el uzatmamakla da ilişkilidir.

Dünyada kendisine tanınan imkân ve kabiliyetler çerçevesinde rızık elde etme ve varsa sorumlu oldukları kişilere, canlılara ve diğer ihtiyaç sahiplerine dağıtma görevi insana tevdi edilmiştir. Rızık varlık sebebini dikkate alarak faydalanmak, edinim yolunun yasal ve ahlâkî olmasını gözetmek iman gereğidir. Meşru yoldan edinim, edindiklerini paylaşım ve dağıtım işi, öncelikle insanın cenneti kazanması için gerekli olan vicdan duygusuyla ilişkilidir. Çünkü mümin diğerkâmdır, bencil ve nankör değildir. Bu sebeple hayvanlara, bitkilere, diğer insanlara rızık olarak verilen şeylere tasallut etmek iman doğasında bulunmamaktadır. Müminin görevi infaktır. Genel bakış açısıyla infak, insanların kendi hayatlarından diğer hayatlara maddî ve manevî yardım geçitleri açmak, onlarla birlik ve beraberlik tesis etmektir. İnfak hayatlar arasında kurulan bir tür insanlık köprüsüdür. İnsanın yeryüzüne halife olarak tayin edilmesi, insanoğlunun rızık dağıtımında âdil ve cömert bir tutum sergilemesi isteğini de içermektedir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Cengiz'in 96 Yasası, Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1947.
- Bayer, İsmail-Boz, Halil. *Bakara Suresi Meâl ve Bazı Okuma Notları*. Ankara: Sonçağ Yayınevi, 2021.
- Buhayrî, İbrahim Muhammed. "Menhecû'l-Kur'ân fi Da'veti'l-Mu'minîne ile'l-Ekli mine'l-Helâli't-Tayyib". *Kulliyetu Usulî'd-Din ve'd-Da'vet* 4 (1984), 45-60.
- Cherno, Melvin. "Feuerbach's "Man is what He Eats": A Rectification". *Journal of the History of Ideas* 24/ 3 (1963), 397-406.
- Coşkun, Ahmet. *Kur'an-ı Kerim'de Rızık Meselesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". Erişim 17 Temmuz 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/670/bir-hayvanin-yenilmeyecek-yerleri-nerelerdir-bu-organlarin-ne-yapilmasigerekir#:~:text=M%C3%A2lik%C3%AE%20ve%20%C5%9E%C3%A2fi%C3%AE%20mezheplerinde%20eti,met%C3%A2lib%2C%204%2F256>
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Ceyyânî el-Gırnâtî el-Endelûsî. *en-Nehru'l-mâd mine'l-bahri'l-muhît*. thk. Ömer el-Es'ad. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Gündüzöz, Güldane-Gündüzöz, Soner. "Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (Aralık 2021), 71-93. <https://doi.org/10.29288/ilted.897449>
- Harman, Ömer Faruk. "Musa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207-213. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hâzin, Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Hâzin lubâbu't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Dimeşk: Dâru Fikr, 1399.
- İbn-i Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Karaman, Fikret. "Rızık ve Kazanç Anlayışı Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 155-177.
- Kâzerûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Hadır el-Ömerî. *Tefsîru'l-Kâzerûnî*. thk. Ebi'l-Hasan Abdullah b. Abdulaziz eş-Şebrâvî. Kahire: Dâru'r-Risâle li'n-Neşr, 2017.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Ohan Matbaacılık, 1997.
- Kur'ân Yolu. Erişim 17 Temmuz 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mutfak Kültürü. "Morcilla de Burgos". Erişim 17 Temmuz 2023. <https://mutfakkulturu.com/2021/03/16/morcilla-de-burgos-ispanya/>
- Nisâbûrî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, 1422.
- Oruç, Nurullah. "Arap Dilinde "En" Edatının Fonksiyonu ve Manaya Etkisi". *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021/1), 139-161.
- Rakover, Nahum. *Law and the Noahides*. İsrail: The Library of Jewish Law, 1998. <https://doi.org/10.29288/ilted.883209>
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Hayr, 1991.
- Şa'râvî, Muhammed Mutevelli. *el-Muntehâb min tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*. b.y.: Metâbiu Ahbar, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru Heçr, 1422.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Neysâbûrî. *et-Tefsîru'l-basît*. Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî Câmiatu'l-İmam, 1430.
- Wikipedi. "Morcilla". Erişim 17 Temmuz 2023. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Morcilla>
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1981.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1407.



The Relationship of the Repetitions in the Qur'ān with the Language Usage Traditions and Literary Tastes of the Arabs of the Nuzūl Period

Emrah Dindi 1,a,*

¹Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, İzmir/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 11/07/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

Repetitions (*takrārs*), which in the dictionary means 'the repetition of something one after the other and its renewal in terms of wording and meaning', are one of the most basic stylistic, address and textual structure features of the Qur'ān and at the same time one of the structural problems that have troubled the commentators. Repetitive nouns, verbs and letters in many verses, as well as sentences and phrases that sound like rhymes are of this kind. Although some of the benefits of repetitions in the Qur'ān have been described in our tradition, it has also been stated by some that this is tiresome for a good and *faṣīh* word, far from any benefit, one of the disasters and defects of words that do not correspond to a *mūciz* word. At the same time, it has also been suggested that this is one of the things that indicate the corruption and weakness of the Qur'ānic *naẓm* and the existence of confusion in its *naẓm*. For this reason, literary scholars, linguists and commentators have considered the absence of repetition in phrases as one of the conditions of its *feṣāhat* (eloquence). In addition to all these, some in our tradition have treated these repetitive expressions not as a problem, but as a divine, transcendental style, and have sought a wisdom, a literary wit and a secret related to meaning. On the contrary, some have argued that the Qur'ān was revealed in the patterns of language use of the Arabs of that period, that the divine meaning and message was formed according to the speech patterns and styles of their words, advice and addresses, that the similarities of the patterns repeated in the Qur'ān were also found in their poetry, and for this reason, they associated the repetitions with the customs and habits of language use and literary tastes of the Arabs of the Hijāz region in daily speech and types of literature. Therefore, as some scholars in our tradition have argued, are these repetitions really a defect of expression, an artistic beauty? or structures that the Arabs of the *nuzūl* period did not know, were not familiar with, and did not hear, and that contain various subtleties of meaning? or on the contrary, are these expression patterns that were present and well-known in daily speech patterns and uses, in the literary genres of the Arabs of that day, and that were formed and manifested within the framework of their linguistic customs and traditions and literary tastes? In this article, within the framework of these questions and problems, the relationship of the repetitions in the Qur'ān with the language usage customs, literary tastes, and linguistic cultural anthropological structures of the Arabs of the period of its revelation is examined. Therefore, as a result of this research, which is thought to be different from the existing academic studies, original and authentic, and the literature review method is used, it is clearly understood that the repetitions in the Qur'ān are 'expressive structures related to the literary tastes, linguistic customs and traditions of the Arabs of the *nuzūl* period' in terms of address/textual structure.

Keywords: Tafsir, Qur'ān, Repetitions, Linguistic Customs of the Arabs, Literary Tastes

Kur'ân'daki Tekrarların Nüzûl Dönemi Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle İlişkisi

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 11/07/2023

Kabul:30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelerle uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Sözlükte 'bir şeyin üst üste zikredilmesi, lafız ve mana yönüyle yenilenmesi' anlamına gelen tekrarlar, Kur'ân'ın en temel üslup, hitap ve metinsel yapı özellikleri ve aynı zamanda müfessirleri uğraştıran yapısal sorunları arasında yer almaktadır. Pek çok ayette isim, fiil ve harf türünden tekrar eden kelimeler, aynı şekilde tekerleme gibi gelen cümle ve terkipler bu kabildendir. Kur'ân'daki tekrarların geleneğimizde birtakım faydaları tadat edilmiş olsa da kimileri tarafından bunun iyi, fasih bir kelim için bıkırtıcı, herhangi bir faydadan uzak, muciz bir kelama yakışmayan söz afet ve ayıplarından olduğu da dile getirilmiş, aynı zamanda, Kur'ân nazımının bozuk, zayıf oluşuna ve onun nazmında karışıklığın varlığına delalet eden şeylerden olduğu da ileri sürülmüştür. O bakımdan kıyasi dil ölçülerini, *kasr* ve *îcâzı* esas alarak kimileri tekrarı kelim ayıplarından, tam tersine kimileri de bunu, *itnâb* türlerinden sayarak bir ayıp değil de sanatsal bir güzellik olarak kabul etmişlerdir. Kimileri de her iki görüşü de birleştirerek tekrarı bazen güzel bazen de kabîh (çirkin) olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bazı makam ve hâllerde güzel, bazı makam ve hâllerde ise çirkin görülen tekrar, anlamda değil de sadece lafızlarda yahut lafızlarda değil de sadece anlamda ise güzel görülmüş, hem lafız hem de anlamda ise bizzat başarısızlık ve problem, yapısal ve söz dizimsel sorun olarak addedilmiştir. O bakımdan geleneğimizde kadim tefsir metinlerine şöyle bir göz atıldığında, bu metinlerin, doğru anlamı deşifre etmek için tekrarlı kelime ve cümle yapılarını tespit, tayin ve takdir etme tasarruf ve çabalarıyla dolu olduğu görülür. Bu nedenle edipler, dilbilimciler ve müfessirler, kelimada tekrara fazla yer verilmemesini, kelamın *fesâhat* şartlarından addetmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte geleneğimizde kimileri de tekrar eden bu ifadeleri, bir problem olarak değil de ilâhî, aşkın bir üslup olarak ele almışlar ve bunda bir hikmet, anlamla ilgili edebî bir nükte ve bir sır aramışlardır. Tam tersine bazıları ise, Kur'ân'ın, o dönem Arapların dili kullanım kalıplarında nazil olduğunu, ilâhî mana ve mesajın onların kelimalarında, nasihat ve hitabelerinde geçen söz kalıp ve üslupları üzere teşekkül ettiğini, Kur'ân'da tekrar eden kalıpların benzerlerinin onların şiirlerinde de yer aldığı ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle, bu tekrarları, nüzûl dönemi Hicaz bölgesi Arapların günlük konuşmalarında ve yazın türlerindeki dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla, edebî zevkleriyle ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla, geleneğimizde bazı bilginler tarafından ileri sürüldüğü gibi, bu tekrarlar, gerçekten bir kelim ayıbı mıdır? Ya da sanatsal bir güzellik midir? Yahut nüzûl dönemi Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları ve dahi duymadıkları, çeşitli anlam inceliklerini içinde barındıran yapılar mıdır? Yoksa tam tersine o günkü Arapların günlük kelim kalıp ve kullanımlarında, yazınsal türlerinde mevcut ve maruf olan, lügavî örf ve âdetleri, edebî zevkleri çerçevesinde teşekkül ve tecessüm etmiş ifade kalıpları mıdır? İşte bu makalede, söz konusu soru ve sorunlar çerçevesinde, Kur'ân'daki tekrarların, nüzûl dönemi Arapların dili kullanım âdetleri, edebî zevkleri, lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisi, irdelenmektedir. Dolayısıyla mevcut akademik çalışmalardan farklı, özgün ve otantik olduğu düşünülen ve literatür taraması yöntemi kullanılan bu araştırma neticesinde, Kur'ân'daki tekrarların hitap/metinsel yapı açısından 'nüzûl dönemi Arapların edebî zevkleriyle, lügavî örf ve âdetleriyle ilişkili ifade yapıları' olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Tekrarlar, Arapların Lügavî Âdetleri, Edebî Zevkleri.

Giriş

Kur'ân'ın hitap/metinsel yapısının özelliklerinden biri de tekrarlardır. Pek çok ayette tekrar eden isim, fiil ve harf türünden kelimeler, aynı şekilde tekerleme gibi cümle ve terkipler bu kabildendir. Kur'ân'da dikkat çeken bu tekrarların geleneğimizde birtakım faydaları tadat edilmiş olsa da ileride zikredileceği üzere kimileri tarafından bunun iyi, fasih bir kelam için sıkıcı, usandırıcı olduğu, herhangi bir faydadan uzak, garip, tuhaf, yabani, muciz bir kelama yakışmayan söz afet ve ayıplarından olduğu, Kur'ân nazımının bozuk/zayıf oluşuna ve onun nazmında karışıklığın varlığına delalet eden şeylerden olduğu da ileri sürülmüştür. O bakımdan kurgusal edebi metinler için konulan kıyasi dil ölçülerini, *kasr ve îcâzı* esas alarak kimileri tekrarı kelam ayıplarından, kimileri de bunu, *itnâb* türlerinden sayarak bir ayıp değil de sanatsal (bedî) bir güzellik; kimileri de her iki görüşü de cem ederek tekrarı bazen güzel bazen de kabih/çirkin olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla kimi makam ve hâllerde güzel, kimi makam ve hâllerde ise çirkin görülen tekrar, anlamda değil de sadece lafızlarda yahut lafızlarda değil de sadece anlamda ise güzel görülmüş hem lafız hem de anlamda ise bizzat başarısızlık ve problem (*hizlân*), yapısal ve söz dizimsel sorun olarak addedilmiştir. O bakımdan geleneğimizde yer alan tefsir metinlerine şöyle bir göz atıldığında, bu metinlerin, doğru anlamı deşifre etmek için tekrarlı kelime ve cümle yapılarını tespit, tayin ve takdir etme tasarruf ve çabalarıyla dolu olduğu görülür. Bu nedenle edipler, dilbilimciler ve müfessirler, kelamda tekrara fazla yer verilmemesini, kelamın *fesâhat* şartlarından addetmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte geleneğimizde kimileri de tekrar eden bu ifadeleri, bir problem olarak değil de ilâhî bir üslup olarak ele alıp bunda hikmet, anlamla ilgili edebî bir nükte ve bir sır aramışlar, kimileri de, Kur'ân'ın, o dönem Arapların dili kullanım kalıplarında nazil olduğunu, ilâhî mana ve mesajın onların, kelimelerinde, nasihat ve hitabelerinde geçen söz kalıp ve üslupları üzere teşekkül ettiğini, Kur'ân'da tekrar eden kalıpların benzerlerinin onların şiirlerinde de yer aldığını ileri sürerek, 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların günlük konuşmalarında ve edebî ürünlerindeki dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla, edebî zevkleriyle ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla bu tekrarlar, kadim geçmişimizde kimilerinin ileri sürdüğü gibi gerçekten Kelâm-ı ilâhî'nin fesahatine gölge düşüren, dinleyiciyi usandıran, nazımın bozuk ve karmaşıklığını, zayıflığını gösteren bir kelam ayıbı mıdır yoksa ediplerin, dilbilimcilerin ve müfessirlerin büyük çoğunluğunun ileri sürdükleri gibi o dönem Arapların günlük konuşmalarında ve edebî ürünlerindeki dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla, edebî zevkleriyle mi ilişkili bir durumdur? İşte bu makalede bu problem irdelenmektedir. Dolayısıyla bizim bu çalışmada amacımız, Kur'ân'ın tekrarlarını tek tek ele alıp, nazımdaki ilâhî, aşkın sır ve hikmet çerçevesinde bunların *teğazzul*, manayı tekit ve *takrîr*, muhatabı *tebşîr*, teşvik, *terğîb*, teselli, tehdit, *terhîb*, *tahzîr*, *tazîm*, *tevbîh*, medîh, mersiye, mevize, hiciv/alay, konuyu *tebyîn*, *tavzîh* ve tasvir, yardım dileme vb. türden ifadeye kattıkları anlam farklarını ve inceliklerini tadat etmek değildir. Bunlar geleneğimizde az veya çok Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân, Arap edebiyatı ve belâgatı kitaplarında, günümüzde ise

gerek tez¹ gerekse de kitap, makale ve bildiri² düzeyinde bazı akademik çalışmalarda ele alınmıştır. Kuşkusuz modern çalışmalarda her ne kadar Kur'ân'ın tekrarlarına dikkat çekilmiş olsa da bunun o dönem Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle ilişkisini etraflıca ele alan, bunları 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların lügavî kültürel Antropolojileriyle ilişkilendirerek okuma yapan bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Dolayısıyla mevcut akademik çalışmalardan farklı, özgün ve otantik olduğu düşünülen bu çalışmada bizim hedefimiz, bu ifade yapılarının 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Araplarının dili kullanım âdetleriyle, edebî zevkleriyle, onların lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisini irdelemektir. İşte tefsir, lügat, edebiyat ve belâgat literatüründen hareketle ele aldığımız, literatür taraması yöntemini kullandığımız bu araştırma neticesinde, Kur'ân nazmındaki bu tekrarların, bir zayıflık, karmaşıklık mı, insanı sıkan, bıktıran kelam ayıbı mı yoksa Allah'ın, o dönem Araplara hitaplarında, sözlü ve edebî ürünlerinde kullandıkları dil, üslup ve ifade tarzları, cari olan lügavî âdetleri üzere kendi lisanlarıyla hitap etmiş olmasından kaynaklı, onların sözlü edebî kültürüyle, lügavî antropolojileriyle ilişkili bir durum mu olup olmadığını ortaya çıkacağını öngörmekteyiz. Benzer şekilde bu araştırmanın kadim müfessir ve dilbilimcilerin tekrarlı ifadeleri, o dönem Arapların dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişki içinde okuma becerilerini gün yüzüne çıkaracağını ve bunun çağımızda Kur'ân'ın dil ve üslubunun nüzul dönemi konuşma ve edebiyat diliyle diyalektik ilişki içinde okunma çabalarına katkı sunacağını, bu türden okumaların Kur'ân'ın metinsel yapısına yönelik eleştirileri azaltacağını ümit etmekteyiz.

1. Kur'ân'da Tekrarlar

Sözlükte 'bir şeyin üst üste zikredilmesi',³ edebî açıdan ise 'mütekellimin çeşitli maksatlarla bir lafzı, lafız ve mana yönüyle yenilemesi' anlamına gelen tekrar,⁴ Kur'ân'ın hitap/metinsel yapısında

¹ Ayşegül Şen, *Kur'ân-ı Kerim'de Tekrarlar, Yeminler ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 99-126. bu makalede Arapça kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetü's-Şâmile 3.64 sürümünden verilmiştir.

² Ramazan Karaman, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılması Bakımında Kıssalar, Yeminler ve Tekrarların Önemi", *Din Öğretimi Dergisi* 19 (1989), 47-52; Neval bint İbrahim el-Halva, "Eserü't-Tekrâr fi't-Temâsüki'n-Naşşî Mukârebe Mu'cemiyeye Tatbîkiyye fi Dav'i Makâlâti Dr. Hâlid el-Münîf", *Mecelletu Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ* 1/8 (2012), 13-82; Sabri Demirci, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Ğayb Tefsiri'nde Râzî'nin Yaklaşımı", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 286-307; Deniz Doğan, "Rahmân Sûresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2017), 265-283; Abdelkarim Amin Mohamed Soliman, "Savaş Ayetlerinde Tekrar Üslup Açısından Bir İnceleme", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2020), 129-161; Ali Erbaş, *Kur'andaki Tekrarlar ve Hikmetleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 1-193; Ecem Sena Bozkurt, "Kur'ân-ı Kerim'de Tekrarın Hikmetleri", *Temel İslam Bilimleri Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mahmud Esad Erkaya (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2021), 50-56; Hüseyin Topal, "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ındaki Tekrarlara Bakışı", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyigit vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 543-553.

³ Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeynu's-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Cema'âtun mine'l-Ulemâ (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 65.

⁴ Ebû'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lugaviyye*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), "et-Tekrâr", 297; Abdulazîm b. el-Vâhid b. Zâfir b. Ebû'l-İsba' el-Advânî, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-Şîri ve'n-nessri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hanefî Muhammed Şeref (el-Cumhûriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Muttehide: el-Meclisü'l-A'lâ li-Şuûni'l-İslâmiyye - Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 375; Abdulkâdir b. Ömer el-

görülen en temel üslup özelliklerinden biridir. Söz gelimi Kâri'a ve Hâkka Sûreleri'nde tekrar eden "Yüreklere hoplatan büyük felaket! Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket? Yüreklere hoplatan büyük felaketin ne olduğunu sen ne bileceksin?/الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ"⁵, "Gerçekleşecek olan kıyamet! Nedir o gerçekleşecek olan kıyamet? Gerçekleşecek olan kıyametin ne olduğunu sen ne bileceksin?/الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ"⁶, Rahmân Sûresi'nde "O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?/فِي أَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ"⁷ ve yine Mürselât'ta yer alan "O gün vay yalanlayanların haline!/وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ"⁸ nakaratlar ve diğer pek çok sûrede "Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası, nasıl ölçtü biçti!/فَقْتُلْ كَيْفَ قَدَرْتُمْ قَتِيلَ كَيْفَ قَدَّرْتُمْ"⁹, "Bu azap sana layıktır, layık! Evet, layıktır sana, layık! /أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ"¹⁰, "Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz. Yine andolsun, onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz/لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ"¹¹, "Hayır, ileride bilecekler. Yine hayır; ileride bilecekler/كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ"¹², "Hayır; ileride bileceksiniz! Hayır, Hayır! İleride bileceksiniz!/كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ"¹³, "Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır/فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا"¹⁴, "Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin? Evet, hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?/وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا"¹⁵, "Onlara örttüğü azap örtüsünü örtmüştür/فَغَشَّاهَا مَا عَشِيَ"¹⁶, "Denizden onları sarıp kuşatıveren, sarıp kuşatıverdi/فَغَشَّاهُمْ مِنْ أَلَمٍ مَا عَشِيَ"¹⁷, "Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti/فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ"¹⁸ ifadeleriyle geçen tekrarlar hatta ezberi karıştıracak düzeyde gelen "Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz/لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ"¹⁹ vb. ayetlerde tekerleme gibi tekrar eden kelime, cümle ve terkipler bu kabildendir. Geleneğimizde, tekrar eden bu ifadeleri, kimileri ilâhî bir üslup olarak ele alıp bunda hikmet, anlamla ilgili edebî bir nükte ararken kimileri de bu söylev özelliğini Arap âdetiyle ilişkilendirmişlerdir. Kuşkusuz şunu ifade edelim ki gerek aynı gerekse de farklı lafızlarla aynı anlamı tekrar etmek de o dönem Arap âdetindendi. Çünkü Kur'ân'da

Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1997), 1/361.

⁵ el-Kâri'a 101/1-3;

⁶ el-Hâkka 69/1-3.

⁷ Cemalüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *el-Müdhîş*, thk. Mervân Kubbânî (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 36.

⁸ el-Mürselât 77/15, 19 vd.

⁹ el-Müddessir 74/19-20.

¹⁰ el-Kiyâme 75/34-35.

¹¹ et-Tekâsür 101/6-7.

¹² en-Nebe' 78/4-5.

¹³ et-Tekâsür 102/3-4.

¹⁴ el-İnşirâh 94/5-6.

¹⁵ el-İnfitâr, 82/17-18.

¹⁶ en-Necm 53/54.

¹⁷ Tâhâ 20/78.

¹⁸ el-Necm 53/10.

¹⁹ el-Kâfirûn 109/1.

tekrar eden kalıpların benzerlerinin onların şiirlerinde de tekrar ettiğini görüyoruz. Söz gelimi Kıyâme Sûresi'nin, 34-35. ayetlerinde tekrar eden “أَوْلَىٰ” ifadeleri, cahiliye Arap şairlerinden Avf. b. Atiyye Amr el-Hara'nın (öl. ?),²⁰ Hansâ'nın (r.a) (öl. 24/645)²¹ ve Amr b. Mülkit et-Tâî'nin (öl. ?)²² şiirlerinde de tekrar etmektedir. Hatta bunlar, o günkü Arapların tehdit için kullandıkları ağızlarında dolaşan lügavî örf ve âdetlerdendi.²³ Yine Kur'ân'da farklı sûre ve ayetlerde “Sizden herhangi bir ücret istemişsem o sizin olsun. Benim ücretim ancak Allah'a aittir/ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ / فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ / ”²⁴ “Sizden zaten hiçbir ücret istemedim. Benim ücretim, ancak Allah'a aittir/ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ / ”²⁵ “Ben buna karşılık sizden dileyen kimsenin, Rabbine giden yolu tutmasından başka herhangi bir ücret istemiyorum/ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا / ”²⁶ “Ben buna karşı sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim, ancak beni yaratana âittir/ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَىٰ الَّذِي فَطَرَنِي / ”²⁷ “Buna karşı ben sizden herhangi bir mal da istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a âittir/ لَا / ”²⁸ “Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir/ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ / ”²⁹ şeklinde altı yerde tekrar eden peygamberlerin kendi kavimlerine yönelik söz dizgeleri de o dönem bilinen, vaaz ve nasihat hitabelerinde yer alan söz kalıplarındandı. Çünkü Avtebî'nin (ö. 511/1118) belirttiği gibi, Araplar öğüt verdikleri bir adama, verdiğim öğüde karşılık herhangi bir şey istemiyorum anlamında “Bu işten dolayı benim lehime olanı sen al, yani ben buna karşılık herhangi bir şey istemiyorum.” derlerdi.³⁰ Dolayısıyla ilâhî mana ve mesajlar, onların, Arap halkının nasihat hitabelerinde geçen söz kalıp ve üslupları üzere teşekkül etmiştir denilebilir.

Kur'ân'daki tekrarlı ifadelerin birtakım faydaları tadat edilmiş olsa da bunun iyi, fasih bir kelam için sıkıcı, usandırıcı olduğu da ileri sürülmüştür. Bu çerçevede Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) eleştirerek kendilerinden naklettiği üzere, kimileri tekrarı faydadan hâli kelam ayıbı olarak

²⁰ وكادت فزارة تشقى بنا ... فأولى فزارة أولى فزارا

bk. Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârâ, *el-İbâne fi'l-lugati'l-'Arabiyye*, thk. Abdulkerîm Halîfe vd. (Saltanatu Amman: Vizâretu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999), 1/140; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 150; Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Kâsım el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Beyrut-Amman: Dârü'l-Feth - Dâru İbn Hazm, 2001), 2/801; Ebû Bekr el-Bâkillânî Muhammed b. et-Tayyib, *i'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1997), 106.

²¹ هضمت بنفسى كل المهموم ... فأولى لنفسى أولى له!

bk. Avtebî, *el-İbâne*, 1/140.

²² ألفتنا عيناك عند اللقاء ... أولى فأولى لك ذا واقبه

bk. Avtebî, *el-İbâne*, 1/138.

²³ Abdülfettâh b. Muhammed Ahmed Hıdır, “Âdâtü'l-'Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *Mecelletü'l-Buhûsi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye* 6/3 (ts.), 39.

²⁴ es-Sebe' 34/47.

²⁵ Yûnus 10/72.

²⁶ el-Furkân 25/57.

²⁷ Hûd 11/51.

²⁸ Hûd 11/29.

²⁹ eş-Şu'arâ 26/109, 127, 145, 164, 180.

³⁰ Avtebî, *el-İbâne*, 2/31.

görmüşlerdir.³¹ Benzer şekilde Bâkillânî'nin (öl. 403/1013) eleştirerek naklettiği üzere, kimileri de tekrarı Kur'ân nazminin bozuk/zayıf oluşuna ve onun nazmında karışıklığın varlığına delalet eden şeylerden olduğunu ifade etmişlerdir.³² Kasr ve icaz bakımından tekrarı kimileri kelimelerden saymışlar, kimileri de bunu, itnap türlerinden sayarak bir ayıp değil de sanatsal bir güzellik; kimileri de her iki görüşü de cem ederek tekrarı bazen güzel bazen de kabih/çirkin olarak görmüşlerdir.³³ Kimi makam ve hâllerde güzel, kimi makam ve hâllerde ise çirkin görülen tekrar, anlamda değil de sadece lafızlarda (ki bu en çok görülen tekrardır) yahut lafızlarda değil de sadece anlamda ise (ki bu en az görülen tekrardır) güzel görülmüş; tersine hem lafız hem de anlamda ise bizzat başarısızlık ve problem (*hizlân*) olarak görülmüştür.³⁴ Bu nedenle dilbilimciler ve müfessirler, kelimelerde tekrara fazla yer verilmemesini, kelimelerin fesahat şartlarından addetmişlerdir.³⁵ Şüphesiz bu tür bir eksiklik, Kur'ân'ın ilâhî kelimeler, ilâhî üslup oluşundan kaynaklanan bir durum değil, her şeyden önce, onun belli bir tarihe ve belli bir topluma yönelik olmasından daha doğrusu onların nutuk, kelimeler ve dil kalıplarında tecessüm ve teşekkül etmiş bir hitap olmasından neşet eden bir durumdur.

³¹ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî el-Havârizmî el-Hanefî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Nâim Zurzûr (Beirut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 591-592; her ne kadar kelimelerin fesahatini ihlal etmese de tekrarı, daha doğrusu çok tekrarı, özellikle de aynı anlamda lafızların tekrar etmesinin, kelimelerden ayırtı, gayri müstahsen olduğuna dair bir kısım yaklaşımlar için ayrıca bk. Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Eramî el-Alevî el-Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fi revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hâşim Muhammed Alî b. Hüseyin Mehdî (Beirut-Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 32/474; Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Duhrûc (Beirut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), "el-İtâ'u", 1/294; Ebû'l-Bekâ Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh el-'Ukberî, *Şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, thk. Mustafâ es-Sakâ vd. (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 4/19; Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer Ebû'l-Me'âlî, Celâluddîn el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beirut: Dârü'l-Ceyl, ts.), 3/185; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâgati fi'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bed'î*, thk. Yûsuf es-Sumeylî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 32; Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh li-telhîsi'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâga* (b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 2/333; Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi Ebû Hâmid Bahaüddîn es-Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hündâvî (Beirut-Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/88, 588; Muhammed b. Hasen b. Alî en-Nevâcî, Şemsuddîn, *eş-Şifâu fi bed'i'l-iktifâ*, thk. Hasen Ebû Nâcî (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1403), 37.

³² Bâkillânî, *el-İntisâr*, 2/800.

³³ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 1/88.

³⁴ Ebû Alî el-Hasen b. Raşîk el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (b.y.: Dârü'l-Ceyl, 1981), 2/73-74; hatta Kur'ân'da birbirine benzer harflere sahip kelimelerin yan yana tekrar edilmesinin tenâfüre, işkâle yani telaffuz güçlüğüne yol açtığı da ifade edilmiştir. Örneğin, "قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ" (Hûd 11/48) ayetinde, "م" harfi 14 kez tekrar etmiştir. Birbirlerine benzer harflere sahip olan kelimelerin yan yana tekrarı kaynaklanan tenâfur yahut kabih tekrarı aslında kadim Arap edebî ürünlerinde Hâtif denilen cinin bağırmasından dolayı vefat eden Harb b. Ümeyye'ye (öl. 588) söylediği ileri sürülen bir mersiyede de (وقبر حرب بمكان قفر ... وليس قرب قبر حرب قبر) yer almıştır. Bu mersiyede arka arkaya gelen kelime ve harflerin (الباء والراء) tekrar ve telaffuzundan, dile ağırlığından kaynaklanan tenâfur işte böyledir. (bk. Kazvînî, *el-İzâh*, 1/30; Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 2/92; Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 1/85). yine İslam dönemi şairlerinden Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) bir şiirinde arka arkaya tekrar edilen "أمدحه" lafzında, "أمدحه" boğaz harflerinin yan yana gelmesinden, üstelik ard arda tekrar etmesinden kaynaklanan telaffuz zorluğu (tenâfür) da böyledir. (بكريم مني أمدحه أمدحه والورى ... معي، وإذا ملته، لله وحدي) (Kazvînî, *el-İzâh*, 1/30; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 2/291; Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 1/77-78); Kalkaşendî, içinde fesahatı, dile kolaylığı, insanın bir benzerini getirmekten aciz olduğu bir edebî şaşaayı ve şatafatı barındırmakla birlikte "م" harfinin 14 kez tekrar ettiğini belirtse de apolojist (savunmacı) bir yaklaşımla mutlak anlamda, her tekrarı tenâfüri gerektirmeyeceğini ileri sürmeyi de ihmal etmemiştir. (bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 2/294-295).

³⁵ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 1/84; Kazvînî, *el-İzâh*, 1/36; Sa'îdî, *Buğyetü'l-izâh*, 1/22; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Aşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisyye, 1984), 1/141.

2. Kur'an'daki Tekrarların Arapların Dili Kullanım Âdet ve Edebî Zevkleriyle İlişkisi

Tefsir, ulûmü'l-Kur'an, lûgat, edebiyat ve belagat eserlerine bakıldığında İslam bilginlerinin büyük çoğunluğunun bu ifade yapılarını Kur'an'ın nazil olduğu dönem Arapların kendi aralarında dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkilendirdikleri görülür. Şöyle ki ister hayır isterse de şer yönüyle olsun bir şey eğer Arapların nezdinde ehemmiyet arz ediyorsa, bir şeyi Araplar tazim ettikleri zaman , yahut muhatabı korkutmayı, sakındırmayı amaçladıklarında o şeyi tekrar etmek onların âdetlerindendi.³⁶ Bu, Arapların keliminde çokça mevcut olan bir durum ve bir üslup idi.³⁷ Nasıl ki icaz/veciz söz söyleme, yerinde hoş görülen (müstehab) bir belagat özelliği idiye itnâb ve ziyade, tatvîl/sözünü uzatma da Araplar nezdinde güzel görülen bir edebî özellik idi.³⁸ O bakımdan eğer sözü uzatmak, beyanı daha açık hâle getirecekse şüphesiz o sözü uzatırlardı, uzatmanın bir faydası yoksa onu veciz getirirlerdi. Onlar, birbirlerini anladıklarından, birbirlerine güvendiklerinden dolayı aralarında diledikleri şekilde ve diledikleri şeylerle konuşurlardı. Bu kelim, onlar tarafından anlaşılır ve bilinirdi. Bu tür bir üslup, aynı zamanda onların nezdinde edebî bir üstünlük idi. Dolayısıyla Allah'ın kitabı, bu tür bir üslup üzere gelmiştir. Çünkü ilâhî kelim, onların (yerel, kültürel, tarihsel) dilleriyle nazil olmuştur.³⁹ Çünkü onlar, muradı ifade etmede kelamı tekrar etmenin ve uzatmanın daha belîğ ve faydalı olduğunu düşündükleri zaman sözü uzatmayı ve tekrarı caiz görürler, ihtisâr yapılması gereken yerlerde de sözü ihtisâr ederlerdi. İşte bu yüzden Allah, Araplara, kendi dilleriyle hitaplarında kullandıkları üslup üzere, cari olan kelim ve hitap âdetleri üzere onlara hitap etmiştir.⁴⁰ Hatta bunun, Arapların edebî zevklerinin bir ölçüsü olduğunun belki en önemli göstergesi, ister aynı kelime ile isterse başka kelimelerle tekrar yapılsın her hâlükârda tekrarda vezin ve kafiye yani ezginin esas alınmış olmasıdır. Söz gelimi, lûgat kitaplarında itnâbın bir türü sayıldığı gibi bir tekit türü olarak da ele alınan, sözü uzatma, detaylandırma, muhatabı doyurma ve sözü tekit için bir kelimenin aynı vezin ve kafiye üzere diğer kelimenin ardından getirilme edebî sanatını ifade den, o dönem Arapların edebî âdet ve geleneklerinden de olan itbâ' sanatında da⁴¹ bu durumu görmek mümkündür. Tekit için gelen şu

³⁶ هُوَ عَلَى عَادَةِ الْعَرَبِ؛ فَإِنْ مِنْ عَادَتِهِمْ أَنَّهُمْ إِذَا عَظَمُوا شَيْئًا كَرَرُوا ذَكَرَهُ bk. Ahmed b. Muhammed el-Emîn b. Ahmed b. el-Muhtâr, *Mecâlis* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2007), 206; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbâr İbn Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyad-Su'ud: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/311; Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sakafî el-Granâtî Ebû Ca'fer, *Melâku't-te'vîl*, haş. Abdulginâ Muhammed Alî el-Fâsî, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/461-462; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Mısır: Dâru Nahda, ts.), 2/158.

³⁷ وهذا أسلوب كثير الاستعمال في كلام العرب bk. Ebû Ca'fer el-Granâtî, *Melâku't-te'vîl*, 2/462; Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-merâğî* (b.y.: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1946), 109; Demirci, "Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsiri'nde Râzî'nin Yaklaşımı", 289.

³⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419), 194.

³⁹ Avtebî, *el-İbâne*, 1/418.

⁴⁰ بحاطبهم الله سبحانه على ما جرت عليه عادتهم bk. Bâkillânî, *el-İntisâr*, 2/800.

⁴¹ الإتيان هو من سنن العرب bk. Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî Ebû'l-Hüseyn, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fî kelâmihâ* (b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997), "el-İtbâ'", 209; Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Fikhu'l-luga ve sirru'l-'Arabiyye*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (b.y.: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2002), "el-İtbâ'", 264; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtbâ'*, thk. Kemâl Mustafâ (Kahire-

tekrarlar da “ساغِبٌ لاغِبٌ، حَرَابٌ يَبَابٌ، حَبٌّ ضَبٌّ، جَائِعٌ نَائِعٌ، عَطْشَانٌ نَطْشَانٌ، حَسَنٌ بِسَنٌ”⁴² bu kabildendir. Arap, tekit için tekrar yapardı. Hatta tekrar, Arap dilinde hoş karşılanan bir şeydi. İşte bu sebeple, tekit amaçlı bu tekrarlar Kur’ân’da da varlık bulmuştur. Eğer onların keliminde Arapların üsluplarına muhalif bir dille Kur’ân getirilmiş olsa idi, bu, onlara yapılacak eleştirilerin en büyüğü olurdu. Hâlbuki onlar (gerek müşrik gerekse mümin Araplar) bu konuda susmuşlardır, Kur’ân’ın üslubu konusunda sükût ettiklerine göre demek ki bu tekrarlar onların lügavî âdetlerine mutâbik ve muvâfık idi.⁴³ O bakımdan eğer Kur’ân, farklı çağlarda başka edebî zevkleri olan insan topluluklarına yönlendirilmiş olsa idi kuşkusuz onun başka bir üslup ve başka bir edebî zevkte olması kaçınılmaz olurdu.

Öte yandan mana ve mesajı muhataba ulaştırmak (*iblâğ*), muhatabın zihnini doyurmak (*işbâ*) ve kelimada genişlik için (*ittisâ*) sözü tekrar etmek de, o dönem Arapların lügavî âdetlerindendi. Bundan ötürü ilâhî hitap, Arapların bu lügavî/lisanla ilgili âdetleri üzere teşekkül ve tecessüm etmiştir.⁴⁴ Şöyle ki kimi sûrelerde geçen tekrarlarla ilgili ileri sürüldüğü üzere, nimeti takrir ve nimeti hatırlatmayı tekit için, anlamı muhatabın zihnine ulaştırma ve onun zihnini doyurmada (*işbâ*) tekrar, Arapların âdeti idi.⁴⁵ Aynı şekilde işin ehemmiyetini bildirmek, bir şeye dikkat çekmek ve o şeyden sakındırmak maksadıyla kelimeyi, dizgeyi yahut cümleyi tekrar ve iade etmek de Arapların âdetlerindendi.⁴⁶ İcaz ve ihtisâr nasıl ki onların âdeti idiyse muhatapları terğîb ve terhîb etmek (teşvik ve korkutmak), tekit için sözü tekrar etme, uzatma ve iade de Arapların âdeti idi.⁴⁷ Başka bir deyişle Kur’ân, Arap kavminin lisanı üzere, onların lisanlarındaki âdet ve usullere göre nazil olmuştur. O bakımdan tahfîf ve icaz için ihtisâr nasıl ki Arapların kelimâ âdet ve yöntemlerinden idiyse tekit ve anlamı kavratmak için tekrar da onların yöntem ve usullerindendi,⁴⁸ hatta sözü tekrar etmek

Mısır: Mektebetü’l-Hâneçî, ts.), 88; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luga ve envâ’ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâri’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), “el-İtbâ”, 1/323.

⁴² İbn Fâris, “el-İtbâ”, 209; Se’âlibî, “el-İtbâ”, 264; Suyûtî, *el-İtbâ*, 88.

⁴³ Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tırâzu li-esrâri’l-belâga ve ‘ulûmi hakâiki’l-i’câz* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Unsuriyye, 1423), 3/244.

⁴⁴ Ahmed Hıdır, “Âdâtü’l-Arabi’l-Kavliyye fi Dav’i’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 48.

⁴⁵ Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Alî el-Vâhidî en-Nîsâbü’rî, *el-Vesît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut-Lübnan: Dâri’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 4/219; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzil fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, 1420), 4/332.

⁴⁶ bk. İbn Fâris, “et-Tekrâr”, 158; Se’âlibî, “et-Tekrâr ve’l-Î’ade”, 265; Suyûtî, “Ma’rifeti Hasâisi’l-Luğa”, 1/262.

⁴⁷ bk. İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 149; Muhammed b. Hamza b. Nasr Ebû’l-Kâsım Burhâneddîn el-Kirmânî, *Esrâru’t-tekrâr fi’l-Kur’ân*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (b.y.: Dâri’l-Fadîle, ts.), 245; Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vâhidî en-Nîsâbü’rî, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. Risâletü Doktora bi-Câmiati’l-İmâm Muhammed b. Sûûd (b.y.: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmiyyi, 1430), 21/150; 30/541; Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevî’t-temyîz fi letâifi Kitâbi’l-‘azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1996), 1/495-496; İsmâîl Hakkı b. Mustafâ el-Bursevî el-İstanbulî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâri’l-Fikr, ts.), 10/284.

⁴⁸ bk. Avtebî, *el-İbâne*, 1/137; İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 149; Cemâlüddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâri’l-Kitâbi’l-Arabiyyî, 1422), 4/208; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş (Kahire: Dâri’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 20/226.

gerek karşılıklı konuşma, hivâr ve diyaloglarında (*retorikte*) gerekse de şiirde (*poetikada*) Arapların nezdinde eşsiz (*bedîi*) sanatlardan idi.⁴⁹ Nitekim Bâkillânî (öl. 403/1013) tekrarı, Kur’ân nazmında bir zayıflık ve karmaşıklık olarak görenlere verdiği cevabında bu durumu, Arap lisanı, o dönem Arapların sözlü edebî kültürüyle, lügavî antropolojileriyle ilişkilendirmiştir. Şöyle ki Allah, Araplara hitaplarında (karşılıklı hivâr ve diyaloglarında, sözlü ve edebî ürünlerinde) kullandıkları dil, üslup ve ifade üzere, cari olan lügavî âdetleri üzere kendi lisanlarıyla hitap etmiştir.⁵⁰ Zira Araplar, sözün maksadını ifade etmede daha belîğ ve daha güzel olduğunu düşündükleri zaman, sözü bazen uzatır ve tekrar ederlerdi. Kısaltılması gereken yerlerde ise kısaltırlardı. İşte bu sebepten Allah, (kendi aşkın üslubu üzere değil) onların cari olan lügavî âdetleri üzere onlara hitap etmiştir. Onun için Araplar, “Acele et, acele et, kalk kalk!/عَجَّلْ عَجَلْ وَقُمْ قُمْ” şeklinde bazen tekit için kimi zaman da yaptığı eylemde kararlılığını ifade etmek için “Allah’a yemin olsun ki bu işi yapmayacağım, Allah’a yemin olsun ki bu işi yapmayacağım/والله لا أفعله، ثم والله لا أفعله” şeklinde sözü tekrar ederlerdi.⁵¹ Benzeri bir yaklaşımı yani Kur’ân’ın tekrarlarının 7. yüzyıl Arapların lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisine dair izahları Zerkeşî’de (öl. 794/1392) de görüyoruz. Ona göre de tekrar, hitabelerinde, karşılıklı konuşmalarında Arapların âdeti idi.⁵² Müfessirlerin dedikleri gibi bu Arapların kelimada çokça mevcut olan bir durumdu. Söz gelimi, Araplar, “Allah’a yemin olsun ki onu yapmayacağım, Allah’a yemin olsun ki onu yapmayacağım/والله لا أفعله، ثم والله لا أفعله” yine acele eden kişiye “Acele et, acele et/عَجَّلْ عَجَلْ”, ok atan kişiye “At at/أرْمِ أَرْمِ” şeklinde sözü pekiştirmek için tekrar ederlerdi.⁵³ Sekkâkî de Kur’ân hitabındaki tekrarları, Arapların her beyitte tekrar eden redif, bent ve nakaratlarıyla ilişkilendirmiştir. Kur’ân’ın tekrarlarıyla ilgili dile getirdiği gibi, bu konuda Kur’ân’ın gittiği yol o günkü Arapların her beyitte tekrar eden redif yahut pek çok beyitte tekrar eden bent/nakarat usulü gibidir. Dolayısıyla tekrar, ya kelamın sanatsal inceliklerine vakıf olduktan sonra kelamı süslemenin özü, esastır ya da gurur ve kibir içinde birbirleriyle yarış içinde olanların inadıdır.⁵⁴ O bakımdan Kur’ân hitabındaki benzer tekrarları, cahiliye şairlerinden Mühelhil b. Rab’ân’ın (öl. 525 civarı) kardeşi Kuleyb’e (öl. 492 (495) !!) bir mersiyesinde,⁵⁵ Hâris b. ‘Ubbâd el-Absî’nin (öl. ?),⁵⁶ Hansâ’nın (r.a),⁵⁷ Adî b. Zeyd’in (öl. 600 civarı)

⁴⁹ Bâkillânî, *İ‘câzu’l-Kur’ân*, 106.

⁵⁰ أن الله سبحانه لما خاطب العرب بلسانها على وجه ما تستعملها في خطابها/خطابهم الله سبحانه على ما جرت عليه عادتهم bk. Bâkillânî, *el-İntisâr*, 2/800.

⁵¹ Bâkillânî, *el-İntisâr*, 2/800.

⁵² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1957), 3/9.

⁵³ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 150; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/208; İsmâîl b. Muhammed b. Alî el-Fadl el-Kureşî el-İsbehânî Ebû’l-Kâsım el-Mülekkab bi-Kıvâmî’s-Sünne, *İrâbu’l-Kur’ân*, tkd. Fâize bint Ömer el-Müeyyid (Riyad: Mektebetü Melik Fahd el-Vataniyye, 1995), 416.

⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 592-593.

⁵⁵ على أن ليس عدلا من كليب ... إذا طرد اليتيم عن الجور

على أن ليس عدلا من كليب ... إذا ما ضيم حيران المجير

Mühelhil’in bu mersiyesinde “على أن ليس عدلا من كليب” ifadesi beyitlerde her satırda tekrar etmiştir. bk. Askerî, *es-Smâ’ateyn*, 194; Şerîf el-Mürtezâ Alî b. el-Hüseyn el-Müsevî el-Alevî, *Emâlî’l-Mürtezâ*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1954), 1/123-124.

⁵⁶ قرياً مربوط النعمة مني ... لفتحت حرب وأتل عن حبال

قرياً مربوط النعمة مني ... إن قتل الكرم بالشسع غالي

Hâris’in bu beyitlerinde ve devamında “قرياً مربوط النعمة مني” ifadesi tekrar etmiştir. bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *Cemheretü’l-emsâl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/133; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/374; Alî b. Ebî’l-

yahut oğlu Sevâde b. Adî'nin (öl. ?) ⁵⁸ ve A'şâ'nın (öl. 7/629 [?]) Yezîd b. Müshir eş-Şebânî (öl. ?) ile ilgili sözlerinde tehdit ve korkutma maksadıyla gelen tekrarlarda, ⁵⁹ Mersed b. Ebî Humrân el-Hâris b. Muaviye'nin (el-Es'ar el-Cu'fî) (öl. ?), ⁶⁰ İslam'ın başlangıç dönemi ⁶¹ ve diğer şairlerin şiirlerinde de görmek mümkündür. ⁶² O nedenle İbn Fâris (öl. 395/1004) ve Seâlibî'nin (öl. 429/1038) açık yüreklilikle dile getirdikleri gibi “O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?/” ⁶³ “فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ/” ⁶⁴ “Bu azap sana layıktır, layık!/” ⁶⁵ “وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ/” ⁶⁴ “O gün vay yalanlayanların haline!/” ⁶⁵ ayetleri

Ferec b. el-Hasen Sadruddîn Ebû'l-Hasen el-Basrî, *el-Hamâsetü'l-Basriyye*, thk. Muhtâruddîn Ahmed (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 1/16-17; Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim Şihâbuddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-erab fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 15/403; Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 194; Şerîf el-Mürtezâ, *Emâlî*, 1/126; İbn Fâris, “et-Tekrâr”, 158; Suyûtî, “Ma'rifeti Hasâisi'l-Luga”, 1/262; Ahmed b. İbrâhîm b. es-Sa'lebî Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002), 10/316.

⁵⁷ وإن صخر لوالينا وسيدنا ... وإن صخرأ إذ نشئتو لنحار

وإن صخرأ لتأتم الخداة به ... كأنه علم في رأسه نار

Hansâ'nın şiirinde üç kez tekrar eden “sahr/صخر” kelimesi bu kabildendir. bk. Ebû Ca'fer el-Granâtî, *Melâku't-te'vîl*, 2/462.

⁵⁸ لا أرى الموت يسبق الموت شيء ... نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

Bu şiirde “الموت” kelimesi üç kez tekrar etmiştir. bk. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-İsfahânî, *Şerhu dîvâni'l-Hamâse*, thk. Gureyd eş-Şeyh (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 88; Ebû Ca'fer el-Granâtî, *Melâku't-te'vîl*, 2/462; İbn Raşîk, *el-'Umde*, 2/75; Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hıdır b. el-Hasan Ebû Mansûr İbnu'l-Cevâlikî, *Şerhu edebi'l-kâtib*, thk. Mustafâ Sâdik er-Râfi'î (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 86; Ziyâuddîn Ebû's-Sâadât Hibetullâh b. Alî b. Hamza İbnu's-Şecerî, *Emâlî İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1991), 1/370, 2/6.

⁵⁹ أبا ثابت لا تعلقنك رماحنا ... أبا ثابت أقصر وعرضك سالم

!!وذرتنا وقوماً إن هم عمدوا لنا ... أبا ثابت واقعد فإنك طاعم

Bu şiirde “أبا ثابت” ismi üç kez tekrar etmiştir. bk. İbn Raşîk, *el-'Umde*, 2/75.

⁶⁰ وَكَيْتِبَةَ لِبُسْتَهَا بِكَيْتِبَةٍ ... حَتَّى يَقُولَ نَسَاؤُهُمْ هَذَا فَنِي

Mersed'in bu şiirinde “كَيْتِبَةٍ” kelimesi her bir beyitte tekrar etmiştir. bk. İbn Fâris, “et-Tekrâr”, 158.

⁶¹ ونعم الفتي يا توب كنت لخائف ... أتاك لكي يجمي ونعم المجامل

ونعم الفتي يا توب جارا وصاحبا ... ونعم الفتي يا توب حين تفاضل

لعمرى لأنت المرء أبكى لفقده ... بجذ ولو لامت عليه العوائل

لعمرى لأنت المرء أبكى لفقده ... ويكثر تسهيدى له لا أوائل

لعمرى لأنت المرء أبكى لفقده ... ولو لام فيه ناقص الرائي جاهل

لعمرى لأنت المرء أبكى لفقده ... إذا كثرت بالملحمين التلاتل

أبي لك ذم الناس يا توب كلما ... ذكرت أمور محكمات كوامل

أبي لك ذم الناس يا توب كلما ... ذكرت سماح حين تأوى الأرامل

فلا يبعدنك الله يا توب إنما ... لقيت حمام الموت والموت عاجل

ولا يبعدنك الله يا توب إنما ... كذلك المنايا عاجلات وآجل

ولا يبعدنك الله يا توب والثقت ... عليك الغواذى المدجنات الموطل

bk. Leylâ el-Ahyaliyye'nin (öl. 704) sevgilisi Tevbe b. el-Himyeriyye ile ilgili mersiyesi bk. Şerîf el-Mürtezâ, *Emâlî*, 1/124-125.

⁶² كم نعمة كانت لكم ... كم كم وكم والم سلومه الم الم

فكادت فرارة تصلى بنا ... فاولى فرارة أولى فرارا

ولا تملن من زيارته ... زره وزره وزر وزر

Farklı şairlere ait olan bu şiirler için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 150; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/180; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/208; Topal, “Mâtü'rîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ındaki Tekrarlara Bakışı”, 543.

⁶³ er-Rahmân 55/13.

⁶⁴ el-Kiyâme 75/34-35.

⁶⁵ el-Mürselât 77/15, 19 vd.

türünden Allah'ın Kitabında yer alan tekrar ve nakaratlar, o dönem Arapların sözlü ve yazılı edebî örf ve âdetlerine göre teşekkül etmiştir.⁶⁶ Kur'ân, Arapların lisanı üzere, dillerinde bildikleri, aşına oldukları, kendisini örf, âdet hâline getirdikleri şeyler üzere inmiştir. Araplar, sözlü şifahî hitaplarında, kurgusal edebî ürünlerinde bir insana nimeti hatırlattıklarında, şükre dikkat çekmeyi yahut şükürsüzlük hâlinde ayıplama ve kınamayı tekrar etmeleri, onların âdetlerindendi. İşte Allah, nimetlere şükürü unutmazınlar, O'nun kendilerine iyiliğini bilsinler ve sürekli O'na hamd etsinler diye bu sûrede nimetleri saymış ve dahi her bir nimetin ardından (Arapların söylev âdetleri üzere) bu nakaratı zikretmiştir.⁶⁷ Kuşkusuz Kur'ân, Arapların lisanı, onların dil ve mantık kalıplarıyla inmiştir. Kur'ân'ın hitapları, Arapların kendi aralarında sözlü, edebiyat üslubu üzere cereyan etmiştir.⁶⁸ Meâni ehlinin dile getirdiği gibi Kur'ân, Arapların lisanıyla, onların hitaplarının zamansal mekânsal akışı üzere nazil olmuş,⁶⁹ ister tekrar isterse de başka hususlarda onların kelam üslupları üzere gelmiştir.⁷⁰ Nasıl ki tahfîf ve icaz maksadı ile ihtisâr yapmak onların lügavî âdet ve geleneklerinden idiye aynı şekilde anlamı pekiştirmek ve zihinlere kavratmak için sözü tekrar etmek de onların lügavî yol ve yöntemlerindendi. Çünkü mütekellim ve hatibin edebî sanatlarda ustaca çeşitliliğe gitmesi/bir şeyden diğer bir şeye yönelmesi, şüphesiz bir makamda tek bir şeyle sınırlı kalmasından veya sadece onunla yetinmesinden daha üstündür.⁷¹

Kısaca ifade edilecek olursa biz, bu tekrarların tamamen boş ve anlamsız olduğunu söylemiyoruz. Elbette ki teğazzul, manayı tekit, muhatabı terğîb, tehdit, terhîb, takrîr, tazîm, tevbih, medih, mersiye, hiciv/alay, yardım dileme vb. birtakım amaçlarla kelime ve terkipleri tekrar etmek şairlerin âdetlerindendi. Birçok şiirde onların bu maksatlarla yapmış oldukları tekrarları görmemek elde değildir.⁷² O bakımdan geleneğimizde Kur'ân'ın tekrarlarının da Hz. Peygamberi (s.a.v) ve müminleri teselli etmek, öğüt vermek, inkârcıları korkutmak, Allah'a taate teşvik etmek, ona isyan etmekten sakındırmak vb. pek çok faydasından söz edilmiştir.⁷³ Ancak Kur'ân üslubunda bu kelime ve terkip tekrarlarında ilâhî bir sır ve hikmet arama yerine bu hikmet ve sırrı ya da tam tersi kurgusal edebî metinler için konulan kıyasi ölçülere göre kimilerinin eksiklik

⁶⁶ bk. İbn Fâris, "et-Tekrâr", 158; Se'âlibî, "et-Tekrîr ve'l-İ'âde", 265.

⁶⁷ أن القرآن نزل على لسان العرب على ما كانوا يعتادونه ويتعارفونه في كلامهم، ومن عادتهم أنهم إذا ذكروا النعم على إنسان، يكررون التثنية على الشكر أو ذكر التوبيخ عند عدم الشكر، bk. Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/340.

⁶⁸ bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/9; Demirci, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsiri'nde Râzî'nin Yaklaşımı", 291.

⁶⁹ bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/315-316; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/318; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatu Bûlâk el-Emîriyye, 1285), 4/600.

⁷⁰ bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 11/133; Ebû Hafz Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimaşkî en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvez (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 20/532.

⁷¹ bk. من مذاهب العرب التكرار للتوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار للتخفيف والإيجاز لأن افتنان المتكلم والخطيب في الفنون أحسن من اختصاره في المقام على فن واحد. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 149; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/315-316; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 24/394; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/208; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/318; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/226; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/600; Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebû'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Alî Şâhin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/486.

⁷² Şairlerin şiirlerinde bu maksatlarla yapılan tekrarlar için bk. İbn Raşîk, *el-'Umde*, 2/73-78; Avtebî, *el-İbâne*, 1/137-142.

⁷³ Bâkillânî, *el-İntisâr*, 2/800 vd.

ve kusur addettiği bu üslubu, o dönem Arapların dil ve mantıklarında, onların edebî özelliklerinde, kelimelerindeki âdet ve alışkanlıklarında ve dil antropolojilerinde aramanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'ân, 7. yüzyıl özellikle de Hicaz bölgesi Arapların hitap ve yazın türü karakterine bürünmüştür. İster edebî güzelliği isterse de dil, üslup ve ifade sorunları yönünden hangi açıdan Kur'ân okunursa okunsun, bu ilâhî üslup şemsiyesi altında ele almaktan daha ziyade 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların sözlü ve yazılı edebî kültürü altında değerlendirmek daha sağlıklı ve isabetli olacaktır. Çünkü dil, onun kullanılma biçimi yerel, tarihsel ve beşerî bir olgudur. O bakımdan ilâhî hitabın metinsel yapısının, biçimsel özelliklerinin bu açıdan incelenmesi onun ne ilâhî kaynağına ne semavi, aşkın mesajına ne de tüm tarih ve toplumlar için geçerli olan bu mesajın evrenselliğine asla gölge düşürmeyecektir.

Sonuç

Kur'ân'ın tekrarlarını 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım âdet ve edebî zevkleriyle, onların lügavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisini irdelediğimiz; tefsir, lügat, edebiyat ve belâgat literatüründen hareketle ele aldığımız ve literatür taraması yöntemini kullandığımız bu araştırma neticesinde, onun nazmındaki bu tekrarların, kadim geçmişimizde kimilerinin ileri sürdüğü gibi gerçekten Kelâm-ı İlâhî'nin fesahatine gölge düşüren, dinleyiciyi usandıran, nazmın bozuk ve karmaşıklığını, zayıflığını gösteren bir kelimelik değil, tersine ediplerin, dilbilimcilerin ve müfessirlerin büyük çoğunluğunun ileri sürdükleri gibi tamamen Allah'ın, o dönem Araplara hitaplarında, sözlü ve edebî ürünlerinde kullandıkları dil, üslup ve ifade tarzları, cari olan lügavî âdetleri üzere kendi lisanlarıyla hitap etmiş olmasından kaynaklı, onların sözlü edebî kültürü ve lügavî antropolojileriyle, lisanı kullanım zevk ve âdetleriyle ilişkili tabii bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha doğrusu, bu ifadelerin o günkü Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları harikulâde, tarih üstü, müteâl (aşkın) bir dil ve üslupta değil, onların edebî zevk ve beklentilerine muvâfık ve mutâbık, yerel, mahalli, bölgesel, kültürel antropolojik bir tabiatta vücut bulduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla geleneğimizde, Kur'ân hitabındaki kelime, terkip ve cümle tekrarlarının Emevî, Abbasî ve daha sonraki dönemlerde yazınsal/metinsel edebî türler için ortaya konan kıyasi dil kanunları perspektifinden bir kelimelik afeti ve ayıbı olarak değerlendirilmesi, aynı şekilde birtakım anlamsal sır ve hikmetleri barındıran salt ilâhî bir üslupla, aşkın bir mantıkla yani dil-Tanrı, dil-sema ilişkisiyle okunması doğru değildir. Tam tersine geleneğimizde bazı İslam bilginlerinin yaptıkları ve bu çalışmanın bulgularının ortaya koyduğu gibi o dönem Arapların lügavî âdet ve alışkanlıklarıyla yani dil-toplum, dil-kültür ve dil-olgu ilişkisiyle okunması, anlaşılması ve açıklanması sanırım daha isabetli olacaktır. Çünkü kelimelik tekrarın onların aralarında yaygın bir kullanıma sahip olduğu, günlük lisanlarında, sözlü şifahî diyaloglarında ve yazın türlerinde edebî anlatılarında lisanın kullanımıyla ilgili bir âdet ve bir sünnet olduğu görülüyor. Bu nedenle Allah, aralarındaki karşılıklı hitap (*retorik*), hıvâr (*diyalog*), şiir (*poetika*) ve nesir (hutbe, hitabe, mektup) türlerindeki edebî âdetleri üzere onlara seslenmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ifadeleri, dönemin sözlü şifahî ve edebî kültürüyle eş zamanlı (*senkronik*) okunmadığı takdirde kimilerinin iddia ettiği gibi ya kelimelik kusurlarıyla dolu bir metin yahut her bir tekrarı anlamla ilgili bir nükteli, gizem ve

hikmeti barındıran bir kelam olmaktan kurtulması asla söz konusu olmayacaktır. O bakımdan bu çalışmanın, çağımızda Kur'ân'ın dil ve üslubunun, tekrar gibi problem olarak görülen bazı ifade yapılarının nüzul dönemi konuşma ve edebiyat diliyle diyalektik ilişki içinde okunma çabalarına bir nebze de olsa katkı sunacağını, bu türden çalışmalara ön ayak olacağını ve bu okuma biçimlerinin onun dil ve üslubuna yönelik eleştirileri az da olsa göğüsleyebileceğini ümit etmekteyiz.

Kaynaklar

- Advânî, Abdulazîm b. el-Vâhid b. Zâfir b. Ebî'l-İsba'. *Tahrîru't-tahbîr fî sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hanefî Muhammed Şeref. el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Muttehide: el-Meclisü'l-A'lâ li-Şuûni'l - İslâmiyye- Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Ahmed Hıdır, Abdülfettâh b. Muhammed. "Âdâtü'l-'Arabi'l-Kavliyye fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü'l-Buhûsi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye* 6/3 (ts.), 21-93.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân. *Cemheretü'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Avtebî, Seleme b. Müslim es-Suhârâ. *el-İbâne fî'l-lugati'l-'Arabiyye*. thk. Abdülkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. Saltanatu Amman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 4. Basım, 1997.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 5. Basım, 1997.
- Bâkillânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Kâsım el-Kâdî Ebû Bekr. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Isâm el-Kudât. 2 Cilt. Beyrut-Amman: Dârü'l-Feth - Dâru İbn Hazm, 2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420.
- Bozkurt, Ecem Sena. "Kur'ân-ı Kerim'de Tekrarın Hikmetleri". *Temel İslam Bilimleri Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Mahmud Esad Erkaya. 50-56. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî. *Râhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeynu's-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Cema'âtun mine'l-Ulemâ. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Sabri. "Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Çayb Tefsiri'nde Râzî'nin Yaklaşımı". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 286-307.
- Doğan, Deniz. "Rahmân Sûresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2017), 265-283.
- Ebû Ca'fer el-Granâtî, Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sakâfî. *Melâku't-te'vîl*. haş. Abdulginâ Muhammed Alî el-Fâsî. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Hafs Sirâcuddîn, Ömer b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dımaşkî en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvez. 20 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû'l-Kâsım el-Kureşî, İsmâîl b. Muhammed b. Alî el-Fadl el-İsbehânî el-Mülekkab bi-Kıvâmi's-Sünne. *İ'râbu'l-Kur'ân*. tkd. Fâize bint Ömer el-Müeyyid. Riyad: Mektebetü Melik Fahd el-Vataniyye, 1995.
- Erbaş, Ali. *Kur'andaki Tekrarlar ve Hikmetleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi Kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-'A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Halva, Neval bint İbrahim. "Eserü't-Tekrâr fî't-Temâsüki'n-Nassî Mukârabe Mu'cemiyye Tatbîkiyye fî Dav'i Makâlâti Dr. Hâlid el-Münîf". *Mecelletu Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ* 1/8 (2012), 13-82.
- Hanefî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât mu'cem fî'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lugaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle ts.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ. *Cevâhiru'l-belâgati fî'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk el-Emîriyye, 1285.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebû'l-Hasen. *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. thk. Muhammed Alî Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Eramî el-Alevî. *Tefsîru hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fî revâbî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hâşim Muhammed Alî b. Hüseyin Mehdî. 33 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî Ebû'l-Hüseyin. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fî kelâmihâ*. b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini'ş-ş'iri ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Ceyl, 5. Basım, 1981.
- İbnu'l-Cevâlikî, Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hıdır b. el-Hasan Ebû Mansûr. *Şerhu edebi'l-kâtib*. thk. Mustafâ Sâdık er-Râfi'î. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Cemalüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *el-Müdhîş*. thk. Mervân Kubbânî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyî, 1422.
- İbnu'l-Muhtâr, Ahmed b. Muhammed el-Emîn b. Ahmed. *Mecâlis*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbnu'ş-Şecerî, Ziyâuddîn Ebû's-Sâadât Hibetullâh b. Alî b. Hamza. *Emâlî İbni'ş-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1991.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî. *Subhu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Karaman, Ramazan. "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılması Bakımında Kıssalar, Yeminler ve Tekrarların Önemi". *Din Öğretimi Dergisi* 19 (1989), 47-52.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer Ebû'l-Me'âlî, Celâluddîn. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 3. Basım, ts.
- Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr Ebû'l-Kâsım Burhâneddîn. *Esrâru't-tekrâr fî'l-Kur'ân*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. b.y.: Dârü'l-Fadîle, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsüddîn. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfeyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîru'l-merâğî*. b.y.: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *Şerhu dîvânî'l-Hamâse*. thk. Gureyd eş-Şeyh. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.

- Nevâcî, Muhammed b. Hasen b. Alî Şemsuddîn. *eş-Şifâu fî bed'i'l-iktifâ*. thk. Hasen Ebû Nâcî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1403.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-erab fî funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Bugyetü'l-izâh li-telhîsi'l-miftâh fî 'ulûmi'l-belâga*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Sa'lebî, Ahmed b. İbrâhîm b. Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002.
- Sadrüddîn el-Basrî, Alî b. Ebî'l-Ferec b. el-Hasen Ebû'l-Hasen. *el-Hamâsetü'l-Basriyye*. thk. Muhtârüddîn Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Se'âlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr. *Fikhu'l-luga ve sırru'l-'Arabiyye*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. b.y.: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2002.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Havârizmî el-Hanefî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zurzûr. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbâr İbn Ahmed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad-Suud: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî. Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed. "Savaş Ayetlerinde Tekrar Üslup Açısından Bir İnceleme". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2020), 129-161.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtbâ'*. thk. Kemâl Mustafâ. Kahire-Mısır: Mektebetü'l-Hâneçî, ts.
- Sübkî, Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî Ebû Hâmid Bahaüddîn. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdulhamîd Hündâvî. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Şen, Ayşegül. *Kur'ân-ı Kerim'de Tekrarlar, Yeminler ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 99-126.
- Şerîf el-Mürtezâ, Alî b. el-Hüseyn el-Müsevî el-Alevî. *Emâli'l-Mürtezâ*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Duhrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tâhir b. Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnîsî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire-Mısır: Dâru Nahda, ts.
- Topal, Hüseyin. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ındaki Tekrarlara Bakışı". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*.ed. Yakup Koçyigit vd. 543-553 Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu dîvâni'l-Mütenebbî*. thk. Mustafâ es-Sakâ vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Alî en-Nîsâbü'rî. *el-Vesît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbü'rî. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Risâletü Doktora bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd. 25 Cilt. b.y.: İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmiyyi, 1430.
- Yahyâ b. Hamza, İbn Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî., *et-Tirâzu li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1423.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.



The Approaches of Exegetes Regarding the 30th Verse of the Surah al-Furqān and the Interpretation of Prophet Mohammed's Supplication/Complaint to God in Terms of the Method of Maqāsidi Tafsir

Zakir Demir^{1,a,*}

¹ Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt, Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 12/07/2023

Accepted: 09/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

One of the divine quotations narrated from the timeline of Qur'anic revelation is seen as a word of Prophet Mohammad in the 30th verse of the surah of al-Furqān. It's observed that the speaker of this verse is Prophet Mohammad and he complains to God about his tribe which neglects the Qur'an. In the present study, semantic structure and the meaning area of the phrase "mahjūr", which is the key word in this verse, the meaning of it in the timeline of Qur'anic revelation and the interpretations attributed to it in the following centuries are traced. Likewise by examining Qur'anic exegesis chronologically and investigating the interpretations of the exegetes on the relevant verse, it's tried to see the semantic breaking points, changes and transformations regarding this verse in the historical process. Finally, the approaches of the exegetes who interpreted this verse in terms of the method of maqāsidi tafsir or the principle of teleological interpretation are determined. The approaches detected in this respect are first explained in a descriptive style, and then they're evaluated in an analytical point of view. The findings and conclusions we reached in this study are as follows: As stated by the majority of exegetes, especially Qatāda, al-Zamakhsharī, Ibn Atiyya, Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Sa'ālībī, the aforementioned verse belongs to the Prophet Mohammed in terms of both wording and meaning. It hasn't been determined that there's a conflict about the pertaining of this word to him. According to this hadith quoted in surah al-Furqān, the Qurayshi polytheists made unwarranted objections to the Prophet and the divine instructions that he brought, his heart was narrowed in the face of their attitude towards the Qur'an, and for these reasons he complained about his tribe to God. It can be said that this meaning seen in Mecca in the tenth year of his prophethood, namely, insulting the Qur'an, abandoning it, and denying the themes in it, also includes Muslims after the revelation period. Accordingly, it can be thought that the aspect and situation of not acting on the provisions of the Qur'an and not thinking about its verses are also valid for the interlocutors of the next period. In this direction, when we look at the history of tafsir, it has been determined that the exegetes who interpreted this verse in terms of teleological interpretation asserted different approaches. It was seen that al-Zamakhsharī, al-Rāzī, Abū al-Barakāt al-Nasafī, al-Bikā'ī, Kamāl pasazāde, Sayhzāda and Ibn 'Ashūr interpreted this complaint of the Prophet by associating it with the coming of punishment. Therefore, in compliance with them, this verse aimed to threaten all the interlocutors, especially the Quraysh. On the other hand, it has recognized that Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, Ibn Kathir, Bursavī and Sayyid Qutb evaluated this verse in the context of the types and ways to abandon the Qur'an. Thus, they interpreted the relevant verse in terms of maqāsidi tafsir in a way that would cover both the first addressees of Qur'anic revelation and other interlocutors in the following periods. In a nutshell, it can be considered that not endeavoring to understand and interpret the Qur'an, or keeping it away from family and social life, law, understanding of earning and spending, not referring to it in such matters, or giving up living a life pursuant to it, are some of the routes and sorts of abandonment of it for Muslims.

Keywords: Tafsir (Qur'anic Exegesis), Divine Quotations, the Complaint of Prophet Mohammed, the Neglect of the Qur'an, the Principle of Teleological Interpretation.

Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsîdî Tefsir Açısından Yorumu

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 12/07/2023

Kabul: 09/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Kur'an'ın nüzûl dönemi muhataplarından yapmış olduğu iktibâslardan biri, Furkân sûresinin 30. âyetinde Hz. Muhammed'in sözü olarak nakledilmektedir. Bu âyetin tamamında konuşanın Hz. Peygamber olduğu ve kavminin Kur'an'a karşı ilgisiz olmasını Allah'a şikâyet ettiği görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu âyette geçen ve anahtar kelime konumunda olan mehcûr kelimesinin anlam alanı, semantik yapısı, âyete nüzûl dönemi ve sonrasında yüklenen manaların izi sürülmektedir. Keza rivâyet ve dirâyet tefsirleri kronolojik olarak incelenerek, müfessirlerin ilgili âyete ilişkin yaptıkları yorumlar ve değerlendirmeler ele alınarak tarihsel süreçte bu âyete dair semantik kırılma noktaları, değişim ve dönüşümler gösterilmeye çalışılmaktadır. Son olarak tefsir tarihinde söz konusu âyeti makâsîdî tefsir ve gâî ilke açısından yorumlayan müfessirlerin yaklaşımları saptanmaktadır. Bu doğrultuda serdedilen yaklaşımlar önce deskriptif bir üslupla aktarılmakta, akabinde bunlar analitik bir bakış açısıyla irdelenmektedir. Bu çalışmada ulaştığımız bulgular ve sonuçlar şöyledir: Katâde b. Di'âme, Zemahşerî, İbn Atiyye, Fahreddin er-Râzî ve Ebû Zeyd es-Se'âlibî olmak üzere müfessirlerin büyük çoğunluğunun da belirttiği gibi bu âyet hem lafız hem de mana bakımından Hz. Peygamber'e ait bir sözdür. Bu sözün ona aidiyeti bağlamında bir ihtilafın olduğu saptanmamıştır. Furkân sûresinde nakledilen bu söze göre Kureyşli müşrikler, Hz. Muhammed'e ve getirdiği ilâhî direktiflere yersiz itirazlarda bulunmuşlardır. Kur'an'a olan bu tutumları karşısında gönüllü daralan Hz. Peygamber de onları Allah'a şikâyet etmiştir. Bi'setin onuncu senesinde Mekke'de dile getirilen Kur'an'a hakaret etme, onu terk etme, içindeki izlekleri yalanlama durumunun, nüzûl dönemi sonrası inananları da kapsadığı söylenebilir. Buna göre Kur'an ahkâmının gereğini yerine getirmeme, ilahiyat konularında Kur'an'ın hakem olmasını kabul etmeme ve âyetleri üzerinde düşünmeme olgusunun, sonraki dönem muhataplar için de geçerli olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda tefsir tarihinde ilgili âyeti gâî ilke açısından yorumlayan müfessirlerin farklı yaklaşımlar serdettikleri saptanmıştır. Zemahşerî, Râzî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Bikâ'î, Kemâlpaşazâde, Şeyhzâde ve Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un Hz. Peygamber'in bu şikâyetini azapla ilişkilendirerek yorumladıkları görülmüştür. Dolayısıyla onlara göre bahis konusu âyet ile Kureyşliler örneğinde tüm muhataplar için tehdit hedeflenmiştir. Diğer taraftan İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, İsmâil Hakkı Bursevî ve Seyyid Kutub'un ise ilgili âyeti Kur'an'ı terk etmenin yolları açısından tahlil ederek âyeti hem nüzûl hem de nüzûl sonrası muhatapları kapsayacak tarzda makâsîdî tefsir açısından yorumlamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Özetle denilebilir ki Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya çalışmamak veya onu sosyal hayattan, hukuktan, kazanma ve harcama anlayışlarından uzaklaştırmak, bu tür konularda ona başvurmamak ya da Kur'an'a göre bir hayat yaşamaktan vazgeçmek, Müslümanlar açısından onu terk etmenin yollarından bazıları olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, ilâhî İktibâslar, Hz. Muhammed'in Şikâyeti, Kur'an'ı Mehcûr Bırakmak, Gâî ilke.

 zakirdemir@siirt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>

How to Cite: Cite: Demir, Zakir. "The Approaches of Exegetes Regarding the 30th Verse of the Surah al-Furqân and the Interpretation of Prophet Mohammed's Supplication/Complaint to God in Terms of the Method of Maqâsîdî Tafsîr". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 592/618. <https://doi.org/10.18505/cuid.1326410>

Atıf: Demir, Zakir. "Furkân Sûresinin 30. Âyetine Dair Müfessirlerin Yaklaşımları Ve Hz. Peygamber'in Allah'a Münâcâtının Makâsîdî Tefsir Açısından Yorumu". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 592-618. <https://doi.org/10.18505/cuid.1326410>

Giriş

Kur'ân'ın bütünlüğünde peygamberler ve önceki ümmetler gibi gerek arkaik zamanlarda yaşayan muhatapların ifadelerinden gerekse de sahâbîler, münafıklar ve müşrikler gibi nüzûl dönemindeki muhtelif muhatapların sözlerinden iktibâslar yapılmakta ve bunlara cevap verilmektedir. Nüzûl döneminden yapılan iktibâsların bir kısmı, vahyin ilk muhatabı olan Hz. Muhammed'e ait sözlerdir. Söz gelimi müşriklerin Kur'ân'ın mâhiyeti konusunda serdettikleri iddialar karşısında Hz. Peygamber'in sözü Enbiyâ sûresinde şöyle geçmektedir: “O [Peygamber] dedi ki: ‘Rabbim yerde ve gökte söylenen her sözü bilir. O, hakkıyla işitendir, bilendir.’”¹ Benzer şekilde Furkân sûresinin 30. âyetinde Hz. Muhammed'in sözü şöyle geçmektedir: “Resûl, ‘Rabbim! Kavmim bu Kur'ân'a büsbütün ilgisiz kaldılar’ dedi.”² Keza Zuhuf sûresinin 88. âyetinde nüzûl dönemi muhataplarının vahiy karşısındaki durumları konusunda serzenişte bulunan Hz. Peygamber'in sözünden şöyle iktibâs yapılmaktadır: “Rabbim! Bunlar iman etmemekte direnen bir topluluktur.”³ Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'e söylediği bir sözü Tevbe sûresinin 40. âyetinde, “Üzülme, Allah kesinlikle bizimledir.”⁴ şeklinde nakledilmektedir. Her dört sûrede Hz. Peygamber'e ait bu ifadeler, *kâle*, *kîlihi* ve *yekûlu* üslûbunda geçmektedir.⁵

En'âm, Hûd, Neml, Şûrâ ve Zâriyât sûrelerinde de Hz. Muhammed'in sözlerinden iktibâslar yapılmaktadır. Bununla birlikte bu pasajlarda onun sözünden yapılan nakillerin *kâle*, *yekûlu*, *kâlû* veya *kavl* kökünün diğer türevleri üslûbunda aktarılmadığı görülmektedir. Örneğin, “Rabbinizden size; gözlerinizi açacak göstergeler gelmiş bulunuyor. Artık kim bunları görürse, kendi lehine; kim de görmezden gelirse, kendi aleyhinedir. Ben sizin üzerinizde bekçi değilim.”⁶; “Size kitabı anlayacağınız dille indiren Allah iken, ben O'ndan başka hakem arar mıyım hiç?”⁷; “Allah'tan başkasına kulluk etmeyeziniz diye... şüphesiz ben, size O'nun tarafından gönderilmiş bir uyarıcı ve müjdeciyim.”⁸; “Ben şu şehrin Rabbinden başkasına kulluk etmemekle memurum ki burayı saygın kılan O'dur ve her şey O'na aittir. Ben, O'na teslimiyet gösterenlerden olmakla memurum.”⁹; “İşte, benim Rabbim Allah! Ben, yalnızca O'na güvenip dayanmaktayım;

¹ el-Enbiyâ 21/4.

² Kur'an Yolu Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Furkân 25/30.

³ ez-Zuhuf 43/88.

⁴ et-Tevbe 9/40.

⁵ Tevbe (9/40), Furkân (25/30) ve Zuhuf (43/88) sûrelerinde geçen ifadelerin Hz. Peygamber'in sözlerinden nakiller olduğuna işaret eden müfessirler bulunmaktadır. Tevbe sûresinin 40. âyeti için bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947), 10/520-521. Furkân sûresinin 30. âyeti için bk. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 8/2687; Cârullâh Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 4/347; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 4/209; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 24/77; Ebû Zeyd es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 4/208. Zuhuf sûresinin 88. âyeti için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 20/664.

⁶ el-En'âm 6/104.

⁷ el-En'âm 6/114.

⁸ Hûd 11/2.

⁹ en-Neml 27/91.

yalnızca O'na yönelirim.”¹⁰; “Şüphesiz ben (Muhammed) size O'nun tarafından gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım.”¹¹ pasajlarında müşâhede edildiği üzere *kâle'r-resûlü* ya da *kâle Muhammedun* şeklinde bir ifade bulunmamaktadır. Mamafih bu âyetlere bütünsel açıdan bakıldığında -bağlamın ve muhatapların bilinmesinden dolayı- *kâle* ifadesinin takdir edildiği (hazfu'l-kavl/idmârü'l-kavl)¹² ve bu fiilin faili olan zamirin Hz. Muhammed'e râci olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi ve bu âyetlerin bağlamları da açıkça göstermektedir ki yukarıda zikrettiğimiz altı âyette tekellüm eden Allah değil, Hz. Peygamber'dir.¹³

Tefsir merviyâtı da göz önünde bulundurulduğunda yukarıda bahis konusu edilen âyetlerin Hz. Muhammed'in sözüne uygun olarak nâzil olduğu saptanabilir.¹⁴ Ayrıca Katâde b. Di'âme (öl. 117/735), Zemahşerî (öl. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (öl. 638/1240) gibi çok sayıda ilim adamı, bu duruma işaret etmektedir. Söz konusu âlimlerin belirttikleri gibi Kur'ân'da gerek Hz. Peygamber'den gerekse nüzûl döneminin diğer muhataplarından aktarılan böylesi iktibâslar, lafzî iktibâslardır; diğer bir ifadeyle, sözün birebir Kur'ân'da nakledilmesidir.¹⁵ Kur'ân'da Hz. Peygamber'e ait bu sözlerin geçmesi sebebiyle bunların Hz. Peygamber'e aidiyeti bakımından en sağlam sözleri arasında bulunduğu söylenebilir. Bize göre Hz. Peygamber'den nakledilen bu iktibâslar bağlamında kelâm-ı beşer ile kelâm-ı ilâhînin kullanıldığı ortak zeminin varlığından ve dolayısıyla ilâhî vahiy ve hadis olmak üzere iki farklı kelâmın özdeşleşmesinden söz etmek mümkündür.

Furkân (25/30) ile Zuhruf (43/88) sûrelerinde geçen iki âyette Hz. Peygamber'in Kureyşlilerin Kur'ân karşısında kayıtsız olmalarını, vahye inanmakta direnmelerini dile getirerek Allah'a şikâyet ettiği ve onların bu vaziyetleri karşısında O'na münâcâta bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla

¹⁰ eş-Şûrâ 42/10.

¹¹ ez-Zâriyât 51/50.

¹² Haddâdî (öl. 400/1010), Kemâleddîn el-Enbârî (öl. 577/1181) ve Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) de belirttikleri gibi Kur'ân'da kavl kökünün bağlamdan hazfedilip mahkûnin ibkâ edilmesi yaygındır. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 100-104.

¹³ En'âm sûresinin 104. âyetinde hatibin Hz. Muhammed olduğu düşüncesini, Nisâ (4/80) ve Şûrâ (42/6) sûrelerinde geçen iki âyet de desteklemektedir.

¹⁴ En'âm (6/104, 114), Hûd (11/2), Neml (27/91), Şûrâ (42/10) ve Zâriyât (51/50) sûrelerinde Hz. Muhammed'in sözlerinden iktibâs edildiğine işaret eden müfessirlerin değerlendirmeleri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/384, 389-390; 3/182; 4/478; 5/396; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvız (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/199; Mu'înüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdülhamid Handavî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/566; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi-ş-Şerif, ts.), 1/233; Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1994), 2/210; Muhammed Sıddîk el-Kannevcî, *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 4/214.

¹⁵ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2687; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/209; Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 4/65-66; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77; Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân*, 4/208; 'Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/176.

her iki âyette de hatip olarak Hz. Peygamber'in yakındığı şeylerin aynı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Bununla birlikte araştırmamızın kapsamını geniş tutmamanın amaçlanması sebebiyle bu çalışmaya söz konusu iki âyetten yalnızca Furkân sûresinin 30. âyeti konu olmaktadır. Ayrıca *Kur'ân bize yeter!* söylemini merkeze alan Ehl-i Kur'ân ekolü savunucularının kendi argümanlarını destekleyici bağlamda bu âyeti gündemlerine taşımaları, buna dair kapsamlı bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır.¹⁷ Bu çerçevede çalışmanın temel soruları şu şekildedir: Kronolojik olarak tefsir tarihine bakıldığında ilgili âyete dair semantik kırılma noktalarından, değişim ve dönüşümlerden söz edilebilir mi? Nüzûl asrı ve takip eden dönemler için Kur'ân'ı terk etmenin anlamı nedir? Hz. Muhammed'in sözünün Kur'ân'da birebir nakledilmesi, onun mu'ciz bir kitap oluşuna engel teşkil eder mi? Hz. Peygamber'in Allah'a münâcâtını makâsîdî tefsir açısından yorumlamanın imkânı var mı? Bu ve benzeri sorular, lafız ve mana bakımından Hz. Peygamber'e ait olduğu saptanan ilgili âyetin mâhiyetini anlamaya matuftur.

Konunun bu öneminden hareketle elinizdeki çalışmada ilk olarak ilgili âyetin kavram alanının ortaya konması için anahtar kelime ve bir bakıma köşe taşı olan *mehcûr* ifadesinin etimolojik yapısı ve anlam tahlili yapılmaktadır.¹⁸ Klasik ve modern dönem tefsirlerinin büyük çoğunluğunu incelemek ve sünnet verileriyle de semantik ilişki kurmak suretiyle ilgili âyetten ve ikinci dereceden ilişkili olan âyetlerden hareketle konunun bütün boyutlarının ortaya konması ve meselenin bütüncül çerçevesinin çizilmesi hedeflenmektedir. Çalışmada söz konusu âyetin ve anahtar konumunda olan kelimenin ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığı tespit edilmektedir.

¹⁶ Katâde "hâzâ kavli nebiyyiküm yeşteki kavmehü ilâ rabbihî" ifadesini hem Furkân (25/30) hem de Zuhruf (43/88) sûrelerinde geçen Hz. Peygamber'in sözü için kullanmaktadır. bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/664; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2687.

¹⁷ İsrâr Ahmed, *Hukûk-i Kur'ân-ı mecîd ber müselmânân*, çev. Muhammed Beşîr Hüseyin (Herât: İntişârât-ı Âfâk, 1402), 66-66; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 2/704. İsrâr Ahmed'in söz konusu eserine erişmemi sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Abdulhamit Birişik'a müteşekkirim. Türkiye'de muhtelif mecralarda bu âyeti gündeme getiren Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016), Bayraktar Bayraklı, Abdulaziz Bayındır ve Mehmet Okuyan'ın değerlendirmeleri için bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç* (İstanbul: Yeni Boyut, 2015), 271-272; Mustafa İslamoğlu, "Furkan Sûresi Âyet 30", *YouTube* (21 Temmuz 2012), 00:00:01-00:01:59; Emre Dorman, "Kuran'ın Sapığı Olur Mu? Furkan Sûresi 30. Âyet-Bayraktar Bayraklı", *YouTube* (20 Ekim 2017), 00:00:42-00:05:44; Ahmet Gören, "Furkan Suresi 30. Âyet", *YouTube* (03 Mart 2015), 00:00:13-00:01:22; Mehmet Okuyan, "Furkan Sûresi [27-30. Âyetler]- Prof.Dr. Mehmet Okuyan", *YouTube* (19 Mart 2018), 00:48:01-01:12:05.

¹⁸ Furkân sûresine dair çok sayıda tez, kitap ve makale hazırlanmıştır. Yüksek lisans düzeyinde hazırlanan çalışmalardan bazıları şöyledir: Erkan Çakır, *Vahye İtirazlar (Furkân Suresi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1-257; Ebubekir Karakuş, *Ana Konuları Bağlamında Furkân Sûresi Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7-179. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Furkân sûresinin 30. âyetinin konu olduğu iki kitap ve iki makale bulunmaktadır. Bu çalışmaların künye bilgisi şöyledir: Mahmûd b. Ahmed ed-Dûserî, *Hecru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008), 17-665; Muhammed b. Fethî Âl-i Abdülazîz - Mahmûd b. Muhammed el-Mellâh, *Fethu'r-rahmân fi beyâni hecri'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru İbn Huzeyme, 2010), 17-403; Faruk Tuncer, "According to the Verse 30, in the Surah of al-Furqan, the Meaning of Relationship between Qur'an and the Society", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/38 (2012), 145-149; Numan Çakır, "Hz. Peygamber'in Bir Şikâyeti: Kur'ân'ın Mehçûr Bırakılması", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 71-94. Hz. Muhammed'in Allah'a münâcâtının tefsir geleneği bağlamında kronolojik bir okuma usulüyle müfessirlerin buna dair yaklaşımların izinin sürülmesi, kırılma noktalarının tespit edilmesi ve mezkûr âyetin makâsîdî/gâî ilke açısından mütalaa edilmesi yönüyle elinizdeki çalışma, sâbık çalışmalardan ayrılmaktadır.

Bu doğrultuda ilk dört asırla sınırlı olarak dirâyet ve rivâyet tefsiri malzemeleri değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Keza Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân ve benzeri lügavî tefsir türlerinde konunun izi sürülmektedir. Furkân sûresinin 30. âyetinin hicrî dördüncü asırdan sonraki dirâyet ve rivâyet tefsirleri kronolojik olarak incelenerek müfessirlerin ilgili âyete ilişkin yaptıkları yorumlar ve değerlendirmeler ele alınarak tarihsel süreçte semantik kırılma noktaları, değişim ve dönüşümler görülmeye çalışılmaktadır. Son olarak tefsir tarihinde söz konusu âyeti makâsîdî/gâî ilke açısından tefsir eden müfessirlerin yaklaşımları tespit edilmektedir. Bu doğrultuda serdedilen yaklaşımlar önce deskriptif (tasvîrî/betimleyici) bir üslupla aktarılmakta, akabinde bunlar analitik (tahlîlî/istidlâlî) bir bakış açısıyla irdelenmektedir.

1. Müfessirlerin Furkân Sûresinin 30. Âyetine Yaklaşımları

1.1. Mehcûr Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlîli

Mehcûr kelimesi h-c-r kökünden türemiş olup kök anlamı, “bir yerden ayrılıp başka bir yere gitmek, hezeyan etmek, boş ve bâtil konuşmak, bir başkasından bedenle ya da dille veya kalple uzaklaşmak ve ayrılmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ Bu bağlamda *hecr* bu kökten türemiş bir isim olup ‘kendisinden yararlanılmayan, kendisiyle amel edilmeyen söz’ demektir.²⁰ Keza “Falan rüyasında hezeyanda bulundu, saçmaladı, sayıkladı” anlamında *fülânün yehcürü fî menâmihi* denilir.²¹ Dolayısıyla bu kelimenin kapsamında “dışlama, önemsememe, saçma sapan bulma” gibi anlamlar bulunmaktadır. “Bir yerleşim mekânını terk edip başka bir yere göç etmek” anlamında kullanılan hicret kelimesinin de bu kökten türediği anlaşılmaktadır.²² Kur'ân'da 31 yerde geçen h-c-r kökü, “saçmalamak; ayrılmak, yalnız bırakmak, inzivaya çekilmek; uzak durmak, yüz çevirmek; gelmek; hicret etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²³

H-c-r kökünün bu temel/hakiki anlamının yanı sıra “Allah'ın yasaklarından sakınmak” anlamında simgesel bir anlamı da vardır. Hz. Peygamber'in bazı hadîslerinde bu anlam şöyle geçmektedir: “*Muhacir, Allah'ın kendisine yasakladığı şeyleri terk eden kişidir.*”²⁴; “*Muhacir, hata ve*

¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “hcr”, 4/292-293; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), “hcr”, 833; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “hcr”, 5/250-251.

²⁰ İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/66; Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 10/247.

²¹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Kâhire: el-Müessesetu'l-Mısriyye, ts.), 6/41; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/459; İbn Manzûr, “hcr”, 5/250-251; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/247.

²² Terminolojik anlamda hicret kelimesi çoğunlukla Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye yaptığı tarihi göç için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Mekke'nin fethine kadar hicret eden Müslümanlar “muhâcir” sıfatıyla nitelenmektedir. bk. Ahmet Önkâl, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/458-462.

²³ Kur'ân bütünlüğünde h-c-r kökünün anlamları için bk. İsfahânî, “hcr”, 833-834; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire, 1992), “hcr”, 5/304-306.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “İman”, 4 (No. 10); “Rikak”, 26 (No. 6484).

günahları terk edendir."²⁵ Bu hadîs metinlerinde geçen "hicret" kelimesi, Allah'ın yasakladıklarından sakınmak anlamındadır. O halde hicret kelimesi, bir yerleşim yerinden bir başka mekâna göç etmek manasına geldiği gibi "manevi olarak bir vaziyetten başka bir duruma göç etmek, terk etmek, uzaklaşmak" gibi simgesel bir anlamda da kullanılmaktadır.

Çalışmamızın konusu olan Furkân sûresinin 30. âyetinde geçen "mehcûr" kelimesinin iştikâkı konusunda iki temel görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre mehcûr kelimesi, ma'kûl ve meclûd kelimelerinde olduğu gibi "terk etme" anlamına gelen *hicrân* masdarından türemiştir. Bu görüşte olanlara göre âyette geçen ifadenin anlamı, "Onlar Kur'ân'ı terk ettiler." şeklinde olur. Kur'ân'ı terk etmek de ona iman etmemek, onu kabul etmemek ve dinlemekten yüz çevirmektir. İkinci yaklaşıma göre mehcûr kelimesi, hezeyanda bulundu anlamına gelen *ehcere* fiilindedir. Bu bakımdan ifadenin takdiri/aslı da "onu hezeyan eseri bir şey olarak değerlendirdiler" anlamında *ce'alûhu mehcûran fîhi* şeklinde olur. Buna göre ilgili âyette geçen ifadede harf-i cer olan *fîhi* hafzedilmiştir. Harf-i cerrin hafzedildiği düşünülüğünde de burada iki ihtimal söz konusudur: Birincisi nüzûl dönemi muârizların Kur'ân'ın asılsız, hezeyan ve önceki milletlere ait rivayetler (*esâtîrül-evvelîn*) olduğunu iddia etmeleridir. İkincisi onu duydukları zaman, "*İnkârcular dediler ki: 'Bu Kur'ân'ı dinlemeyin! Okunurken yaygara koparın, belki bastırırsınız!'*"²⁶ âyetinde ifade edildiği gibi kendilerinin anlamlı anlamsız sözler sarf ederek vahyin muhataplarca işitilmesine engel olmalarıdır. Bu durumda mehcûr kelimesi, "hakkında ileri geri konuşulan, atılıp-tutulan" demektir. Kur'ân hakkındaki hecr durumu, yani onun hakkında atıp tutmaları da "Kur'ân sihirdir, şiiirdir, yalandır, saçma sapan şeylerdir."²⁷ demeleridir. Bu anlamı "Âyetlerimiz size okunurdu da arkanızı dönüp giderdiniz; gece sohbetleri yaparken büyüklük taslayarak onun hakkında ileri geri konuşuyordunuz (*sâmiren tehçürûn*)."²⁸ âyetleri de desteklemektedir.²⁹ Netice olarak denilebilir ki Furkan sûresinin 30. âyetinde Kur'ân'dan hicret edenler ifadesinde, h-c-r kökünün simgesel anlamına vurgu yapılmaktadır.

1.2. Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Furkân Sûresinin 30. Âyetinin Anlamı

Klasik dönem müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre "Ve kâle'r-resûlü yâ rabbî inne kavmî't-tehazû hâze'l-Kur'âne mehcûren/Resûl, 'Rabbim! Kavmim bu Kur'ân'ı terk edilmiş hâlde bıraktı' dedi."³⁰ âyetinde geçen *resûl* kelimesiyle Hz. Muhammed, *kavm* ile de Kureyşliler kastedilmektedir.³¹ Bu yaklaşıma

²⁵ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2009), "Fiten", 2 (No. 3984). Kırtas hadisinde de h-c-r kökünün geçtiği ve burada "sayıklamak" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda bk. Abdulalim Demir, "İmamiyye Şîası Hadis Kaynaklarına Göre Hz. Ömer'in Kırtâs Olayındaki Tavrı ve İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2018), 220.

²⁶ Fussilet 41/26.

²⁷ Müşriklerin Kur'ân'ın mâhiyeti hakkında ileri sürdükleri bazı iddialar için bk. el-En'âm 6/7; el-Müddessir 74/19-29.

²⁸ el-Mü'minûn 23/66-67.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/443; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77.

³⁰ el-Furkân 25/30.

³¹ Furkân sûresinin Medenî olduğunu erken dönem müfessirlerden yalnızca Dahhâk ileri sürmektedir. Diğer taraftan müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre Furkân sûresinin tamamı Mekki'dir. İbn Abbâs ve Katâde'ye göre bu sûrenin 68, 69 ve 70 numaralı âyetleri Medine'de inmiştir. Abdullah Şehhâte'nin tespitlerine göre bu sûre, bi'setin onuncu yılında Mekke'de nâzil olmuştur. Bu gerçeklikten hareketle ilgili âyette geçen *kavm* kelimesiyle Kureyşlilerin kastedildiğini düşünmek mümkündür. bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Derecü'd-dürer fi tefsîri'l-ây ve's-süver*, thk. Velid b. Ahmed b. Salih

göre Allah, Hz. Peygamber'in kavmi hakkında kendisine ettiği şikâyeti bu âyetin bütününde birebir nakletmektedir.³² Bu âyette *resûl* ve *Kur'ân* kelimelerinin art arda gelmesi bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Zeccâc'a (öl. 311/923) göre Mekkeli müşrikler "Muhammed hezeyanda bulunuyor/faydasız sözler sarf ediyor" demeleri üzerine, Hz. Peygamber kavminin bu durumunu Allah'a şikâyet etmiştir.³³ Dolayısıyla vahiy mesajının bir tür kelâm-ı lagv olarak nitelenmesi Hz. Peygamber'i üzmüş ve ümitsizliğe kapılmasına sebebiyet vermiş olmalı ki bu konuda münâcâtta bulunmuştur.³⁴ Bu âyette Hz. Peygamber'in *resûl* vasfıyla nitelenerek sözünün aktarılması, muârizlarının iddialarına bir tür reddiye ve onun nübüvvetini teyit etme olduğu düşünülebilir.³⁵ Bu bağlamda söz konusu âyette Hz. Peygamber'in sözünün birebir nakledildiği anlamında Katâde, *hâzâ kavlü nebiyyiküm yeşteki kavmehü ilâ rabbihi* (Bu, peygamberinizin, kavmini Rabbine şikâyet ederken söylediği sözdür) cümlesine yer vermektedir. Benzer şekilde Zemahşerî, *hakellahu 'anhu şekvâhu kavmehü ileyhi* (Allah, Hz. Peygamber'in kavminden kendisine ettiği şikâyeti nakletmektedir) ifadesini; İbn Atiyye (öl. 541/1147) ve Ebû Zeyd es-Se'âlibî (öl. 875/1471) *hikâyetün 'an kavli resûlillah fi'd-dünyâ* (Bu, Allah Resûlü'nden dünyada sadır olmuş bir sözün nakledilmesidir) sözünü; Râzî ise *kavlun vâki'un mine'r-resûl* (Bu, Hz. Peygamber'den sâdır olmuş bir sözdür) tabirini kullanmaktadır.³⁶ Keza Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) de bu âyetle ilgili olarak "Bu ifade, Hz. Peygamber'in fısıldamalarından bir fısıldamanın aktarımıdır" anlamında *hikâyetü nefsetin min nefesâti'n-nebî* ifadesine yer vermektedir.³⁷

Furkân sûresinde geçen mehcûr/terk edilmiş halde kelimesine dair müfessirlerin farklı anlamlar yükleyerek tefsir ettikleri müşâhede edilmektedir. İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) ve Fahreddin er-Râzî'ye göre "Kur'ân'ı hecr etmek" ile kastedilen, müşriklerin Kur'ân'ın mâhiyeti hakkında atıp tutmaları, asılsız iddialarda bulunmaları ve "Kur'ân sihirdir,

(Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008), 3/1303; Abdülmün'im b. Muhammed İbnü'l-Feres, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 3/396; Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 1/234; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/81; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ehdâfû külli sûre ve makâsîdühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1976), 259. Ayrıca bk. Muhammed Şerif Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Mekkî-Medenî İle İlgili İhtilaflar Ve Tefsire Yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 81-82.

³² Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002), 3/233; Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/208; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 15/405; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 19/17-18.

³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/66.

³⁴ Cürcânî, *Derecü'd-dürer*, 3/1312.

³⁵ Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân (Kâhire, 1999), 4/95; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 19/13; Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîs, *Tefsîrü't-tefsîr*, thk. İbrâhîm b. Muhammed Talay (Umân: Vizâretü't-Türâs, 2004), 10/189; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'l-'A'lâ li'l-Matbuât, 1997), 15/205.

³⁶ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2687; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/209; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77; Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân*, 4/208.

³⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 3/79.

şiidir, gece sohbetlerinde (semer) söylenen yalandan, saçma sapan şeylerdir” demeleridir.³⁸ Mücâhid’e göre burada geçen *mehcûr* ile “Âyetlerimiz size okunurdu da arkanızı dönüp giderdiniz; gece sohbetleri yaparken büyüklük taslayarak onun hakkında ileri geri konuşuyordunuz (sâmiren tehcürûn).”³⁹ âyetinde yer alan *tehcürûn* kelimeleri aynı anlamdadır.⁴⁰ Buna göre *mehcûr* kelimesi, Kur’ân’ın mâhiyeti hakkında asılsız iddialarda bulunmaktır.

Mukâtil b. Süleymân’a (öl. 150/767) göre ise “Kur’ân’ı hecr etmek”, Kur’ân’a imanı terk etmek ve ona iltifat etmemektir. Kur’ân’a imanı terk etmeleri sebebiyle de onlar Kur’ân’dan uzaklaşmışlardır.⁴¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî’ye (öl. 310/923) göre ise *mehcûr* kelimesiyle, müşriklerin Kur’ân’ı dinlemek istememeleri ve ondan yüz çevirmeleri kastedilmektedir. Ona göre müşriklerin sözü olarak aktarılan “*İnkârcılar dediler ki: ‘Bu Kur’ân’ı dinlemeyin! Okunurken yaygara koparın, belki bastırırsınız!’*”⁴² şeklindeki âyet de bu anlamı destekler niteliktedir. Dolayısıyla Kur’ân’ı hecr etmek, müşriklerin ıslık çalıp el çırparak veya anlamlı anlamsız sözler sarf ederek Kur’ân’ı dinlemeye engel olmalarıdır.⁴³

Zemahşerî’ye göre *mehcûr* ifadesi, Kur’ân’a imandan insanları alıkoyma anlamına da gelir.⁴⁴ Bu yaklaşımı “Onlar hem insanları peygamberden uzaklaştırmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar.”⁴⁵ âyeti de destekler niteliktedir. Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166) erken dönem müfessirlerinin *mehcûr* kelimesine yükledikleri bu anlamları bir arada değerlendirerek şöyle yorumlamaktadır: “Ey Rabbim! Kendilerini doğru yola irşat etmek, tevhîd ve kutsiyetin yolunda ahlak ve dindarlıkla alakalı marifet, hakikat, hikmet ve hükümleri ile geçmiş kitaplarda bulunan her şeyi içeren mu’ciz kitabında belirttiğin sınırları ortaya koymak için kendilerine beni gönderdiğin kavmim, aşırı giden cahillerle birlikte burhanının açıklığına, delillerinin ve beyanlarının kesinliğine rağmen bu Kur’ân’ı büsbütün terk ettiler. Kur’ân’ı bıraktılar, ona itibar etmediler, onunla yol aramadılar ve ona yönelmediler. Aksine onu kötüleyip yalanladılar ve onun şanına yakışmayan şeyleri ona nispet ettiler.”⁴⁶

Netice olarak erken dönem tefsir merviyâtından hareketle denilebilir ki haklarında Hz. Peygamber’in şikâyette bulunduğu kimseler Kur’ân’a inanmayan kimselerdir. Hz. Peygamber döneminde Kur’ân karşısında bu tutumu sergileyenler kendilerini Müslüman addetmiyorlardı. Furkân sûresinin Mekke’de nâzil olduğu göz önünde bulundurulduğunda o dönemde münafıklardan da söz edilmesi güç görülmektedir.

³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/443; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 8/2687-2688; Semerkandî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/459; Ebû İshâk Ahmed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2002), 7/132; İbn ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/209; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/77.

³⁹ el-Mü’minûn 23/66-67.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/443.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 3/233. Ayrıca bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/132.

⁴² Fussilet 41/26.

⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/443.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347.

⁴⁵ el-En’âm 6/26.

⁴⁶ Abdülkâdir el-Geylânî, *Tefsir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Ketta: el-Mektebetü’l-Ma’rûfiyye, 2010), 3/329. Benzer bir değerlendirme için bk. Ebû’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005), 3/585.

1.3. Hz. Peygamber'in Şikâyetinin Mekânı ve Zamanı

Hz. Peygamber'in Furkân sûresinin 30. âyetinde kavmine yönelik Allah'a niyaz ettiği şikâyetini Medine'ye hicretten önce Mekke'de bi'setin onuncu yılında yaptığı düşüncesi, müfessirlerin genelinin kabulüdür.⁴⁷ Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber'in bu şikâyetini konu edinen âyette bulunan vâv harf-i atfı, "Bizimle karşı karşıya geleceklerini hiç beklemeden, 'Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?' diyorlar. Gerçek şu ki onlar, içlerinde derin bir kibir duygusu besliyor, azgınlıkta sınır tanımıyorlar."⁴⁸ âyetine matuftur.⁴⁹ Bu da Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerin kendisine bir beşer olması yönüyle mâhiyetine ve getirdiği vahyin tabiatına dair itirazlarından sonra Allah'a münâcâta bulunduğunu göstermektedir.⁵⁰ Sözü aktarıldığı âyette kâle anlatım üslûbunun yer alıyor olması da sözün geçmiş zamanda tahakkuk ettiğine işaret etmektedir. Aynı sûrenin 31. âyetinde Hz. Peygamber'in teselli edilmesi, kavmine karşı zafer vaat edilmesi de Hz. Peygamber'in bahsi geçen sözünün dünyada söylemiş bir söz olması gerektiğini ihsâs etmektedir. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretinin de Kureyşlilerin Kur'ân'ın muhtelif muhataplarına iletimine engel olmaları ve ona inanmama konusundaki kararlılıkları sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu sâikler Hz. Peygamber'in mezkûr şikâyetini hicretten önce Mekke'de söylediğini göstermektedir.

Tefsir tarihine bakıldığında Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824), Taberî, Ebû Müslim el-İsfehânî (öl. 322/934), Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), Begavî (öl. 516/1122), Necmeddin en-Nesefî (öl. 537/1142), Senâullâh Pânîpatî (öl. 1225/1810), Şevkânî (öl. 1250/1834) ve Tabâtabâî (1904-1981) gibi bazı müfessirlerin Hz. Peygamber'in bu şikâyetinin âhirette gerçekleşeceğini ileri sürdükleri görülmektedir. Söz konusu müfessirler âyetin bağlamından hareket ettiklerini ve kâle mâzî fiilinin, yekûlü anlamına geldiğini belirtmektedirler. Keza bu konuda "Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!"⁵¹ âyetiyle istidlâl etmektedirler. Bu âyette Hz. Peygamber'in âhirette ümmetine şehadeti mâzî sîğasıyla geçtiği halde gelecek zaman kipi kastedilmektedir. Arap dilinde de mâzî kipinin, vukuu kesin olacak şeylerde kullanımı yaygındır. Onlara göre Hz. Peygamber'in şikâyetini konu edinen ilgili âyetin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵² Ma'mer b. Müsennâ ve Tûsî Arap dilinde mâzî kipinin gelecek zaman kipi

⁴⁷ İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/209; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 2/535; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/455; Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân*, 4/208; Şemseddin Ahmed Kemâlpaşazâde, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mahir Edib Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 7/330; Muhammed b. Muslihuddin Şeyhzade, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdulkadir Şâhin (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 6/286; Şehhâte, *Ehdâfî külli sûre ve makâsîdühâ*, 259.

⁴⁸ el-Furkân 25/21.

⁴⁹ Senâullah Panîpatî, *et-Tefsîrü'l-Mazharî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2004), 7/21; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fûâd 'Abdulbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 12/4574.

⁵⁰ Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 19/9-10.

⁵¹ en-Nisâ 4/41.

⁵² Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 2/74; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/442-443; Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 7/487; Muhyissünne el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsîru'l-Begavî*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1993), 6/82-83; Necmeddin en-Nesefî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, thk. Mahir Edip Habbûş (Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019),

anlamında kullanıldığı bazı mısralarla da istiḥād etmektedirler.⁵³ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu ifadesini dünyada söylediğini savunanlar olduğu gibi bunun âhirette gerçekleşeceği konusunda fikir beyan edenler de bulunmaktadır. Her iki yaklaşımı benimseyenlerin de bu âyeti, siyak ve sibakın bütünlüğüyle ilişkilendirdikleri görülmektedir.

Kanaatimize göre -Fahredden er-Râzî'nin de işaret ettiği üzere- Hz. Peygamber'den iktibâs edilen bu söz, onun dünyada söylediği bir söz olmalıdır. Söz konusu âyetin lafzına, zâhirine ve bağlamına en uygun olan da bu anlam görülmektedir. Ayrıca hemen akabinde zikredilen 31. âyetin Hz. Peygamber için bir teselli olması da bu sözün Mekke'de bulunduğu sırada ondan sâdır olması haline daha uygun düşmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte söz konusu âyetin sibakına bakıldığında bağlamın daha çok kıyâmet olayını tasvir ettiği görülmektedir. Cennetliklerin kalınacak yerlerin en iyisinde olacaklarından, semâyı örten bulutların açılacağından ve haktan sapmışların nedâmet getirecekleri bir gün olacağından söz edilmektedir.⁵⁵ Söz konusu âyet bu bağlamda değerlendirildiğinde ise Hz. Peygamber'in yalnızca Kureyşlileri değil de genel anlamda tüm ümmetinin Kur'ân'a ilgisiz olma durumunu âhirette Allah'a iletceğini düşünmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, bu dünya hayatında müşâhede ettiklerini âhirette dile getirecek ve kavminin Kur'ân'a iltifat etmediğini Allah'a bildirecektir. Bir diğer ifadeyle dünyada söylediği bu sözü ayrıca kıyamette tanık olarak dinleneceği bir duruşmada/sahne tekrar dile getirmesiyle Kureyşliler özelinde tüm inananlar için bir uyarının olduğu söylenebilir.⁵⁶ Son tahlilde bize göre Hz. Peygamber'in mezkûr münâcâtını dünyada yaptığı gibi âhirette de yapması mümkündür. Bu sözün her iki durumda da ona aidiyeti bakımından sağlam bir söz olduğu düşünülebilir.

1.4. Hz. Peygamber'in Şikâyetine Düşman Olgusu Bağlamında Allah'ın Cevabı

Allah, Hz. Peygamber'in içini döktüğü bu sözünü Kur'ân'da aktardıktan sonra onu teselli etmeye, şikâyetini gidermeye ve kavmine karşı zafer sözü vermeye yönelik olarak şöyle buyurmaktadır: *"İşte bunun gibi her peygambere karşı, günaha batmış kimseler içinden bir düşman çıkardık. Ama yol gösterici ve yardımcı olarak rabbın yeterlidir."*⁵⁷ Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre Allah bu âyetle hem Hz. Peygamber'i teselli etmekte hem de ilâhî vahye karşı olan bu tutumun bütün peygamberlerde cari olan genel bir ilke veya sosyolojik bir kural olduğunu bildirmektedir.⁵⁸ Söz

11/211; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/77; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15/405; Panîpatî, *et-Tefsîrû'l-Mazharî*, 7/21; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/98; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 15/205.

⁵³ Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/74; Tûsî, *et-Tibyân*, 7/486-487.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/77.

⁵⁵ el-Furkân 25/24-29.

⁵⁶ Peygamberlerin mahşerde yapılacak duruşmada tanık olarak dinleneceklerine işaret eden bazı âyetler şöyledir: en-Nisâ 4/41; ez-Zümer 39/69; el-Mürselât 77/11.

⁵⁷ el-Furkân 25/31.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3/233; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/444-445; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/247-248; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 2/459; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/132; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Geylânî, *Tefsîr*, 3/329-330; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 2003), 5/2561. Hz. Peygamber'den aktarılan ilgili ifadeye cevap olarak Furkân sûresinin 31. âyetinde "ve kezâlike" şeklinde başlanmış olması, ondan aktarılan sözün hakikatini göstermektedir. Zira Arap dilinde bir sözün aktarılmasından sonra vâv harf-i atıfla cevap verildiğinde bu durum mezkûr cümlelerin doğruluğuna işaret eder (el-müvâfekatü 'alâ sübûti mâ kableha). Ayrıca kezâlike ifadesine, bir

gelimi Mukâtil b. Süleymân'a göre Allah söz konusu âyetle ilgili olarak Hz. Peygamber'e şöyle der: "Kureyşlilerin Kur'ân'a imanı terk etmeleri sana ağır gelsin. Zira senden önceki tüm peygamberler de bu şekilde kavimleri tarafından yalanlanmışlardır. Bu durumda hidâyet veren ve başkalarına karşı gözetici olarak Rabbin yeter. Öyleyse kimse Allah'tan daha fazla hidayet veremez ve O'ndan daha iyi koruyamaz."⁵⁹ Bu âyetin Hz. Peygamber'e teselli oluşu konusunda benzer bir değerlendirmeyi Taberî, Mâtürîdî (öl. 333/944), Ebû'l-Leys Semerkandî (öl. 373/983), Sa'lebî (öl. 427/1035), Zemahşerî ve Râzî gibi diğer müfessirler de yapmaktadırlar.⁶⁰

Bu âyetin tefsirine dair kırılma noktasının Kemâlpaşazâde (öl. 940/1534) ile başladığını söyleyebiliriz. Onun da belirttiği gibi söz konusu âyette bulunan küllî hükmün bütün peygamberleri değil de peygamberlerin büyük çoğunluğunu kapsadığını söylemenin daha tutarlı olacağını düşünüyoruz. Zira Hz. Âdem bir peygamber olmakla birlikte ilk insan olması sebebiyle kavminin düşmanlığıyla karşılaştığını söylemek güç görülmektedir.⁶¹ Ayrıca bütün peygamberlerin hayat hikâyeleri ve yaşadıkları zorluklarla alakalı elimizde yeterli bir veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla genel anlamda hemen her toplumda Allah yoluna davete düşman olup buna engel olmaya çalışanların olduğunu söylemek mümkündür.⁶²

Son tahlilde risâlet davetleri esnasında başta Nûh, İbrâhîm ve Mûsâ olmak üzere umumiyetle bütün peygamberler ile kavimlerinin ileri gelenleri (fietü'l-ekâbir, mele') arasında tartışmalar ve düşmanlıklar tahakkuk etmiştir. Söz gelimi Hz. İbrahim'e Nemrûd; Hz. Mûsâ'ya Firavun; Hz. İsa'ya Yahudiler düşman olmuştur.⁶³ Hz. Muhammed'e düşman olanın kimliği konusunda İbn Abbâs, Mukâtil ve Zeccâc bir değerlendirmede bulunmaktadır. Onlara göre Furkân sûresinin 31. âyetinde söz konusu edilen "aduvv/düşman", Ebû Cehil b. Hişâm'dır. Dolayısıyla âyet onun hakkında nâzil olmuştur.⁶⁴ Zeccâc, Zemahşerî ve Râzî'ye göre ise bu âyette geçen 'aduvv kelimesinin müfred olması mümkün olduğu gibi bunu çoğul olarak, yani *a'dâ/düşmanlar* anlamında telakki etmek de mümkündür.⁶⁵ Süddî (öl. 127/745), Mâtürîdî, Semerkandî ve Seyyid Kutub'a (1906-1966) göre ise Allah her peygambere, günaha dalmış kişiler içerisinde Firavun karakterli düşmanlar ve karşıtlar ortaya çıkarmıştır. Onlar hak davaya karşı mücadele etmiş, peygamberlerle savaşmış ve onları

durumun illetini göstermek için başvurulmaktadır. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Muhammed İbn Arafe, *Tefsir*, thk. Celâl el-Üsyütî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3/232.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/233.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/444-445; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/247-248; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/459; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/132; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77.

⁶¹ Kemâlpaşazâde, *Tefsîr*, 7/331. Şehâbeddin Hafâcî ve Âlûsî'ye göre ise Hz. Âdem'in düşmanı olarak oğlu Kâbil'den söz edilebilir. Onlara göre şeytanın Hz. Âdem'e düşman olduğu düşünüldüğünde onu istisna etmeye gerek olmadığı anlaşılır. bk. Şehâbeddin Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 7/128; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/14.

⁶² "İşte bütün peygamberlere insanların ve cinlerin şeytanlarını düşman ettik; aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler (zuhufe'l-kavl) fısıldıyorlar." (el-En'âm 6/112) âyetinde de muârizların vahiy karşısındaki konumlarının peygamberler tarihi boyunca genel bir ilke oluşundan söz edilmektedir. Dolayısıyla İbn Kesîr'in de işaret ettiği üzere bu âyetle Hz. Peygamber'in teselli edildiğini düşünmek mümkündür. bk. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/303.

⁶³ İsmâ'îl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, ts.), 6/207.

⁶⁴ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/233; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/66.

⁶⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/66; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/78.

öldürmeye niyetlenmişlerdir. Böylece hak davasını savunanlarla mücrim gruplar arasında tarih boyunca çatışmalar olmuştur.⁶⁶ Dolayısıyla mücrimlerin peygamberlerin getirdikleri mesajlara karşı çıkmaları, Allah'ın evreni yaratıp devam ettirmek ve bu bağlamda içtimai hayatı tanzim etmek üzere koyduğu kanunlar bağlamında değerlendirilebilir.⁶⁷

1.5. Hz. Peygamber'in Şikâyetinin İ'câzî'l-Kur'ân Meselesi Açısından Değeri

Hz. Muhammed'in Allah'a münâcâta bulunduğu sözünün aktarıldığı bu âyetin lafız ve mana bakımından Hz. Peygamber'e ait olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Bu bağlamda mezkûr âyette birebir aktarılan Hz. Muhammed'e ait bu sözünün mu'cize ve tehdâdiye konu olup olmadığı sorulabilir. Tefsir tarihine bakıldığında Furkân sûresinin 30. âyeti ile tehdâdin tahakkuk ettiğini ve bu âyetin mu'ciz olduğunu açık bir şekilde beyân eden herhangi bir müfessire rastlanmaz. Bu konuda Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr'un (öl. 1394/1973) bu âyette geçen ifadeleri tek tek fesâhat ile belâgat açısından tahlîl etmesi, gerek arkaik zamanlardan gerekse nüzûl döneminden aktarılan kelâm-ı beşere dair ilâhî iktibâsların lafzî nakiller olmadığını belirtmesi, bu tür sözlerin aktarımında tasarrufun tahakkuk ettiğini ileri sürmesi ve nakillerdeki tasarrufları i'câz olgusuyla ilişkilendirmesi sebebiyle istisna edilebilir.⁶⁹ Ona göre söz konusu âyette *inne* edatının

⁶⁶ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2688; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/248; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/459; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/2561-2562.

⁶⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/17-18.

⁶⁸ Kur'ân'ın bütünlüğünde başta Hz. Peygamber olmak üzere nüzûl dönemi muhataplardan sözlerin birebir naklediliyor olması, iki kapak arasında bulunan bütün metnin kelâm-ı Muhammed olduğunu göstermez. Zira Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi, onun tehdâdi olgusu ve arza/mukâbelenin tarihsel gerçekliği gibi sâiklerden hareketle Kur'ân'ın en temel hassalarından birinin, onun lafız ve mana olarak ilâhî kelâm olduğunu söylememiz mümkündür. Diğer taraftan İslâm düşünce geleneğine de bakıldığında iki kapak arasındaki Kur'ân metninin bir bütün olarak lafız ve mana ile birlikte Allah'a ait olduğu telakkisinin hâkim ve râcih yaklaşım olduğu görülmektedir. İslâm düşüncesinde Kur'ân lafızlarının aidiyetine dair serdedilen yaklaşımlar ve bunların tahliline dair kapsamlı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği", *Kader* 20/1 (2022), 345-368; Zakir Demir, "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 602-619; Zakir Demir, "Emîr es-San'ânî'nin İlâhî İktibâsların Mâhiyetine Dair el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği", *Bilimname* 50/2 (2023), 207-239.

⁶⁹ İbn 'Âşûr'a göre Kur'ân'da nakledilen ilâhî atıflarda i'câz gereği birtakım tasarruflarda bulunulmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan ilâhî iktibâslar, birebir nakil değildir. Arap olmayanlardan iktibâsta bulunulduğunda i'câzın vuku bulacağı türden bir üslûpla Arapçaya aktarılarak; Arap olanlardan aktarıldığında ise birebir lafızlarını değil de Araplardan nakledilen sözlerin üslûbuna uygun bir şekilde tasarrufta bulunulmuştur. Ona göre Kur'ân'da hikâye yoluyla nakledilen sözler açısından sabit olan i'câz gerçeği, aslında Kur'ân'a ait olan bir i'câzdır. Dolayısıyla bizâtihi hikâye yoluyla aktarılan sözlerin kendisinde yani kelâm-ı mahkîde (el-akvâlû'l-mahkiyye) değildir. İbn 'Âşûr'un bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Kur'ân, kendilerinden hikâyeyi aktardığı kimse veya toplumların sözlerini aktarırken, hikâyede tasarrufa gitmektedir. Çünkü Kur'ân, onu, kendisine özgü olan i'câz tarzının gerektirdiği bir kalıba sokarak verir. Kur'ân ifadeyi, onlardan çıktığı şekilde sunmaz. Kur'ân, aslında Arapça olmayan birtakım sözleri hikâyeye ederek aktardığında, onların delâlet ettiği manayı, öylesine bir Arapça kalıp ile sunar ki, bu bile i'câz haddine (haddü'l-i'câz) varacak tarzda sunulur. Eğer aktaracağı görüşler, Araplara ait hikâyeler ise bunda da öyle bir tasarrufa gider ki, aktarılan ifade ve anlatıma uygun bir tasarruf çerçevesinde verir. Çünkü Kur'ân, onların lafızlarını, kullandıkları sözcükleri hikâyeye ile aktarmaya bağlı kalmaz. Aksine onların ifadelerinden çıkan ders ne ise o çerçevede sunar. Aslında Araplar, sözleri hikâyeye ederlerken genişlik tanırırlar. Çünkü onlar bu konuda kuru kuruya lafza sözcüğe değil, onun ihâta ettiği manalara önem verirler." bk. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/113, 120-121.

kullanılmasının sebebi, bahis konusu şikâyetin önemini vurgulamaya ve buna bir değer atfetmeye yöneliktir. Şikâyete konu olan kimselerin “kavmî” kelimesi ile ifade edilmesi, Kureyşlilerin vahiy karşısındaki durumlarını eleştirmek içindir. Zira kavmiyet anlayışının hâkim olduğu bir vasatta içlerinden çıkan birine sahip çıkmaları ve onu desteklemeleri beklenmektedir. Keza ona göre bu âyette geçen *inne kavmî't-tehazû hâze'l-Kur'âne mehcûren* ifadesi, “inne kavmî hecerû'l-Kur'ân” ifadesinden daha belîğdir. Zira hecere fiili, “tek taraflı olan ilişki bağına koparmak” anlamına gelir. Oysa Kur'ân hâcere fiilinin ism-i mef'ûl kalıbını kullanarak iki taraflı olan ilişkinin bağına koparmaya işaret etmiştir.⁷⁰ İbn 'Âşûr'a göre vahyin *hâze'l-Kur'ân* şeklinde ism-i işaretle kullanılması, Kur'ân'ı yüceltmek içindir. Bu şekilde Kur'ân gibi bir kitabın terk edilmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca onun ilgilenilmeye ve yararlanılmaya her şeyden daha öncelikli olduğu söylenmiş olmaktadır.⁷¹

Kanaatimize göre tehadî olgusunun âyet veya âyet parçacıklarında değil de uzun veya kısa olmasına bakılmaksızın sûrenin bütünlüğünde olduğu ileri sürüldüğünde Kur'ân'da aktarılan Hz. Peygamber'in bu sözünün i'câza konu olmadığı söylenebilir. Ne var ki tefsir geleneğine bakıldığında İbn 'Âşûr gibi bazı âlimlerin âyet veya âyet parçacıkları ile tehadî düşüncesini savundukları görülmektedir.⁷² Lafız ve mananın kelâm-ı beşere aidiyeti saptanan Furkân sûresinin 30. âyetinin ve bunun gibi ilâhî nakilleri muhtevi diğer âyetlerin bu yaklaşımla çeliştiğini söylememiz mümkündür. Bu doğrultuda Râzî'nin de belirttiği gibi i'câz olgusu nüzûl dönemi muhataplarından aktarılan bu tür iktibâslara teşmil edilmemeli ve mu'ârizların bu tür pasajlarla tehadîye davet edildikleri ileri sürülmemelidir.⁷³ Netice olarak Hz. Peygamber'e ait olan bu sözü, ilâhî kelâmın içerisinde aynıyla eklenmeden evvel i'câzlığı ve tehadî yönü olmadığı gibi Kur'ân içerisinde yer aldıktan sonra da böylesi bir niteliği olmamalıdır.

2. Makâsîdî Tefsir/Gâî İlke Açısından Furkân Sûresinin 30. Âyetinin Tahlili

İslâm düşünce tarihine bakıldığında makâsîdü's-şâri', makâsîdü's-şerî'a, el-makâsîdü's-şer'iyye ve 'ilelü's-şerî'a gibi tamlamaların bulunduğu ve bunların birbirine yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu terkiplere daha çok Allah'ın teşrîin her aşamasında ya da büyük çoğunluğunda kulların maslahatlarının gerçekleştirilmesi için gözetmiş olduğu manalar, sırlar, hikmetler ve illetler yüklenmektedir. Dolayısıyla bu tamlamalarla çoğunlukla Kur'ân'ın eczasından olan şer'î hükümlerin genel veya cüz'î maksatları kastedilmektedir.⁷⁴ Tefsir tarihinde ise yer yer müfessirlerin Kur'ân âyetlerinin maksatlarını saptamak bağlamında min a'zami makâsîdi's-sûreti (sûrenin en yüce maksatlarından biri), el-maksûdu bi-hâzihi'l-âyeti (bu âyetle amaçlanan), el-maksadu mine'l-âyeti (bu âyetten maksat) ve el-'ibretü fi'l-kıssa (bu kıssadaki ibret/öğüt) gibi

⁷⁰ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Kâhire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991), 17/10429.

⁷¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/17.

⁷² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Birmâvî ve Alî el-Kârî âyet ile tehadî yaklaşımının savunucularından bazılarıdır. bk. Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*, 275-283.

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/162, 28/215-217.

⁷⁴ Makâsîd düşüncesinin tarihsel seyri ve gelişimine dair kapsamlı değerlendirmeler için bk. Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî* (Riyâd: ed-Dârü'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992), 5-13; Abdurrahman Haçkalı, *Şatîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 55-78.

ifadelere yer verdikleri ve dolayısıyla makâsid nazariyesini ahkâma indirgemedikleri anlaşılmaktadır.⁷⁵ Mamafih klasik dönem tefsir düşüncesinde âyet veya sûre merkezli Kur'ân'ın küllî maksatlarını tespit etme ve bunu bir yorum aracı olarak kullanan bir müfessire pek rastlanmadığı söylenebilir. Ancak bu durum müfessirlerin Kur'ân metninin anlam ve maksatlarını tespit etmeye çalışmadıkları ve bunu gündemlerine taşımadıkları şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hz. Muhammed -ihtiyaç hasıl olduğunda- Kur'ân'ın lafız, anlam ve maksatlarını sahâbeye öğrettiği gibi sonraki dönem müfessirler de yer yer âyetlerin hikmet ve gayelerini izaha çalıştıkları müşâhede edilmektedir. Modern dönemde ise Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda gâî ilke/yorum anlamında yaygınlaşan makâsîdî tefsir ise onun spesifik/cüz'î pasajlarından hareketle küllî veya cüz'î maksatlarını tespit etme ameliyesidir. Bu bağlamda Muhammed Abduh ve Reşîd Rıza'nın *Tefsîrü'l-Menâr*'ı ile İbn 'Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'i Kur'ân'ın küllî maksatlarının tespiti merkezli ilk çalışmalar arasındadır.⁷⁶

Makâsîdî tefsir açısından Furkân sûresinin 30. âyetine bakıldığında inananlar için Kur'ân'ı hecr etmenin, onun üzerinde tefekkür etmemek, öğütlerinden, mesajlarından etkilenmemek, amelî hükümlerini uygulamamak, onu sosyal hayattan uzaklaştırmak, onu kavrama ve Allah'ın onunla ne amaçladığını bilme çabası içerisinde olmamak olduğu düşünülebilir.⁷⁷ Zira Hz. Muhammed'in şikâyetini içeren bu âyetin nazmı her ne kadar Kureyşlilerin Kur'ân karşısındaki tutumunu içeriyor olsa da onun üzerine tefekkür etmeyen, hükümlerine kayıtsız kalan inanan veya inanmayan sonraki dönem muhatapları da kapsadığı anlaşılmaktadır. Bir tefsir usûlü ilkesi olarak bilindiği üzere sebebin hususi oluşu âyetin umumi hüküm ifade etmesine engel teşkil etmemektedir.⁷⁸

2.1. Hz. Peygamber'in Şikâyetinin Azabın Gelmesiyle İlişkisi

Kur'ân'ın bütünlüğünde serdedilen nübüvvet geleneğine bakıldığında peygamberlerin çoğunun ilâhî mesajları muhataba iletmede karşılaştıkları sorunları Allah'a arz ederek ona münâcâta buldukları ve bu durumun genel bir ilke (sünnetü'l-mürselîn) olduğu müşâhede edilmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla vahyi muhataplara iletmede birtakım zorluklarla karşılaşan peygamberlerin münâcâta bulunmalarının bir nebevî gelenek olduğu söylenebilir. Allah'ın hem Hz. Peygamber'in vahye dair sorumluluğunu yerine getirip getirmediğini hem de vahye mazhar olan toplumun tutumunu ezeli bilgisiyle bildiği müsellemidir. Hal böyleyken Hz. Peygamber'in kavmini Allah'a şikâyet etmesinin

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/50; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/136; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/19; Burhânüddîn İbrâhîm el-Bika'î, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/402, 5/173.

⁷⁶ Tefsirde gâî yorumun tarihsel seyri hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 103-146; Adil Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsîdî Tefsir İbn 'Âşûr Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 60-110.

⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsir*, thk. Yüsri es-Seyyid Muhammed (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427), 2/258; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Uzeyr Şems (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429), 118; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/17; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932), 12/183.

⁷⁸ İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/296. İlgili tefsir kaidelerinin gerekçesi için bk. Esat Özcan, "Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Revâ'i'u'l-Beyân Tefsirindeki Tercih Yöntemi", *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 198-199.

⁷⁹ Yûsuf 12/86; el-Furkân 25/30; Nûh 71/5-9. Benzer değerlendirme için bk. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/382; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/98; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/17.

anlamı nedir? Allah'ın Hz. Peygamber'in sözünü tekrar ona bir Kur'ân âyeti olarak indirmesinin anlamı ve hikmeti nedir? Bu ve benzeri sorulara yanıt aramak için tefsir geleneğine bakıldığında bir peygamberin kavmini Allah'a şikâyet etmesinin anlamı konusunda müfessirlerin farklı değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Hemen belirtelim ki Şeyhzâde'nin (öl. 950/1543) de işaret ettiği üzere Allah'ın Hz. Peygamber'in sözünü bir Kur'ân âyeti bağlamında vahyin muhatabı olarak tekrar ona indirmesinin sebebi, kavminin Kur'ân karşısındaki durumunu ona haber vermek ve bildirmek değildir. Zira Hz. Peygamber bu durumu bildiği için Allah'a münâcâta bulunmuştur.⁸⁰ O halde onun sözünün tekrar bir âyet olarak ona nâzil olmasının, onun dışındaki diğer muhataplar açısından bir anlamı olmalıdır. Bu doğrultuda tefsir tarihinde kırılma noktasının Zemahşerî ile başladığını söylememiz mümkündür. Onu bu konuda takip eden Ebû'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310), Bikâ'î, Kemâlpaşazâde, Şeyhzâde ve İbn Âşûr'un da belirttikleri gibi Furkân sûresinin 30. âyetindeki anlatım, Hz. Peygamber'in şikâyetinin önemini ve Kureyş kavmi için tehdidi ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle Allah bu âyette Hz. Peygamber'in sözünü naklederek, müşrikleri korkutmakta ve Hz. Peygamber'i onlara karşı muzaffer kılacağını bildirmektedir. Zira peygamberler kavimlerine dair bu tür şikâyetlerle Allah'a iltica ettikleri zaman onlara süre verilmeden cezaya duçar olurlar.⁸¹ Nitekim Hz. Nûh'un kavmini Allah'a şikâyet etmesi üzerine kavmi ilâhî azapla cezalandırılmış ve helak olmuşlardır. Kur'ân'da Hz. Nûh'un kavmi hakkında Allah'a iltica ettiği sözleri şöyle aktarılmaktadır: “Nûh şöyle dedi: ‘Rabbim! Doğrusu ben kavmimi gece gündüz hakka çağırdım. Fakat benim çağrım sadece kaçırlarını arttırdı. Kendilerini başıslaman için ben onları ne zaman çağırdıysam, parmaklarını kulaklarına tıkadılar; elbiselerini başlarına bürüdüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler. Yine de ben onları açıkça çağırmaya devam ettim. Onlara açık da söyledim, yerine göre gizli de söyledim.’”⁸²

Hz. Muhammed'in mezkûr şikâyetinin mana itibariyle Hz. Nûh'un kavmini uzun uzun şikâyet ettiği yukarıdaki sözleriyle aynı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, ‘Hz. Nûh'un söz konusu ifadelerinden maksat, kavminin başına ilâhî azabın gelmesi olduğuna göre Hz. Muhammed'in söz konusu şikâyetinin anlamının da böyle olduğu düşünülebilir mi? Hz. Muhammed'in ifadelerinde de bir helak talebi izlenimi olduğu halde müşrikler neden helak olmamışlardır?’ şeklinde sorular sorulabilir. Tefsir tarihinde bu muhtemel soruya ilk kez Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği ancak Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (öl. 730/1329) ve İbn Âdil ed-Dımaşkî (8./14. yüzyıl) gibi onun takipçilerinin de bu konudaki değerlendirmesini benimsedikleri ve tefsirlerinde bunu birebir naklettikleri görülmektedir.⁸³ Râzî'ye göre Hz. Peygamber, kavmine beddua etmemiş ve onlar için bir ceza talebinde bulunmamıştır. Bunun için Hz. Nûh'un kavmi helak edilirken Hz. Peygamber'in

⁸⁰ Şeyhzade, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl*, 6/287.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/535; Bika'î, *Nazmü'd-dürer*, 13/376; Kemâlpaşazâde, *Tefsîr*, 7/330; Şeyhzade, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl*, 6/287; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/17. Benzer bir değerlendirme için bk. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/96.

⁸² Nûh 71/5-9.

⁸³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/77-78. Râzî'nin Furkân sûresinin 30 ve 31 numaralı âyetlerine dair bu değerlendirmesinin birebir bazı tefsirlerde aktarıldığı görülmektedir. Bu konuda bk. Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 5/235-236; Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 14/524-526.

kavmine bir şey olmamıştır. Râzî'nin bu konudaki temel izleği, Hz. Nûh'un kavmini Allah'a şikâyet ettiği bu sözlerin hemen arkasından onlara açıkça beddua etmesi⁸⁴ buna karşın Hz. Muhammed'in kavmine dair bu şikâyeti peşi sıra bir bedduada bulunmamasıdır.⁸⁵ Dolayısıyla Hz. Nûh'un bu konudaki sözleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunun bir azap talebi anlamına geldiği görülmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in ifadeleri yalnızca bir durum tespiti gibidir. Yani salt bu sözünden hareketle onun azap talep ettiğini söylememiz mümkün görülmemektedir. Bize göre bu durum Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden daha az eziyete maruz kaldığını göstermez. Zira Hz. Peygamber vahyi tebliğ karşısında karşılaştığı ezayı bir hadisinde şöyle ifade etmektedir: "Hiçbir peygamber benim çektiğim kadar eziyet çekmemiştir."⁸⁶ Bu hakikate rağmen Allah, Furkân sûresinin 31. âyetiyle Hz. Peygamber'in bu şikâyetine cevap vererek sabretmesi gerektiğini bildirmektedir. Bu da onun kavmine beddua etmemesi gerektiği yönünde bir emir gibidir. O halde müşriklerin toplu bir helake uğramamaları, Hz. Muhammed'in bu şikâyetinin hemen sonrasında onlara açıkça beddua etmemesinden dolayıdır.⁸⁷

Son tahlilde Furkân sûresinin 30. âyetinde Hz. Peygamber bir helak talebinde bulunmaktan ziyade, Allah'ı müşriklerin Kur'ân'a karşı tutumlarına şahit tutmak ve elinden geleni yaptığını göstermek için münâcâta bulunduğu düşünülebilir.⁸⁸ Öte yandan Hz. Peygamber'in Mekke'de kendilerini Allah'a şikâyet ettiği Mekkeli Kureyşlilerin Bedir Gazvesi'nde öldürülmüş olmaları dolaylı olarak onun şikâyetinin gereği olan helak ve azabın tahakkuk ettiği söylenebilir. Zira bu gazvede başta Hz. Muhammed'in en büyük düşmanı Ebû Cehil olmak üzere yetmiş kadar Kureyşli öldürülmüştür.⁸⁹ Hz. Peygamber'in Kur'ân üzerinde tefekkür etmeyen, onun hükümlerinin gereğini yerine getirmeyen ümmetine dair şikâyetinin mücebine gelince bunun âhirette tahakkuk edeceği ileri sürülebilir.

2.2. Kur'ân'ı Terk Etmenin Yolları

Tefsir tarihinde İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) bahis konusu âyeti, gâî ilke açısından sistematik bir şekilde yorumlamaktadır. *Mehcûr* kelimesinden yola çıkarak Kur'ân'ı terk etmenin ve ondan uzaklaşmanın beş şekilde olduğunu belirtmektedir. Bir diğer ifadeyle ona göre söz konusu âyette geçen *mehcûr* kelimesinin kapsamına giren beş ilkeden söz edilebilir. İbn Kayyim'in dışındaki diğer birçok müfessirin ise Kur'ân'ı terk etmenin yalnızca bir yönüne işaret ettikleri müşâhede edilmektedir. Söz gelimi İbn Fâris (öl. 395/1004) ve İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) Kur'ân'ı hecr etmeyi Kur'ân'ı tilâvet etmemekle ilişkilendirmektedirler. Bu bağlamda İbn Fâris'e göre Kur'ân okumayı alışkanlık haline getirmemek onu terk etmektir. Söz konusu âyetle istidlâlde bulunarak böylesi bir durumun hükmünün de mekrûh olduğuna değinmektedir.⁹⁰ Bursevî onun bu konudaki

⁸⁴ Nûh 71/26-27.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77-78.

⁸⁶ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâri'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Kıyamet", 34 (No. 2472).

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77-78.

⁸⁸ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/2561.

⁸⁹ Cevherî, *el-Cevâhir*, 12/183; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/325-327.

⁹⁰ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* (Beyrût: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 197; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 12/4575.

yaklaşımına bir eklemede bulunarak ezberlenen Kur'ân'ın unutulmasının onun hecr etmekle ilişkisine işaret etmektedir. Buna göre bir kimsenin Kur'ân'dan bir âyet veya sûre ezberleyip de sonra bunları unutmaması onu terk etmenin bir versiyonudur. Bir diğer ifadeyle Kur'ân'dan ezberlediğini unutmak, Mushaf'tan bile okuyamayacak hale gelmek, onun bakış açısına göre kerîh görülmektedir. Keza ona göre ilgili âyetin nazımının kapsamına girmemek, yani büsbütün Kur'ân'ı terk edenlerden olmamak adına Kur'ân'ı her gün ve her gece okuyup ezberlemek gerekmektedir.⁹¹ Benzer şekilde Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise tefsirinde Kur'ân'ın prensipleri yerine başka kimselerin sözlerinin esas ve ölçüt alınmasını Kur'ân'ı terk etmenin bir yolu olarak telakki etmektedir.⁹² Bu girizgâhtan sonra İbn Kayyim başta olmak üzere söz konusu âyeti tefsir tarihinde Kur'ân'ı hecr etmenin yolları bağlamında yorumlayan müfessirlerin yaklaşımları doğrultusunda şöyle bir tasnif yapılabilir:

2.2.1. Kur'ân'ın İlâhî Kaynaklı Oluşuna İtiraz Etmek

Kur'ân'ı hecr etmenin birinci yolu, -İbn Kayyim'in de işaret ettiği üzere- Kur'ân'ı dinlemeyi, ona inanmayı, tasdik etmeyi, kulak vermeyi terk etmek ve ondan ayrılmaktır.⁹³ Bu gerçeği Allah nüzûl dönemi muârizlerinin ifadeleriyle “*İnkârcılar dediler ki: 'Bu Kur'ân'ı dinlemeyin! Okunurken yaygara koparın, belki bastırırsınız!*”⁹⁴ âyetinde nakletmektedir. Buna göre Kureyşliler Kur'ân'a inanmayarak onu bütünüyle terk etmişlerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Kur'ân'ı hecr etmenin bu yoluna

⁹¹ Bursevî, *Râhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 6/207. Hadis metinlerine bakıldığında Kur'ân'ı tilâvet etmeyi ihmal etmenin ve ezberlenen pasajlarını unutmanın onu hecr etmekle ilişkilendirildiğini destekleyen çok sayıda merfû' hadisin olduğu görülmektedir. Söz gelimi ümmetin sevap ve günahlarının arzı konusunda temel hadis kaynaklarında geçen bazı hadisler Kur'ân'ı unutmanın onu terk etmekle ilişkili olduğu düşünülebilir. Enes b. Mâlik'ten rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin sevapları bana az olundu. Hatta mescidi temiz tutmak için çıkarıp attığı en ufak bir çöp parçasına varıncaya kadar... Ümmetimin günahları da bana az edildi. (Bunlar arasında) Bir insanın Kur'ân'dan öğrenip de unuttuğu bir âyet ve sûreden daha büyük bir günah görmedim.” bk. Tirmizî, *es-Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 19 (No. 2916). Keza sahâbe ve tâbi'ûn tabakalarından Kur'ân'ı unutmanın mekrûh sayıldığı görüşler bulunmaktadır. Kur'ân'ı unutmanın hükmü konusunda detaylı değerlendirmeler ve mülahazalar için bk. Abdulazîz b. Merzûk et-Tarîfî, *et-Tefsîr ve'l-beyân li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1438), 4/1892-1895.

⁹² İbn Kesîr bu konuda şöyle der: “Kur'ân'ı bırakıp onun yerine şiir, söz, şarkı ve eğlence gibi Kur'ân dışında alınmış bir söz ya da başkasından alınmış herhangi bir yola sapmak onu terk etmektir.” bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/303. Benzer bir değerlendirme Ehl-i Kur'ân ekolünün savunucularından biri olan Bayraktar Bayraklı'nın ifadelerinde de görülmektedir. Bayraklı, Kur'ân yerine müçtehitlerin fetvalarının esas alınmasını Kur'ân'ı terk etmenin en esaslı yolu olduğunu şöyle belirtmektedir: “Günümüzde Kur'ân'ı sadece Kur'ân'a inanmayanlar terk etmedi, kendilerini mü'min sanan insanlar da Kur'ân'ı terk etti. Kur'ân'ın kapağını açmayanlar, onun kapağını açtığı ve onun tahsilini yapar gibi görüldüğü halde onu terk edip başkalarının sözleriyle fetva verip onu terk edenler yok mudur? Kur'ân'ı bırakıp müçtehitlerin fetvalarını dini görüş olarak ortaya atanlar yok mudur? Demek ki günümüzde Müslümanlar Kur'ân'ı terk etmiş durumdadır. Şikâyetimiz, sadece kâfirlerin Kur'ân'ı terk etmelerinden değil, Müslüman âlimlerin ve din görevlilerinin de Kur'ân'ı terk etmesindedir. Artık Kur'ân mezarlarda, ölümler için okunmakta, duvara bir süs eşyası gibi asılmakta, sadece sayılan dört delilden biri olarak kabul edilmektedir; ama içine bakıp Allah'ın nasıl bir mesaj verdiğine bakan yoktur. İşte Müslümanların Kur'ân'dan kaçışı, hicret etmesi onu terk etmesi bu âyet ile ifade edilmektedir.” bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004), 13/498-499. Onun bu değerlendirmesine göre mezhep imamlarının görüşleri, Müslümanların Kur'ân mesajını anlamalarına engel olmuştur.

⁹³ Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsîr*, 2/258; Cevziyye, *el-Fevâid*, 118.

⁹⁴ Fussilet 41/26.

Mukâtil b. Süleymân da tefsirinde işaret etmiştir. Ona göre “Kur’ân’ı hecr etmek”, ona imanı terk etmek ve iltifat etmemektir.⁹⁵ Derveze de Kur’ân’ı hecr etmenin bu yoluna değinmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in bu sözünden maksat, onların Kur’ân’dan yüz çevirmeleri ve onu tasdik etmemeleridir.⁹⁶

Nüzûl dönemindeki Kur’ân muarızlarının bu tutumu, sonraki dönemlerde ona inanmayanlar tarafından sürdürülmüştür. Modern dönemde doğu ve batı ülkelerinde farklı zamanlarda Kur’ân’ın yırtılması, üzerine basılması, yakılması; Kur’ân yakma günlerinin belirlenmesi veya Kur’ân yakma kampanyalarının düzenlenmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.⁹⁷ Dolayısıyla hem nüzûl hem de sonraki dönemlerde Kur’ân muârızlarının bu tutumları, Kur’ân’ı terk etme kabildendir.

2.2.2. Kur’ân’ın Ahkâmına Dair Hükümleri Uygulamaktan Vazgeçmek

İbn Kayyim’in de belirttiği üzere Kur’ân’ı hecr etmenin bir diğer yolu, onun ilâhî bir kelâm olduğuna itikat etmiş ve onu okumuş olmakla birlikte prensiplerini uygulamayı terk etmek, belirlemiş olduğu helal ve haramını gözetmekten kaçınmaktır.⁹⁸ Bir diğer ifadeyle onunla amel etmeyi, emirlerine sarılmayı, yasaklarından çekinmeyi terk etmektir. Bu yaklaşıma göre bir mü’minin Kur’ân’ı okuduğu, onun hükümlerini bildiği ve manaları üzerinde tefekkür ettiği halde prensiplerini hayatına yansıtmaması, Kur’ân’ı terk etmek olarak değerlendirilmektedir. Abdulaziz Bayındır da Kur’ân ahkâmını reddetmeyi onu terk etmenin bir yolu addetmektedir. Ona göre İslâm ahkâmı başta olmak üzere Müslümanların problemlerinin Kur’ân ile çözülemeyeceğini söylemek onu terk etmek ile aynı şeydir. Keza tarihselcilik söylemi de ona göre bu bağlamda Kur’ân’ı tarihe gömmeye girişimi olduğu için onu terk etmenin yollarından biridir.⁹⁹ Kanaatimize göre Kur’ân’da iman, ahlâk ve amel bütününden oluşan bir din olgusunun ortaya konulması ve bu bağlamda uyumsuzluğun çok sayıda sûrede tenkit ediliyor olması bu yaklaşımı desteklemektedir.¹⁰⁰

Çağdaş dönemde bazı Müslümanların münafıklık yapmalarına ihtiyaçları olmamasına rağmen Kur’ân’ın kimi hükümleriyle alay ettikleri ve onları küçümsedikleri müşâhede edilmektedir. Onların bu yaklaşımları da Kur’ân’ı terk etmenin bu versiyonu içerisinde düşünülebilir. Sonuç olarak Hz. Peygamber’in söz konusu şikâyetine göre bir kimse Kur’ân konusunda bilmediği şeyleri terk etmekle değil de bildiği şeyleri uygulamamakla kınanmayı hak etmektedir.

⁹⁵ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/233. Ayrıca bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/132.

⁹⁶ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 3/79.

⁹⁷ Amerikalı rahip Terry Jones, 11 Eylül 2010 tarihini tüm dünyada “Kur’ân yakma günü” olarak deklare etmiştir. Murat Erdin, *11 Eylül Saldırıları Ve İslamofobi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 17, 34.

⁹⁸ Cevziyye, *Bedâ’u’t-Tefsîr*, 2/258; Cevziyye, *el-Fevâid*, 118.

⁹⁹ Gören, “Furkan Suresi 30. Âyet”, 00:00:13-00:01:22. Bayındır, Furkan sûresinin 30. âyetine dair görüşünü, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* isimli kitabında şöyle ifade etmektedir: “Akaid, fıkıh, kelâm ve sair konularda oluşmuş mezhepler vardır. Bu mezheplere ait kitaplarda Kur’ân’a ters görüşler bulunur. Bu görüşler genellikle eskilere dayandırılır. Bunun böyle olacağını Kur’ân haber vermiştir. Allah şöyle buyurur: ‘O gün elçi diyecek ki, Ya Rabbi, benim kavmim bu Kur’ân’ı kendilerinden uzak tuttular.’” bk. Abdulaziz Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014), 14.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/25, 82, 277; Âl-i ‘İmrân 3/57; en-Nûr 24/55, el-Hucurât 49/14; es-Saf 61/2.

2.2.3. İlahiyat Konularında Kur'ân'ın Hakem Olmasını Reddetmek

İbn Kayyim'e göre Kur'ân'ı hecr etmenin bir diğer yolu, inanç esasları ve uygulamayla ilgili diğer meselelerde onu hakem görmemek, onunla muhakeme olmaktan kaçınmak, onun kesinlik ifade etmediğini telakki etmek, delillerinin katıyyet/kesinlik (ilim) bildirmeyen lafzî/yüzeysel deliller olduğunu düşünmektir.¹⁰¹ İbn Kayyim'in bu yaklaşımına benzer bir değerlendirmeyi Seyyid Kutub'un da yaptığı görülmektedir. Ona göre Kur'ân'ı hecr etmenin anlamı, onu boykot etmek, ondaki gerçekleri görüp aydınlık dolu hidayetini erememek ve onu hayat düsturu yapmamaktır. Kutub'a göre Kur'ân en doğru yola götüren bir hayat kitabı olmak üzere nâzil olduğu halde müşrikler ona kulak vermediler. Kutub'un bu yorumuna göre Kur'ân'ı terk etmenin bir diğer yolu gündelik hayata dair meselelerde Kur'ân'ı hayat düsturu yapmamaktır.¹⁰²

Muhammed Esed'in de -İbn Kayyim ve Kutub gibi- benzer bir tahlilde bulunduğu müşâhede edilmektedir. Esed'e göre Müslümanların bir kısmı Kur'ân'ı dünyevî istek ve tutkularına muarız gördükleri veya zamanın değişen şartları karşısında "geçerliğini yitirmiş bir öğretiyi" olarak telakki ettikleri için ona gözden çıkarılacak bir şey olarak inanmışlardır. Ancak onun da işaret ettiği üzere bu tutum Müslümanların bütününe teşmil edilmemelidir. Zira Kur'ân mesajlarının ve direktiflerinin ulaştığı toplulukların büyük çoğunluğu, onu ilâhî kaynaklı bir kitap olarak telakki etmekte ve bu telakki varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla muhtelif milletler onun, kelimenin en geniş anlamıyla, "her bakımdan tutarlı ve her çağda geçerli bir metin" olduğuna inandıklarına göre "inne kavmî/gönderildiğim toplum" ifadesi, Hz. Peygamber'in ümmetinin hepsini kapsamamaktadır. Esed'e göre "inne kavmî" ifadesinde ismen bu ümmete mensup bir birey olduğu halde hakikatte Kur'ânî direktiflere olan inancını tamamıyla kaybetmiş kimseler kastedilmektedir. Onun da belirttiği gibi bu âyetin vecîz üslubu içinde Kur'ân'ı terk etmenin bu yolu dolaylı olarak mevcuttur.¹⁰³

2.2.4. Kur'ân Üzerinde Tefekkür Etmemek

İbn Kayyim, Kâsımî ve Derveze başta olmak üzere çok sayıda müfessire göre Kur'ân'ı hecr etmenin en esaslı yolu, Kur'ân üzerinde tedebbür ve tefekkür etmemek, onu anlama ve Allah'ın onunla ne amaçladığını bilme çabası içerisinde olmamaktır.¹⁰⁴ "Şu Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmezler mi ki; şayet o, Allah'tan başkası tarafından gelseydi, onda çok sayıda çelişki bulurlardı."¹⁰⁵ âyetinde açıkça belirtildiği üzere Kur'ân üzerinde tefekkür etmek, inananların karakteristik bir özelliğidir. Benzer şekilde "Bunlar hiç Kur'ân üzerinde düşünmezler mi? Yoksa kilit üstüne kilit mi var kalpleri üzerinde?"¹⁰⁶ âyetinde Kur'ân üzerinde tefekkür etmekten kaçınmak, münafıkların temel bir hasleti olarak zikredilmektedir. Zira Kur'ân âyetleri üzerinde tedebbür eden bir kimse ancak onun hükümlerinden ve mesajlarından istifade edebilir. Ayrıca Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi Kur'ân

¹⁰¹ Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsir*, 2/258; Cevziyye, *el-Fevâid*, 118.

¹⁰² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/2561.

¹⁰³ Muhammed Esed, *The Message of Qur'an/Kur'ân Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 882.

¹⁰⁴ Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsir*, 2/258; Cevziyye, *el-Fevâid*, 118; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 12/4574; Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 3/80.

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/82.

¹⁰⁶ Muhammed 47/24.

okumaktan temel maksat da onun manaları üzerinde tedebbür etmek, tefekkür etmektir.¹⁰⁷ Yani, Kur'ân okumanın en önemli ve en çok arzulanan gayesi onun manaları üzerinde düşünmektir. Dolayısıyla Kur'ân'ı mehcûr bırakmanın panzehri onu anlayarak ve üzerinde tefekkür ederek okumaktır.

Tefsir tarihine bakıldığında Sa'lebî, Zemahşerî, İbn Atiyye, Râzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273), Beyzâvî (öl. 685/1286), İbn Arafe (öl. 803/1401) ve Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) gibi çok sayıda müfessirin tefsirlerinin satır aralarında, Kur'ân'ı hecr etmenin onun üzerinde tefekkür ve tedebbür etmemekle ilişkili olmasının imkânına kapı araladıkları ve bu konuda Enes b. Mâlik (öl. 93/711) kanalıyla merfû' bir hadîs naklettikleri görülmektedir. Bu hadîs metni de şöyledir: "Kim Kur'ân'ı öğrenir, öğretir ve Mushaf'ı bir [duvara] asar da onun buyruklarını dikkate almaz ve açıp bakmazsa, kıyamet günü o kişinin [boynuna asılı] olarak gelir ve 'Ey âlemlerin Rabbi! Bu kulun beni terk etti. Benimle onun arasında hüküm ver' der."¹⁰⁸ Bu hadis metninde temsilî bir anlatımla Müslümanların Kur'ân ile olan bağlantılarından söz edilmekte ve Hz. Peygamber gibi Kur'ân'ın bizzat kendisinin de okuyucularından şikâyetçi olacağı açıklanmaktadır. Erken dönem tefsir metinlerinde Sa'lebî'den önce bu hadis metni ile söz konusu âyetin tefsir edilmediği görülmektedir. Kanaatimize göre bu durum, mezkûr hadisin râvîleri arasında yer alan Ebû Hüdbe İbrâhîm b. Hüdbe'nin (öl. 200/815) hadis uzmanları tarafından cerh edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹ Hadisin bu illetine rağmen Sa'lebî sonrası birçok müfessirin onun sıhhati konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmadan naklettikleri görülmektedir. Ayrıca hadis metninde "Mushaf" kelimesinin geçiyor olması da bu hadise ihtiyâtla yaklaşmamızı gerektirmektedir. Zira terminolojik olarak "Mushaf" kelimesinin Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ı cem' etme faaliyeti sonrasında vücut bulduğu yönündeki bilgiler yaygındır.¹¹⁰

Mustafa İslamoğlu da bu âyeti, Müslümanların Kur'ân'ı nesneleştirip hayattan dışlamak olarak yorumlamaktadır. Ona göre Kur'ân'ın nesneleştirilmesi de dört aşamalı bir süreçte tahakkuk etmiştir: "Anlam üretilmeyince tüketildi. Tüketilen anlamdan doğan açık form yüceltilerek kapatıldı. Yüceltilen form anlamının konusu olmaktan çıkıp nesneleşti. Nesneleşen forma ise mukaddes ölü metin muamelesi yapıldı. Âyet sürecin sonunu daha baştan haber verir."¹¹¹ Ona göre Kur'ân'ı hecr etmek, bir Müslümanın onu okuduğu, ezberlediği ve en güzel hatlarla yazdığı halde

¹⁰⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 1/282; İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 2/264.

¹⁰⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/132; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/347; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/209; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/77; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/405; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/123; İbn Arafe, *Tefsir*, 3/232; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 4/175.

¹⁰⁹ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'ye (öl. 1031/1622) göre bu hadis metninde geçen Ebû Hüdbe İbrâhîm b. Hüdbe el-Fârisî el-Basrî isimli râvî yalancılıkla (el-kezzâb) ve bâtlı haberleri nakletmekle itham edilmiştir. Onun hadislerinin zayıflığını gösteren diğer nitelemeler hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/58; Muhammed 'Abdürraûf el-Münâvî, *el-Fethu's-semâvî bi-tahrîci ehâdisi Tefsîri'l-Kâdî'l-Beyzâvî*, thk. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefi (Riyâd: Dâru'l-Âsima, 1409), 881.

¹¹⁰ Mushaf kelimesinin anlam yolculuğuna dair detaylı mülahazalar için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242-248.

¹¹¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2/704.

Furkân sûresinde aktarılan bu söze göre Kureyşli müşrikler Hz. Peygamber'e ve getirdiği ilâhî direktiflere yersiz itirazlarda bulunmuş, o da onların Kur'ân'a olan bu tutumları karşısında gönlü daralmış ve bu vaziyetlerini Allah'a şikâyet etmiştir. Bi'setin onuncu yılında Mekke'de görülen bu anlamın, yani Kur'ân'a hakaret etme, onu terk etme, içindeki izlekleri yalanlama durumunun, nüzûl dönemi sonrası Müslümanları da teşmil ettiği söylenebilir. Buna göre Kur'ân'da bulunan hükümlerle amel etmeme ve âyetleri üzerinde düşünmeme durumunun, sonraki dönem muhataplar için de geçerli olduğu düşünülebilir. Bu doğrultuda tefsir tarihine bakıldığında söz konusu âyeti gâî ilke açısından yorumlayan müfessirlerin farklı yaklaşımlar ortaya koydukları saptanmıştır. Zemahşerî, Râzî, Neseî, Bikâî, Kemâlpâşazâde, Şeyhzâde ve İbn Âşûr'un Hz. Peygamber'in bu şikâyetini azabın gelmesiyle ilişkilendirerek yorumladıkları görülmüştür. Dolayısıyla onlara göre mezkûr âyet ile Kureyşliler özelinde tüm muhataplar için tehdit amaçlanmıştır. Diğer taraftan İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Bursevî ve Seyyid Kutub'un ise mezkûr âyeti Kur'ân'ı terk etmenin yolları bağlamında değerlendirerek âyeti hem nüzûl hem nüzûl sonrası muhatapları kapsayacak tarzda makâsîdî tefsir açısından yorumlamaya çalıştıkları müşâhede edilmiştir. Bu çalışmada söz konusu müfessirlerin yaklaşımları doğrultusunda Kur'ân'ı terk etme yolları şöyle tasnif edilmiştir: (i) Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı oluşuna itiraz etmek. (ii) Kur'ân'ın ahkâmına dair hükümleri uygulamaktan vazgeçmek. (iii) İlahiyat konularında Kur'ân'ın hakem olmasını reddetmek. (iv) Kur'ân üzerinde tefekkür etmemek. (v) Manevî hastalık ve psikolojik sorunların çözümünde Kur'ân'a başvurmamak.

Yukarıdaki tasnifte bulunan birinci madde, daha çok vahye inanmamış olan kimselerle ilgilidir. Kanaatimize göre nüzûl dönemi muhatapları dikkate alınarak bu âyet yorumlandığında, Hz. Peygamber'in önderliğinde oluşan Müslüman toplumunun Kur'ân'ı terk etmediği ve dolayısıyla onun şikâyetinin Müslümanlardan ziyade inanmayanlara yönelik olduğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle Mekkeli müşriklerin Kur'ân'a inanmayı, onu dinlemeyi, tasdik etmeyi, ona kulak vermeyi terk etmelerinden söz edilmektedir. Bu da onların Kur'ân'ı büsbütün (bi'l-külliyeye) terk ettiklerini göstermektedir. Diğer maddelerde ise soyut bir şekilde Kur'ân'a inandığını ifade edenlerin amelî ve ahlakî boyutlarında ona kayıtsız oluşundan söz edilmektedir. Dolayısıyla bu maddelerin daha çok nüzûl dönemi sonrası muhataplar için olduğu düşünülmektedir. Nüzûl dönemi sonrasında yaşayan Müslümanlar açısından bu âyet yorumlandığında Kur'ân'ı terk etmenin, prensiplerini uygulamayı terk etmek, belirlemiş olduğu helal ve haramını gözetmekten kaçınmak, başkalarının sözleriyle fetva verip onu merkeze almamak olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bu şikâyetin kapsamına Kur'ân'dan yüz çeviren, onun ahkâmıyla amel etmeyen, onun üzerinde tefekkür etmeyen her Müslümanın tutumu girmektedir. Bize göre inananların Kur'ân'ı bütün yönleriyle değil de nisbî/cüzî yönüyle terk ettiklerini düşünmek daha doğru bir tespit olur. Kur'ân'ın ilâhîliğine inanan bir kimsenin bu âyetin tehdidi kapsamına girmemesi için Kur'ân ile çok meşgul olması, ona özen göstermesi ve onun üzerinde tefekkür etmesi gerektiğini ifade etmemiz mümkündür. Diğer bir ifadeyle bu âyette üstü kapalı olarak Kur'ân'a fazla özen göstermenin ve onunla meşgul olmanın mü'minin görevi olduğu belirtilmektedir.

Hz. Peygamber'in Allah'a olan şekvâsını içeren Furkân sûresinin 30. âyetinden hareketle şu tespitlerde de bulunulabilir: (i) Vahyi muhataplara iletmede birtakım engellemelerle karşılaşan peygamberlerin Allah'a münâcâtta bulunmalarından hareketle münâcâtın nebevî bir gelenek ve

peygamberlerin müşterek bir uygulaması olduğu saptanmaktadır. (ii) Kimi insanların İslâm'ı kabul etmemeleri, her zaman İslâm'ı tebliğ edenlerin onu iyi anlatmamalarından veya onu içselleştirmemelerinden kaynaklanmaz. Zira din tebliğcisi olarak Hz. Peygamber başta olmak üzere bu misyonu üstlenen kimseler neyi, nasıl anlatırsa anlatsın ilgili muhatap kitle eğer inkâra şartlanmış kimseler ise İslâm'ın prensiplerini kabul etmesi zor görülmektedir. (iii) İnsanoğlunun genel anlamda tüm ilâhî vahiyleri veya özelde Kur'ân'ı terk etmiş olmalarından hareketle Allah'ın mesajını insanlara dayatmadığını, yani onları bu konuda serbest bıraktığını göstermektedir. (iv) Furkân sûresinin 30. âyeti bağlamında İbn Kayyim gibi klasik dönem bazı müfessirlerin bu âyetin gaye ve maksatlarını saptamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Bu da gâî ilke veya makâsîdî tefsir yaklaşımının köklerinin, klasik dönem İslâm düşüncesinde bulunduğunu göstermektedir. Son tahlilde Kur'ân'ı aile ve sosyal hayattan, hukuktan, kazanma ve harcama anlayışlarından uzaklaştırmanın veya bu tür konularda ona başvurmanın ya da Kur'ân'a göre bir hayat yaşamaktan vazgeçmenin, onu terk etmenin esas yolları olduğu kanaatine ulaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, İsrâr. *Hukûk-i Kur'ân-ı mecîd ber müselmânân*. çev. Muhammed Beşîr Hüseyin. Herât: İntişârât-ı Âfâk, 1402.
- Âl-i Abdülazîz, Muhammed b. Fethî - Mellâh, Mahmûd b. Muhammed el-. *Fethu'r-rahmân fi beyânî hecri'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru İbn Huzeyme, 2010.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004.
- Begavî, Muhyissünne el-Ferrâ el-. *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsiru'l-Begavî*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1993.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bika'î, Burhânüddîn İbrâhîm el-. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kâhîre: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bor, Adil. *Bir Yöntem Olarak Makâsîdî Tefsir İbn Âşûr Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmâ'îl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Bedâi'u't-Tefsir*. thk. Yüsrî es-Seyyid Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *el-Fevâid*. thk. Muhammed Uzeyr Şems. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429.
- Cürcânî, Abdülkâhîr el-. *Derecü'd-dürer fi tefsîri'l-ây ve's-süver*. thk. Velid b. Ahmed b. Salih. 4 Cilt. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Çakır, Erkan. *Vahye İtirazlar (Furkân Suresi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çakır, Numan. "Hz. Peygamber'in Bir Şikâyeti: Kur'ân'ın Mehcûr Bırakılması". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 71-94.
- Demir, Abdulalim. "İmamiyye Şîası Hadis Kaynaklarına Göre Hz. Ömer'in Kırtâs Olayındaki Tavrı ve İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*. 219-246. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2018.

- Demir, Zakir. "Emîr es-San'ânî'nin İlâhî İktibâsların Mâhiyetine Dair el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasası'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kiriği". *Bilimname* 50/2 (2023), 207-239.
- Demir, Zakir. "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 602-619.
- Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Demir, Zakir. "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kiriği". *Kader* 20/1 (2022), 345-368.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrül-hadîs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Dorman, Emre. "Kuran'ın Sapığı Olur Mu? Furkan Sûresi 30. Âyet-Bayraktar Bayraklı". *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Ekim 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=UaX9d7WT550>
- Düserî, Mahmûd b. Ahmed ed-. *Hecru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüsüüd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- Erdin, Murat. *11 Eylül Saldırıları Ve İslamofobi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Esed, Muhammed. *The Message of Qur'an/Kur'ân Mesajı*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîrül-t-tefsîr*. thk. İbrâhim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Umân: Vizâretü't-Türâs, 2004.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-luga*. Kâhire: el-Müessesetu'l-Mısriyye, ts.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *Besâ'iru zevi't-temyîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Geylânî, Abdülkâdir el-. *Tefsir*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Ketta: el-Mektebetü'l-Ma'rûfiyye, 2010.
- Gören, Ahmet. "Furkan Suresi 30. Âyet". *YouTube*. Yayın Tarihi 03 Mart 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=2guHLO761To>
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şatıbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Hafâcî, Şehâbeddin. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhî'l-'azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân. Kâhire, 1999.
- İbn Âdil ed-Dımaşkî, Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Arafe, Muhammed. *Tefsir*. thk. Celâl el-Üsyütî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2009.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsuddin. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Feres, Abdülmün'îm b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Îcî, Mu'înüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdülhamid Handavî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- İslamoğlu, Mustafa. "Furkan Sûresi Âyet 30". *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Temmuz 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=wZP21rG7L8I>
- Kahraman, Muhammed Şerif. *Ulûmu'l-Kur'an Literatüründe Mekkî-Medenî İle İlgili İhtilaflar Ve Tefsire Yansıması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kannevcî, Muhammed Sıddîk el-. *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.
- Karakuş, Ebubekir. *Ana Konuları Bağlamında Furkân Sûresi Tahlîli*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fûâd 'Abdulbâkî. 17 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mahir Edib Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm el-. *Letâ'ifü'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Muhammed el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002.
- Münâvî, Muhammed 'Abdürraûf el-. *el-Fethu's-semâvî bi-tahrîci ehâdîsi Tefsîri'l-Kâdi'l-Beyzâvî*. thk. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefi. Riyâd: Dâru'l-Âsîma, 1409.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât en-. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. Beyrût: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Necmeddin en-. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mahir Edip Habbuş. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Nîsâbü'rî, Nizâmeddin en-. *Garâ'ibü'l-Kur'an ve reqâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Okuyan, Mehmet. "Furkan Sûresi [27-30. Âyetler]- Prof.Dr. Mehmet Okuyan". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Mart 2018. https://www.youtube.com/watch?v=_cRbidA86As
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç*. İstanbul: Yeni Boyut, 2015.
- Panîpatî, Senâullah. *et-Tefsîrü'l-Mazharî*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2004.

- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Reysûnî, Ahmed er-. *Nazariyyetü'l-makâsid 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*. Riyâd: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd es-. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys es-. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tıba'ati'l-Mushafi's-Şerif, ts.
- Şa'rânî, 'Abdülvehhâb eş-. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî eş-. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Kâhire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Ehdâfî külli sûre ve makâsidühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1976.
- Şevkânî, Muhammed eş-. *Fethu'l-kadîr*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra. 5 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1994.
- Şeyhzade, Muhammed b. Muslihuddin. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdulkadir Şâhin. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuât, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tarîfî, Abdulazîz b. Merzûk et-. *et-Tefsîr ve'l-beyân li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1438.
- Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tuncer, Faruk. "According to the Verse 30, in the Surah of al-Furqan, the Meaning of Relationship between Qur'an and the Society". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/38 (2012), 145-149.
- Tûsî, Muhammed et-. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Zeccâc, İbrâhîm ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.



Faṭḥ al-Raḥīm al-Raḥmān fī tafsīr Āyat "inna Allāha ya'muru bi al-'adl wa al-iḥsān" by Abū al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Khaṭīb al-Shirbīnī al-Shāfi'ī: Study and Critical Edition

Zakir Aras^{1,a,*}

¹Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bayburt/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 03/07/2023

Accepted: 16/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

This study seeks to investigate the treatise of Abū al-Hasan b. Abd al-Rahman b. Muhammad al-Khatīb al-Shirbīnī al-Shāfi'ī (d. after 1028/1619) entitled *Faṭḥ al-Raḥīm al-Raḥmān fī tafsīr Āyat "inna Allāha ya'muru bi al-'adl wa al-iḥsān"* based on the manuscript of the author. Shedding light on the translation of this unknown scholar, as it is evident from the title of the treatise that it contains the interpretation of this verse, which is well known among scholars and commentators as the most comprehensive verse in the Qur'ān. In this tafsīr, Shirbīnī used many exegetical methods such as exegesis of the Qur'ān with the Qur'ān, exegesis of the Qur'ān with the Sunnah, exegesis of the Qur'ān with the sayings of the Companions, and al-tafsīr bi-al-ra'y, as well as tafsīr approaches such as linguistic tafsīr, the science of munāsabāt, and causality of nuzūl to analyze the meanings of the verse in depth. Another feature that increases the importance of this treatise is that al-Shirbīnī refers to the primary source tafsīr books together with their glosses, sometimes quoting from the commentators verbatim, and sometimes making meaning-based quotations from them, which is the most obvious indication of his exegetical ability and scholarly competence. In this work, he adopted a syncretic approach while emphasizing the meanings of the verse and followed an analytical-critical method while examining the subject. For this reason, he analyzed all the words in the verse one by one, dwelt on the meanings and interpretation of the words, and criticized their views after including the views of the commentators. Therefore, he applied the analytical exegesis method very successfully in this work. Accordingly, he analyzed the narrations related to tafsīr and mentioned the Companions' names during the narration. In particular, he analyzed the narrations from Ibn 'Abbas (d. 68/687-88) about the words al-'Adl and al-iḥsān, and stated that there was a dispute between the narrations about the phrase al-iḥsān. He took a scientific stance on the derivation of the word "Allah," debated between those who accepted it and those who rejected it. He stated that the derivation of the word was not satisfactory and reliable. In the tafsīr of the words al-'Adl and al-iḥsān, he discussed the isnāds in Muqātil b. Sulayman's (d.150/767) tafsīr emphasizing that he received the tafsīr of al-'Adl from Ibn 'Abbas and the tafsīr of al-iḥsān from 'Ali b. Abī Tālib. This approach is an important example for the isnād analyses of Muqātil b. Sulayman who was criticized for neglecting isnād chains in his tafsīr. He also criticized al-Baydawī for being influenced by some of Zamakhsharī's sectarian and theological views. He classified the issue of kinship according to usūl, furū', and hawāshī, expanded the meaning of the verse, and insisted that the message of this verse encompasses all relatives, regardless of the degree of kinship. He was influenced by *Latā'if al-Ishārāt*, *al-Kashshāf*, *Maḥāṭithu al-ghayb*, *al-Baydawī*, *Hāshiya al-Jurjānī ala al-Kashshāf*, and his grandfather al-Khatīb al-Shirbīnī's (d.977/1570) *al-Sirāj al-munīr*.

Keywords: Exegesis, Faṭḥ al-Raḥīm al-Raḥmān, Abū al-Ḥasan al-Khaṭīb al-Shirbīnī, Critical Edition.

Ebü'l-Hasen b. 'Abdirrahmân İbn Muhammed el-Ḥaṭîb eş-Şîrbînî eş-Şâfiî'nin Fethü'r-Rahîmi'r-Rahmân fî tefsîri Āyeti "innallâhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-İhsân" adlı eseri: İnceleme ve Tahkik

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 03/07/2023

Kabul: 16/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Bu çalışmada Ebü'l-Hasen b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Hatib eş-Şîrbînî eş-Şâfiî'nin (ö.1028/1619'dan sonra) "Fethü'r-Rahîmi'r-Rahmân fî tefsîri âyeti "innallâhe yea'muru bil-'adli ve'l-İhsân" adlı eseri müellif nüshası esas alınarak tahkik edilmiştir. Bu makale bilinmeyen bu alimin biyografisine ışık tutmanın yanı sıra âlimler ve müfessirler arasında Kur'an'daki en kapsamlı ayet olarak bilinen bu ayetin tefsirini de konu edinmektedir. Şîrbînî, bu tefsirinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ı sünnetle tefsiri, Kur'an'ı sahabe sözleriyle tefsir etmiş ve yine dirayet tefsiri gibi pek çok tefsir yöntemine yer vermiştir. Diğer bir açıdan ayetlerin anlamlarını derinlemesine incelemek için dilbilimsel tefsir, ayetler arası münasebat ilmi ve sebep-i nüzül gibi pek çok tefsir yaklaşımını kullanmıştır. Bu risalenin önemini arttıran bir diğer özellik ise Şîrbînî'nin ana kaynak tefsir kitaplarına haşiyeleriyle birlikte müracaat etmesi, bazen müfessirlerden motamot alıntılar yapması, bazen de onlardan anlam esaslı iktibaslarla bulunmasıdır ki bu durum onun tefsir kabiliyetinin ve ilmi yetkinliğinin en bariz göstergesidir. Bu eserinde, ayetin anlamlarına vurgu yaparken senkretik bir yaklaşım benimsemiş ve konuyu incelerken analitik-eleştirel bir yöntem takip etmiştir. Bu sebeple ayette geçen tüm lafızları tek tek incelemiş, lafızların anlamları ve tefsiri üzerinde durmuş ve tefsiriyle ilgili müfessirlerin görüşlerine yer verdikten sonra onları yorumlamıştır. Dolayısıyla bu eserinde analitik tefsir/et-Tefsîrî't-tahlilî yöntemini son derece başarılı bir şekilde uygulamıştır. Bu doğrultuda tefsirle ilgili rivayetleri analiz etmiş ve rivayet sırasında sahabe ve tabiin isimlerini açıkça zikretmiştir. Özellikle İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) adalet ve ihsan lafızları hakkında gelen rivayetleri incelemeye tabi tutmuş, ihsan ibaresi hakkındaki rivayetleri arasında ihtilaf olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde "Allah" lafzının türemesi/iştikakı konusunda ilmi bir duruş sergilemiş, konuyu kabul edenler ile reddedenler arasında tartıştıktan sonra lafzın müştak olmasını doğru ve güvenilir bir sonuç olmadığını belirtmiştir. Diğer bir taraftan el-adl ve el-ihsan kelimelerinin tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) tefsirindeki isnadları ele almış ve Mukâtil'in el-adl kelimesinin tefsirini İbn Abbâs'tan, el-ihsan kelimesinin tefsirini ise Alî b. Ebî Talib'den (r.a.) aldığı ifade etmiştir. Bu yaklaşımı, tefsirinde isnad zincirini ihmal ettiği için eleştirilen Mukâtil b. Süleyman'ın isnad tahlilleri için önemli bir örnek mahiyetindedir. Ayrıca Beydavî'yi, Zemahşerî'nin bir takım mezhebi ve itikadî görüşlerinden etkilendiği gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmuştur. Yine müellif, akrabalık konusunu usûl, furû' ve havaşîye göre sınıflandırmış, ayetin ifade ettiği anlamın çerçevesini genişlemesine ele almış ve bu ayetin mesajının akrabalar arasındaki dereceye bakılmaksızın tüm akrabaları kapsadığını ısrarla vurgulamıştır. Dahası, Letâ'ifu'l-İşârât, Keşşâf, Mefâtihu'l-gayb, Beyzâvî, Hâşiyetü'l-Cürçânî alâ el-Keşşâf, dedesi Hatîb eş-Şîrbînî'nin (ö.977/1570) es-Sirâcü'l-münîr gibi çeşitli tefsirlerden etkilenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fethü'r-Rahîmi'r-Rahmân, Ebü'l-Hasan b. el-Hatib eş-Şîrbînî, İnceleme ve Tahkik.

فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ لأبي الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني الشافعي دراسة وتحقيق

History

Received: 03/07/2023

Accepted: 16/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: December

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ÖZ

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق رسالة أبي الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت. بعد ١٠٢٨ / ١٦١٩) المعنونة بـ "فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾" اعتمادًا على نسخة المؤلف رحمه الله. وتأتي أهمية هذه الدراسة في كونها أول تحقيق لهذه الرسالة التفسيرية مع تسليط الضوء على ترجمة هذا العالم المغمور. كما يتجلى من عنوان الرسالة أنها تحتوي تفسير هذه الآية التي اشتهرت بين العلماء والمفسرين بأجمع آية في القرآن. وقد وظّف الشربيني في تحريرها العديد من المناهج التفسيرية، في مقدمتها تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة وأقوال الصحابة الكرام ومنهج التفسير بالرأي، إضافة إلى أنه مارس منهج التفسير اللغوي في سبر أغوار معاني الآية، والإعراب عن دلالاتها اللغوية والبيانية، وعلم المناسبات القرآنية وسبب النزول. ومما زاد في قيمة الرسالة أنّ الشربيني راجع أمهات الكتب التفسيرية مع حواشيتها، فتارة نقل عن المفسرين حرفيًا وتارة أخرى بالمعنى والتصرف وهذا ينصّ على مهارته التفسيرية وكفاءته العلمية. خلصت الدراسة إلى أنّ الشربيني قد اتخذ المقاربة التوفيقية منهجًا في التعاطي مع إبراز معاني الآية، ولم يسلك منهجًا وصفيًا مملًا في دراسة الموضوع، بل نصح منهجًا تحليليًا نقديًا، فاعتكف على كل كلمة وردت في الآية مع بيان دلالاتها وإيضاح معانيها، كما علّق على أقوال المفسرين بعد عرضها. ومارس منهج التفسير التحليلي في هذه الرسالة كما ينبغي. وبناء على ذلك، فقام بتحليل وجه الروايات، وذكر أسماء الصحابة أثناء الرواية، وناقش الروايات الواردة عن ابن عباس (ت. ٦٨ / ٦٨٧-٨٨) رضي الله عنهما في تفسير العدل والإحسان، وذهب إلى أنّ هناك مخالفة بين رواياته في شأن تفسير الإحسان. كما أنّه اتخذ موقفًا علميًا في مسألة اشتقاق لفظ الجلالة، وتطرق إلى المذاهب الموافقة والمعارضة لهذه القضية المهمة، وخلص إلى أنّ اشتقاقه غير مرضي ولا معول عليه. وقد ناقش أسانيد تفسير مقاتل بن سليمان (ت. ١٥٠ / ٧٦٧) في تفسير كلمتي العدل والإحسان، مؤكّدًا أخذه لتفسير العدل عن ابن عباس رضي الله عنهما، وتفسير الإحسان عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ وهذا من أبرز الأسانيد التفسيرية لمقاتل بن سليمان التي تعرضت للانتقاد بسبب حذف الأسانيد في تفسيره ومروياته. كما انتقد المؤلف البيضاوي لتأثره ببعض آراء الزمخشري المذهبية والاعتقادية. وكذلك مما لوحظ في الرسالة إسهاب المؤلف في دراسة الأقارب من حيث الأصول والفروع والحواشي، وتوسيعه دائرة المعنى لهذه الآية، وإصراره على أنّ هذه الآية الجليلة تشمل كل الأقارب من دون النظر إلى درجتهم في القرابة. ولا جرم أنّه تأثر بتفسير لطائف الإشارات، والكشاف، ومفاتيح الغيب، وتفسير البيضاوي، وحاشية الجرجاني على الكشاف، والسيراج المنير لجدّه الخطيب الشربيني (ت. ٩٧٧ / ١٥٧٠).

الكلمات المفتاحية: تفسير، فتح الرحيم الرحمن، أبو الحسن بن الخطيب الشربيني، دراسة وتحقيق.

*

zakirarass@gmail.com

ID

0000-0002-2103-5769

How to Cite: Aras, Zakir. "Fath al-Rahim al-Rahman fi tafsir Ayat "inna Allaha ya muru bi al-adl wa al-ihsan" by Abu al-Hasan b. Abd al-Rahman b. Muhammad al-Khatib al-Shirbini al-Shafi'i: Study and Critical Edition". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 619-639. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321973>

Atıf: Aras, Zakir. "Ebu'l-Hasen ibn Abdirrahman İbn Muhammed al-Hatib aş-Sirbini aş-Şafi'î'nin Fetuh'ı-Rahimi'r-Rahman fi tefsiri Ayeti "inne Allāhe ya muru bi'l-'adli ve'l-ihsān" adlı kitabı: İnceleme ve Tahkik". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 619-639. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321973>

1. الدراسة

1.1. ترجمة المؤلف

1.1.1. اسمه وشهرته ونسبه

هو أبو الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني الشافعي، وقد ورد هذا الاسم في رسالته فتح الرحيم الرحمن كما ورد في كتب التراجم،¹ وانتسب إلى محافظة شربين² كجدّه شمس الدين الخطيب الشربيني، وهو ينحدر من أسرة شربينية علمية.

1.2. حياته العلمية والثقافية

ولد أبو الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني في محافظة شربين، ولم يذكر أصحاب كتب التراجم تاريخ ولادته. وإنّ الموحّبي (ت. ١٦٩٩/١١١١) هو الوحيد الذي تناول ترجمة أبيه حسب بحثي واطلاعي، وأبوه هو عبد الرحمن بن محمد المنعوت زين الدّين بن شمس الدّين الخطيب الشّربيني الفقيه الشافعي المصري وكان إماماً عمدة، وكان كعبة في العلم وعالماً موسوعياً في فنون كثيرة، وكان رحمه الله حسن الأخلاق، كما كان متواضعاً في تعامله مع الناس. تتلمذ على يد أبيه شمس الدّين الخطيب الشّربيني (ت. ١٥٧٠/٩٧٧)،³ وكان يعرف بين الناس بكثرة حجه ومجاورته بمكة، وبيّن أنه حجّ البيت أربعة وعشرين مرة، توفي رحمه الله في أوائل جمادى الآخرة سنة أربع عشرة بعد الألف وكان يحجّ البيت في هذه السنة، وقال بعض فضلاء مكة أنّ وفاته كانت في صفر سنة أربع عشرة المذكورة.⁴ وجدّه شمس الدّين محمد بن أحمد الخطيب الشّربيني (ت. ١٥٧٠/٩٧٧)، وهو الفقيه الشافعي والمفسر، وهو من أهل القاهرة، له مصنفات كثيرة من أبرزها البترج المُنير في التفسير، ومغني المحتاج في الفقه.⁵ ولا شكّ في أنّ المؤلف نشأ في أسرة علمية متدينة ارتضت المذهب الشافعي مذهباً فقهياً لها، ولهذا استفاد من إسهامات هذه الأسرة كما لاحظنا هذا الأثر في ثنايا رسالته فتح الرحيم الرحمن. وجدير بالانتباه أنّ كتب التراجم والدراسات الأكاديمية لم تتوسع في ترجمة أسرة شمس الدّين الخطيب الشّربيني، واكتفت بإلقاء الضوء على اسمه، ونسبه، وشيوخه، وقليلاً من تلاميذه، ولم تذكر هذه الكتب والدراسات شيئاً من ترجمة ابنه عبد الرحمن بن محمد المنعوت زين الدين بن شمس الدين الخطيب الشربيني ما عدا المحيي في خلاصة الأثر كما سبقت الإشارة إليه. كذلك لم يرد شيء في كتب التراجم والفهارس عن مصنفاته ومؤلفاته سوى رسالته فتح الرحيم الرحمن التي نحن في صدد دراستها. لكن يمكن أن يكون له تآليف أخرى في سائر العلوم ولاسيما في علم الحديث والفقه. حيث يتجلى من خلال تتابع الكتب والموسوعات أنّه كان بارعاً في علم الحديث والفقه بالإضافة إلى علم التفسير. كما أنّها لم تذكر شيئاً عن شيوخه. ومن البدهي أنه درس عند والده كما درس والده عند جدّه الخطيب الشربيني رحمهم الله جميعاً. ويمكننا الذهاب إلى أنه نشأ عند أبيه، أو أخذ دراسته الأولى عنده على الأقل.

¹ انظر: محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحيي الحموي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (بيروت: دار صادر، د.ت)، ٢٦٦/٣، ٤٧٥/٣؛ إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٧٥٤/١؛ إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١٦٥/٤.

² كانت تطلق عليه بلاد الأزرق شرقاً بسبب كثرة زراعة الأرز فيها، هي قرية من مديرية الغربية، وحاليا تابعة إلى محافظة الدقهلية في مصر. محمد رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥ (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ٧٨/٢؛ علي باشا مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة، ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٠٥)، ١٣٧/٩-١٣٨.

³ Ali Hakan Çavuşoğlu, ""Şirbîni, Hatîb". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/189-191.

⁴ المحيي، خلاصة الأثر، ٣٧٨/٢.

⁵ أنظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٦/٦.

3.1. تلاميذه

1.3.1. فخر الدين بن زكريا بن إبراهيم بن عبد العظيم بن أحمد القدسي المعروف المعري الحنفي (ت: ١٠٧٠/١٦٦٠)

رحل فخر الدين إلى القاهرة وأقام بالجامع الأزهر، وقد تفقه عند الشَّهَابِ الشُّوَبَرِيِّ (ت. ١٠٦٦/١٦٥٦)، كما أخذ علم الحديث عن أبي الحسن بن عبد الرحمن محمد الخطيب الشربيني الشافعي بعدما قرأ عليه شرح النخبة في مصطلح الحديث. ودرس علم الأصول والفروع عند أبي الإخلاص حَسَنَ الشُّرْتُبُلَاكِيِّ (ت. ١٠٦٩/١٦٥٩)، بعد ما رجع إلى القدس كَرَسَ كل أوقاته في التدريس بحجرة في المسجد الأقصى التي قريبة من رواق الشيخ منصور، وبناءً على ذلك فاشتهرت بخلوة المعري، وأصبح إمامًا بالسلطانية في المسجد الأقصى وتوفي رحمه الله في سنة سبعين بعد الألف⁶.

1.2.3.1. محمد بن صالح بن محمد بن عبد الله بن أحمد الغزي التمرتاشي (ت. ١٠٥٥/١٦٤٥)

هو حفيد شيخ الإسلام الشمس محمد بن عبد الله صاحب التنوير، كان من فقهاء الحنفية، وقد أخذ ببلده عن والده، ثم سافر إلى القاهرة ومن ثم تفقه عند الشهاب أحمد الشوبري، والحسن الشرنبلالي، والشيخ محيي الدين الغزي الفاروقي، والشيخ أبي بكر الجبرتي. كما أخذ علم الحديث عن الشيخ أبي الحسن بن عبد الرحمن بن محمد الخطيب الشربيني الشافعي، والشيخ محمد بن عبد الرحمن الحموي، وله مصنفات منها شرح الرحبية في الفرائض، ونظم ألفية في النحو، وله (زواهر الجواهر - خ) حاشية على الأشباه والنظائر⁷. وكان التمرتاشي يقرأ صحيح البخاري على الطلبة في جامع أيا صوفية، حيث قرأ عليه علي بن حبيب الله القدسي صحيح البخاري في جامع أيا صوفية⁸.

1.3.3. عبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر بن عبد الباقي بن إبراهيم بن عمر ابن ممد البعلي (ت: ١٠٧١/١٦٦١)

نشأ في الأزهر، وتوفي في دمشق، وقد حضر في دروس الحديث في الجامع الأموي عند الشمس الميداني، ودرس التفسير عند الشيخ عبد الرحمن العمادي المفتي، وحصل على إجازات علمية كثيرة على يد العلماء الأفاضل، منهم الشيخ أبو الحسن بن عبد الرحمن بن محمد الخطيب الشربيني، وكتبوا له هذه الإجازات العلمية مع الثناء عليه⁹.

4.1. وفاته

لم يتم تحديد تاريخ وفاته في كتب التراجم والبيبلوغرافيا، مع ذلك هناك بعض الإشارات إلى هذا التاريخ من باب الاحتمال والتقريب، إذ ذكروا أنه توفي بعد سنة ١٠٢٨/١٦١٩، أو في حدود ١٠٣٠ هـ¹¹. ولا شك في أنّ أبا الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني هو ابن القرن الحادي عشر الهجري، على الرغم من أن تاريخ وفاته غير واضح إلاّ الذهاب إلى أنه توفي في القرن الحادي عشر الهجري أنسب قول بين الأقوال.

5.1. ثناء العلماء عليه

ذكر كحالة أنه كان مفسراً¹² وقد أثبت هذا في تأليف رسالته فتح الرحيم الرحمن بشكل واضح. وكان مفسراً، ومن فقهاء الشافعية انطلاقاً من أنه نشأ في أسرة شافعية مرموقة¹³. علاوة على أنّ بعض العلماء كانوا يدرسون عنده علم الحديث ومصطلحاته مما يدل على درايته في هذا العلم.

⁶ انظر: الحبي، خلاصة الأثر، ٢/٢٦٦.

⁷ انظر: الحبي، خلاصة الأثر، ٣/٤٧٥؛ الزركلي، الأعلام، ٣/١٩٥.

⁸ محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني أبو الفضل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ١٩٨٨)، ٣/٢٠٩.

⁹ انظر: محمد كمال الدين بن محمد الغزي العامري، النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، نزار أباطة (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، ص ٢٢٣-٢٢٦.

¹⁰ انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٧/١٢٠؛ علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (قيصري: دار العقبة. د.ت)، ١/١٤٩؛ عادل

نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة نويهض. د.ت)، ١/٣٦٥.

¹¹ انظر: البغدادي، هدية العارفين، ١/٧٥٤.

¹² انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٧/١٢٠.

¹³ انظر: عادل نويهض، معجم المفسرين، ١/٣٦٥.

2. التعريف بالرسالة

1.2. اسم الرسالة ونسبتها

لقد ورد اسم الرسالة في نسخة المؤلف بعنوان "كتاب فتح الرحيم الرحمن في تفسير إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان"، كما ورد اسمها في ثنايا هذه الرسالة مرة أخرى قال المؤلف: "وسمَّيْتُهُ "فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾". إضافة إلى أنَّ البغدادي (ت. ١٣٩٩/١٩٢٠) ذكر اسم الرسالة بنفس الصيغة "فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان" حيث قال: "فرغ منها سنة ١٠٢٨ هـ"،¹⁴ مع نسبتها إلى المؤلف نفسه. في حقيقة القول أنَّ المؤلف أبا الحسن علي بن عبد الرحمن الخطيب الشربيني أفاد أنه فرغ منها بقوله: "وذلك في أواسط، شهر رجب الحرام، من شهور سنة ثمانية وعشرين وألف من الهجرة النبوية"، علاوة على أنَّ البغدادي ذكر في كتابه إيضاح المكنون اسم هذه الرسالة وقال: "فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان - لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن ابن الخطيب محمد الشربيني المصري الشافعي المتوفى سنة ... أوله الحمد لله رب العالمين الخ"،¹⁵ وبالتالي بيّن كحالة (ت. ١٩٨٧/١٤٠٨) أنَّ له تصانيف منها: "فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان فرغ منه سنة ١٠٢٨ هـ".¹⁶ وقد ذكر علي قره بلوط أنَّ هذه الرسالة فتح الرحيم الرحمن في تفسير "إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان" بأبي الحسن بن عبد الرحمن بن محمد الخطيب الشربيني، وأشار إلى أنها مكتوبة بخط المؤلف، وموجودة في جامعة إسطنبول رقم ٢٠٧٩، عدد أوراقها ٤٠، وفرغ منها المؤلف سنة ١٠٢٨ هـ.¹⁷ وكل هذا يدل بدلالة صريحة على أنه ليس هناك أدنى شك في اسم الرسالة ونسبتها إلى المؤلف. ولكن ذكرت بعض المصادر والأبحاث على أنَّ هذه الرسالة منسوبة إلى الجدِّ شمس الدين الخطيب الشربيني، منها الفهرس الشامل،¹⁸ والباحث فاروق بن هادي علي يحيى الخولاني،¹⁹ وسبب هذا الخطأ يعود إلى اعتمادهم على الفهارس دون تحقيق النسبة إلى المؤلف، وعدم التوسع في البحث. ويحتمل أن يكون مؤلف هذه الرسالة استوحى عنوان هذه الرسالة من عناوين كتب جدِّه الخطيب الشربيني، على سبيل المثال كتابه "فتح الخالق المالك في حلِّ ألفاظ ألفية ابن مالك"، كذلك تفسيره الكبير الموسوم بـ"السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير". إذا نظرنا جيدا يتجلى أنَّ الخطيب الشربيني استعمل اسمين من أسماء الله تعالى مثل المالك الخالق، والحكيم الخبير في عنوان كتابيه، ونفسه ورد في عنوان الرسالة التي نحن في صدد دراستها وهما الرحيم الرحمن.

2.2. موضوع الرسالة ومنهج المؤلف

شغلت هذه الآية الجليلة أذهان المفسرين من قبل، فقد توسعوا في تفسيرها وتذليل صعوباتها، إذ هناك مجموعة من العلماء الذين فسروا هذه الآية على شكل رسائل تفسيرية مستقلة، لما لها مكانة مرموقة بينهم كما وصفها أبو طالب المكي (ت. ٣٨٦/٩٩٦) بـ"قطب القرآن".²⁰ ويأتي في مقدمتهم الشيخ ابن الموصلي محمد بن محمد بن عبد الكريم البعلي (ت. ٧٧٤/١٣٧٢) "نهایة الإحسان في تفسير قوله تعالى إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان"،²¹ أو "غاية الإحسان في تفسير قوله تعالى إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان" كما أشار إليه البغدادي،²² ويظهر من خلال تتابع المصادر وتعاقب كتب الفهارس أنَّ الكتاب في حكم المفقود، ورسالة الشيخ مرعي الكرمي (ت. ١٠٣٣/١٦٢٤) بعنوان "قلائد العقيان في قوله تعالى إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان"، والتي حقَّقها الدكتور عبد الحكيم الأنيس ونشرها في مجلة الأحمدية،²³ إضافة إلى ما ألفه الشيخ الشربيني الذي نحن في صدد دراسته.

افتتح المؤلف هذه الرسالة بالبسملة والحمدلة، ثم بالرحمة على سلاطين الدولة العثمانية والثناء عليهم، وذكر أسمائهم، ومن ثم أشار إلى أنه كتب هذه الرسالة لجعفر باشا من باب الهدية، ويظهر من كلامه ولوعه بالدولة العثمانية وشغفه الشديد بعلمائها ورجالها ولا شك أنَّ هذا مما دفعه إلى تأليف هذه الرسالة القيِّمة.

¹⁴ البغدادي، هدية العارفين، ج ١/٧٥٤.

¹⁵ البغدادي، إيضاح المكنون، ٤/١٦٥.

¹⁶ عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المثنى. د.ت)، ٧/١٢٠.

¹⁷ علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم التاريخ التراث الإسلامي، ١/١٤٩.

¹⁸ انظر: مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (مآب: مؤسسة آل البيت. ١٩٨٧)، ١/٦١٦.

¹⁹ فاروق بن هادي علي يحيى الخولاني، "الخطيب الشربيني ومنهجه في مختلف الحديث من خلال كتابه: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج"، مجلة الجامعة الوطنية، ١٨، (٢٠٢١)، ٢٥٦.

²⁰ محمد بن علي بن عطية الحارثي أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٣٧٦/١.

²¹ صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط-تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠)، ١/٢٠٣.

²² انظر: البغدادي، معجم المؤلفين، ٢/١٦٦.

²³ عبد الحكيم الأنيس، "قلائد العقيان في قوله تعالى إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان"، مجلة الأحمدية، ١٥، (٢٠٠٠)، ١٥٩-١٧٠.

وقد وقف المؤلف في تفسير هذه الآية على علم المناسبات القرآنية، وربط الآية بما قبلها وما بعدها من الآيات، وجعل بينهما تناسقاً وتلاحماً من حيث المحاور والمواضع. وجدير بالملاحظة أنّ الشريبي قد اتخذ مساراً علمياً يجمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وقد وظّف هذه المقاربة التوفيقية في تحرير الموضوع. ونقل الأحاديث بالرواية والمعنى، كما اقتبس من كتب التفسير واللغة بالنقل الحرفي أو بالتصرف مما يدلّ على حسن خلفيته العلمية والتفسيرية. ولا جزم أنّ هذه رسالة تفسيرية علمية توسّع مؤلفها في تفسيرها، واعتكف عليها من مختلف التخصصات؛ حيث توسع في الجانب اللغوي، فاعتكف على قضية اشتقاق لفظ الجلالة (الله) وما يترتب عليه من الأمور، وذكر آراء المؤيدين والمعارضين لقضية الاشتقاق، واختار أنّ الذهاب إلى عدم اشتقاقها أنسب لذات الله تعالى الواحد الأحد. وألغى إلى أنّ لفظ الجلالة يشتمل على كل صفات الكمال، كما أكد على أنّ الله تعالى بريء من أوصاف المحدثين التي وردت من قبل اللغويين والنحاة. إضافة إلى أنه أسهب في الجانب الفقهي من حيث الأصول والفروع والحواشي في شأن درجة الأقارب وما ينبغي من الامتنان به [في إبتاء ذوي القربى]. وقد أوسع دائرة الآية الكريمة فيما يخص مفهوم الأقارب، وألح على أهمية الحفاظ على الأقارب ورعاية حقوقهم سواء كان من الأصول أو الفروع أو الحواشي. وعليه فلا بد من زيارتهم وحسن التعامل معهم دون النظر إلى درجتهم في الأقارب، انبثاقاً من هذا المبدأ أشار إلى أنّ صلة الرحم واجبة عند الشافعي. وتناول ما يجب على المسلم في هذا النطاق انطلاقاً من أنّ هذه الآية أجمع آية في القرآن، الجامعة لكل حلال وحرام أو كل خصال محمودة ومذمومة. وبيّن أن العدل بين الناس أو في جميع الأحوال واجب، وناقش مفهوم الإحسان بين ما هو الواجب والمندوب. ولا بد من تسليط الضوء على أنّ الشريبي لم يكتب هذه الرسالة بمنهج وصفي بحت، بل تعامل معها على أسس المنهج التحليلي والنقدي، حيث انتقد تفسيرات بعض المفسرين مثل البيضاوي (ت. ١٢٨٦/٦٨٥) فيما يتعلّق بتأثره بالزحشري في محاور منوطة بالمذهب الاعتزالي. ولا يخفى على القارئ أنه استفاد من تفسير لطائف الإشارات، والكشاف، ومفاتيح الغيب، وتفسير البيضاوي، وحاشية الجرجاني على الكشاف، والسراج المنير لجده الخطيب الشريبي. وقد تناول المؤلف في هذه الرسالة العديد من مبادئ السلوك البشري، وخير الكلام ما قاله علي بن أبي طالب حيث أكد على أنّ الآية المدروسة هي جماع التقوى، ونلاحظ في هذا المقام فلسفة التفسير عند سيدنا علي -رضي الله عنه-؛ والتي تتمحور حول ما وراء المعاني، وذهب إلى أنّ القصدية من وراء الألفاظ هي التقوى. في حقيقة القول يتضح مصداقية تأويل علي -رضي الله عنه- لهذه الآية التي تجمع بين المأمور به والمنهي عنه، وألح على أنّ المرء إذا اتبع رسالة هذه الآية يجعل بينه وبين المعاصي سداً، ويتقرب إلى الله تعالى بالتقوى. ويمكن تفسير هذه المقاربة التأويلية بانعكاس الآية، لأنّ التقوى هو ما يتجسّد في الذهن عقب ثنائية اللفظ والمعنى؛ لأنّ الآية تشمل على الاعتبارات من حيث الأوامر والنواهي، ولكن غرضها هو التقوى وهذا من انعكاسات الآية، حيث انعكس غرضها على الواقع الملموس بعد استنطاق مقارنة علي ابن أبي طالب. قام مؤلف هذه الرسالة بتحليل الروايات حول هذه الآية ولا سيما الروايات الواردة عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، وذهب إلى أنّ هناك مخالفة فيما ذكره ابن عباس في تفسير الإحسان. وأن الروايات التي وردت عن ابن عباس في تفسير العدل هي "شهادة أن لا إله إلا الله، وخلع الأنداد، والتوحيد"، في حين صدر عنه ثلاث روايات في شأن الإحسان وهي "الإخلاص فيه، وأن تعبد الله كأنك تراه، وأداء الفرائض". فلا يخفى على أحد أن ما ذكره ابن عباس في حق العدل يعود إلى التوحيد بشكل عام وخاص. بينما ما جاء عنه في شأن الإحسان مثل الإخلاص فهو لا يخالف معنى الإحسان حيث إنّ الإخلاص هو من معاني الإحسان من حيث تفسيره باللازم، كما أشار ابن منظور (ت. ١٣١١/٧١١) إلى هذا وقال: "وأراد بالإحسان الإخلاص، وهو شرط في صحة الإيمان والإسلام معاً، وذلك أن من تلفظ بالكلمة وجاء بالعمل من غير إخلاص لم يكن محسناً".²⁴ كما أنّ الرواية الثانية تدل على المراقبة وهذا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الإحسان بالمعنى الشرعي. وأما قوله بأداء الفرائض فهذا يبدو محل الإشكال عند الشريبي. وهذا قول ابن عباس وقتادة،²⁵ حيث إنّ تفسير العدل عادة جاء فيما يخص بالفرض، والإحسان بالنسبة والتطوع.²⁶ وهناك من العلماء ناقشوا هذه القضية من قبل، وفي طليعتهم القاضي أبو محمد، وقد ذهب إلى أنّ تفسير الإحسان بأداء الفرائض فيه نظر، إذ أداء الفرائض من الواجب وهذا ما فسره رسول الله عليه الصلاة والسلام في سؤال جبريل عليه السلام، وهو العدل، بينما الإحسان هو من باب التكميلات والمندوب إليه وليس من باب الواجب. وقال "فإن صح هذا عن ابن عباس فإنما أراد أداء الفرائض مكتملة وإبتاء ذي القربى لفظ يقتضي صلة الرحم ويعم جميع إسداء الخبز إلى القربة، وتركه مبهما أبلغ".²⁷ وتأثر بعض المفسرين بتفسير ابن عباس رضي الله عنهما مثل تفسير الجلالين حيث جاء تفسير الإحسان: "أداء الفرائض أو أن تعبد الله كأنك تراه".²⁸ وقد شرح الراغب أنّ تفسير الإحسان على معنيين؛ وقال: "أحدهما: الإنعام على الغير، يقال: أحسن إلى فلان. والثاني: إحسان في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً أو عمل عملاً حسناً".²⁹ ويمكن أنّ ابن عباس رضي الله عنهما قصد الإحسان في أداء الفرائض بأداء حسن، ويشعر أنه تحت رقابة الله تعالى ورعايته، وأن يجمع بين الخشوع

²⁴ حمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١١٧/١٣.

²⁵ محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ٥٥٨/٦.

²⁶ انظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، 1412)، ص ٢٣٧؛ القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزحشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧)، ٢/٦٢٨-٦٢٩؛ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بدوي (بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨)، ٢/٢٢٩.

²⁷ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢)، ٤١٦/٣.

²⁸ جلال الدين محمد بن أحمد المحلي - وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ٣٥٩.

²⁹ الراغب، المفردات، ٢٣٦.

والوقار، والمحافظة على الأركان في أداء الفرائض. وقد ذكر القشيري (ت ١٠٧٢/٤٦٥) هذا المعنى مشيراً إلى أنّ "الإحسان في الفعل فالحسن منه ما أمر الله به، وأذن لنا فيه، وحكم بمدح فاعله".³⁰

3.2. المنهج المعتمد في التحقيق

اعتمدت على أسس تحقيق النصوص لمركز البحوث الإسلامية (İSAM)³¹ في التحقيق، وبالإضافة إلى اعتمادي على منهج نسخة المؤلف. وحرصت على عزو الأقوال إلى مصادرها الأصلية، وتخرج الأحاديث الواردة في النصّ، كما أشرت إلى متن الحديث حينما اخذ المؤلف بالمعنى.

4.2. وصف النسخة الخطية

هي مخطوطة نفيسة ووجه النفاسة تعود إلى أنها مكتوبة بخط المؤلف رحمه الله، وهي محفوظة في جامعة إسطنبول في مكتبة الآثار النادرة تحت رقم AY 2079، علاوة على أنها تعتبر من آخر ما خلف هذا العالم الفدّ، حيث إنه توفي في حدود ١٠٣٠هـ كما أشار إليه البغدادي،³² وهي رسالة كاملة، عدد أوراقها: (٤٠) ورقة، وعدد أسطرها (١٧) سطراً، تقع بين (١٧-٤٠ ظ)، وتاريخ تأليفها يعود إلى سنة ١٠٢٨هـ كما صرح المؤلف في قيد الفراغ. وفي حقيقة الأمر لم أعتز على أي نسخة أخرى لهذا المخطوط.

5.2. صور النسخة الخطية



صورة الورقة الأولى

³⁰ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ٣١٤/٢.

³¹ Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkiki Neşir Kılavuzu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2021).

³² انظر: البغدادي، هدية العارفين، ٧٥٤/١.



صورة الورقة الأخيرة

التحقيق

11/ كتاب فتح الرحيم الرحمن في تفسير³³ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾

تأليف: الإمام أبي الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت. بعد 1028/1619) غفر الله ذنوبه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد:³⁴

12/ [و] الحميدة، وشاهدنا من استقامة الأحوال ما اطمأنت به النفوس بعدما كان بها من اضطرابات شديدة، وقوّت به العيون بعدما كانت بها من أنواع من الرّيف مديدة، وسكنت به القلوب بعدما كان بها من حركاتٍ عنيفة مزيدة، بإشراق الآفاق، ونشر أعلام العدل بعد الشقاق، بولاية الوزير الأعظم والإمام الأكرم حجّة الله على الأنام الشّامل بعدله الخاصّ العام، خير وزيرٍ اعتمدت عليه الدولة العثمانية، في القيام بإحياء الشّعائر الإسلامية، اعتماد سيّد الملوك والسلاطين، عين أعيان الخلفاء الوارثين، بقيّة الأئمة العادلين، صاحب الشّأن، المؤيّد بعناية الملك الديان، مولانا السّلطان عثمان بن المرحوم مولانا السلطان أحمد بن المرحوم مولانا السّلطان محمد بن المرحوم مولانا السّلطان مراد بن عثمان، الحامي بيضة الإسلام، والقائم بحفظ الثغور الإسلامية على أتمّ انتظام، لازالت الآفاق مشرقة بأنوار عدله وإحسانه، والأعصار [3ظ] باسمة بظهور نصره وسلطانه، من افتخرت بولايته الشّريفة الأعصار، وصير هذه الديار، بعدما آلت إلى الاضمحلال خير بلاد الأمصار، الجامع بين السيف والقلم، والحاكم بشريعة سيّد الأمم، مولانا وسيدنا جعفر باشا،³⁵ أعطاه الله تعالى من الخيرات ما شاء، وحفظ عليه ولده وأبقاه، ومن كلّ سوءٍ حرسه ووقاه، وإلى كلّ خيرٍ رفعه ورقاه، خدمت حضرته الشّريفة بهذه الرسالة المنيفة المتضمنة أدنى قطرة من قطرات بحار معاني بعض حروف آية الجمع،

³³ ورد اسم الرسالة في داخل النصّ فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ في ورقة [3ظ]. ولهذا نلاحظ أنّ كلمة آية حذفت في غلاف الرسالة.

³⁴ يبدو أنّ هذا القسم ليس من المخطوطة الأصلية من حيث الخطّ والبيانات والشكليات للمخطوط، حيث إنّ هذا الخطّ مختلف عن خط المؤلف رحمه الله. كما أنّ زخرفة الصفحة الأولى لا تتسجم مع الصفحات الأخرى، وبعض العبارات في العنوان الذي جاء في غلاف المخطوط لا تتوافق مع عنوان الرسالة كما أشار إليها المؤلف في ثنايا النصّ. على سبيل المثال؛ لم تكرر كلمة ال "كتاب" في اسم المخطوط عند المؤلف، وبالتالي كلمة "آية" حذفت في غلاف الرسالة على رغم وجودها في عنوان الرسالة. إضافة إلى أنّ السياق يدلّ بدلالة صريحة على أنّ هذا القسم من الرسالة ليس من أصل المخطوط. على هذا الأساس؛ لا بد من الذهاب إلى أنّ هناك سقطاً طفيفاً في بداية المخطوط من المقدمة.

³⁵ لم أعثّر على أي معلومة عنه سوى أنه كان والي مصر في هذه الحقبة الزمنية.

الحاوية لكل حكمٍ أصليّ كليّ أو جزئيّ وفرع، مما حيرت معانيه الأفكار، ونظمه البديع السمع، وضمتها ببعض ما وقفت عليه من آثار السلف، وأقاويل الخلف، مع ما عندي من فُصُور الباع، ولُحُلُوك تلك الرّباع، وشُعْلُ البّال، بكثرة العيال، وقلة المال، وتسميته «فتح الرحيم الرحمن في تفسير آية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾»، وأرجو من فضله المأمول، أن تقع من تلك الحضرة الشريفة في محلّ القبول، هذا والمجوز للإقدام / [٤و] على خدمته بتأليفها وأن يكون لجنابه الشّريف مهداة، تحقق اقتدائه برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما له خلق أكرم، وإخلاص قصد القرية في كلّ ما تحرّاه، ومنه عدم احتقاره صلى الله عليه وسلم لما أهدى له وَلَوْ فَرِسَ شَاةٍ،³⁶ وإجابته لما يُدعى إليه وإن تُعَد مسعاه، والاعتماد عليه تعالى في كلّ ما نرجوه من رحمته وتتمناه، فهو لمن اعتمد عليه وفوّض جميع أموره إليه حسبُه وكفاه، لازال منعماً على تلك الحضرة بقبول ما لها من طول القيام، والإخلاص بسائر الخيرات الحسام،³⁷ وهذا أوان الشروع في المقصود، وتفسير الآية المشار إليها الزاجرة لكلّ غائب ومشهود، فنقول بعون الله المعبود، قال الله سبحانه وتعالى مشيراً إلى أمره بكلّ ما فرض وحتم، ونهى عن كلّ ما خطر وحرّم، وتلك الآية هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل، ١٦/٩٠]، لا يخفى ما بينها وبين ما اكتنفها / [٥ظ] من الآيتين من بديع التّناسب، ألا ترى أنّها قد صرّحت بكثير مما أشير إليه في الآية السابقة بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل، ١٦/٨٩]، كما شملت ما خصّ في الآية اللاحقة بالذكر من الأمر بإيفاء العهد والنهي عن نقض الأيمان، وبيان ما شملته مما دخل في عموم سابقها أيضاً تضمنت التصريح بما أجمل فيه مما يتعلّق لكل طلب لفعل أو كفّ؛ إذ ليس في القرآن آية يصدق عليها أنّها تبيانٌ لكلّ شيء من الأحكام التكليفية وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين إلاّ هذه الآية. قال الأستاذ الجدّ الشيخ شمس الدين محمد الخطيب الشربيني في تفسيره في هذا المحلّ ما نصّه: «قال أهل المعاني: لمّا قال الله تعالى في الآية الأولى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل، ١٦/٨٩] بين في هذه الآية المأمور به والمنهي عنه على سبيل الإجمال، فما من شيء يحتاج إليه الناس في أمر دينهم مما يجب أن يؤتى به أو يترك إلا وقد اشتملت عليه هذه الآية» انتهى.³⁸ / [٦و] ولهذا قال عليّ -كرم الله وجهه ورضي عنه-: «جماع التقوى في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾³⁹ الآية»، [النحل، ١٦/٩٠]. وقال ابن مسعود -رضي الله عنه-: «أجمع آية في القرآن للخير والشر هذه الآية».⁴⁰ وعن قتادة: ليس من خلُقٍ حسنٍ كان أهل الجاهلية يعملون به ويعظمونه ويحشونه إلاّ أمر الله به، وليس من خلُقٍ سيّءٍ كانوا يتعابرون به بينهم إلاّ نهى الله عنه.⁴¹ وقال القاضي: «ولو لم يكن في القرآن غير هذه الآية لصدق عليه أنه تبيانٌ لكلّ شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين».⁴² وحين أضاءت الأكوام بإذهاب آثار دولة الأشقياء الضلال، واندرست معالم الباطل والضلال، وأوجب لهم أن باءوا بالخزي والنكّال، الذين كانوا يفتتحون حُطْبَتَهُمْ بلعن بعض الصحابة الذين اصطفاهم الملك المتعال، وأضاءت على المشارق والمغرب كواكب أمة الهدى واستقامة الأحوال، أبدل أهل السنّة رضوان الله تعالى عليهم ما كان من اللّعن بهذه الآية الكريمة، فجعلوها خطام خطبهم / [٧ظ] الشّريفة تحقياً لإنكار ما كانوا عليه من قبيح الفعّال، وتبرّكاً بأجمع آية في كتاب الله الكبير المتعال، ومحافظَةً على ختامها بأحسن مقال، وعلى أن يكون آخر العهد الوصيّة بالتقوى، والحثّ على امتثال الأوامر واجتناب النواهي مع العظمة الجامعة لكل حرامٍ وحلال.

وقد صدرت الآية الكريمة بحرف وضع لتأكيد ما فيها من الأمر والنهي. و﴿الله﴾ أي: الذات المستجمع لجميع صفات الكمال. أصله الإله فحذفت همزة إله و عوض عنها حرف التعريف أي الألف واللام معاً كما هو مذهب الخليل (ت. ١٧٥/٧٩١).⁴³ ثمّ أدغم وفحّم وهو حذفٌ سماعي خلافاً لأبي البقاء حيث اختار أنه على قياس التخفيف.⁴⁴ قال السيّد الجرجاني (١٤١٣/٨١٦): «فعليه يكون لزوم الحذف والتعويض مع الإدغام من خواص هذا الاسم الذي يمتاز به عن نظائره امتياز مسماه عن سائر الموجودات بما لا يوجد إلاّ فيه»⁴⁵ انتهى. وجواز قطع الهمزة في النداء لكونها جزءاً من العوض على قول الخليل أو كالجزم على قول سيبويه أو هي

³⁶ أصل الحديث هو ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «يا نساء المشلمات، لا تحقّرنّ جارةً لجارتها ولو فرّسنّ شاة»، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: لا تحقّرنّ جارةً لجارتها، رقم الحديث: ٦٠١٧.

³⁷ لعله يقصد هنا بهذه الكلمة الحسان.

³⁸ السراج المنير للخطيب الشربيني، ٢٠٥٧/٢-٢٠٥٨.

³⁹ ورد في تفسير الكشاف والبيان عن تفسير القرآن للتعلي، ١/٤٢٢؛ معالم التنزيل في تفسير القرآن للبخاري، ١/٦٠١ مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون إيراد السند.

⁴⁰ المستدرک على الصحيحين للحاكم، رقم الحديث: ٣٣٥٨؛ جامع البيان للطبري، ١٧/٢٨٠.

⁴¹ انظر: جامع البيان للطبري، ١٧/٢٨١-٢٨٠.

⁴² أنوار التنزيل للبيضاوي، ٣/٢٣٨.

⁴³ انظر: الحاشية على الكشاف للجرجاني، ٣٦.

⁴⁴ الحاشية على الكشاف للجرجاني، ٣٦.

⁴⁵ الحاشية على الكشاف للجرجاني، ٣٦.

العوض على القول بأنها حرف التعريف، واللام زيدت تقوية وعماداً. وإنما اختصّ / [و ٨] القطع بالنداء؛ لأنّ فيه يتمخّص الحرف للعوضيّة ولا يلاحظ معها شائبة التعريف أصلاً حدّاً من اجتماع معرفين، وفي غير النداء يجري الحرف على أصله. واختلف في الاسم الكريم هل هو مشتقّ أو لا؟، فقيل هو اسم علم عربي غير مشتق كذا قال الخليل⁴⁶ والزجاج⁴⁷. وقيل: وصف في الأصل مشتق لكنّ لما غلب عليه تعالى ولم يستعمل في غيره أجري مجرى الأعلام الغالبة في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة فيه،⁴⁸ واستظهره البيضاوي -رحمه الله تعالى- واستدلّ بأنّ ذاته تعالى من حيث هو من غير اعتبار أمر آخر معها غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ. فإنّه لو دلّ على مجرد الذات لما أفاد ظاهر قوله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَجَهْرِكُمْ﴾ [الأنعام، ٣/٦] معني صحيحاً.⁴⁹ وأجيب عن دليبه الأول: لِم لا يجوز أن تعرف الذات بوجهه ثم يوضع لها اسم فإنّ علم / [٩ظ] الواضع عند الوضع كنه الحقيقة ليس بشرط في الوضع سلمنا لِم لا يجوز أن يكون الواضع هو الباري سبحانه، وعن الثاني بأنّ الجار متعلق بـ ﴿يَعْلَمُ﴾، والجمله خبر ثاني أو هي الخبر والله بدل. والذي اختاره صاحب الكشاف أنه اسم عربي مشتق وأنه ليس بصفة في أصله، بل هو في أصله اسم جنس ككتاب يقع على كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق،⁵⁰ أي: على الذات المخصوصة. وصار الله بحذفها محتضناً بالمعبود بالحق لا يطلق على غيره. قال السيد: «فالإله قبل حذف الهزمة وبعدها علم لتلك الذات المعيّنة، إلا أنه قبل الحذف أطلق على غيره إطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره أصلاً».⁵¹ وأمّا القول باشتقاقه وما اشتق منه فمذكور في المطولات مع أنه غير مرضي فلا حاجة لنا بذكره، وتفخيم لام هذا الاسم الشريف إذ انفتح ما قبلها أو انضمت طريقة مطردة في اللغة، وقيل مطلقاً وحذف أليفه لِحْن تفسد به الصلّة عند الشافعي (ت. ٨٢٠/٢٠٤) / [١٠ و] -رضي الله عنه- حيث كان الحذف من الفاتحة أو مما وجب من ألفاظ التّشهُد والصلّة على النبي صلى الله عليه وسلم آخر الصلّة، ويمنع الانعقاد إن كان من تكبيرة الإحرام.

والأمر وهو القول المقتضي طلب فعل المغاير لأداة النهي استعمل هنا فيما يعمّ الواجب والمندوب، فإما أن يكون من استعمال المشترك في معنييه معاً، وفي ترك المتعلق إشعاراً بالعموم أي: ﴿يَأْمُرُ﴾ كل مكلف من إنس وجرّ مسلم، وكافر ذكر، وأثنى حرّ، وريقق. والأصل في طلب الفعل اللام، وحذفت كثيراً لكثرة الاستعمال الداعية إلى التخفيف والأمر منه أوأمُر بضمّ همزة الوصل المزيدة وصلته إلى النطق بالسّاكن الصّائر أول الصيغة بعد حذف حرف المضارعة.

والباء في قوله ﴿بِالْعَدْلِ﴾ للإصاق وفيها من أنواعه الثلاث الاختصاص فهي لإصاق الأمر بالعدل وتابعيه لإصاقاً معنوياً واختصاصها به، وكسرت مع أنّ حقها كغيرها من حروف المعاني / [١١ ظ] التي جاءت على حرف واحد كلام الابتداء، وكاف التشبيه أن تبنى على الفتح: لأنها حروف يضطرّ المتكلم إلى تحريكها لوقوعها صدراً وحينئذ يتعدّد الابتداء بها ساكنة فحرّكت بالفتح: لأنه أخفّ الحركات، فهو الذي يلي السكون في الحفّة، وقد حصل به الغرض من إمكان الابتداء فلا حاجة إلى تكلف ارتكاب ما هو أثقل منه. وقد اختلف في موجب كسرهما فذهب صاحب الكشاف إلى أنه لزومها الحرفية والجرّ،⁵² وذهب آخرون إلى أنه حملها على لام الإضافة اللازم كسرهما مع الظاهر الموجّه بالفصل بينها وبين لام الابتداء، نحو: «إنّ الغلام لهذا» بالفتح، إذا أريد بالغلام ما أشير إليه، وبالكسر، إن أريد به غيره. واللام هنا للاستغراق بقرينة المقام إذا أمر حج لبعض الأفراد على بعض ولزم منه إفادة الآية الكريمة الأمر بإدانة العدل وتاليه لما يلزم على ترك واحد من الثلاثة وقتاً ما الاخلال / [١٢ و] بذلك الفرد، وقد اتضح دخوله في المأمور به كما سيحیی قريئاً عن القشيري (ت. ١٠٧٢/٤٦٥) -رحمه الله تعالى-، والعدل فعل الواجب من عبادة وغيرها اعتقاداً كاللوحيد أو عملاً كأداء الواجبات بدينه كانت كأداء الصلّة المفروضة أصالةً أو عرضاً كأداء ما وجب منها بنذر أو مالية لله تعالى أصالة كأداء الزكاة أو عرضاً كأداء الكفارات وما وجب من المال بنذر أو لأدمي أصالة من نفسه كتناول ما يدفع ضرر عن البدن والعقل من الغذاء، واستعمال ما يدفع ضرر الحر والبرد من اللباس، وكالكفّ عن تناول ما ضرّ بدناً أو عقلاً، وكمنع النفس عن الوقوع في المهالك حسبيّة كانت أو معنوية، أو من غيره من أصل وفرع وحواشٍ وغيرهم، كأداء مؤنة من تلزمه مؤنته وما يحصل به برّاً لأصول، وإذا ما عرض وجوب أدائه كأداء ما وجب أدائه وتسليمه لمستحقه بيع أو غصب أو قرض أو عارية أو غيرها / [١٣ ظ] مما يوجب التسليم برّ لمستحقه أو تخليه. والأداء هنا، فعل ما وجب ولو بعد خروج وقته، ومن ثمّ قال الإمام القشيري -رحمه الله تعالى-: أمر العبد بالعدل فيما بينه وبين الله تعالى، وفيما بينه وبين نفسه، وفيما بينه وبين الخلق، فالذي بينه وبين ربّه إثارة حقّه تعالى على

⁴⁶ انظر: كتاب العين للفراهيدي، ٩١/٤.

⁴⁷ انظر: معاني القرآن للزجاج، قال: "فأما اسم الله عز وجل فالألف فيه ألف وصل، وأكره أن أذكر جميع ما قال النحويون في اسم الله أعني قولنا (الله) تنزيهاً لله عز وجل"، ٤٣/١.

⁴⁸ انظر: روح المعاني للآلوسي، ٦٠/١.

⁴⁹ انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، ٢٦/١.

⁵⁰ انظر: الكشاف للزمخشري، ٦/١.

⁵¹ الحاشية على الكشاف للجرجاني، ٣٦.

⁵² انظر: الكشاف للزمخشري، ٤/١.

حقّ نفسه وتقديم رضاه على هواه والتجرّد عن جميع المواجه، والعدل فيما بينه وبين نفسه منعها مما فيه هلاكها، قال الله تعالى ﴿وَنَحَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ [النازعات، ٧٩/٤]، والعدل فيما بينه وبين الخلق أداء النصيحة وترك الفضيحة وترك الحيانة فيما أوتمن، والإنصاف لهم بكلّ وجه وأن لا يسيء على أحد بقول ولا فعل، وصفة العوام منهم بذل الإنصاف وكفّ الأذى، وصفة الخواص بذل الإنصاف وترك الانتصاف، وإسداء الإنعام، وترك الانتقام، وكفّ الأذى عن الناس، والصبر على ما يصيبك منهم من [١٤/١] البلى⁵³ انتهى. فعلاً شأن كل أحد وارتفاع مقامه عنده تعالى وقربه منه بحسب ما اشتمل عليه من هذه الكمالات كما أشار إليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رضي الله عنه وكرم وجهه- حيث قال: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»⁵⁴ أو خلقاً كالسماحة بأداء الواجب المالي، ويدلّ على أنّ العدل فعل الواجب بجميع أقسامه أوران؛ أحدهما أنه سبحانه وتعالى أكرم هذه الأمة تعظيماً لنبينا صلى الله عليه وسلم فلم يوجب عليها إلا ما تعلقت به قدرتها من غير مشقة ولا جهد، دون ما نعجز عنه ولا نطيعه، فلم يحتملها من الإصر ما حمل على ما قبلها من الأمم، وإلى هذا أشار صاحب الكشف عفى الله عنه حيث قال: «لأنّ الله عزّ وجلّ عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعاً تحت الطاقة»⁵⁵ فإن قيل: يشكل على ذلك أن مما أوجبه الله تعالى على هذه الأمة العقوبات الشرعية المبينة في علم الفروع المنقسمة إلى ما هو حقّ لله تعالى وإلى ما هو حقّ لآدمي، وأكثرها [١٥/١] كالقتل والقطع ليس بداخل تحت الطاقة لما فيه من هلاك النفوس وغيرها أو شدّة الآلام، فالجواب: أنّ الواجب على من وجبت عليه عقوبة تمكين من فؤض الشارع استيفاءها بعد الطلب والتمكين واقع تحت الطاقة لا هلاك فيه ولا ألم، وإنما يحصلان من الاستيفاء الصّادر من غيره بغرض وقوعه، وإلا فمن الجائز في حقوق الأدميين العفو فتبين أن ما خرج عن الطاقة لم يجب على من وجبت عليه العقوبة، وأن معنى وجوبها على المكلف وجوب التمكين من استيفائها، وهو إنما يجب على الحاكم حيث كان الحق له تعالى أو لآدمي وفوضه إليه وهو واقع تحت طاقته، وأما غيره فقد علم جوازه له دون وجوبه عليه وعلى كل هو داخل تحت الطاقة. فقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرة، ١٧٨/٢] على معنى التمكين من استيفائه.

﴿وَالْإِحْسَانُ﴾ فعل ما يثاب على فعله أو لا يعاقب على تركه سواء تعلق بالحق أو بالخلق يمثل ما سلف في الواجب فهو إما أن يكون بدنياً وينقسم إلى ما [١٦/١] هو تحسب الكم كالصلاة النفل ووصومه، وإلى ما هو تحسب الكيف كتجزي فعل العبادة على الوجه الأكمل من المراقبة والخشية والخشوع وتدبّر القراءة كما أشار إليه -صلى الله عليه وسلم- بقوله الإحسان «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»⁵⁶ ومنه ألا يضمّ المتعبّد إلى قصد القرية إليه تعالى بعبادته شيئاً آخر مما لا تفسد الصلاة بضمّه كنيّة دفع الغريم المضمومة إلى نيّة الصلاة، أما الإخلاص بمعنى عدم ضمّ نحو الرياء بقصد القرية وبمعنى عدم تشريك غيره تعالى معه في العبادة بالله تعالى فذاك داخل في الواجب المار، بل الثاني مناف للإيمان أو مالياً وينقسم أيضاً إلى ما هو بحسب الكم كصدقة التطوع ومنه إحسانك إلى من أساء عليك وإلى ما هو بحسب الكيف كقصد الصدق بمال خال عن الشبهة والأولى من المستحقين بالتصدّق عليه كالقريب والجار والأحوج. وتفسير صاحب الكشف ومن تبعه [١٧/١] العدل بالواجب، والإحسان بالندب⁵⁷ لا يستلزم القول باستعمال المشترك في معنييه بناء على القول بوضع صيغة أفعل لهما، ولا استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه على القول بوضع الصيغة لأحدهما لاحتمال أهم يرون في ذلك ما يراه الماتريدي (ت. ٣٣٣/٩٤٤) من الحنفية من وضع الصيغة للقدر المشترك بين الحقيقة والندب، وهو الطلب واستعمالها في كل من الواجب والمندوب من حيث إنه مطلوب استعمال حقيقي، أو ما يراه عبد الجبار من المعتزلة من وضعها لإرادة الامتثال وهو صادق مع الوجوب والندب،⁵⁸ والمراد من الواجب والندب في عبارة الكشف المعنى المصدرية الذي هو عبارة عن فعل العبادة وإيجادها لا المعنى الحاصل بالمصدر بمعنى إيجاب الصلاة مثلاً إيجاب فعلها الذي هو عبارة عن إيجادها والإتيان بها الذي هو الفعل الذي جعل مناطاً للتكليف دون المأتي به. قال في الكشف: «وإنما علق [١٨/١] الأمر بما جميعاً؛ لأنّ الفرض لا بد وأن يقع فيه تفریط فيجبره الندب»⁵⁹ انتهى. ولعل ما ذكره بالنسبة للغالب دون من اصطفاها الله تعالى وحفظه وتولاه من أن يشتغل وقتاً ما بغيره تعالى.

ولك أن تقول هذا التفریط الذي أشار إليه لا يخلو إما أن يكون بترك ركن، أو شرط، أو سنة، أو بفعل محرم مُبطل للصلاة كالكلام فيها عمداً أو غير مُبطل كتقدمه على إمامه ببعض ركن أو غير محرم لا يقتضي سجود السهو كالتفغات أو يقتضيه كقليل الكلام سهواً. فإن كان بترك واحد من الأولين أو بفعل الرابع

⁵³ انظر: لطائف الإشارات للقسيري، ٣١٤-٣١٥.

⁵⁴ فتح البلاغة لعلي بن أبي طالب، ١٨/٤.

⁵⁵ الكشف للزمخشري، ٦٢٨/٢-٦٢٩.

⁵⁶ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، رقم الحديث ٥٠.

⁵⁷ انظر: الكشف للزمخشري، ٦٢٨/٢-٦٢٩.

⁵⁸ انظر: ما جاءت الإشارة إلى هذا القول عند تفسير هذه الآية في تفسير القاضي عبد الجبار، ٢٥٩-٢٦٠.

⁵⁹ الكشف للزمخشري، ٦٢٩/٢.

فكل منها مناف للصحة، فإن كان بترك الثالث فالبعض منه يجبر بسجود السهو والهئية لا جابر لها وكذا الخلل بترك واجب أو ارتكاب محذور في الحج والعمرة ما عدا الجماع قبل التحلل الأول منها ما يجبر بالدم لا بشيء من النوافل ومنها ما لا جابر / [٩١ظ] له وكذا الصوم لا جابر لما يعرض فيه من الخلل الجماع للصحة فلم يتحقق صورته يكون نوافل العادة فيها جابرة لما فيها من التفریط. اللهم إلا أن يقال المراد بكون النوافل جابرة أن فعلها يحصل به من الثواب ما يوازي الثواب الفائت بالتفریط الواقع في الفرائض مما لم يحصل له جابر خاص كسجود السهو ودما الجبرانات لأرفع الخلل الحاصل بارتكاب محذور في الفرائض مما لا يبطلها لوضوح بطلان كون النوافل مكفرة للذنوب أو يقال المراد بكونها جابرة للتفریط جبرها للخلل الحاصل بترك الهيمتات من الصلاة والأبغاض حيث لم يؤت لها بسجود السهو، ويكون مراد أئمتنا بقولهم البعض لا يجبر إلا بالسجود والهئية لا جابر لها نفي الجابر الخاص وإلى ما ذكرنا من تفسير العدل والإحسان. أشار علي بن أبي طالب -رضي الله تعالى عنه- وكرم وجهه قاصراً الإحسان على ما يتعلق بالعباد / [٢٠و] حيث فسرها بقوله العدل الإنصاف، والإحسان العفو⁶⁰ لما سلف من إفادة الجملة، الأمر بإدامة التلبس بمتعلقاتها وعدم الانفكاك عن واحد منها ومن لازم عدم الانفكاك عن الإنصاف الذي فسّر به العدل عدم الإخلال بشيء من الواجبات ولعله رضي الله تعالى عنه إنما فسّر الإحسان بالعفو وخصّه بالذكر لكونه مندوباً إليه ومتعلقاً بالعباد لا لأمر يخصّه فيشاركه في التسمية بالإحسان سائر المندوبات وتخصيصه في هذه الرواية بالذكر للإيدان بتأكيد شأنه، والمحافظة عليه لكونه غالباً منافياً لما مجبلت عليه النفوس من الانتقام من ذوي الجنايات أعمالها، وللإيدان بأن غيره من سائر المهديات المتعلقة بهم كالبيع فلا منافاة بين تفسيره بذلك وبالتفضل كما في رواية أخرى عنه، بل هذه دالة على ما قلناه من كون جميع المندوبات / [٢١ظ] المتعلقة بهم داخلية تحت الإحسان عنده. وأشار إليه أيضاً حبر الأمة عبد الله ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- حيث قال: «العدل شهادة أن لا إله إلا الله»،⁶¹ والإحسان الإخلاص فيها،⁶² ومعناه ما رواه عنه عطاء «العدل خلع الأنداد، والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»⁶³ ويوجه بما وجهه به ما قبله فيقال لعله رضي الله عنه إنما فسّر العدل بالشهادة لوجوبها فيشاركها في الدخول تحته سائر الواجبات؛ لأن ما سواها منها متفرع عليها، فالإحسان لأصلتها، والإحسان بالإخلاص لكونه مندوباً إليه فيشاركه في الدخول تحته سائر المندوبات، ويحمل الإخلاص في كلامه على ما سبق بيانه. وعنه في رواية أخرى؛ العدل التوحيد،⁶⁴ «والإحسان أداء الفرائض»،⁶⁵ وظاهر أنه ليس بين ما روي عنه رضي الله تعالى عنه من الروايات مخالفة / [٢٢و] إلا في تفسير الإحسان. وعن السلف -رضوان الله تعالى عنهم- في تفسيرها أقوال أخر. فقال مقاتل (ت. ١٥٠/٧٦٧) العدل التوحيد والإحسان العفو عن الناس،⁶⁶ والظاهر أنه أخذ تفسير الأول من قول ابن عباس، والثاني من قول علي بن أبي طالب. وقال الوراق -رحمه الله تعالى- العدل أن تتصف وتتصف، والإحسان أن تتصف ولا تتصف.⁶⁷ وفي رواية عن سفيان بن عيينة -رحمه الله- العدل استواء السريرة والعلانية، والإحسان أن تكون العلانية أحسن من السريرة.⁶⁸ وقال بعضهم: «يعني بالعدل في الأفعال والإحسان في الأقوال، فلا تفعل إلا ما هو عدل ولا تقل إلا ما هو إحسان». ⁶⁹ وأصل العدل المساواة في كل شيء من غير زيادة ولا نقصان، فالعدل هو المساواة في المكافأة إن خيراً فخير وإن شراً فشر، والإحسان أن تقابل الخير بأكثر منه / [٢٣ظ] والشّرّ بأن تغفو عنه. وعن الشعبي قال: قال عيسى بن مريم -صلى الله عليه وسلم- «إنما الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك ليس الإحسان أن تحسن لمن أحسن إليك».⁷⁰

تمّ خصّ سبحانه وتعالى بعد التعميم صلة الرحم بالذكر تنبيهاً على مزيد تأكدها، والحثّ على المحافظة على القيام بحقوقها بقوله تعالى ﴿وَإِيتَاءُ﴾ أي إعطاء ذي القربى بمعنى القرابة أصلاً كان أو فرعاً أو حاشية حملاً للفظ على المدلول اللغوي. فالمصدر مضاف إلى مفعوله الأول، وترك فاعله ومفعوله الثاني، والتقدير وإيتاء المكلف المأمور بما سلف الشامل لما هنا ذا القرابة حقه بدليل ما في سورة الإسراء من قوله تعالى ﴿وَأْتِ دَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ [الإسراء، ١٧/٢٦] فيستفاد منها أمر كل

⁶⁰ انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٠/١٦٥. قال علي بن أبي طالب: «العدل الإنصاف، والإحسان التفضل»، كما ورد في تفسير زاد المسير رواه الضحاك عن ابن عباس أن الإحسان هو العفو؛ زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، ٢/٥٧٩.

⁶¹ مفاتيح الغيب للرازي، ٢٠/٢٥٨.

⁶² انظر: زاد المسير لابن الجوزي، ٢/٥٨٠، هناك رواية ثالثة لابن عباس رضي الله عنهما حيث قال: «العدل هو التوحيد والإحسان الإخلاص فيه»؛ مفاتيح الغيب للرازي، ٢٠/٢٥٩.

⁶³ مفاتيح الغيب للرازي، ٢٠/٢٥٩.

⁶⁴ انظر: مفاتيح الغيب للرازي، ٢٠/٢٥٩.

⁶⁵ جامع البيان للطبري، ١٧/٢٧٩؛ مفاتيح الغيب للرازي، ٢٠/٢٥٩.

⁶⁶ تفسير مقاتل بن سليمان، ٢/٤٨٣.

⁶⁷ لم أتف على مصدره، وأقرب عبارة وجدتها هي ما أشار إليها الفضيل: «الإحسان أن تتصف ولا تتصف»، التيسير في التفسير لأبي حفص النسفي، ١٤/٢١٨.

⁶⁸ انظر: جامع البيان للطبري، ١٧/٢٨٠.

⁶⁹ مفاتيح الغيب للرازي، ٢٠/٢٥٩.

⁷⁰ الزهد لأحمد بن حنبل، رقم الحديث ٤٧١؛ الدر المنثور للسيوطي، ٢/٢١٢.

واحد منا معشر المكلفين بإعطاء كل واحد من أقاربه ماله عليه من الحقوق كما أفادته الإضافة في كل من القريب والحق وهذا هو معنى [٢٤و] قول الأئمة - رضوان الله تعالى عنهم - «صلة الرحم واجبة» ويحصل عند الشافعي رضي الله تعالى عنه بالنسبة لغير الأصول والفروع من المسلمين بالمواددة والزيارة وحسن المعاشرة والمؤالفة على السراء والضراء والمعاوضة ونحو ذلك مما تندفع به الوحشة وتحصل به الألفة. فقد يتوقف ذلك على ما ذكر دون غيره، وقد يتوقف الإحسان على ضم شيء من المال إلى ذلك ويختلف باختلاف طبقات الناس واختلاف أحوالهم من معط وعاط، واختلاف الأزمنة حتى لو انتهى الحال في بعض الأفراد إلى توقف تحقق الصلة على القيام بالكفاية بأن لم يعد العرف متلبسًا بها إلا بذلك وجب وهذا لعارض توقف وجوه الصلة وانتفاء القطيعة عليه لا يقتضي إلحاق الحواشي بالأبغاض في وجوب الكفاية، وقد تتحقق الصلة ببعض ما سلف أو بمجرد المراسلة [٢٥ظ] أو المكاتب، فيقصر الوجوب عليه، وبالنسبة للأصل المعسر وإن علا وخالف في الدين وكان كسوبًا ذكرًا كان أو أنثى على الفرع الموسر ولو أنثى وصغيرًا ما وجب لغيره من الحواشي مع القيام بكفايته نفقة وكسوة وغيرها وتجهيزه إذا مات. وكذا إعفاهه إذا كان ذكرًا إن احتاج إليه بأن يهيئ له الفرع مستمتعًا بغفة بنكاح حرة أو تملك أمة، ومن المعلوم أن الصغير لا يتوجه إليه خطاب، وإنما المخاطب بكفاية أصله من ماله وليه وبالنسبة للفرع الموسر غير الكسوب، والكسوب المشتغل بالعلم وإن نزل صغيرًا كان أو كبيرًا ذكرًا كان أو أنثى غير مكفية باتفاق زوج، وإن اختلف الدين ويتصور في الصغير بأن يحكم بإسلامه تبعًا لأصل لم يجب عليه مؤنته على الأصل الموسر ما وجب للأصل السابق إلا الإعفاف، والعبرة في قدر النفقة والكسوة [٢٦و] وغيرها مجال من استحقاقها كما أن العبارة به بالنظر لنوع الواجب، ومن وجبت له النفقة وجبت فطرته إلا زوجة الأصل والكلام في المحاويع الأحرار. أما الأرقاء فلا مزية لهم على الأقارب، وإن اعسرت السادة وللبعض الموسر من أصل وفرع من الحقوق ما للحواشي لكن على وجه أتم وسوى أبو حنيفة - رحمه الله تعالى ورضي عنه - بين الأبغاض وسائر المحارم من الأقارب المعسرين، فأوجب على الموسر نفقتهم لكن شرط في غير الأصول العجز عن الكسب. فإن قيل: ما الحكمة في ترك ثاني المفعولين هنا وذكره في سورة الإسراء مع اتفاق الآيتين في أن المراد بمعموم الأقارب بالنسبة لكل أحد؟ فالجواب لعله قصد الإجمال هنا المناسب له الإيجاز وقصد التفصيل في تلك وأيضًا أن هذه الآية الكريمة وردت لجمع الأحكام التي يترتب عليها ثواب أو عقاب على سبيل [٢٧ظ] الإجمال كما سلف. وما اقتصر عليه فيها موف بذلك ولولا غاية الاعتناء بالصلة وخشية عدم التنبه لها لا أكتفي بمعموم ما قبلها في الدلالة على طلبها. وأما آية الإسراء فقد وردت مع ما اكتنفها من الآيات الكريمة لبيان ما يتعلق من الحقوق بالأقارب أصولًا كانوا أو فروعًا أو حواشي، الا ترى أنه سبحانه وتعالى خص الأبوين بالذكر حيث قال ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء، ٢٣/١٧]، إلى قوله تعالى ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْنِي مَعَ رَبِّي صَغِيرًا﴾ [الإسراء، ٢٤/١٧] ثم دل على طلب ما له القيام بحقوقهما مما يعمهما وغيرهما من الأقارب ثانيًا بقوله تعالى ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ [الإسراء، ٢٦/١٧] ثم خص الأولاد بالذكر حيث قال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً ۖ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء، ٣١/١٧] نهيًا لنا معشر المكلفين مما كان عليه المشركون من قتل الأولاد خشية الفقر وللمحافظة على تأكيد النهي من ذلك. ثم عبر سبحانه بمائلهم وغيرهم بعد من قوله تعالى [٢٨و] ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء، ٣٣/١٧]. وهذا كله دال على أن المراد من تلك الآيات الكريمة بيان حقوق الأقارب على الوجه الأتم من وجوه التفصيل، والمناسب له أن يذكر فيه من المتعلقات ما لا يذكر في مقام الإجمال، وقد علم مما سلف أن القرابة هنا وفي سورة الإسراء عامة لقرابة كل فرد من أفراد الأقارب بالنظر لكل واحد وكذا ما في سورة البقرة. وأما ما في سورة الأنفال فالمراد بالأقارب مؤمنو بني هاشم والمطلب. وأما ما في سورة شوري من قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى، ٢٣/٤٢] فقيل: المراد بها إما قرابته - صلى الله عليه وسلم - من قريش، والمعنى: قل لا أسألكم يا قريش عليه أجرًا إلا أن تؤدوني حق قرابتي منكم من الصلة التي يتوقف تحققها على ما يزيل الوحشة بيني وبينكم، وتحصل الألفة، ومنه أن تصدقوني في رسالتي وتعاضدوني [٢٩ظ] في تبليغ ما جئت به، ولا تعادوني.⁷¹ فعلى هذا ﴿الْقُرْبَىٰ﴾ بمعنى القرابة فهي مستعملة في المعنى المصدرية وقيل المراد بها قرابته الخاصة من علي وفاطمة وفروعهما. والمعنى: قل لا أسألكم معشر المكلفين بما جئت به عليه أجرًا إلا المودة في علي وفاطمة وفروعهما.⁷²

والنهي⁷³ القول المقتضي كفا عن فعل لا بقول كف، ولم يقيد هنا بالمرّة فضيخته الزواجر أي بقول لا تفعلوا وقتًا من الأوقات. ﴿الْفَحْشَاءُ﴾ شرعًا وهي ما جاوز الحدود التي ورد الشرع بالوقوف عندها من الكفر وسائر المعاصي بأن لم يقف مرتكبها على ما أمر بالوقوف عندهم. فإن الكافر لم يقف في التبعّد على ما كلف به من الإيمان بالله وبما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل جاوزه إلى التكذيب الذي حقق كفره وكالزاني المأذون له في وطئ خاص لم يقف فيه على ما أذن له من الوطئ بنكاح صحيح [٣٠و] أو ملك عين مسوغ له، بل تجاوزه إلى وطئ الأجنبية بغير شبهة وكالقاتل عمدًا عدوانًا، فإنه لم يقف في القتل على ما أذن له

⁷¹ انظر: جامع البيان للطبري ٥٢٥/٢١-٥٢٧.

⁷² جاء في تفسير السمعي عبارة «وحكى بعضهم: أن النبي سئل عن هذه، وعن معنى القرى فقال: علي وفاطمة وولدهما، وهذا أغرب الأقاويل وأضعفها»، تفسير السمعي للسمعي ٥/٧٤.

⁷³ يقصد قوله تعالى ﴿وَيَنْهَى﴾.

فيه وهو القتل بالحق، بل تجاوزه وتخطاه إلى القتل بغيره، وكذا يقال في سائر المعاصي. والنهي في الآية الكريمة للتعميم كما هو قضيته عند الاطلاق وهو مقول بالتشكيك باعتبار ما في متعلقاته من الفحش فهي متفاوتة فيه، وأفحشها ما اشتمل على الافراط في الشناعة والقبح الناشئ عن القوة الشهوية كالزنا؛ إذ هو أقبح أحوال الإنسان وأشنعها وأفحشها ويليها ما تنكره العقول السليمة منها الإنكار شرعاً مما ينشأ عن القوة الغضبية كالجنايات وهو المعنى بقوله تعالى ﴿وَالْمُنْكَرُ﴾ ويليها ما فيه استطالة واستعلاء على الناس بفضل القوة والتجبر والتكبر والاستعظام مما ينشأ عن القوة الوهمية وهو المعنى بقوله ﴿وَالْبَغْيُ﴾ ولهذا قيل فيه حقيقة البغي طلب الشخص ما ليس له طلبه، ولا يتحقق إلا بتأثير في الغير / [٣١ظ] بخلاف الظلم فيتحقق بذلك وبالتأثير في النفس فقط. ولهذا انقسم إلى ظلم النفس وظلم الغير وإن لزم الأول من الثاني بارتكاب ما أوجب عذاباً دون العكس فما بينهما من العموم والخصوص مطلق، فشملت الآية الكريمة جميع المعاصي؛ لأنه لا يوجد من العبد عصيان إلا وهو مندرج تحت قسم من هذه الأقسام صادر بتوسط إحدى القوى الثلاث. واتضح أنّ عطف كل من ﴿وَالْمُنْكَرُ﴾ و﴿وَالْبَغْيُ﴾ على ﴿الْفَحْشَاءِ﴾ من عطف الخاص على العام، وخصّهما بالذكر مع انحطاطهما في الفحش عن القسم الأول؛ دفعاً لتوهم إرادته وحده بالمتبوع لإفراطه في الشناعة القبح وما سلكته من تفسير ﴿الْفَحْشَاءِ﴾ بما يعمّ الأقسام الثلاثة تبعت فيه صاحب الكشاف⁷⁴ -عفى الله تعالى عنه- وهو أولى مما جرى عليه البيضاوي⁷⁵ وغيره -رحمهم الله- من المغايرة الكلية بين المتعاطفات مستندين إلى ظاهر العطف وتوجيه الأول أنه يستفاد عليه من الآية الكريمة أنه لا تخلو [٣٢و] معصيته من الفحش وهو الموافق لقول أئمتنا في الأصول وتبعهم البيضاوي الحسن بمعنى ترتب المدح عاجلاً والثواب عاجلاً، والقبح بمعنى ترتب الذمّ عاجلاً والعقاب عاجلاً شرعيان أي لا يؤخذان إلا من الشرع المبعوث به الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- خلافاً للمعتزلة⁷⁶ فتبين اشتراك جميع أقسام الطاعة في الحسن وجميع أقسام المعصية في القبح. وقد علم أن كلا من القبح والفحش والشناعة ألفاظ مترادفة حتى عند البيضاوي ألا يرى أنه حيث مثل لما أفرط في الفحش بالزنا قال: «فإنه أقبح أفعال الإنسان وأشنعها»،⁷⁷ فحكم بزيادته على غيره من المعاصي فيما ذكر وأجرى عليه كلاً من الألفاظ الثلاثة فدلّت على الترادف المذكور. حيث استدلل على إفراط الزنا في الفحش أنه أقبح أفعال الإنسان وأشنعها، وقد علم مما سبق الإشارة إليه عن الأصوليين اشتراك الجميع في القبح فكل معصية متصفة بالقبح وكل متصف بالقبح متصف [٣٣ظ] بالفحش، فكل معصية متصفة بالفحش وهو ما جرى عليه صاحب الكشاف وما سلكه عفى الله عنه مع اعتزاله هو الموافق لما عليه أئمة السنة من اتصاف جميع المعاصي بما مر وما سلكه البيضاوي مع كونه من أئمة السنة مخالف لهم، حيث قصر الفحشاء على ما ينشأ عن القوة الشهوية دون ما ينشأ عن القوة الغضبية والقوة الوهمية مع تصريحه في التفسير والأصول بشمول القبح لكل معصية وتصريحه⁷⁸ في التفسير بما يقتضي أنّ ما كان متصفاً بالقبح والشناعة كان متصفاً بالفحش، ولا فرق بين كون الطلب في كل من الأمر والنهي بين أن يكون الطالب أدنى أو لا وأن أطلق على الطلب الواقع من الأدنى دعا تادباً.

والجملة استئنافية وخبر الناسخ فيها الفعلية والأولى وما عطف عليها وحملة ﴿يَعْظُمُكُمْ﴾ خبر ثان أو حالية، وقد جاء الوصل الواقع بين الأولتين [٣٤و] على أتم وجه باتفاقهما في الخبرية، وجاء الجامع فيهما كذلك؛ لأنه جاء باعتبار كل من المسند إليه فيهما والمسند لما بينهما من التضاد، لأننا نجد الضد أقرب خطوياً بالبال مع الضد من خطوره مع غيره هذا مع تناسب الجملتين في الفعلية وتناسب الفعلين في المضارعة وكل منهما كاف في حسن الوصل فضلاً عن جوازه مع طباق الإيجاب الحاصل بما اشتملت عليه الآية من الخبر في الثلاث الأولى والإنشاء في الأخيرة ومن الأمر والنهي الآيتين من نوع واحد وهو الفعل ولخلو كل من الجملتين من حرف السلب بخلاف ﴿فَلَا تَحْشَوْا النَّاسَ وَالْحَشُونَ﴾ [المائدة، ٤٤/٥] وبخلاف ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام، ١٢٢/٥]، والوعظ هنا التحذير بالأمر والنهي من مكروه العواقب بمخالفة أمره ونهيه.

﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ بعقولكم فتتعمقوا من مخالفة أمره ونهيه بإدغام تاء تفعل في الذال. / [٣٥ظ] وهذا ما أراد الجلال (ت) ١٥٠٥/٩١١) بالأصل حيث قال -رحمه الله- «وفيه ادغام التاء في الأصل في الذال»،⁷⁹ لأن الماضي أصل المضارع وهذا كما هو ظاهر غير إدغام تاء المضارعة في تاء الماضي وإن كان الآخر جائزاً وهو خاص بالوصل فإن أريد التخفيف في الابتداء حذف تاء المضارعة وهو حذف جائز وصلاً وقطعاً قال تعالى ﴿تَلَطَّى﴾ [الليل، ١٤/٩٢]، وقال ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ مَمْنُونِ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران، ٤٣/٣]، واختصاص إدغام تاء المضارعة في تاء الماضي بالوصل هو الراجح خلافاً لابن مالك (ت) ١٢٧٤/٦٧٢) وولده حيث

74 انظر: الكشاف للزمخشري ٦٢٩/٢.

75 انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، ٢٣٨/٣.

76 انظر: التحصيل من المحصول للأرموي ١٨٠/١.

77 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٢٣٨/٣.

78 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٢٣٨/٣.

79 تفسير الجلالين للسيوطي، ٣٥٩.

قالا بوقوعه في الابتداء وباختلاف همزة الوصل⁸⁰ ورده ابن هشام (ت. ٧٦١/١٣٦٠) وقال: لم يخلق الله همزة وصل في أول المضارع⁸¹ وجاء في آخرها الإرساد لدلالة ﴿يَعْظُمُكُمْ﴾ على ما بعده؛ لأنه المقصود من الوعظ، فالدلالة عليه ظاهرة ظهورها في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت، ٤٠/٢٩]، وكانت هذه الآية الكريمة [٣٦/١] سبب إسلام عثمان بن مظعون.⁸² قال -رضي الله تعالى عنه- كنت أسلمت استحياء من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكثرة ما كان يعرض عليّ الإسلام ولم يقر في قلبي فكنت ذات يوم عنده -صلى الله عليه وسلم- جالسًا فشحّص بصره نحو السماء كأنه يستفهم شيئًا فلما أسري عنه سألته عن حاله فقال بينما أنا أحدثك رأيت في الهوى جبريل صلى الله عليه وسلم فأتاني بهذه الآية فقرأ عليّ فقرّر الإسلام في قلبي، فأثبت عمّه أبا طالب فأخبرته فقال: يا آل قريش! اتبعوا محمداً ترشدوا فإنه لا يأمركم إلا بمكارم الأخلاق. فإن كان ابن أخي صادقاً أو كاذباً فإنه لا يأمره إلا بالخير فأثبت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فأخبرته بقوله ففرح بذلك ثم خرج من فوره إلى أبي طالب فقال يا عم تأمر الناس باتباعي ولا تتبعني، فأبأ فأنزل الله تعالى ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص، ٥٦/٢٨]،⁸³ [٣٧/ظ] فأثبت الوليد بن المغيرة فقرأت عليه الآية فقال إن كان محمداً قاله فنعما وإن كان ربك قاله فنعما فأنزل الله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى﴾ [النجم، ٥٣/٣٣] الآيات. وعن ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- قال: بينما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بفناء بَيْتِهِ بِمَكَّةَ إذ مرَّ به عثمان بن مظعون فقال له رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ألا تجلس فقال بلى فجلس إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يستقبله فبينما هو يحدثه إذ شحّص رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نحو السماء فنظّر ساعة فأخذ يضع بصره حين يضع على يمينه في الأرض فتحرّفت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن جلسيه عثمان إلى حيث وضع بصره وأخذ يُنغص رأسه كأنه يستنقفه ما يقال له ثم شحّص بصره صلى الله عليه وسلم إلى السماء كما شحّص أول مرة، فأتابع بصره حتى توارى في السماء فأقبل إلى عثمان كجلسيته الأولى فقال: يا محمد، فيما كنت أجالسك [٣٨/١] ورأيتك ما رأيت تفعل فعلتك الغداة فقال وما رأيتني فعلت قال رأيتك تشحّص ببصرك إلى السماء ثم وضعته حتى وضعته عن يمينك فتحرّفت إليه وتركتني فأخذت تنفض رأسك كأنك تستنقفه شيئاً يقال لك قال أظننت ذلك قال عثمان نعم قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاني رسول وأنت جالس فقال عثمان رسول الله قال -صلى الله عليه وسلم- في ماذا قال لك قال -صلى الله عليه وسلم- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، قال عثمان وذلك حين استقرّ الإيمان في قلبي، وأحبت محمداً صلى الله عليه وسلم.⁸⁴ وروى عكرمة -رضي الله تعالى عنه- أنه صلى الله عليه وسلم قرأ على الوليد بن المغيرة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إلى قوله ﴿تَذَكَّرُونَ﴾ فقال يا ابن أخي! أعد فأعاد عليه فقال إن له والله لخلوة وإن عليه لظلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق وما [٣٩/ظ] هو قول البشر.⁸⁵ وروى البيهقي (ت. ٤٥٨٠/١٠٦٦) في شعب الإيمان عن ابن مسعود -رضي الله تعالى عنه- أنه قال: أعظم آية في كتاب الله تعالى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٥]، وأجمع آية في كتاب الله للخير والشر

⁸⁰ انظر: ألقية ابن مالك لابن مالك ٧٥.

⁸¹ أوضح المسالك إلى ألقية ابن مالك لابن هشام، ٢٢٣/٢.

⁸² هو ابن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح الجمحي. بيّن ابن إسحاق أنه أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً، مشيراً إلى أنه هاجر إلى الحبشة هو وابنه السائب الهجرة الأولى في جماعة، فلما بلغهم أن قريشاً أسلمت رجعوا، فدخل عثمان في جوار الوليد بن المغيرة، ثم ذكر رده جواره ورضاه بما عليه النبي صلى الله عليه وسلم... توفي بعد شهوده بدرًا في السنة الثانية من الهجرة، وهو أول من توفي بالمدينة من المهاجرين، وأول من دفن بالبقع. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، ٣٨١/٤-٣٨٢.

⁸³ مفاتيح الغيب للرازي، ٢٥٨/٢٠-٢٥٩.

⁸⁴ نص الحديث هو: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِفَنَاءِ بَيْتِهِ بِمَكَّةَ جَالِسًا، إِذْ مَرَّ بِهِ عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ، فَكَتَفَرَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا تَجْلِسُ؟ قَالَ: بَلَى. قَالَ: فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَقْبِلَهُ، فَبَيْنَمَا هُوَ يُحَدِّثُهُ إِذْ شَحَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِبَصَرِهِ إِلَى السَّمَاءِ، فَتَنَظَّرَ سَاعَةً إِلَى السَّمَاءِ، فَأَخَذَ يَضَعُ بَصَرَهُ حَتَّى وَضَعَهُ عَلَى يَمِينِهِ فِي الْأَرْضِ، فَتَحَرَّفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ جَلِيسِهِ عُثْمَانَ إِلَى حَيْثُ وَضَعَ بَصَرَهُ، وَأَخَذَ يُنْغِصُ رَأْسَهُ كَأَنَّهُ يَسْتَنْقِفُهُ مَا يُقَالُ لَهُ، وَابْنُ مَظْعُونٍ يَنْظُرُ، فَلَمَّا قَضَى حَاجَتَهُ، وَاسْتَنْقَفَ مَا يُقَالُ لَهُ، شَحَّصَ بَصَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ كَمَا شَحَّصَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَأَتْبَعَهُ بَصَرَهُ حَتَّى تَوَارَى فِي السَّمَاءِ، فَأَقْبَلَ إِلَى عُثْمَانَ بِجِلْسِيَةِ الْأَوَّلِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فِيمَ كُنْتَ أَجَالِسُكَ وَأَتِيكَ، مَا رَأَيْتُكَ تَفْعَلُ كَمَا تَفْعَلُكَ الْغَدَاةُ قَالَ: وَمَا رَأَيْتَنِي فَعَلْتُ؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ تَشَحَّصُ بِبَصَرِكَ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ وَضَعْتَهُ حَيْثُ وَضَعْتَهُ عَلَى يَمِينِكَ، فَتَحَرَّفْتَ إِلَيْهِ وَتَرَكْتَنِي، فَأَخَذْتَ تُنْغِصُ رَأْسَكَ كَأَنَّكَ تَسْتَنْقِفُهُ شَيْئًا يُقَالُ لَكَ. قَالَ: وَقَطِنْتُ لِيذَلِكَ؟ قَالَ عُثْمَانُ: نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَانِي رَسُولُ اللَّهِ أَنْفًا، وَأَنْتَ جَالِسٌ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَمَا قَالَ لَكَ؟ قَالَ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠] قَالَ عُثْمَانُ: فَذَلِكَ حِينَ اسْتَقَرَّ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِي، وَأَحْبَبْتُ مُحَمَّدًا؛ أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ، مُسْنَدُ لَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، رَقْمُ الْحَدِيثِ ٢٩١٩؛ وَابْنُ بَرَكَةَ فِي الْأَدَبِ الْمَفْرُودِ، بَابِ الْبَغْيِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ: ٨٩٣، ضَعَفَهُ الشَّيْخُ الْأَبَانِيُّ.

⁸⁵ انظر: أخرجه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین، رقم الحدیث ٣٨٧٢، قال أن "هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه"؛ شعب الإيمان للبيهقي، رقم الحديث ١٣٣.

الآية التي في النحل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ وأكثر آية في كتاب الله تفويضا ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق، ٦٥-٣]. وأشد آية في كتاب الله رجاء ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية، [الزمر، ٣٩/٥٣].⁸⁶

وهذا آخر ما يستره الله تعالى وله الفضل والمّنة من التكلم على هذه الآية الشريفة على سبيل الاختصار. اللهم يا أكرم مسؤول لسؤاله، أن تجعلنا يا مولانا من لا يخطر البغي والحسد بباله، وجنبنا الفحشاء والمنكر، واجعلنا من أهل الإحسان، وثبتنا على التوحيد واحشرتنا مع أهل الإيمان، الفائزين من مولاهم بالنجاة حين يكون السابق إلى العرض تلك النيران، ولا تجعلنا ممن اعتمد / [٤٠ و] على نسبه، ولم يكن له عمل صالح يدخله الجنان، وانصر سلطاننا، وأصلح ولاة أمورنا، على ممر الزمان، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم المرسلين، وقائد الغر المحجلين، وحيب رب العالمين، وعلى آله وصحبه والتابعين، إلى يوم الدين آمين.

ووافق الفراغ من تأليفها على يد مؤلفها، الفقير أبي الحسن بن عبد الرحمن ابن محمد الخطيب الشربيني الشافعي غفر الله له ذنوبه وستر في الدارين عيوبه وذلك في أواسط شهر رجب الحرام، من شهور سنة ثمانية وعشرين وألف من الهجرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام. اللهم اغفر لكتابها ولقارئها وسامعها.

إِنْ بَجِدْ عَيْبًا فَسُدَّ الْخَلَا جَلَّ مَنْ لَا فِيهِ عَيْبٌ وَعَلَا⁸⁷

المصادر والمراجع

- أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني. *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*. دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، الطبعة ٣، ١٩٨٨.
- الأرموي، سراج الدين محمد بن أبي بكر. *التحصيل من المحصول*. تحقيق: عبد الحميد علي زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٩٨٨.
- الأردني، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير. *تفسير مقاتل بن سليمان*. تحقيق: عبد الله محمود شحاته. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة ١، 1423.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، الطبعة ١، ١٤١٢.
- أنيس، عبد الحكيم. "قلائد العقيان في قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"، مجلة الأحمدية، ١٥، (٢٠٠٠)، ١٥٩-١٧٠.
- ابن أبي طالب، علي. *نحج البلاغة*. شرح: محمد عبده. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *زاد المسير في علم التفسير*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة ١، ١٤٢٢.
- ابن الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين. *التأويلات لأخبار الصفات*. تحقيق: أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي. الكويت: غراس، الطبعة ١، ٢٠١٣/١٤٣٤.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد. *الزهد*. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة ١، ١٩٩٩/1420.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ٢٠٠١/1421.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤٢٢.
- ابن منظور، حمد بن مكرم بن علي أبو الفضل. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٤١٤.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الأدب المفرد*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار البشائر الإسلامية الطبعة ٣، 1989 / 1409.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، د.ت.

⁸⁶ انظر: *شعب الإيمان* للبيهقي، رقم الحديث: ٢١٧٣؛ وأصل الحديث هو «حدثنا عبد الله بن مسعود: إِنَّ أَكْثَرَ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ قَالَ مَسْرُوقٌ: صَدَقَ قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَنَّ أَكْثَرَ أَوْ أَكْثَرَ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَرِحًا ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَقَالَ مَسْرُوقٌ: صَدَقْتُ، قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَنَّ أَشَدَّ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَفْوِيضًا ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٣] قَالَ مَسْرُوقٌ: صَدَقْتُ، قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَنَّ أَجْمَعَ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] الْآيَةَ.

⁸⁷ *التأويلات لأخبار الصفات* للقاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء، ٧٠٦.

- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. *إيضاح المكنون في الذليل على كشف الظنون*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون. السعودية: دار طيبة، الطبعة ٤، ١٤١٧/١٩٩٧.
- البضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، 1418.
- البهقي، أبو بكر. *شعب الإيمان*. تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة ١، ٢٠٠٣.
- التعلي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تحقيق: أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. *الحاشية على الكشاف*. دمشق: دار الفكر، الطبعة ١، ١٩٧٧.
- الخولاني، فاروق بن هادي علي يحيى. *الخطيب الشريفي ومنهجه في مختلف الحديث من خلال كتابه: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، مجلة الجامعة الوطنية، ١٨ (٢٠٢١)، ٢٤٩-٢٨٠.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣، ١٤٢٠.
- رمزي، محمد. *القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: عبد الجليل عبده شليبي. بيروت: عالم الكتب، الطبعة ١، 1408/1988.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. *أعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ١٥، ٢٠٠٢.
- الزخشري، القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة ٣، ١٤٠٧.
- السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي. *تفسير القرآن*. تحقيق: ياسر بن إبراهيم - غنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، الرياض، الطبعة ١، 1997.
- السيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي - وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، *تفسير الجلالين*. القاهرة، دار الحديث، الطبعة ١، د.ت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *الدر المنثور*. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب. *السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير*. القاهرة: مطبعة بولاق (الأميرية)، 1285.
- الصفدي، محمد بن علي بن عطية الحارثي. *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد*، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالبي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ٢٠٠٥.
- صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، *الوافي بالوفيات*، تحقيق: أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠.
- الطائي، ابن مالك. *ألفية ابن مالك*. الرياض: دار التعاون، د.ت.
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٤٢٠/٢٠٠٠.
- عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي. *تفسير القاضي عبد الجبار المعتزلي*. تحقيق: خضر محمد نيهما. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٩.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. *الإصابة في تمييز الصحابة*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤١٥.
- الغزي، محمد كمال الدين بن محمد. *النعمة الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: محمد مطيع الحافظ - نزار أبابضة. دمشق: دار الفكر، الطبعة ١، ١٩٨٢.
- الفراهي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. *كتاب العين*. تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. لبنان: دار مكتبة الهلال، د.ت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة ٣، ١٩٦٤.
- قره بلوط، علي الرضا - أحمد طوران. *معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم*. قيصري: دار العقبة، د.ت.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. *لطائف الإشارات*. تحقيق: إبراهيم البسيوني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة ٣، د.ت.

- كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني. معجم المؤلفين. بيروت: مكتبة المثنى، د.ت.
 مؤسسة آل البيت. الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط. مآب: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٧م.
 الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور. تأويلات أهل السنة. تحقيق: مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٥.
 مبارك، علي باشا. الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة، ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة ١، ١٣٠٥.
 المحيي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. بيروت: دار صادر، د.ت.
 النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. تحقيق: يوسف علي بدوي. بيروت: دار الكلم الطيب، الطبعة ١، ١٩٩٨.
 النسفي، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد. التيسير في التفسير. تحقيق: ماهر أديب حبوش وآخرون. تركيا: دار اللباب، الطبعة ١، ٢٠١٩.
 نويهض، عادل. معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر. بيروت: مؤسسة نويهض، د.ت.
 النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني. المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٩٩٠.

Kaynakça

- Bağdâdî, İsmâ'îl b. Muḥammed Amîn b. Mîr Salîm Bâbânî. *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-muṣannifin*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.
 Bağdâdî, İsmâ'îl b. Muḥammed Amîn b. Mîr Salîm Bâbânî. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.
 Beğavî, Ebû Muḥammed el-Hüseyn b. Mes 'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nimr ve-âharûn. Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997.
 Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. 'Abdulalî 'Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
 Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd 'Abdullâh b. Ömer b. Muḥammed. *Envârü't-tenzîl ve-esrârü'te'vîl*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân al-Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
 Buhârî, Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdubâkî. Beyrut: Dâr'ül-Beşâ'iri'l-İslâmîyye, 1409/1989.
 Buhârî, Muḥammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muḥammed Zuhayr b. Nâşir al-Nâşir. Beyrut: Dâru Tavkü'n-Necâh, ts.
 Cürçânî, Ebû'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed b. Alî es-Seyyid eş. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*. Dimeşk: Dâr'ül-Fikr, 1977.
 Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şirbînî, Hatîb". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 39/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
 Ebû Tâlib el-Mekkî, Muḥammed b. Alî b. Atiyye. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-Mahbûb ve vasfî tariķi'l-mürîd ilâ Maķâmi't-tevhîd*. thk. Asım İbrâhîm el-Keyâlî, Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmîye, 2005.
 Ebû'l-Fazl, Muḥammed halîl b. Alî b. Muḥammed b. Muḥammed Murâd el-Hüseynî. *Silkü'd -Dürer fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. Dâru İbn Hâzm, 1988.
 Enîs, Abdülhakîm. "Kalâ'idü'l-akyân fi kavlihi te'âlâ innallâhe yea'muru bi'l-'adli ve'l-İhsân", *Mecelletü'l-Aḥmedîyye* 15 (2000), 159-170.
 Ezdî, Ebû'l-Ḥasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Maḥmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1423.
 Farâhîdî, Ebû 'Abdirrahmân al-Halîl b. Aḥmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzumî İbrâhîm es-Sâmurrâ'î. Lübnan: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
 Gazzî, Muḥammed Kamâleddîn b. Muḥammed. *en-Na't'ül-ekmel li-eşhâbi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Muḥammed Muṭî' el-Hâfîz-Nizâr Abâza. Dimeşk: Dâr'ül-Fikr, 1982.
 Havlânî, Fârûk b. Hâdî Alî Yaḥyâ. "el-Haṭîb eş-şirbînî ve menhecuhu fi muḥtelefi'l-ḥadîs min hilâli kitâbihi: Muḡnî'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc", *Mecelletü'l-Câmi'atul-Vaṭanîyye* 18 (2021), 249-280.
 'Abdülcebbâr, Ebû'l-Ḥasen 'Abdulcebbâr b. Aḥmed el-Asad Âbâdî. *Tefsîrü'l-Kâdî 'Abdülcebbâr el-Mu'tezilî*. thk. hiḍr Muḥammed neyhâ. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmîyye, 2009.
 'Askalânî, Ebû'l-Fazl Aḥmed b. Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer. *el-İşâbe fi Temyîzi's-şahâbe*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd -'alâ Muḥammed Mu'avved. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-ilmîyye, 1415.

- İbn Hanel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed. *ez-Zühed*. Beyrut: Dâr’ül-Kütübi’l-‘ilmîyye, 1420/1999.
- İbn Hanel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed. *Müsnedü’l-imâm Ahmed b. Hanel*. thk. Şu‘ayb el-Arna’vûtî ve âherûn. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hişâm, ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. ‘Abdillâh b. Yûsuf Ebû Muhammed. *Evdahu’l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâr’ül-Kütübi’l-‘ilmîyye, ts.
- İbn ‘Atîyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib b. ‘Abdirrahmân b. Temmâm. *el-muharrerü’l-Vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâr’ül-Kütübi’l-‘ilmîyye, 1422.
- İbn manzûr, Hamad b. Mukarram b. Alî Ebû’l-Faql. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414.
- İbnu’l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdu’l-Mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâr’ül-Kitâb’il-‘Arabî, 1422.
- İbnü’l-Ferrâ’, al-Kâdî Ebû Ya’lá Muhammed İbnü’l-Hüseyn. *et-te’vilât li-ehbâri’s-sıfât*. thk. Ebî ‘Abdillâh Muhammed b. Hamad el-Hammûd en-Necdî. Kuveyt: Ğirâs, 1434/2013.
- İsfehânî, Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*. thk. Şafvân ‘Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâr’ül-Kalem, 1412.
- Karabulut, Alî al-Rizâ -Ahmed Turân. *Mu’cemü’t-târîhi’t-Turâsi’l-İslâmî fi Mektebeti’l-‘âlem*. Kayseri: Dâr’ül-‘Akabah.
- Kehâle, Ömer b. Rıza. *Mu’cemü’l-mü’ellifîn*. Beyrut: Maktabatü’l-Müsenna, ts.
- Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Farağ al-Anşârî. *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-berdunî-ibrâhîm Atfîş. Kahire: Dâr’ül-Kutubi’l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, ‘Abdulkarîm b. Havâzin b. ‘Abdimalik. *Letâ’if ‘ul-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî, Mısır: el-Hey’e el-Mısriyye el-‘Âme lil-Kitâb, ts.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd Ebû Mansûr. *Te’vilâtu ehli’s-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâr’ül-Kütübi’l-‘ilmîyye, 2005.
- Mubârak, Alî Paşa. *el-Huḩat et-Tevfikîye el-Cedide li-Mısır el-Kâhire ve mudunihâ ve bilâdihâ el-kadime ve ş-şehîra*. Bülâk: el-Maḩbaatü’l-Kübrâ el-Amîriyye, 1305.
- Muḩibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muḩibiddîn b. Muhammed. *ḩulâşatü’l-eşer fi a’yâni’l-ḩarni’l-hâdî aşer*. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- Mü’essesetü Âli’l-Beyt. *el-Fihris eş-Şâmil lit-Turâsi’l-‘Arabî’l-İslâmî’l-Maḩtûḩ*. M’eâb: Mü’essesetü Âli’l-Beyt, 1987.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât ‘Abdullâh b. Ahmed b. Maḩmûd ḩâfizüddîn. *Medâriku’t-tenzil ve ḩakâ’iku’t-te’vil*. thk. Yûsuf Alî Budayvî. Beyrut: Dâr’ül-Kelimi’t-Ṩayyib, 1998.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fi’t-tefsîr*. thk: Mâhir Edîb ḩabûş ve-âharûn. Türkiye: Dâru’l-Lübâb, 2019.
- Nisâbüri, Ebû ‘Abdullâh el-ḩâkim Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed b. ḩamdaveyh b. nu’aym. *el-Müstedrek ‘alâ’s-şahîḩayn*, thk. Muşḩafâ ‘Abdulkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâr’ül-Kütübi’l-‘ilmîye, 1990.
- Nuveyḩîd, ‘Âdil. *Mu’cemü’l-müfessirîn min Şadri’l-islâmî ve-ḩattâ al-‘aşr al-ḩâdîr*. Beyrut: Mü’essesetü Nuveyḩîd, ts.
- Râzî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-ḩasan b. al-ḩüseyn Fahrüddîn. *Mefâtîḩ ‘ul- ḩayb’*. Beyrut: Dâru İḩyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Remzî, Muhammed. *el-Kâmûs el-Coğrâfi lil-bilâdi’l-Mısriyye min ‘ahdi kudemâ’ el-Mısriyyîn ila seneti 1945*. Mısır: el-Hey’e el-Mısriyye el-‘Âme lil-Kitâb, 1994.
- Safedî, Salâhüddîn ḩalîl b. Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûtî-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İḩyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2005.
- Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ebî Muhammed b. ‘Âşûr. Beyrut: Dâru İḩyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002.
- Sem’ânî, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü’l-Kur’ân*. thk. Yâsîr b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. Riyad: Dârü’l-Vatan, 1997.
- Suyûtî, Calâleddin Muhammed b. Ahmed el-Maḩallî-Calâleddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tefsîrü’l-Celâleyn*. Kahire: Dâr’ül-ḩadîs, ts.
- Suyûtî, ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn. *ed-Durrü’l-mensûr*. Beyrut: Dâr’ül-Fikr, ts.
- Şirbînî, şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-ḩaṩîb. *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zi me’ânî kelâmi rabbine’l-ḩakîmi’l-ḩabîr*. Kahire: Maḩba’atu Bülâk (el-Amîriyah), 1285.
- Ṩaberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1420/2000.
- Tâi, İbn Mâlik. *elfiyetü İbn Mâlik*. Riyad: Dârü’t-Teâvun, ts.
- Tâlib, Alî b. Ebî. Nehcü’l-Belâĝa. Şrh: Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.

- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr. *Tahşîl mine'l-Maḥşûl. Thk.* Abdülhamîd Alî Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2021.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-sirrî b. Sehl Ebû İshâk. *Me'ânî'l-Kur'ân ve-i'râbuh.* thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Salebî. Beyrut: 'Âlam'ül-Kutub, 1408/1988.
- Zemaḥşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Aḥmed Cârullâh, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl.* Beyrut: Dâr'ül-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Ziriklî, Ḥayrüddîn b. Maḥmûd b. Muḥammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm.* Beyrut: Dâr'ül-'İlm lil-Melâyîn, 2002.



Dirār b. al-Khaṭṭāb and Kaʿb b. Mālīk's Naḳīḍa Type Poetry Competitions in the Battle of Badr

Mehmet Yılmaz^{1,a,*}

¹Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Çanakkale/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received:03/07/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

The subject of this study is the *naḳīḍa* (opposing) type of poetry competitions between the Meccan poet Dirār b. al-Khaṭṭāb (d. 12/633) and the Muslim poet Kaʿb b. Mālīk (d. 50/670) from Medina during the Battle of Badr, when the Muslims and the polytheists confronted for the first time. The problem is the questioning of the approaches reflected in the *naḳīḍa* poems, which were used as a means of propaganda and psychological superiority by the Muslims and polytheists during the Battle of Badr. *Naḳīḍa* poems, the subject of the study, are important for getting to know the two opposite understandings closely and forming an opinion about the *naḳīḍa* poems sung during the era of the Prophet Muhammad. Although there are some recent studies on *naḳīḍa* poems from the era of the Prophet, these studies lacked details and only mentioned general features. The interesting approaches and fine details reflected in the verses, such as Dirār b. al-Khaṭṭāb's claims aiming to distract attention and discredit the Muslims of Medina in the face of the unexpected defeat of the Meccan army at Badr that the Battle of Badr was a tribal war between the Meccans and the Medinans, makes this study prominent. On the other hand, Kaʿb b. Mālīk's verses reflect the approaches bearing traces of the Islamic faith and draw attention to the fact that the battle was between faith and unbelief and the Muslims of Medina were proud of their support for the Messenger of Allah. Undoubtedly, Meccan immigrants participated in the Battle of Badr along with the Muslims of Medina. Even so, Kaʿb b. Mālīk does not mention Muhājirs (immigrants) in his verses. This suggests that Kaʿb b. Mālīk may have concentrated on responding to the allegations made by Dirār b. al-Khaṭṭāb. Document analysis, one of the qualitative method techniques, was used in the study. First, a literature review was conducted to better understand the subject, and the studies related to the field were briefly mentioned. Then, summary information about the concept and background of *naḳīḍa* is provided. Two call-and-response poems between the Jāhiliyyah period poet Imruʿ al-Qays (d. 545) and ʿAbīd b. al-Abrāṣ (d. 555) are included as an example for the first phases of *naḳīḍa* poems. Then, brief information about the Meccan poet Dirār b. al-Khaṭṭāb and the Medinan poet Kaʿb b. Mālīk are presented. After the background information, two *naḳīḍa* poems of both poets were examined and analyzed, and the differences in the Battle of Badr were pointed out. Concepts that are common in the eulogies of the Jāhiliyyah period, such as nobility, being a master warrior, and generosity, draw attention in Dirār b. al-Khaṭṭāb's verses. On the other hand, in his verses Kaʿb b. Mālīk uses terms and expressions brought by Islam such as the Messenger of Allah, there is no Lord but Allah, unbelievers, Hell, and hellfire. In the verses of both poets, there are clues about the commonly used battle orders and war equipment of the period. The opinions are summarised in the conclusion part of the study.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Naḳīḍa, the Era of the Prophet, Dirār b. al-Khaṭṭāb, Kaʿb b. Mālīk, Battle of Badr.

Bedir Savaşı Özelinde Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik'in Nakîza Türü Şiir Atışmaları

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 03/07/2023

Kabul: 30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur .

ÖZ

Bu çalışmanın konusu Müslümanlarla Müşriklerin ilk defa karşı karşıya geldikleri Bedir savaşı münasebetiyle Mekkeli şair Dırâr b. el-Hattâb (öl. 12/633) ve Medineli Müslüman şair Ka'b b. Mâlik (öl. 50/670) arasında geçen nakîza türü şiir atışmalarıdır. Problemi ise Bedir savaşı sırasında iman ve şirk blokları tarafından hem propaganda hem de psikolojik üstünlük sağlama aracı olarak kullanılan nakîza şiirlerine yansıtılan yaklaşımların sorgulanmasıdır. Çalışma konusu nakîza şiirleri birbirine zıt iki anlayışı yakından tanıma ve Hz. Peygamber döneminde söylenen nakîza şiirleri hakkında kanaat oluşturma bakımından önem arz etmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber dönemine ait nakîza şiirleriyle ilgili son dönemlerde bazı çalışmalar yapılmış olsa bile bu çalışmalarda detaylara inilmemiş ve genel özelliklere değinmekle yetinilmiştir. Çalışmamızı ayrıcalıklı kılan husus, Bedir'de Mekke ordusunun beklenmedik yenilgisi karşısında Dırâr b. el-Hattâb tarafından dikkatleri dağıtmak ve Medineli Müslümanları itibarsızlaştırmak amacıyla Bedir savaşının Mekkelilerle Medineliler arasında bir kabile savaşı olduğu iddiasının öne sürülmesi gibi beyitlere yansıtılan ilginç yaklaşımlar ve ince detaylardır. Buna mukabil Ka'b b. Mâlik'in ise bu savaşın imanla küfrün savaşı olduğuna dikkat çekmesi ve Medineli Müslümanların Allah Resûlü'ne verdikleri destek ile övünmesi gibi İslâm inancının izlerini taşıyan yaklaşımları beyitlere yansıtmasıdır. Kuşkusuz Bedir savaşına Medineli Müslümanlarla birlikte Mekkeli Muhacirler de katılmışlardır. Hal böyle olmakla birlikte Ka'b b. Mâlik, beyitlerde Muhacirlerden söz etmemektedir. Bu durum Ka'b b. Mâlik'in Dırâr b. el-Hattâb tarafından öne sürülen iddialara karşılık vermeye yoğunlaşmış olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Çalışmada nitel yöntem tekniklerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Öncelikle konunun daha iyi anlaşılması amacıyla literatür değerlendirmesi yapılmış ve alanla ilgili çalışmalara kısaca değinilmiştir. Ardından nakîza kavramı ve arka planı hakkında özet bilgiler verilmiştir. Burada Câhiliye şairi İmru'u'l-Kays (öl. 545) ile 'Abîd b. el-Abras (öl. 555) arasında geçen ve nakîza şiirlerinin ilk evrelerine örnek teşkil edecek mahiyette olan iki adet atışma şiirine yer verilmiştir. Daha sonra Mekkeli şair Dırâr b. el-Hattâb ve Medineli şair Ka'b b. Malik'le ilgili özet bilgiler sunulmuştur. Arka plan mahiyetindeki özet bilgilerden sonra Bedir savaşı özelinde her iki şaire ait tespit edilen iki adet nakîza şiiri incelenmiş, tahlil edilmiş ve farklılıklara dikkat çekilmiştir. Dırâr b. el-Hattâb'a ait beyitlerde Câhiliye devri övünme şiirlerinde sıkça rastlanan asalet, usta savaşı olma ve el açıklığı gibi kavramlar dikkat çekmektedir. Buna mukabil Ka'b b. Mâlik'e ait beyitlerde ise Allah Resûlü, Allah'tan başka Rab olmadığı, kafir, Cehennem ve Cehennem ateşi gibi İslâm dininin beraberinde getirdiği terimler ve ifadeler yer almaktadır. Her iki şaire ait beyitlerde dönemin yaygın olarak kullanılan savaş düzeni ve savaş araç gereçleri ile ilgili ipuçlarına da rastlanmaktadır. Çalışmada sona gelindiğinde edinilen kanaatler sonuç kısmında toparlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nakîza, Hz. Peygamber Dönemi, Dırâr b. el-Hattâb, Ka'b b. Mâlik, Bedir savaşı.

Copyright



myilmaz93@hotmail.com



0000-0002-8223-7065

How to Cite : Yılmaz, Mehmet. "Dırâr b. al-Khattâb and Ka'b b. Mâlik's Nakîza Type Poetry Competitions in the Battle of Badr". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 640-660. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322322>

Atıf: Yılmaz, Mehmet. "Hz. Peygamber Dönemi Nakîza Şiirleri Üzerine Bir İnceleme: Bedir Savaşında Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik Örneği". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 640-660. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322322>

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca varlığı koruma ve çıkarları gözetme gibi nedenlere dayalı olarak dünyadaki hemen her yerinde savaşlar ve çatışmalar süregelmiştir. Kuşkusuz bu durum konumu itibarıyla kurak çöl ikliminin hâkim olduğu Arap Yarımadası'nda yaşayan Araplar için de geçerlidir. Zorlu çöl iklimi koşullarında yaşam mücadelesi veren Araplar varlıklarını koruyabilmek amacıyla küçükbaş hayvan, at ve deve gibi evcil hayvanlar yetiştirmek durumundaydılar. Küçükbaş hayvanların ve develerin sütünden, süt ürünlerinden, etinden ve derisinden yararlanmaktaydılar. Atlar çevik olmaları sebebiyle daha çok savaş meydanlarında tercih edilmekteydi. Develer ve atlar çöl ortasında uzun mesafeler kat etmek için ulaşım aracı olarak da kullanılmaktaydı. Yaşamları büyük ölçüde evcil hayvanlara bağlı olan Çöl Arapları, hayvanlarını yeterince beslemek amacıyla mevsimlik otlak alanlar aramak ve yağış alan bölgelere göç etmek durumundaydılar. Sınırlı sayıdaki su kaynaklarına sahip olmak amacıyla kabileler arasında gerginlikler, çatışmalar ve savaşlar yaşanmaktaydı. Geleneksel kabile kuralları gereği öldürülenlerin intikamını almak amacıyla kabileden her birey bütün imkanları seferber etmekle yükümlüydü.¹ Araplar üzerinde büyüleyici etkiye sahip olan şiir dili de kabilenin sözcüsü konumundaki şairler tarafından devreye sokulmakta ve hasım kabile karşısında psikolojik üstünlük sağlamak amacıyla bir tür propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Şiirlerde hasım kabileyi korkak olma, savaş meydanlarından kaçma ve geride korumasız kadınları ve çocukları bırakma gibi rencide olacakları türden iddialarla itibarsızlaştırma cihetine gitmekteydiler. Bunu yaparken mensubu buldukları kabile bireylerinin asaletleri ve savaş meydanlarında sergiledikleri kahramanlıkları gibi hasletlerle de övünmekteydiler. Hasım kabileyeye mensup şairler de benzer iddialarla rakiplerine karşılık vermekteydiler. Karşı koyacak güce sahip olmayanlar ise güçlü tarafı kızdıracak davranışlardan uzak durmaktaydılar.²

İslâm döneminde de benzer çatışmalar ve savaşlar devam etmiştir. Ne var ki İslâm döneminde baş gösteren çatışmalara ve savaşlara sevk eden gerekçeler bu sefer iman ve küfür blokları arasındaki çekişmeler olmuştur. Çatışmalar ve savaşlar sırasında her iki bloka mensup şairler beyitler aracılığıyla hasım karşısında psikolojik üstünlük sağlamak ve güç gösterisinde bulunmak için çaba sarf etmişlerdir.

Bu çalışmada Bedir Savaşı münasebetiyle Mekkeli şair Dırâr b. el-Hattâb ile Hazrecli şair Ka'b b. Mâlik arasında geçen nakîza türü şiirler konu edilecektir. Her ne kadar Abdussamed Yeşildağ'a ait "Sadru'l-İslâm Dönemi Naka'id Şiirleri Üzerine" başlıklı makale ile Turgay Gökgez'e ait "Arap Şiirinde Nakîza Türü" adlı iki makale yayınlanmış olsa bile söz konusu makalelerde konuların tabiatı gereği detaylara inilmediği ve genel özelliklere değinmekle yetinildiği görülmektedir. Tahsin Ekim'e ait "Bedir Savaşı'nı Hazırlayıcı Etkenler ve Sonuçlar" başlıklı çalışma ile Neslihan Yıldız'a ait "Siyer ve Meğazi Eşliğinde Kur'an Vahyini Okumak Enfâl Sûresinde Bedir Savaşı Örneği" başlıklı iki adet Yüksek Lisans çalışması yapıldığı da görülmektedir. Başlıklardan da anlaşılacağı

¹ en-Nas, İhsân, *el-'Aşabiyyetu'l-kabiliyye ve eseruhâ fi'ş-şiri'l-umevî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1973), 107-110.

² el-Câhiz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *el-Ḥayvân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-'Halebî ve Evlâduh, 1965), 2/83; Kabeş, Ahmed, *Mecma'u'l-ḥikem ve'l-emşâl fi'ş-şiri'l-'Arabî* (Dimaşk: Dâru'r-Raşîd, 1979), 419.

üzere bu çalışmalarda Bedir savaşı farklı zaviyelerden incelenmiştir. Çalışmamızda ise iman ve şirk bloklarına mensup şairler tarafından dile getirilen nakîza şiirlerine has özellikler ve farklılıklar çalışma konusu şiirler çerçevesinde etraflıca değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla öncelikle *nakîza* kavramının tanımı, arka planı ve Dırâr b. el-Hattâb ile Ka'b b. Mâlik'in hayatı hakkında özet bilgiler vermek yerinde olacaktır.

1. Nakîda/Nakîza Kavramı ve Arka Planı

Arapçada (n-k-d/ن-ق-د) kökünden gelen *nakîda*, sözlükte şiir yoluyla bir düşünceye muhalefet etmek³ anlamındadır. İstilahta ise, beyitlerde öne sürülen iddiaları rakip şair tarafından çürütmek, hasmı hicvetmek ve kendi şahsı veya halkı ile övünmek amacıyla aynı vezin ve kafiye üzerine nazmedilen atışma şiiri⁴ manasındadır. Daha çok *naķâid* şeklinde çoğul olarak kullanılmaktadır. Nakîza türü şiirlerde politika, övünme, hiciv, mersiye ve nesîb gibi ana temaya bağlı konu bütünlüğü söz konusudur. Yine nakîza türü şiirlerde vezin, kafiye ve şiire ahenk veren revî harfindeki hareketin korunması esastır.⁵

Nakîza şiirleri, Câhiliye dönemi Arap şiirleri kadar eskidir. Hal böyle olmakla birlikte kaynaklarda ilk evreleri hakkında kanaat oluşturacak nitelikte tam teşekküllü şiirlere rastlanmamaktadır.⁶ Belki hamaset, övünme, mersiye ve hiciv şiirleri zımında ilk evreleri hakkında ipuçları yakalamak mümkün gözükmemektedir. Zira hasım karşısında psikolojik üstünlük sağlama içgüdüleriyle hareket eden şairler, savaşlar sırasında hamaset şiirleri okumakta ve beyitler aracılığıyla hem karşı tarafa tehditler savurmakta hem de parlak geçmişleriyle övünmektedirler. Aynı zamanda öldürülenlerin ardından ağıtlar yakmakta ve yaşadıkları duygu yoğunluklarını beyitlere yansıtmaya çalışmaktadırlar. Bunu yaparken satır aralarında karşı tarafa tehditler savurmakta ve sahip oldukları değerlerle övünmektedirler. Benzer biçimde hiciv temalı beyitlerde hasmı cimrilik, korkaklık, savaş meydanından kaçma ve soysuz olma⁷ gibi rencide olacağı türden ifadelerle alay konusu yapmakta ve hasım tarafın övünç vesilesi olarak gördüğü değerleri itibarsızlaştırma çabasına girmektedir.⁸

Şair İmru'u'l-Kays (öl. 545) ile 'Abîd b. el-Abras (öl. 555) arasında yaşanan atışma tarzındaki beyitler nakîza şiirlerinin ilk evresine örnek kabul edilmektedir. İmru'u'l-Kays, babası Kinde hanedanı Hucr'un Esedoğulları tarafından öldürülmesinin ardından söylediği beyitlerde babasının intikamını alacağına dair Esedoğullarına tehditler savurmakta ve şunları söylemektedir:⁹

³ el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitābu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 4/257; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, tkd. 'Abdusselâm Hârûn (Kahire: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-'Arabiyye, 1964), 8/344; el-Cevherî, İsmâ'îl Hammâd, *es-Şihâh tâcu'l-lugati ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984), 3/1110; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 6/4522.

⁴ 'Abdunnûr, Cebbûr, *el-Mu'cemu'l-edebî* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1979), 285; 'Âsî, Mîşâl, Ya'kûb, Emîl, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-lugati ve'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/1260.

⁵ eş-Şâyib, Ahmed, *Târîhu'n-naķâid fi'ş-şiri'l-'Arabî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1954), 3.

⁶ eş-Şâyib, *Târîhu'n-naķâid fi'ş-şiri'l-'Arabî*, 45.

⁷ eş-Şâyib, *Târîhu'n-naķâid fi'ş-şiri'l-'Arabî*, 44.

⁸ eş-Şâyib, *Târîhu'n-naķâid fi'ş-şiri'l-'Arabî*, 38, 39.

⁹ İmru'u'l-Kays, *Divân*, thk. Mustafa 'Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 136, 137.

- | | |
|---------------------------------------|---|
| تَالَهُ لَأ يَذْهَبُ شَيْخِي بَاطِلًا | 1. يَا لَهْفَ هِنْدٍ إِنْ خَطُنَ كَاهِلًا |
| الْقَاتِلِينَ الْمَلِكَ الْحُلَاحِلًا | 2. حَتَّى أُبِيرَ مَالِكًا وَكَاهِلًا |
| وَخَيْرِهِمْ قَدْ عَلِمُوا شِمَائِلًا | 3. خَيْرٌ مَعَدَّ حَسِبًا وَنَائِلًا |
| يَحْمِلُنَا وَالْأَسْلَ النَّوَاهِلًا | 4. نَحْنُ جَلْبِنَا الْقَرْحَ الْقَوَائِلًا |
| مُسْتَشْفِرَاتٍ بِالْحَصَى جَوَافِلًا | 5. وَحَيَّ صَعْبَ وَالْوَشِيحَ الذَّابِلًا |
| | 6. يَسْتَشْفِرُ الْوَاخِرَ الْوَاوَالًا |

"Kısraklar Kâhil (oğullarına giden yoldan) sapmış ise vah (Hucr'un eşi) Hind'in başına gelenlere! Allah'a yemin olsun ki yaşlı (hanedan babam) yanlış yolda gitmez(di)

1. Ta ki saygın Hanedanı öldüren Mâlik ve Kâhil(oğullarının) kökünü kurutacağım ana kadar.
2. Soy ve konum itibarıyla Ma'ad (kabilesinin) en seçkinini (öldürenlerin). Güzel hasletlerini bildikleri en güzidelerinin.
3. Biz, bizi ve kana susamış keskin mızrakları taşıyan karın bölgesi ince necip atları celp ettik.
4. Sa'b'ın¹⁰ (yanlısı) topluluk ve esnek mızraklar eşliğinde dötrnala koşan. Ayaklarıyla etrafa taş sıçratan.
5. Ön ve arka ayaklarına çarpan."

Esedoğullarının şairi 'Abîd b. el-Abras, İmru'u'l-Kays'a karşılık vermiş ve öne sürdüğü iddiaları şu ifadelerle çürütmeye çalışmıştır:¹¹

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| لَأبِيهِ إِذْ لَأ وَحِينَا | 1. يَا ذَا الْمُخَوَّفَا بَقْتًا |
| تَكَذِّبًا وَمِينَا | 2. أَرَعَمْتَ أَنْكَ قَدْ قَتَلَا |
| مَ قَطَامٍ تَبْكِي لَأ عَلَيْنَا | 3. هَلَّا عَلَى حَجْرٍ نَبْنَانَا |
| فُ بَرَأْسٍ صَعَدْتَنَا لَوِينَا | 4. إِنَّا إِذَا عَضَّ الضُّ ثَقَّ |
| ضُ الْقَوْمِ يَسْقَطُ بَيْنَ بَيْنَا | 5. نَحْمِي حَقِيقَتَنَا، وَبَعَا |
| دَّةً يَوْمَ وَلَوْ أَيْنَ أَيْنَا | 6. هَلَّا سَأَلْتُ جَمُوعَ كُنَّا |

1. "Behey babasının öldürülmüş olması sebebiyle bizi zilletle ve ölümlle korkutan adam!
2. (Sen şimdi) yalanla ve gösteriş uğruna saygın liderlerimizi öldürdüğünü mü iddia ettin?
3. Bize değil Hucr b. Ummu Katâm'a ağlasana.
4. Demir alet, mızrağımızın ucunu ısırdığında biz elbet karşı koyarız.¹²
5. Birileri peş peşe yıkılırken mukaddesimizi koruruz.
6. Tabana kuvvet kaçtıkları gün Kinde kalabalıklarına "Nereye? Nereye?" diye sorsaydın ya!
7. Kafalarını keskin kılıç darbeleriyle körelinceye kadar vurduğumuz günlerde.

¹⁰ Beyitte yer alan صعب حي ifadesiyle İmru'u'l-Kays'ı destekleyenler arasında yer alan Sa'b b. 'Ali b. Bekr b. Vâil'in liderliğindeki topluluk kastedilmektedir. Bk. İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, 137; el-Cundî, Muhammed Selîm, *İmru'u'l-Kays* (Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2017), 15.

¹¹ İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, 137; 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, şrh. Eşref Ahmed 'Adra (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 117, 118.

¹² Şair "Demir alet, mızrağımızın ucunu ısırdığında biz elbet karşı koyarız" ifadesi ile "Onurlu ve güçlü olmamız, başkalarının isteklerine boyun eğmemize engeldir" anlamını kastetmektedir. Bk. 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, 118.

8. Biz Gassân'ın kalabalıklarına hanedanlara geldik. (Dört nala koştuklarından) zayıf düşmüş kısıraklarla
9. Uzun yolculukların ve yorgunlukların üstesinden geldiklerinden kasık bölgeleri incelmış olan.
10. Hevâzin'i keskin uçlu mızraklarla (su gibi akan kanlarına) kanıncaya kadar dişlemiştik.
11. Savaşın tozu ve dumanı arasında kılıçtan geçiriyorduk onları. (Vuruşmak için) çağrıldığımızda."

Görülebileceği üzere her iki kıtada ana tema Esedoğulları tarafından Kinde Hanedanı Hucr'un öldürülmesidir. İlk kıtada şair İmru'u'l-Kays, babasının intikamını alacağına ve Mâlik ve Kâhiloğullarının kökünü kurutacağına dair tehdit dili kullanmaktadır. Ardından Câhiliye dönemi övünme şiirlerinde adet olduğu üzere nesep itibarıyla babasının saygın kimliğine dikkat çekmektedir. Daha sonra Esedoğullarıyla savaşmak amacıyla necip atlarla, keskin mızraklarla ve Sa'b adındaki liderin adamlarıyla geldiğine işaret ederek babasının intikamını alacak yeterli güce sahip olduğu iddiasında bulunmaktadır.

Esedoğullarının şairi 'Abîd b. el-Abras ise beyitler aracılığıyla İmru'u'l-Kays'a karşılık vermekte ve öne sürdüğü iddiaları çürütmeye çalışmaktadır. 'Abîd b. el-Abras'a göre İmru'u'l-Kays babasının öldürülmüş olması sebebiyle kendilerini ölümle tehdit etmek yerine babasına ağlaması gerekmektedir. Öne sürdüğü iddialar gösteriş ve övünme amaçlı olup gerçekleri yansıtmamaktadır. Ardından Esedoğullarının güç sahibi olduklarına ve kimseye boyun eğmediklerine vurgu yaparak İmru'u'l-Kays karşısında Esedoğullarıyla övünmekte ve psikolojik olarak üstünlük sağlama çabası içerisine girmektedir. Akabinde geçmişte Esedoğulları ile Kindeliler arasında yaşanan savaşlarda Esedoğullarının Kindeliler karşısında ortaya koydukları zaferleri ve kahramanlıkları hatırlatarak üstünlük iddiasını pekiştirmektedir. Ne var ki her iki şiir vezin, kafiye ve revî harfi bakımından uyumsuzdur. Nitekim İmru'u'l-Kays, beyitleri recez vezninde ve lâm harfi üzerine kafiyelendirmiş iken 'Abîd b. el-Abras ise vâfir vezninde ve nûn harfi üzerine kurgulamıştır. Kuşkusuz bu durum nakîza şiirlerinin henüz son şeklini almadığına işaret eden göstergelerdendir.

İslâm dönemine gelindiğinde Allah Resûlü, Câhiliye taassubuna karşı savaş açmış böylece kabilecilik anlayışı yerini ümmet anlayışına bırakmıştır. Yine Allah Resûlü, Müslümanlar arasında kardeşlik prensibini deklare etmiş ve İslâm inanç esaslarını hayata geçirerek kısa sürede erdem toplumunun inşasını başarabilmiştir. Ne var ki Kureyş gibi bazı kabileler ve Yahudiler İslâm davetinin yayılmasına karşı çıkmışlardır. Hal böyle olunca Allah Resûlü ve Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra iman ve şirk blokları arasında savaşlar baş göstermiştir. Söz konusu savaşlarda nakîza şiirleri İslâm savunmasında sıkça kullanılmıştır. İman ve şirk bloklarına mensup şairler beyitler aracılığıyla karşılıklı sözlü sataşmalara başvurmuşlardır. Müslüman şairler İslâm davetini savunurlarken, Müşrik şairler de sözlü saldırılarla karşılık verme cihetine gitmişlerdir. Câhiliye dönemi nakîza şiirleri daha çok otlak alanlar, su kaynakları, liderlik, tamahkarlık, taşkınlık, nesep ve savaşlar gibi kabilenin çıkarlarını ilgilendiren hususlar içermekte iken İslâm döneminde ise küfür, İslâm, hidayet ve doğru yoldan sapma gibi insanî ve dinî değerlere ağırlık vermiştir.¹³

Emevîler devrine gelindiğinde meşhur nakîza şairleri Ahtal (öl. 92/710), Cerîr (öl. 110/728) ve Ferezdak (öl. 114/732) arasında yaşanan atışmalarla nakîza şiirleri zirveye ulaşmış ve son şeklini almıştır.¹⁴

¹³ eş-Şâyib, *Târîhu'n-nakâid fi'ş-şî'ri'l-'Arabî*, 130.

¹⁴ eş-Şâyib, *Târîhu'n-nakâid fi'ş-şî'ri'l-'Arabî*, 1.

2 Dırâr b. el-Hattâb

Tam adı Dırâr b. el-Hattâb b. Mirdâs el-Kureşî olan muhadram şair, Kureyş'in alt kollarından Fihroğulları kabilesinin Muhârib b. Fihr boyuna mensuptur. Babası el-Hattâb, Fihroğulları kabilesinin lideridir. Kendisi de Milâdî 585-589 yılları arasında Kureş ve Kays kabileleri arasında yaşanmış olan Ficâr savaşları sırasında Muhariboğulları savaşçılarının komutanıdır. İsmi Kureyş'in en usta savaşçıları ve şairleri arasında yer almaktadır. Dahası Kureyş'in meşhur şairi Abdullah b. Ziba'râ'nın da (öl. 15/636) üstünde usta şairdir.¹⁵ Kaynaklarda Ficâr savaşının 'Ukâz günü adıyla bilinen dördüncü gününde Kureyşlilerin Kays kabilesi karşısında kazandıkları zaferle övündüğü dokuz beyitten oluşan bir kıta yer almaktadır. Söz konusu kıta şu beyitle başlamaktadır:¹⁶

أَلَمْ تَسْأَلِ النَّاسَ عَنِّ شَأْنَنَا وَلَمْ يُبَيِّنِ الْأَمْرَ كَالْحَايِرِ

Durumumuzu insanlara sormadın mı? (Zira hiç kimse) işi yaşayanı gibi teyit etmez.

Dırâr b. el-Hattâb, İslâm'dan önce Kureyş'in müttefikleri ve Kinâneli serseriler arasından devşirdiği adamlarla Mekke dışında kabilelere baskınlar düzenlemekte, kadınlara el koymakta ve ele geçirdiği malları ganimet olarak zorla almaktaydı.¹⁷

İslâm döneminde Dırâr b. el-Hattâb ismi II. Akabe Biatı'ndan itibaren Müslümanlara yönelik düşmanca yaklaşımlarıyla ön plana çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ardından söylenen ilk beyitlerin Dırâr b. el-Hattâb tarafından dile getirildiği öne sürülmektedir. Beyitlerde II. Akabe Biatı'na katılanlar arasında yer alan nakîb Sa'd b. 'Ubâde'yi (öl. 14/635) Medine yolunda ele geçirmiş olmakla övünmektedir. Aynı zamanda bir diğer nakîb Munzir b. 'Amr'ı (öl. 4/625) elinden kaçırmış olmakla da hayıflanmakta ve beyitlerde şöyle demektedir:¹⁸

تَدَارَكْتُ سَعْدًا عَنُودَةً فَأَخَذْتَهُ وَكَانَ شَفَاءً لَوْ تَدَارَكْتُ مُنْدِرًا
وَلَوْ نَلْتَهُ طَلْتُ هُنَاكَ جِرَاحَهُ وَكَانَ حَرِيًّا أَنْ يَهَانَ وَيَهْدِرًا

Zor kullanarak Sa'd'e yetiştim de anında onu yakaladım. Munzir'e (de) yetişseydim şifa olacaktı. (Munzir'i) ele geçirseydim oracıkta yaraları kanayacaktı. Ona haktı aşığılanması ve kanının yerde kalması.

¹⁵ İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî, *Ṭabaqātu fuhūli's-şu'arā'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/250, 251, 252, 253; en-Nemerî, Yûsuf b. 'Abdullah b. 'Abdilazîz el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thrc. 'Âdil Murşid (Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002), 625; el-Cezerî, 'İzzuddîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed, *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/53, 54; el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali b. Hâcer, *el-İsâbe fî temyizi's-şahâbe*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2008), 3/392; es-Saffâr, İbtisâm Merhûn, *el-Emâli fî'l-edebi'l-islâmî* (Amman: Dâru'l-Minhâc, 2005), 57.

¹⁶ el-Asfâhânî, Ebu'l-Ferec 'Ali b. el-Huseyn, *Kitâbu'l-agânî*, thk. İhsân 'Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2002), 22/50; Dırâr b. el-Hattâb el-Fihrî, *Dîvân*, thk. Fârûk Usleym b. Ahmed (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), 63.

¹⁷ İbn Sellâm, *Ṭabaqātu fuhūli's-şu'arā'*, 2/251.

¹⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik, *Siretu'n-Nebî*, thk. Mecdî Fethi es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, 1995), 2/68.

Dırâr b. el-Hattâb, Mekke ve Medine savaşları sırasında hem silah hem de şiir yoluyla Ensar karşısında var gücüyle çarpışmıştır. Ne var ki kan bağı ağır bastığından Mekkeli Müslümanlarla karşılaşmamaya gayret göstermiştir.¹⁹ Dahası Kureyş'e olan bağlılığı sebebiyle Ensar karşısında Allah Resûlü'nü yüceltmekten de geri durmamıştır.²⁰ Mekke'nin fethinden sonra İslâm'a girmiş ve Şam diyarında İslâm fetihlerine katılmıştır. Tam olarak nerede ve kaç yaşında vefat ettiği bilinmemekle birlikte²¹ Şam'da vefat ettiği gelen rivayetler arasındadır.²²

3 Ka'b b. Mâlik

Tam adı Ka'b b. Mâlik b. Ebî Ka'b'dir.²³ Hem baba hem de anne tarafından Hazrec kabilesinin Selimeoğulları aşîretine mensuptur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte Medine'de Evs ve Hazrec kabileleri arasında yıllar süren savaşların son dönemlerinde İslâm'dan önce 598 yılında dünyaya gelmiş olabileceği tahmin edilmektedir.²⁴ Şiir sanatına özel ilgi duyan bir ailede yetişmiş²⁵ ve henüz gençlik çağlarında iken şiir becerisiyle şöhret bulmuştur.²⁶

Ka'b b. Mâlik, I. Akabe Biatı'ndan sonra Allah Resûlü tarafından Medine'ye mürşit olarak gönderilen Mus'ab b. 'Umeyr'in (öl. 3/625) Medine'deki telkinleri sonucunda İslâm'a girmiştir.²⁷ Ka'b b. Mâlik, Bedir ve Tâif gazveleri hariç Müslümanlarla Müşrikler arasında meydana gelen gazvelerde Allah Resûlü'ne eşlik etmiştir.²⁸ Bu bakımdan Hassân b. Sâbit (öl. 60/680) ve Abdullah b. Revâha (öl. 8/629) ile birlikte Allah Resûlü'nün en önemli üç şairi arasında yer almaktadır. Allah Resûlü'nün buyruğu doğrultusunda²⁹ hem silah hem de şiir yoluyla İslâm davetini ve Allah Resûlü'nü var gücüyle savunmuştur. Ahzâb Gazvesi sonrasında yenilgiye uğrayan Müşriklerin şiir diliyle saldırıya geçeceklerini öngören Allah Resûlü Müslüman şairlerden Müşriklere aynı dille karşılık vermelerini istemiş, Ka'b b. Mâlik de tereddüt etmeden "Bu işe ben varım" diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü "Vallahi sen usta şairsin" buyurmuştur. Böylece usta şair olduğu bizzat Allah Resûlü tarafından da tescillenmiştir.³⁰

¹⁹ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebî*, 2/28; İbn Kesîr, 'İmâdudîn Ebi'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Amr, *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Cîze: Heclir'it-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1999), 4/264.

²⁰ Dırâr b. el-Hattâb el-Fihri, *Divân*, 5.

²¹ el-'Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-şahâbe*, 3/392.

²² İbn Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed 'Umar (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 9/411.

²³ el-Asfâhânî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-agânî*, 16/150.

²⁴ Ferrûh, 'Umar, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/23.

²⁵ el-Asfâhânî, *Kitâbu'l-agânî*, 16/156.

²⁶ el-Cerbû', Abdullah Suleymân, "Eseru'l-İslâm fî şiri's-şahâbiyyi'l-celil Ka'b b. Mâlik el-Enşârî", *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî* (Cidde: Câmî'atu'l-Melik 'Abdilâzîz Kulliyetu's-Şerî'ah ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1982), 5/281-298.

²⁷ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebî*, 2/1.

²⁸ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il b. İbrahim b. el-Mugîra el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhibbudîn el-Hatîb vd. (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400), *Kitâbu'l-Magâzî*, 3. Hadis no: 3951. (3/82.)

²⁹ el-Asfâhânî, *Kitâbu'l-agânî*, 4/110.

³⁰ el-Asfâhânî, *Kitâbu'l-agânî*, 4/112.

Ka'b b. Mâlik, Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehit edilmesinin ardından söylediği beyitlerle de dikkat çekmiştir. Şöyle ki, Ensâr'dan isyancıların karşısında Hz. Osman'ı savunmalarını beklemiştir. Ne var ki bazı kimseler evlerine çekilmişler ve Hz. Osman isyancılar tarafından şehit edilmiştir. Bu durum karşısında hayal kırıklığına uğramış ve Ensâr'a otuz beş beyitten oluşan sitem dolu bir şiir okumuştur. Şiirin bazı beyitlerinde şu ifadelere yer vermiştir:³¹

1.	من مبلغ الأتصار عني آية رسلا تقص عليهم تبيانا	
2.	أن قد فعلتم فعلة مذكورة	كست الفضح وأبدت الشناتنا
3.	يقعدكم في دوركم وأميركم	تحشني ضواحي داره النيرانا
4.	بيننا يرحي دفعكم عن داره	ملئت حريقاً كأياباً ودخانا
5.	حتى إذا خلصوا إلى أبوابه	دخلوا عليه صائماً عطشاناً
6.	يعلون قلته السيوف وأنتم	متلبثون مكانكم رضواناً
7.	الله يعلم أنني لم أرضه	لكم صنيعاً يوم ذاك وشاناً

1. "Kim benim adıma ibretlik (şu) durumu Ensâr'a ulaştırarak? Elçiler olarak (gerçeği) onlara aktaracak:
2. Elbet ağızlara sakız bir eylemi gerçekleştirdiniz. Utanç verici skandal (elbiseleri) giydiren ve kini ortaya çıkaran.
3. Evlerinize kapanıp oturmayı yeğleyerek. Liderinizin evi dört bir yandan ateşlere verilirken.
4. Yangın ve duman kuşatmıştı etrafı. Evini savunacağınız yolundaki beklentisi sürerken.
5. Sonunda evinin kapılarına dayandılar da oruçlu ve suya hasret (Halife'nin) huzuruna (zorla) girdiler.
6. Tepesinde kılıçları uçuşturarak. Siz yerlerinizde halinizden memnun oyalanırken.
7. Allah biliyor o gün razı değildim yaptığınızdan."

Ka'b b. Mâlik, Hz. Muaviye dönemine kadar yaşamıştır. Ancak doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihi ve yeri de tam olarak bilinmemektedir.³²

4.Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik Arasında Geçen Bedir Savaşı Nakîzaları

Bedir Savaşı, Allah Resûlü ile Mekkeli müşrikler arasında yaşanan ilk savaş olup 17 Ramazan (14 Mart 624) Cuma günü meydana gelmiş ve aynı günün akşamında Kureyşliler karşısında Müslümanların zaferiyle son bulmuştur. Savaşa katılan Müslümanların sayısı 305 iken Mekkelilerin 1000 kişi olduğu aktarılmaktadır.³³

³¹ el-Asfâhânî, *Kitābu'l-ağānî*, 14/151, 152; el-Mâlikî, Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ b. Ahmed b. Ebî Bekr, *et-Temhîd ve'l-beyân fî maḳteli'ş-şehîd 'Uşmân*, thk. Ahmed Ferîd el-Hicâzî vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 167, 168.

³² İbn Sa'd, *Kitābu't-tabāḳātî'l-kebîr*, 4/396; er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. el-Munzir et-Temîmî el-Hanzalî, *Kitābu'l-cerḥ ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953), 7/161; en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 625; İbn Kesîr, *el-Bidāyetu ve'n-nihāye*, 11/220; el-'Askalânî, *el-İsābe fî temyîzi's-şahābe*, 9/296.

³³ Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 2/326.

Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik arasında Bedir savaşı münasebetiyle söylenen şiir atışmaları Mekke ve Medine savaşları sırasında şairler tarafından dile getirilen nakîza şiirlerine örnek teşkil edecek mahiyettedir. Dırâr b. el-Hattâb, Mekkelilerin Bedir'de uğradıkları yenilginin intikamını alacaklarına dair Medinelî Müslümanlara tehditler savurduğu ve Kureyş kabilesiyle övündüğü on beş beyitten oluşan bir şiir okur. Beyitlerde Bedir savaşını köken itibarıyla 'Adnânoğullarına mensup Mekkelilerle, Kahtânoğulları soyundan gelen Medinelilerin savaşı olarak görür ve şunları söyler:³⁴

- | | | |
|--|---|-----|
| عَلَيْهِمْ غَدَاً وَالِدَهْرُ فِيهِ بَصَائِرُ | عَجِبْتُ لِفَخْرِ الْأَوْسِ وَالْحَيْنِ دَائِرُ | 1. |
| أَصِيبُوا بِبَدْرِ كُلِّهِمْ ثُمَّ صَابِرُ | وَفَخْرِ بَنِي النَّجَارِ إِنْ كَانَ مَعَشِرُ | 2. |
| فَإِنَّا رِجَالٌ بَعْدَهُمْ سَنَعَادِرُ | فَإِنْ تَكُ قَتْلِي، غَوَدَرْتُ مِنْ رِجَالِنَا | 3. |
| بَنِي الْأَوْسِ حَتَّى يَشْفِي النَّفْسَ ثَائِرُ | وَتَرَدِّي بِنَا الْجَرْدِ الْعَنَاجِيحِ وَسَطِكُمْ | 4. |
| لَهَا بِالْقَنَا وَالِدَارِعِينَ زَوَافِرُ | وَوَسَطُ بَنِي النَّجَارِ سَوْفَ نَكْرَهَا | 5. |
| وَلَيْسَ لَهُمْ إِلَّا الْأَمَانِي نَاصِرُ | فَتَتْرَكُ صِرْعِي، تَعْضِبُ الطَّيْرَ حَوْلَهُمْ | 6. |
| لَهُنَّ بِهَا لَيْلٌ عَنِ النَّوْمِ سَاهِرُ | وَتَبْكِيهِمْ مِنْ أَهْلِ يَثْرِبِ نَسْوَةٌ | 7. |
| بَيْنَ دَمٍ مِمَّنْ يَحَارِبُنْ مَائِرُ | وَذَلِكَ أَنَا لَا تَزَالُ سَيُوفُنَا | 8. |
| بِأَحْمَدِ أَمْسَى جَدُّكُمْ، وَهُوَ ظَاهِرُ | فَإِنْ تَظْفَرُوا فِي يَوْمِ بَدْرِ فَإِنَّمَا | 9. |
| يَحَامُونَ فِي اللَّأْوَاءِ، وَالْمَوْتُ حَاضِرُ | وَبِالنَّفْرِ الْأَخْيَارِ، هُمْ أَوْلِيَاؤُهُ | 10. |
| وَيَدْعِي عَلِيٌّ وَسَطٌ مِنْ أَنْتَ ذَاكِرُ | يَعْدُ أَبُو بَكْرٍ وَحِمْرَةٌ فِيهِمْ | 11. |
| وَسَعَدٌ إِذَا مَا كَانَ فِي الْحَرْبِ حَاضِرُ | وَيَدْعِي أَبُو حَفْصٍ وَعَثْمَانُ مِنْهُمْ | 12. |
| بَنُو الْأَوْسِ، وَالنَّجَارِ حِينَ تَفَاحِرُ | أَوْلَيْكَ لَأَنْ تَنْجَتْ فِي دِيَارِهَا | 13. |
| إِذَا عَدَّتِ الْأَنْسَابُ كَعَبٍ وَعَامِرُ | وَلَكِنْ أَبُوهُمْ مِنْ لُؤْيِ بْنِ غَالِبِ | 14. |
| غَدَاةَ الْهِيَاجِ الْأَطْيُونِ الْأَكَاثِرُ | هُمْ الطَّاعَتُونَ الْحَيْلِ فِي كُلِّ مَعْرَكِ | 15. |

"Evs'in övünmesine şaşırımdım. Yarın ölüm sırası kendilerinde olduğu halde. Zaman, içinde hikmetler barındırır.

Neccâroğullarının övünmesine de (şaşırdım). Bedir'de sabırlı bir topluluk hepten yara almış olsa da.

Eğer adamlarımızdan öldürülenler (savaş meydanında) bırakılmış ise biz de (adam gibi) adamlarıdır. Onların ardından (sizden katledeceğimiz nicelerini arkanızda) bırakacağız.

Neccâroğulları! Asil kısraklar bize son sürat darbe indirtecek ortanızda. Kanlısı olan intikam sahibi kimse içindeki oç ateşini söndürene kadar.

Neccâroğullarının tam ortasına daldıracağız. Yükü mızrak kuşanmış zırhlı süvariler olan (asil kısrakları).

Ve yere yıkılan maktuller bırakacağız etraflarına yırtıcı kuşlar üşüşen ve beklentiler dışında destekçileri olmayan.

Yesrib halkından kadınlar ağlayacak onlara. Benzer beklentilerle kadınların uykularını kaçırarak bir geceleri olacak.

Zira kılıçlarımızda hala kan (izleri) olacak. Vuruşurken (saplandıkları vücutlardan) akan.

³⁴ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebî*, 2/09-411; el-Fihri, Dırâr b. el-Hattâb, *Dîvân*, thk. Fârûk Useylim b. Ahmed (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), 60-62.

Kaldı ki siz Bedir günü zafer kazanmış iseniz bu şansı Ahmed sayesinde elde ettiniz. Bu durum apaçık ortadadır.

Ve de O'nu koruyan dostları ve seçkin neferleri sayesinde. Savaşın şiddetlendiği ve ölümle burun buruna gelindiği anlarda.

Ebû Bekir ve Hamza o seçkin neferler arasında sayılır. Ve adını zikrettiğin kimseler arasında Ali de anılır.

Ebû Hafs ve Osman da o seçkin neferler arasında anılır. Sa'd da.³⁵ Şayet savaşta hazır bulunmuş ise.

İşte bu kimselerdir övgüye değer olanlar. Neccâr ve Evsoğullarının kendi yurtlarında doğurdıkları kimseler değil. Övündüğünde.

Yine (övgüye değer bu kimseler) ataları Lueyy b. Gâlib soyundandır. Ve soylar sayıldığında (Lueyy'in) iki oğlu Ka'b ve 'Âmir'e dayanmaktadırlar.

Onlar her savaşta atlı (süvarilere silahları) saplayanlardır. Çatışmaların şiddetlendiği günün erken vaktinde. Onlar en iyi insanlardır. Sayıca en çok olanlardır."

Görüleceği üzere Dırâr b. el-Hattâb, Bedir'de kalabalık Mekke ordusunun Müslümanlar tarafından yenilgiye uğratılmış olmasını kabullenmekte zorlanmaktadır. Yenilme ihtimalini hesaba katmadıkları anlaşılan Mekkeliler için bu gelişme elbet beklenmedik bir durumdur. Şair, Mekkelilerin yakın gelecekte intikam alacakları yolunda beklenti içerisinde olduğundan beyitlere Evs ve Neccâr oğullarının övünmemeleri gerektiğini öne sürerek başlamaktadır. Şair, üstünlük psikolojisiyle hareket etmekte ve Mekkelilerin uğradıkları yenilgiyi bir tür zafer olarak yansıtmaya çalışmaktadır. Câhiliye insanının bilinçaltında kök salmış kabile asabiyeti anlayışını sürdüren şair, Bedir savaşını ısrarla iman ve küfür savaşı olarak görmek istememektedir. Şaire göre bu savaş, Mekkelilerle Medinelilerin savaşıdır. Asalet ve güç sahibi Mekkelilerden öldürülenlerin cesetleri terk edilmiş halde savaş meydanında kalsa bile hayatta kalanları şanlı geçmişe sahiptirler. Zira Mekkeliler köken itibarıyla kahramanlıkları ve asaletleriyle ün salmış 'Adnânoğulları soyundan gelmektedirler. Evs ve Neccâr oğulları ise Yemenli Kahtânoğulları soyuna mensupturlar. Dolayısıyla Bedir'de Müslümanlarla Müşrikler değil 'Adnânoğulları ile Kahtânoğulları soyundan gelen kabileler savaşmışlardır. Her ne kadar Bedir'de şans Evs ve Neccâr oğullarından yana olsa bile yakın gelecekte Mekkelilere gülecek ve intikamlarını Medinelilerden elbet alacaklardır.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki Câhiliye devrinde asabiyet mefhumu genel anlamda otlaklarını, sulak alanlarını ve yurtlarını koruma içgüdüleriyle hareket eden kabile ile sınırlı iken İslâm dininin ilk evrelerinde 'Adnânoğulları ve Kahtânoğulları gibi daha geniş bir yelpazeyi içine almaya başlamıştır.³⁶ Bu durum beyitlerde de açıkça görülmektedir.

Mekkelilerin Müslüman ordusu karşısında uğradıkları yenilgiyi kabullenmekte zorlanan şair, hasım karşısında psikolojik üstünlük sağlamak amacıyla zihninde savaş senaryoları kurgulamakta ve bu savaşta Evs ve Neccâr oğullarının ağır yenilgi alacaklarını öne sürmektedir. Şaire göre mızrak kuşanmış Mekkeli zirhli süvari birlikleri saf kan kısrakları Neccâr oğullarının üzerlerine sürecekle ve orta saflarına kadar ulaşacaklardır. Bedir'de öldürülen yakınlarının intikamlarını alıncaya kadar

³⁵ Beyitte Ebû Hafs ile Hz. Ömer kastedilmektedir. S'ad ile de S'ad b. Ebî Vakkâs kastedilmektedir. Bk. el-Fihri, Dırâr b. el-Hattâb, *Divân*, 61.

³⁶ en-Nas, *el-'Asabiyyetu'l-kabeliyye ve eseruhâ fi's-şiri'l-umevî*, 142-143.

Neccâroğullarıyla savaşıacaklardır. Neccâroğullarına mensup savaşçılara destek kuvvetler ulaşamayacağından Neccâroğullarının beklentileri boşa çıkacak ve güçlü Mekke ordusu karşısında yenilmeye mahkûm olacaklardır. Öldürülen Neccâroğulları savaşçıların cansız bedenleri de savaş meydanında yırtıcı kuşlara yem olacaktır. Yesribli kadınlar öldürülen yakınlarının ardından ağıtlar yakacaklar ve feryat ederek ağlayacaklardır. Kadınların bir kısmı savaştan kurtulanların olabileceklerini ve sağ salim ailelerine dönebileceklerini ümit ettiklerinden geceyi uykusuz geçireceklerdir.

Görülebileceği üzere bilinçaltında duygularının esiri olduğu anlaşılan şair, gerçekleri kabullenmek ve ölenlerin ardından mersiye okumak yerine hayal dünyasında kurguladığı savaş senaryosuyla duygularına tercüman olabilecek arayış içerisindedir.

Şair, beyitlerin devamında Medinelilerin aslında Bedir savaşını Mekkeli Ahmed (s.a.v.) ve onun etrafında kenetlenmiş Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hamza (öl. 3/625), Ömer (öl. 23/644), Osman, Ali (öl. 40/661) ve Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675) gibi yine Mekkeli yakın dostları sayesinde kazandıklarını öne sürmektedir. Bir başka ifade ile şair, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Evs ve Neccâroğullarının arasında bulunuyor olmasını Evs ve Neccâroğulları için bir şans olarak görmektedir. Kuşkusuz bu yaklaşımla Câhiliye devrinde kabile asabiyeti sebebiyle kendi aralarında uzun yıllar savaştıklarına ve ancak İslâm'a girdikten sonra Mekkeli Ahmed (s.a.v.) ve yakın dostları sayesinde birlik olabildiklerine işaret etmektedir. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Eğânî*'sinde yer verdiği rivayet bu duruma işaret eden göstergelerdendir.³⁷

"Evsöğullarının lideri Uhayha b. el-Culâh (öl. 497) Neccâroğullarına baskın düzenlemek ister. Ancak Neccâroğulları kabilesine mensup olan eşi Selma hem kendisinin hem de bebeğinin hasta olduğunu bahane ederek kocasının gece geç vakitlere kadar uykusuz kalmasını sağlar. Kocasını uykusuzluğa daha fazla dayanamaz ve sabaha yakın derin uykuya dalar. Fırsatı değerlendiren Selma, gizlice Neccâroğulları kabilesinin yurduna koşar. Kabile mensuplarına kocasının baskın düzenleme niyetinde olduğunu bildirir ve dikkatli olmaları yolunda kendilerini uyarır. Uhayha, planladığı gibi adamlarıyla birlikte Neccâroğullarına baskın teşebbüsünde bulursa da Neccâroğullarının teyakkuzda olduklarını görür ve planını hayata geçiremeden geri dönmek zorunda kalır."

Rivayetten de anlaşılacağı üzere İslâm öncesi Câhiliye devrinde asabiyet ruhu kabileyel sınırlıdır ve kabilenin çıkarları sıhriyet bağlarının da üstündedir. Bu durum aralarında yakınlık bağı bulunan kabileler için de geçerlidir. Bu bakımdan Câhiliye döneminde soy bağı açısından birbirlerine yakın kabileler arasında dahi çıkar savaşlarının yaşandığını ve asabiyet mefhumunun İslâm'ın ilk evrelerine kadar 'Adnânoğulları ve Kahtânoğulları seviyesinde genişlemesine şartların izin vermediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Müslümanların kardeş oldukları hem vahiy hem de Allah Resûlü tarafından deklare edilerek tescillendikten sonra kabileler arasındaki ezeli düşmanlıklar ve çatışmalar tam olmasa bile büyük ölçüde³⁸ son bulmuştur. Hz. Âişe (r.anhâ.) (öl. 58/678) yoluyla gelen rivayet bu duruma işaret eden göstergelerdendir.³⁹

³⁷ el-Asfâhânî, *Kitâbu'l-ağânî*, 15/35, 36.

³⁸ en-Nas, *el-'Asabiyyetu'l-kabeliyye ve eseruhâ fi's-şî'ri'l-umevî*, 176.

³⁹ el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullah b. 'Abdulazîz, *Mu'cemu me'sta'cem*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1945), 1/260.

“Bu‘âs günü Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e (fırsat olarak) sunduğu bir gündür. Zira Allah Resûlü kalabalıkların darmadağınık olduğu, liderlerin öldürüldüğü ve yaralandığı bir vakitte ortaya çıktı. Dolayısıyla Yüce Allah insanların İslâm’a girmeleri için Bu‘âs gününü Allah Resûlü’ne (s.a.v.) bir fırsat olarak sunmuştur.”

Görüleceği üzere beyitlerde şair, Medinelî Müslümanlar tarafından Bedir’de kazanılan zaferi uzun yıllar kendi aralarında savaşılmış olan Evs ve Neccâroğullarının başarısı olarak görmemektedir. Aksine Medinelîlerin Bedir savaşını Hz. Peygamber ve Medine’ye hicret eden diğer Mekkeliler sayesinde kazandıklarını öne sürmektedir. Kuşkusuz bu durum, şairin Câhiliye devrinden kalma kabilecilik anlayışıyla hareket ettiğine ve Bedir savaşının iman ve küfrün savaşı olduğunu kabul etmek istemediğine de işaret eden göstergelerdendir.

Şair, beyitlerin devamında aralarında Hz. Peygamber’in de bulunduğu Mekkelilerin yine asaletlerine işaret etmekte ve köken itibarıyla Luey b. Gâlib’e ve iki oğlu Ka‘b ve ‘Âmir’e dayandığından asıl övünülmesi gerekenlerin Medine’de dünyaya gelenler değil Mekkeliler olduklarını öne sürmektedir. Zira Mekkeliler geçmişten bu yana usta savaşçı olduklarından savaşın en şiddetli anlarında düşman karşısında korkusuzca çarpışmışlardır. Barışta ise iyilik yapmaya koşan en cömert kimseler yine Mekkeliler olmuştur. Mekkeliler diğer kabilelere kıyasla sayıca da üstündürler.

Dırâr b. el-Hattâb’a ait şiirde ana tema, Bedir’de öldürülen Mekkelilerin intikamlarını alma beklentisi ve Câhiliye dönemi Arap şiirlerinde sıkça rastlanan asalet, usta savaşçı olma ve el açıklığı gibi özelliklere sahip olan Mekkelilerle övünmedir. Zira şair Medinelîlere karşı yürüttükleri savaşta hasmı psikolojik olarak çökertmeyi amaçladığından hem üstünlük çağrıştıran düşüncelerini ve tasavvurlarını dile getirme hem de dikkatleri Medine’ye hicret eden Mekkelilere çekerek Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırma ve Hz. Peygamber’e olan desteklerini göz ardı etme gayreti içerisindeydi.

Medinelî şair Ka‘b b. Mâlik ise Dırâr b. el-Hattâb’ın beyitlerine on altı beyitten oluşan bir nakîza ile karşılık verir ve Müslümanların kazandıkları zaferle övünerek beyitlerde şunları söyler:⁴⁰

- | | | |
|---|--|-----|
| عَلَى مَا أَرَادَ، لَيْسَ لِلَّهِ قَاهِرٌ | عَجِبْتُ لِأَمْرِ اللَّهِ وَاللَّهُ قَادِرٌ | 1. |
| بَغَا وَسَبِيلَ الْبَغِيِّ بِالنَّاسِ جَائِرٌ | قَضَى يَوْمَ بَدْرٍ أَنْ نَلْقَى مَعْشَرَ | 2. |
| مِنَ النَّاسِ حَتَّى جَمَعَهُمْ مَتَكَاثِرٌ | وَقَدْ حَشَدُوا وَاسْتَنْفَرُوا مِنْ يَلِيهِمْ | 3. |
| بِأَجْمَعِهَا كَعَبٌ جَمِيعاً وَعَامِرٌ | وَسَارَتْ إِلَيْنَا لَمْ تَحَاوِلْ غَيْرَنَا | 4. |
| لَهُ مَعْقِلٌ مِنْهُمْ عَزِيزٌ وَنَاصِرٌ | وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ وَالْأَوْسُ حَوْلَهُ | 5. |
| يَمْشُونَ فِي الْمَادِي وَالنَّقْعِ نَائِرٌ | وَجَمَعَ بَنِي النَّجَارِ تَحْتَ لَوَائِهِ | 6. |
| لِأَصْحَابِهِ مَسْتَسْبِلُ النَّفْسِ صَابِرٌ | فَلَمَّا لَقِينَاهُمْ وَكُلَّ مَجَاهِدٍ | 7. |
| وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ بِالْحَقِّ ظَاهِرٌ | شَهِدْنَا بَانَ اللَّهُ لَا رَبَّ غَيْرَهُ | 8. |
| مُقَابِسٌ يَزِيهِهَا لَعِينِيكَ شَاهِرٌ | وَقَدْ عَرَيْتَ بَيْضَ خَفَافٍ كَانَهَا | 9. |
| وَكَانَ يَلْقَى الْحَيْنَ مِنْهُ فَاجِرٌ | بَيْنَ أَبْدَانِ جَمَعَهُمْ فَتَبَدَّدُوا | 10. |
| وَعَتْبَةٌ قَدْ غَادَرْنَهُ وَهُوَ عَاثِرٌ | فَكَبَّ أَبُو جَهْلٍ صَرِيحاً لَوْ جَهَهُ | 11. |
| وَمَا مِنْهُمْ إِلَّا بَدِي الْعَرْشِ كَافِرٌ | وَشَيْبَةُ وَالتَّيْمِيُّ غَادَرْنَ فِي الْوَعَى | 12. |

⁴⁰ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebî*, 2/411; Ka‘b b. Mâlik el-Ensârî, *Dîvân*, thk. Sâmî Mekkî el-‘Ânî (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1966), 200, 201.

- .13 فَاَمْسُوا وَقُودَ النَّارِ فِي مُسْتَقْرَهَا وَكُلُّ كُفُورٍ فِي جَهَنَّمَ صَائِرٌ
.14 تَلَطَّى عَلَيْهِمْ وَهِيَ قَدْ شَبَّ حَمِيهَا بَزِيرُ الْحَدِيدِ وَالْحَجَارَةِ سَاجِرٌ
.15 وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ قَالَ أَقْبِلُوا فَوَلُّوا إِنَّمَا أَنْتَ سَاحِرٌ
.16 لِأَمْرٍ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَهْلِكُوا بِهِ وَليْسَ لِأَمْرٍ حَمَهُ اللَّهُ زَاجِرٌ

1. "Allah'ın işine şaştım kaldım! Allah dilediğine kadirdir. Allah'a galip gelecek kudret yoktur.
2. Bedir Günü haddi aşan bir toplulukla karşı karşıya gelmemizi takdir buyurdu. Haddi aşan insanların yolu acımasızdır.
3. Destekçilerini bir arada topladılar ve savaş için çağrıda bulundular. Nihayet bir araya gelenleri arttıkça arttı.
4. Ka'b ve 'Amiroğulları topyekûn üzerimize yürüdüler. Bizden başkasını amaçlamadan.
5. Allah Resûlü aramızdadır. Evs de etrafında kaleden duvar. Bir kısmı seçkin diğeri destekçi.
6. Neccâroğulları sancağının altındadır. Kaliteli saf demirden zırhlar içerisinde yürütülürler. Tozu dumana katarak.
7. (Düşmanlarla) karşı karşıya geldiğimizde her mücahit dostlarına destek olmak için çarpışır, ölümü göze almıştır ve sabırlıdır.
8. Şuna tanık olduk: Allah'tan başka Rab yoktur ve Allah'ın Resûlü hak ile ortadadır.
9. Parlayan hafif kılıçlar kınlarından çıkarılmıştır. Tıpkı kişinin ateşten bir parça aldığı ve gözlerinin önünde salladığı kıvılcımlar misali.
10. (Parlayan keskin) kılıçlarla kalabalıklarını yok etti. Ölümüne susayan her sefih eceline kavuşmaktaydı.
11. Nitekim Ebû Cehil ölmüş olarak yüz üstü yere yığıldı. Kılıçlar (ancak) 'Utbe'nin bedeninden yere yıkılırken ayrıldı.
12. Şeybe'nin ve Teymî'nin⁴¹ bedeninden de. Savaşın tam ortasında. Onların her biri arşın sahibi Yüce Allah'a karşı nankördür.
13. Bu sebeple akşam vakti girdiğinde yerinde cehennem ateşine yakıt oldular. Her nankör cehennemde olacaktır.
14. Üzerlerinde demirden parçalarla ve taşlarla iyice tutuşturulmuş ateş alev alev yanıyor olacaktır.
15. Allah Resûlü "(İslâm'a) yönelin!" demişti. Onlar da yüz çevirmişler ve "Sen sadece bir büyücüsün" demişlerdi.
16. Yüce Allah bir nedenle onların helak olmalarını diledi. Yüce Allah'ın takdirine mâni engel yoktur."

Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik'e ait çalışma konusu nakîza şiirleri tavîl vezninde olup kâfiyeleri son hecelerdeki revî harfi râ üzerine kurgulanmıştır. Buna göre her iki şiirin de nakîza şiirlerinde aranan şartlara haiz olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Ka'b b. Mâlik, hasım şair Dırâr b. el-Hattab tarafından Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırmak amacıyla öne sürülen iddiaları çürütme ve inandığı değerler doğrultusunda İslâm davetinin

⁴¹ Beyitte yer alan Teymî ile 'Usmân b. Mâlik (öl. 2/624) veya 'Umeyr b. 'Usmân b. 'Amr (öl. 2/624) kastedilmektedir. Zira Bedir savaşında Teym kabilesinden sadece adı geçen iki şahıs öldürülmüştür. Bk. Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, *Dîvân*, 201.

savunuculuğunu üstlenme konumundadır. Bu bakımdan beyitlere Dırâr b. el-Hattab'ın şaşkınlık ifadesine benzer bir tonda “Allah'ın işine şaştım kaldım” diyerek başlamakta ve karşı savunmaya geçmektedir. Şaire göre Yüce Allah, Bedir'de daha çok Evs ve Neccâroğullarından oluşan Müslüman ordusunun kalabalık Mekke ordusuyla karşı karşıya gelmesini takdir buyurmuştur. Yine Yüce Allah, bu savaşta Mekkelilerden ve mütteliklerinden oluşan usta savaşçıların Evs ve Neccâroğulları karşısında ağır yenilgi almalarını dilemiştir. Bir başka ifade ile Yüce Allah, haddi aşan azgın çoğunluk karşısında Mü'min azınlığın muzaffer olmasını istemiş ve bu ilâhî irade Bedir'de tecelli etmiştir. Zira Yüce Allah'ın dilemesi karşısında duracak herhangi bir gücün varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu bakımdan Ka'b ve 'Âmiroğulları ile mütteliklerinden oluşan kalabalık Mekke ordusu başlangıçta özellikle Evs ve Neccâroğullarıyla karşı karşıya gelmek için can atmış iken şimdi Evs ve Neccâroğulları karşısında ağır yenilgi almıştır. O halde Evs ve Neccâroğullarının kazandıkları bu zaferle övünmelerini Dırâr b. el-Hattâb'ın yadırgamaması gerekmektedir. Dırâr b. el-Hattâb'ın asıl yadırgaması gereken şey, kalabalık Mekke ordusunun azınlıktaki Evs ve Neccâroğulları karşısında aldığı ağır yenilgi olmalıdır.

Görülebileceği üzere Ka'b b. Mâlik'e göre Bedir savaşı, Dırâr b. el-Hattâb'ın iddiasının aksine asabiyeyle dayalı kabile savaşı değil imanla küfrün savaşıdır. Bedir savaşının imanla küfrün savaşı olduğuna inanan Evsoğulları hazırlıklarını buna göre yapmışlar ve aralarında bulunan Allah Resûlü'nün etrafında adeta etten duvar oluşturmuşlardır. Evsoğullarının bir kısmı özel eğitime tabi tutulmuş seçkin usta savaşçılardır. Diğerleri ise usta savaşçılara lojistik destek sağlayan ek güçleri oluşturmaktadırlar. Neccâroğulları ise Allah Resûlü'nün sancağı altında saf demirden yapılmış sağlam zırhlar içerisinde tozu dumana katarak yürütülmekte ve düşmana karşı top yekûn saldırı gerçekleştirmektedirler.

Ka'b b. Mâlik, beyitlerin devamında Dırâr b. el-Hattâb'ın Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırmak amacıyla öne sürdüğü iddianın aksine Allah Resûlü'nü himayeleri altına almış olmalarını ve var güçleriyle Allah Resûlü'ne destek sağlamalarını kendileri için övünç vesilesi olarak yansıtma gayreti içerisindedir. Evs ve Neccâroğulları Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğuna yürekten iman etmiş kimselerdir. Yüce Allah'ın her zaman haktan yana olduğuna da inanmaktadırlar. Bu bakımdan Allah yolunda her an canlarını feda etmeye hazır durumdadırlar. Buna mukabil Mekke müşrikleri Allah Resûlü'nün davetine karşı çıkmışlar ve hak yolda yürümek isteyenlere mâni olmuşlardır. Bu bakımdan Yüce Allah, Bedir'de haddi aşan müşriklerin değil hakka davet eden Allah Resûlü'nün ve inananların destekçisi olmuştur. Şair her ne kadar direkt ifade etmese de Yüce Allah'ın, aralarında Cebrâil'in de bulunduğu olağanüstü güce sahip melekler gönderdiğine ve bu suretle Hz. Peygamber'le birlikte inananlara Bedir'de destek olduğuna dolaylı olarak işaret etmektedir. Evs ve Neccârouğlları alev gibi parıldayan hafif keskin kılıçlarla kalabalık Mekke ordusuna korkusuzca saldırmışlar ve ilâhî destek sayesinde şirk ordusunu ağır yenilgiye uğratmışlardır. O halde Evs ve Neccârouğllarının hakka davet eden Allah Resûlü'nü himaye altına almış olmaları ve Allah Resûlü'ne gereken desteği sağlamaları Dırâr b. el-Hattâb'ın iddiasının aksine Evs ve Neccâroğulları için zillet değil övünç kaynağı olmuştur.

Şair, Evs ve Neccâroğullarının Bedir'de adeta altın harflerle tarihe yazdıkları kahramanlıkla övünürken zafer sarhoşluğunun verdiği hazla coşkusunu ve iç dünyasında çalkalanan duygu

yoğunluğunu da beyitlere yansıtma çabası içerisindedir. Nitekim Mekkeli müşriklerden öldürülen hatırı sayılır şahsiyetlerin isimlerini özellikle ön plana çıkarmakta ve içine düştükleri zelil duruma vurgu yapmaktadır. Ölüme susamış sefih kimseler aldıkları kılıç darbeleriyle savaş meydanında yere yıkılmışlardır. Mekkeli azılı müşrik Ebû Cehil'in (öl. 2/624) cansız bedeni yüz üstü yerde yatmaktadır. Benzer biçimde Kureyş'in lideri Ebû Süfyân'ın kayınpederi 'Utbe (öl. 2/624), 'Utbe'nin kardeşi Şeybe (öl. 2/624) ve Teym kabilesine mensup bir şahıs da aldıkları kılıç darbeleriyle yere yıkılmışlar ve savaş meydanında öylece bırakılmışlardır. Dırâr b. el-Hattâb'ın hayal dünyasında kurguladığı savaşta Evs ve Neccâroğullarından öldürülenlerin yırtıcı kuşlara yem olacakları varsayımında olduğu gibi belki de şaire göre Mekkelilerden öldürülenlere ait cesetler benzer biçimde yırtıcı kuşlara yem olacaktır.

Şair, beyitlerin devamında Evs ve Neccâroğullarına mensup savaşçılar tarafından kılıç darbeleriyle öldürülen Mekkelileri bekleyen korkunç akıbetle de işaret etmektedir. Her biri İslâm dinine girmeyi reddetmiş olmakla arşın sahibi Yüce Allah'a nankörlük etmiş ve Yüce Allah katında nankör olarak tescillenmiştir. Bu sebeple her nankör gibi onlar da elbet cehennem ateşine yakıt olacaklardır. Üzerlerindeki parçalanmış zırh ve silahlarla cehennem ateşinde alev alev yanacaklardır. Allah Resûlü Mekkeli müşrikleri İslâm'a davet ettiğinde onlar yüz çevirmişler ve Allah Resûlü'nü "büyücü" olmakla itham etmişlerdi. Halbuki Allah Resûlü, cehenneme yakıt olmamaları için onları kurtuluşa davet etmişti. Dolayısıyla öldürülen Mekkelilerin İslâm davetinden yüz çevirmiş olmaları sebebiyle Yüce Allah onların helak olmalarını dilemiştir. Şair, Yüce Allah'ın dilemesi karşısında herhangi bir gücün varlığından söz edilemeyeceğini belirterek beyitlere son noktayı koymaktadır.

Beyitlerden ve yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Ka'b b. Mâlik'e ait nakîza şiirinde ana tema Evs ve Neccâroğullarının Mekke ordusu karşısında kazandıkları zaferle övünmedir. Zira Ka'b b. Mâlik, hasım şair Dırâr b. el-Hattâb tarafından Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırmak amacıyla öne sürülen iddiaları çürütme makamındadır. Bu bakımdan şair, beyitlerde Bedir savaşının Mekkelilerle Medineliler arasında bir tür kabile savaşı olmadığını aksine iman ve küfrün savaşı olduğunu ön plana çıkarma gayreti içerisindedir. Kaldı ki Câhiliye devri asabiyet anlayışıyla hareket eden hasım şair Dırâr b. el-Hattâb'a harfi harfine Câhiliye ruhuyla karşılık vermesi Ka'b b. Mâlik gibi Allah Resûlü'nün şairi olan ve İslâm davetinin savunuculuğunu üstlenen bir şahsiyetten elbet beklenmeyecektir. Bu sebeple şair, var güçleriyle Allah Resûlü'ne destek olan ve sancağı altında korkusuzca savaşan Evs ve Neccâroğullarının kahramanlıklarını beyitlere yansıtma çabası içerisindedir. Zira dikkatleri Medine'ye hicret eden Mekkelilere çekerek Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırma ve Hz. Peygamber'e olan desteklerini göz ardı etme gayretinde olan Dırâr b. el-Hattâb'ın bu bağlamdaki iddialarını çürütmesi gerekmektedir.

Son olarak şu hususu da belirtmek gerekir ki Ka'b b. Mâlik, her ne kadar Dırâr b. el-Hattâb'ın iddialarına inandığı değerler doğrultusunda İslâm zaviyesinden bakarak karşılık vermeye çalışsa da bu hususta tam anlamıyla başarılı olduğu söylenemez. Şöyle ki Bedir savaşı sadece Mekkelilerle Medineli Müslümanlar arasında yaşanmış bir savaş değildir. Medine halkının yanı sıra Mekke'den Medine'ye hicret eden Muhacirler de Bedir savaşına aktif biçimde katılmışlardır. Hal böyle olmakla birlikte Ka'b b. Mâlik, beyitlerde Muhacirlerden söz etmemektedir. Bu durum Ka'b b. Mâlik'in Dırâr b. el-Hattâb tarafından özellikle Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırmak amacıyla öne sürülen

iddiaları çürütmeye odaklandığından Mekkeli Muhacirleri göz ardı etmiş olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Yine bu durum, Câhiliye devrinden İslâm dönemine geçiş aşamasının ilk evrelerinde kabile asabiyeti gibi Câhiliye devrinde yaygın olan bazı anlayışların zihinlerden tam olarak silinmediğine de işaret etmektedir. Ka'b b. Mâlik'in Uhud savaşı sırasında Allah Resûlü'nün huzurunda Mekkeli şair Hubeyra b. Vehb'e (öl. ?/?) cevap niteliğinde söylediği şu beyitler de bu duruma delalet eden göstergelerdendir.⁴²

أَلَا هَلْ أَتَىٰ عَسَانَ عَنَا، وَدُونَهُمْ
مَجَالِدُنَا عَنْ جِدْمِنَا كُلِّ فُحْمَةٍ
مِنَ الْأَرْضِ حَرْقَ سِيرِهِ مَتْنَعِ
مُدْرِبَةٍ، فِيهَا الْقَوَانِسُ تَلْمَعِ

Dinleyin! Bizim hakkımızda Gassân(oğullarına)⁴³ haber ulaştı mı? Önlerinde kuş uçmaz kervan göçmez ıssız bir çöl engeldir yerden. Kat edilecek yolu zordur.

Eğitilmiş her büyük birlik aslımızı savunmaktadır. Aralarında miğfer başlıklarının parıldadığı.

Allah Resûlü, beyitlerin kabile asabiyeti izlerini taşıdığını fark eder ve Ka'b b. Mâlik'e dönerek "(aslımızı yerine) dinimizi" demen uygun olur mu?" buyurur. Ka'b b. Mâlik de "evet olur" cevabını verir. Bunun üzerine Allah Resûlü "(O halde) aslımızı yerine dinimizi de" buyurur. Ka'b b. Mâlik bu hadiseden sonra beyitleri Allah Resûlü tarafından buyurulduğu şekliyle okur. Ka'b b. Mâlik "Allah Resûlü (s.a.v.) benden başka kimseye şiirinde yardımcı olmamıştır" diyerek her fırsatta bununla övünür.⁴⁴

Kaldı ki zihinlere yerleşmiş bazı anlayışların değişmesi fitrat gereği zaman alabilmekte veya gelişen şartlara uyum sağlayacak biçimde yeniden şekillenebilmektedir. Sözelimi, Câhiliye

⁴² el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Fâdil*, thk. 'Abdulazîz el-Meymenî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995), 12.

⁴³ Gassân oğulları Ensâr'ın amca çocukları olup yurtları Şam diyarına kadar uzamaktadır. Bk. es-Suheyli, Abdurrahmân, *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*, thk. 'Abdurrahmân el-Vekîl (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1967), 6/135.

⁴⁴ Câhiliye döneminden İslâm dönemine geçiş aşamasında Ka'b b. Mâlik gibi bazı muhadram şairlerin **de kabile** asabiyetinden tam olarak kurtulamadıkları anlaşılmaktadır. Sözelimi muhadram şair el-'Abbâs b. Mirdâs (öl. 18/639) Mekke'nin fethi münasebetiyle söylediği beyitlerde mensubu bulunduğu Suleymoğulları savaşçılarının Allah Resûlü'ne verdikleri destekle övünürken diğer Müslümanları göz ardı etmekte ve şunları söylemektedir: (Kâmil)

مَنَا بِمَكَّةَ يَوْمَ فَتْحِ مُحَمَّدٍ
نَصَرُوا الرَّسُولَ وَشَاهَدُوا أَيَّامَهُ
أَلْفَ تَسْبِيلَ بِهِ الْبَطَاحُ مَسُومٍ
وَشِعَارَهُمْ يَوْمَ الْقَاءِ مَقْدَمٍ

Mekke'de vadilerin sel gibi aktığı bizden üniformalı bin kişi vardı. Muhammed'in fetih gününde.

Peygamber'e destek olan ve (savaşa katıldığı) günlere tanıklık eden. Düşmanla karşı karşıya geldiği günde armaları önde olan.

Şair "Düşmanla karşı karşıya geldiği günde armaları önde olan" ifadesiyle şu hadiseye işaret etmektedir:

Mekke'nin fethi için yola koyulan İslâm ordusu Kudayd denilen mevkiye ulaştığı sırada Suleymoğulları Allah Resûlü ile buluşurlar ve orada Müslüman olurlar. Allah Resûlü'nden Suleymoğullarını ordunun ön saflarına yerleştirmesi, sancaklarının kırmızı renkte olması ve tanınmalarını sağlayacak armanın önde yer alması için izin isterler. Allah Resûlü de Suleymoğullarının bu isteklerine onay verir. Bk. İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebî*, IV, 53; el-'Abbâs b. Mirdâs, *Dîvân*, thk. Yahyâ el-Cebbûrî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1991), 139; İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım, 'Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh b. 'Abdullah eş-Şâfi'î, *Târîhu medîneti Dimâşq*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd vd., (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 9/182.

toplumunda birey “Kardeşini zalim veya mazlum olmasına bakmaksızın destekle” prensibine göre hareket etmek ve kabile çıkarlarını gözetmek adına kabilenin diğer bireylerini bütün şartlarda desteklemek durumunda iken Allah Resûlü bu anlayışa İslâm prensipleriyle uyumlu olacak biçimde alternatif anlam yüklemiştir. Allah Resûlü, haksızlık yapan kimseye destek olmayı, bu kimseyi haksızlık yapmaktan alıkoymak ve doğru yola sevk etmek manasına hamletmiştir.⁴⁵ Bir başka ifade ile Allah Resûlü asabiyyete dayalı Câhiliye anlayışı yerine alternatif İslâm prensiplerini hayata geçirmiştir. Bu bakımdan Ka'b b. Mâlik'in Câhiliye devrinden İslâm dönemine geçiş aşamasında kabile asabiyyetinin bazı izlerini taşıyor olması yadırganacak bir durum değildir.

Sonuç

Mekkeliler ve mütteliklerinden oluşan Kureyş ordusu ile Allah Resûlü komutasındaki İslâm ordusu arasında meydana gelen savaşlarda her iki bloka mensup şairler tarafından söylenen nakîza şiirleri birbirine zıt iki anlayışı ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Çalışma konusu Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik'e ait Bedir savaşı münasebetiyle söylenen iki adet nakîza şiiri incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Mekkeli şair Dırâr b. el-Hattâb, beyitlerde Câhiliye insanının bilinçaltına yerleşmiş kabile asabiyyeti anlayışını sürdürmektedir. Nitekim şaire göre Bedir savaşı, İman ve Şirk blokları arasında meydana gelen bir inanç savaşı değildir. Aksine kahramanlıkları ve asaletleriyle ün salmış 'Adnânoğulları soyundan gelen Kureyşlilerle Yemenli Kahtânoğulları soyuna dayanan Evs ve Neccâroğullarının savaşıdır. Dahası Bedir savaşı, Evs ve Neccâroğullarının zaferiyle sonuçlanmış olsa bile esas itibarıyla bu zafer Hz. Peygamber ve Mekkeli yakın dostları sayesinde kazanılmıştır. Dırâr b. el-Hattâb'ın bu yaklaşımla dikkatleri Mekke'den Medine'ye hicret eden Kureyşlilere çekerek Evs ve Neccâroğullarını itibarsızlaştırmayı ve Hz. Peygamber'e olan desteklerini göz ardı etmeyi amaçladığı beyitlerden anlaşılmaktadır. Buna mukabil Ka'b b. Mâlik ise Dırâr b. el-Hattâb'ın iddiasının aksine dikkatleri Hz. Peygamber'e verdikleri desteğe çekmekte ve bu durumu kendileri için övünç vesilesi olarak yansıtmaya çalışmaktadır. Ka'b b. Mâlik'e göre Bedir savaşı, direkt iman ve küfrün savaşıdır. Bir başka ifade ile bu savaş, hakkı savunan Hz. Peygamber ile batılı savunan Müşriklerin savaşıdır. Dolayısıyla Yüce Allah, Bedir'de kalabalık Mekke ordusunun azınlıktaki İslâm ordusuyla karşı karşıya gelmesini ve bu savaşın Müslümanların zaferiyle sonuçlanmasını takdir buyurmuştur. Evs ve Neccâroğullarına mensup usta savaşçıların da kahramanca çarpışmaları sonucunda Mekke ordusu ağır yenilgiye uğratılmıştır. Zira hiçbir güç Yüce Allah'ın dilemesi karşısında durma imkânına sahip değildir.

Öte yandan Dırâr b. el-Hattâb'a ait beyitlerin satır aralarında Mekke ordusunun İslâm ordusu karşısında aldığı yenilginin Kureyşliler ve müttelikleri açısından beklenmedik bir gelişme olduğuna dair ince detaylar da yer almaktadır. Şaire göre Mekkeliler geçmişten bu yana kahramanlıklarıyla ve asaletleriyle ün salmışlardır. İslâm ordusuna kıyasla sayı ve güç itibarıyla da üstün konumdadırlar. O halde Mekkelilerin bu savaştan zaferle çıkacaklarına kesin gözüyle bakılmaktadır. Ne var ki beklenenin aksine Bedir savaşı, Mekkelilerin ağır yenilgisiyle

⁴⁵ en-Nîsâbü'rî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye), 1955, 2/334.

sonuçlanmıştır. Şair hayal kırıklığına uğradığından yenilgiyi kabullenmekte zorlanmakta ve üstünlük psikolojisiyle hareket etme çabası içerisinde. Ölenlerin ardından mersiye okuması beklenirken zihninde savaş senaryoları kurgulamakta ve yakın gelecekte Evs ve Neccâroğullarından intikam alacakları yolunda tehditler savurmaktadır. Şaire göre Evs ve Neccâroğulları safından öldürecekleri savaşçılar Bedir'de öldürülen Mekkelilerin akıbeti beklemektedir. Ka'b b. Mâlik'e ait beyitlerde ise Mekkeliler Ka'b ve 'Âmiroğullarının Bedir savaşından zaferle çıkacaklarına kesin gözüyle baktıklarından devşirmeleriyle birlikte özellikle Evs ve Neccâroğullarını doğrudan hedef aldıkları ve var güçleriyle saldırdıkları anlaşılmaktadır. Ne var ki Evs ve Neccâroğulları Bedir savaşının imanla küfrün savaşı olduğuna inandıklarından gerekli hazırlıkları buna göre yapmışlar ve usta savaşçıları bu iş için özel eğitmişlerdir. Hz. Peygamber'in etrafında adeta etten duvar oluşturmuşlar ve Kureyşlilerle müttefikleri karşısında var güçleriyle çarpışmışlardır. Dolayısıyla inananlar açısından Bedir'de Allah'ın izniyle kazandıkları zafer sürpriz olmamıştır. Ebû Cehil, 'Utbe ve Şeybe gibi Kureyş'in ileri gelenleri arasında yer alan sefihsim kimselere ait cesetler de bu durumun ispatı konumundadır.

Dırâr b. el-Hattâb'a ait beyitlerde Câhiliye devri övünme şiirinde sıkça rastlanan asalet, usta savaşçı olma ve el açıklığı gibi kavramlar dikkat çekmektedir. Buna mukabil Ka'b b. Mâlik'e ait beyitlerde ise Allah Resûlü, Allah'tan başka Rab olmadığı, kafir, Cehennem ve Cehennem ateşi gibi İslâm dininin beraberinde getirdiği terimler ve ifadeler yer almaktadır.

Öte yandan her iki şaire ait beyitlerde dönemin yaygın olarak kullanılan savaş düzeni ve savaş araç gereçleri ile ilgili bazı ipuçlarına da rastlanmaktadır. Savaşçılar düşmanla karşı karşıya gelmeden önce savaş becerilerini geliştirmek amacıyla özel eğitime tabi tutulmaktadırlar. Savaşan taraflar müttefik kabilelerden savaşçılar devşirmekte ve her grup kendilerine has bir sancak altında toplanmaktadırlar. Bazı savaşçılara kaliteli saf demirden yapılmış esnek zırhlar giydirilmekte ve tozu dumana katarak düşman saflarına doğru yürütülmektedirler. Düşmanla göğüs göğse çarpışan savaşçıların ellerinde sallamakta oldukları kılıçlar ateş gibi parıldamaktadır. Darbe alan ve yere yıkılan savaşçıların üzerlerindeki demirden zırhlar paramparça olmaktadır.

Beyitlerde Ka'b b. Mâlik'in Câhiliye devri kabile asabiyetinden tam olarak kurtulamadığı anlaşılmaktadır. Bu durum Ka'b b. Mâlik'in Dırâr b. el-Hattâb tarafından öne sürülen iddiaları çürütmeye yoğunlaşması ve Câhiliye devrinden İslâm dönemine geçiş aşamasını temsil etmesi olarak değerlendirilebilecek mahiyettedir.

Her iki şiir de nakîza şiirlerinde aranan şartlara haizdir. Nitekim ikisi de tavîl vezninde olup kâfiyeleri son hecelerde yer alan revî harfi râ üzerine kurgulanmıştır. Çalışma, Hz. Peygamber döneminde meydana gelen bazı hadiselerin ince detaylarını ortaya koyması, sergilenen ilginç yaklaşımlara ışık tutması ve alanda yapılacak başka çalışmalara kapı aralaması bağlamında önem arz etmektedir.

Kaynakça

'Abbâs b. Mirdâs. *Dîvân*. thk. Yahyâ el-Cebbûrî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1991.

'Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edebî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1979.

'Abîd b. el-Abras. *Dîvân*. şrh. Eşref Ahmed 'Adra. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.

'Âsî, Mîşâl. Ya'kûb, Emîl. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-lugati ve'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

- 'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hâcer. *el-İsâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Merkezu Heclir li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2008.
- Asfâhânî, Ebu'l-Ferec 'Ali b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Agânî*. thk. İhsân 'Abbâs vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 2002.
- Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullah b. 'Abdulazîz. *Mu'cemu me'sta'cem*. thk. Mustafa es-Sakkâ. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1945.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrahîm b. el-Mugîra el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhibbudîn el-Hatîb vd. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400.
- Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr. *el-Ḥayavân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-'Halebî ve Evlâduh, 1965.
- Cevherî, İsmâ'îl Hammâd. *eş-Şihâh tâcu'l-lugati ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984).
- Cezerî, 'İzzuddîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen 'Ali b. Muhammed. *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avvad vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Cundî, Muhammed Selîm. *İmru'u'l-Kays*. Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2017.
- Cerbû', 'Abdullah Suleymân. "Eseru'l-İslâm fî şî'ri's-şahâbiyyi'l-celîl Ka'b b. Mâlik el-Ensârî", *Mecelletu'l-Bahsi'l-'İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî*. Cidde: Câmi'atu'l-Melik 'Abdilazîz Kulliyetu's-Şerî'ah ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1982.
- Dırâr b. el-Hattâb el-Fihri. *Divân*. thk. Fârûk Useylim b. Ahmed. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- Ekim, Tahsin *Bedir Savaşı'nı Hazırlayıcı Etkenler ve Sonuçları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. tkd. 'Abdusselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-'Arabiyye, 1964.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/326 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Ferrûh, 'Umar. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Fihri, Dırâr b. el-Hattâb. *Divân*. thk. Fârûk Useylim b. Ahmed. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- Gökgöz, Turgay, "Arap Şiirinde Nakiza Türü". *Nüşa*. cilt 20/sayı 51 (2020), 31-56.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım, 'Ali b. el-Hasen b. Hibetullâh b. 'Abdullah eş-Şâfi'î. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbudîn Ebû Sa'îd vd. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik. *Sîretu'n-Nebî*. thk. Mecdî Fethi es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, 1995.
- İbn Kesîr, 'İmâdudîn Ebi'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Amr. *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Cîze: Heclir li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sa'd b. Menî ez-Zuhrî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. thk. 'Ali Muhammed 'Umar. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.
- İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî. *Ṭabakātu fuḥûli's-şu'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- İmru'u'l-Kays. *Divân*. thk. Mustafa 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Ka'b b. Mâlik el-Ensârî. *Divân*. thk. Sâmi Mekki el-'Ânî. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1966.
- Kabeş, Ahmed. *Mecma'u'l-hikem ve'l-emşâl fi's-şî'ri'l-'Arabî*. Dimaşk: Dâru'r-Raşîd, 1979.
- Mâlikî, Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ b. Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Temhîd ve'l-beyân fî maḳteli's-şehîd 'Usmân*. thk. Ahmed Ferîd el-Hicâzî vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Fâdil*. thk. 'Abdulazîz el-Meymenî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1995.

- Nas, İhsân. *el-'Asabiyyetu'l-kabeliyye ve eseruhâ fi'ş-şiri'l-umevî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1973.
- Nemerî, Yûsuf b. 'Abdullah b. 'Abdilazîz el-Kurtubî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thrc. 'Âdil Murşid. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- Nîsâbûrî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emşâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Kahire: Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1955.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. el-Munzir et-Temîmî el-Hanzalî. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1953.
- Saffâr, İbtisâm Merhûn. *el-Emâli fi'l-edebi'l-islâmî*. Amman: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Suheyli, Abdurrahmân. *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*. thk. 'Abdurrahmân el-Vekîl. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1967.
- Şâyib, Ahmed. *Târîhu'n-nakâid fi'ş-şiri'l-'Arabî*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1954.f
- Yeşildağ, Abdussamed. "Sadru'l-İslâm Dönemi Nakâid Şiirleri Üzerine". *Nüşa*. cilt 19/sayı 49 (2019), 121-150.
- Yıldız, Neslihan *Siyer ve Meğazi Eşliğinde Kur'an Vahyini Okumak Enfâl Sûresinde Bedir Savaşı Örneği*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.



Self-Efficacy Perceptions of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers on Differentiated Instruction

Mehmet Yıldız^{1,a,*}

¹ Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 01/08/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: December

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

Differentiated instruction is an approach that centers on the fact that every student is different and shapes the teaching process according to this reality. Students in the learning environment differ from each other in terms of characteristics such as prior knowledge, interest, needs, learning style, socio-cultural background, cognitive-affective-psychomotor readiness. In order for students with different characteristics to benefit from education in the best way, it is necessary to diversify education in terms of content, teaching-learning process and measurement-evaluation dimensions, taking these differences into account. In this diversification, students' readiness, interest and learning profiles are taken into account as a whole. Although educational programs are prepared by taking the similarities between individuals into account in practice, teachers are expected to diversify the process by taking the individual differences of the students into account and design different learning paths for students with different characteristics. One of the areas that needs to be planned and implemented with a differentiated teaching approach within formal education is religious education. Differentiated religious teaching is to diversify religious teaching in terms of content, learning-teaching process and measurement and evaluation dimensions, taking the individual differences of students into account such as their prior religious knowledge, interest and attitudes towards religion, cultural affiliations and learning profiles.

In this study, the self-efficacy perceptions of Religious Culture and Moral Knowledge ("Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi", abb. DKAB in Turkish) teachers towards differentiated teaching were examined. Determining the self-efficacy perceptions of DKAB teachers regarding differentiated instruction is important in terms of providing information about their success in planning, implementing and evaluating according to differentiated instruction in the Religious Culture and Moral Knowledge course. The research sought answers to the following questions:

1. What are DKAB teachers' self-efficacy perceptions towards differentiated instruction?
2. Is there a significant relationship between DKAB teachers' self-efficacy perceptions towards differentiated instruction and teachers' gender, age, years of service, graduated higher education program and the type of school they work in?

The research is a descriptive study and is of quantitative type and survey model. The population of the research consists of DKAB teachers working in primary and secondary education institutions in the 2nd semester of the 2021-2022 academic year. The sample of the research consists of 425 DKAB teachers selected from the population using the appropriate sampling method. *Differentiated Instruction Self-Efficacy Scale* developed by Mutlu, Öztürk and Aktekin was used to collect the data used in the research. The data collected in the study was analyzed using the SPSS 25.0 package program.

According to the findings obtained in the study, DKAB teachers' self-efficacy perceptions regarding differentiated instruction are at a high level. The characteristics of DKAB teachers' age, years of service, and the type of school they work in do not have a significant effect on teachers' self-efficacy perceptions regarding differentiated instruction. There is a significant relationship between DKAB teachers' gender and the characteristics of the higher education program they graduated from and their self-efficacy perceptions. Male teachers consider themselves more competent in differentiated instruction. The self-efficacy perceptions of the teachers who graduated from the primary education DKAB Teaching program are at a higher level than the teachers who graduated from the theology (*İlahiyat*) program, which is described as the faculty of theology. It is thought that the research will contribute to the field of differentiated religious teaching.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Differentiated Instruction, Self-Efficacy

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algıları

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 01/08/2023

Kabul: 30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Yıldız)

ÖZ

Farklılaştırılmış öğretim, her öğrencinin farklı olduğu gerçeğini merkeze alan ve öğretim sürecini bu realiteye göre şekillendiren bir yaklaşımdır. Öğrenme ortamındaki öğrenciler ön bilgi, ilgi, ihtiyaç, öğrenme stili, sosyo-kültürel geçmiş, bilişsel-duyuşsal-psikomotor hazırbulunuşluk gibi özellikler açısından birbirinden farklıdır. Farklı özellikteki öğrencilerin öğretimden en iyi şekilde istifade etmeleri için, bu farklılıkları dikkate alarak öğretimi içerik, öğretme-öğrenme süreci ve ölçme-değerlendirme boyutlarında çeşitlendirmek gerekir. Bu çeşitlendirmede öğrencilerin hazırbulunuşluk, ilgi ve öğrenme profilleri bir bütün olarak dikkate alınır. Eğitim programları bireylerdeki benzerlikler dikkate alınarak hazırlansa da, uygulamada öğretmenlerin öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak süreci çeşitlendirmeleri ve farklı özellikteki öğrenciler için farklı öğrenme yolları tasarlamaları beklenir. Örgün eğitim içerisinde farklılaştırılmış öğretim yaklaşımıyla planlanması ve uygulanması gereken alanlardan biri de din öğretimidir. Farklılaştırılmış din öğretimi, öğrencilerin dini ön bilgileri, dine karşı ilgi ve tutumları, kültürel aidiyetleri ve öğrenme profilleri gibi bireysel farklılıklarını dikkate alarak içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme değerlendirme boyutlarında din öğretimini çeşitlendirmektedir.

Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları incelenmiştir. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarının tespiti, onların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde farklılaştırılmış öğretime göre planlama, uygulama ve değerlendirme yapabilmelerindeki başarıları hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir. Araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları nedir?
2. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları ile öğretmenlerin cinsiyet, yaş, hizmet yılı, mezun olunan yükseköğretim programı ve çalıştıkları okul türü özellikleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Araştırma, betimsel bir çalışma olup nicel türde ve tarama modelindedir. Araştırmanın evreni 2021-2022 öğretim yılının 2. döneminde ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında çalışan DKAB öğretmenlerinden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemi, evren içerisinde uygun örnekleme yöntemiyle belirlenmiş 425 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırmada kullanılan verilerin toplanmasında Mutlu, Öztürk ve Aktekin tarafından geliştirilen *Farklılaştırılmış Öğretim Öz Yeterlik Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırmada toplanan veriler SPSS 25.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre, DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları yüksek düzeydedir. DKAB öğretmenlerinin yaş, hizmet yılı, çalıştıkları okul türü özelliklerinin, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarına anlamlı bir etkisi yoktur. DKAB öğretmenlerin cinsiyet ve mezun olunan yükseköğretim programı özellikleri ile öğretmenlerin öz yeterlik algıları arasında anlamlı bir ilişki vardır. Erkek öğretmenler farklılaştırılmış öğretim konusunda kendilerini daha yeterli görmektedirler. İlköğretim DKAB Öğretmenliği programından mezun olan öğretmenlerin öz yeterlik algıları, eski ilahiyat fakültesi olarak nitelendirilen ilahiyat programından mezun olan öğretmenlere göre daha yüksek düzeydedir. Araştırmanın farklılaştırılmış din öğretimi konusunda alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Farklılaştırılmış Öğretim, Öz Yeterlik

Giriş

“Yaşantı ürünü, kalıcı izli davranış değişikliği”¹ olarak tanımlanan öğrenme, hangi formda olursa olsun bireysel ve içsel bir süreç olup bu sürecin öznesi öğrenen bireydir.² Öğrenen bireyin cinsiyeti, bilişsel yeteneği, hazır bulunuşluğu, güdülenme düzeyi, sosyo-kültürel aidiyeti, ilgi ve ihtiyaçları gibi kişisel özellikleri öğrenme sürecini etkilemekte ve şekillendirmektedir.³ Farklı kişisel özelliklere sahip bireylerin aynı öğrenme ortamında bulunmalarına rağmen farklı seviyelerde öğrenmeleri bu etki ve şekillendirmenin bir göstergesidir. Bu nedenle aynı sınıfta öğrenim gördüğü halde bireysel özellikleri birbirlerinden farklı olan ve bu farklılıkları dikkate alınmayan öğrencilerin aynı düzeyde öğrenmelerini beklemek makul yaklaşım değildir. Bunun yerine öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alan bir yaklaşımın benimsenmesi gerekir.

Öğrenmeyi kılavuzlama işi olarak tanımlanan öğretim, bireysel ve içsel bir süreç olan öğrenmeyi desteklemek için, öğrenenin özellikleri dikkate alınarak öğretene tarafından sürecin planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesidir.⁴ Etkili bir öğretimin yapılabilmesi için öğrenmenin doğasını bilmenin yanı sıra, öğrencilerin bireysel farklılıklarını da dikkate almak ve bu farklılıklara göre öğretimi çeşitlendirmek gerekir. Her öğrenciyi aynı gören ve standart olarak yapılan tek tip öğretim yerine, öğrenci çeşitliliğine göre planlama, uygulama ve değerlendirme süreçleri farklılaştırılan öğretimin elbette daha etkili olması beklenir.

Eğitimin temel problemlerinden biri olan bireysel farklılıklar, eğitim sistemlerinin başarı ya da başarısızlığında etkili olan bir realitedir. Okullardaki öğrenci çeşitliliğinin her zamankinden daha fazla olduğu günümüzde bu realite, eğitim sistemlerinin önünde başarılı olmak için aşılması gereken önemli bir engel olarak durmaktadır.⁵ Eğitimdeki farklılık realitesini yok saymak ya da görmezden gelmek başarının önündeki bu engeli ortadan kaldırmaz. Bunun yerine öğrenciler arasındaki farklılıkları dikkate alarak eğitim-öğretim sürecini planlamak, içeriği, öğretim yöntem ve tekniklerini, ölçme ve değerlendirme sürecini çeşitlendirmek gerekir. İşte bu çeşitliliği sağlamak amacıyla öğrenciler arasındaki farklılıkları dikkate alan ve tüm öğrenciler için öğrenme fırsatları oluşturmaya çalışan bir öğretim çerçevesi sunmaya farklılaştırılmış öğretim denir.⁶

Farklılaştırılmış öğretim, *her öğrenci farklıdır* gerçekliğini merkeze alan ve öğretim sürecini bu realiteye göre şekillendiren bir yaklaşımdır. Öğrenme ortamındaki her bir öğrenci ön bilgi, ilgi, ihtiyaç, öğrenme stili, sosyo-kültürel geçmiş, bilişsel-duyuşsal-psikomotor hazır bulunuşluk gibi özellikler açısından birbirinden farklıdır. Birbirinden farklı olan öğrencilere tek tip öğretim süreciyle hitap etmek, tek beden elbise dikip bu elbisenin herkese olmasını beklemekten farksızdır. Farklı özellikteki öğrencilerin öğretimden en iyi şekilde istifade etmeleri için, onların bu farklılıklarını göz önünde bulundurarak öğretimi içerik, öğretme-öğrenme süreci ve ölçme-

¹ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1994), 78.

² Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 64.

³ Münire Erden - Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme* (Arkadaş Yayınevi, 2004), 247.

⁴ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Spot Matbaası, 1997), 399.

⁵ Ömer Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 22.

⁶ Rosidah Ramli - Nurahimah Mohd. Yusoff, “Self-Efficacy and Differentiated Instruction: A Study Among Malaysian School Teachers”, *Universal Journal of Educational Research* 8/4 (2020), 1252.

değerlendirme boyutlarında çeşitlendirmek gerekir.⁷ Bu çeşitlendirmede öğrencilerin hazırbulunuşluk, ilgi ve öğrenme profilleri bir bütün olarak dikkate alınır. Çünkü öğrencilerin zeka tercihi, öğrenme stili, cinsiyet ve kültür gibi değişkenlerden oluşan öğrenme profilleriyle birlikte onların, yeni öğreneceği konuyla ilgili sahip olduğu ön bilgi ve becerileri (hazırbulunuşluk) ve öğreneceği konuya olan yakınlık, merak ve sevgileri (ilgi) bir bütün olarak öğrenme-öğretme sürecine etki etmektedir.⁸ Dolayısıyla bunlardan herhangi biri dikkate alınmadan yapılan öğretim faaliyetinde tam olarak bir farklılaştırma yapıldığı söylenemez.

Öğrencinin nasıl öğrendiğiyle ilgili olan öğrenme profili öğrencinin zeka tercihi, öğrenme stili, kültürü gibi değişkenlerden oluşur. Öğretim öğrencinin öğrenme profiliyle uyumlu olduğunda daha başarılı hale gelir.⁹ Sınıf ortamındaki öğrenciler farklı öğrenme profiline sahiptirler ve bu profillerinin öğretim sürecinde dikkate alınmasına ihtiyaç duyarlar. Farklılaştırılmış öğretimde öğrencilerin öğrenme şeklini belirlemesine ve farklı seçenekler arasında seçim yapmasına olanak sağlanır.¹⁰ Örneğin bazı öğrenciler tartışarak daha kolay öğrenirken, bazıları yazarak daha kolay öğrenebilir. Kimi öğrenci analitik öğrenmeye yatkınken, kimi öğrenci uygulayarak öğrenmeye yatkın olabilir. Bu nedenle farklılaştırılmış öğretimde öğretmenler, öğrencilerin öğrenme profillerini tanımalı, dikkate almalı ve öğrencilerin öğrenmede tercih ettikleri yollara göre süreci çeşitlendirmelidir.¹¹

Öğretimin temel amacı, öğrencileri buldukları seviyeden daha ileriye taşımaktır.¹² Öğrencinin eğitim ortamına getirdiği bilişsel duyuşsal, sosyal ve psikomotor özelliklerini bilmeden ve dikkate almadan bunu yapmak makul değildir. Hazırbulunuşluk olarak ifade edilen bu özellikleri bilmek öğretimi farklılaştırabilmek için daha da önemli olmaktadır. Çünkü öğrenci farklılıklarına göre öğretimi düzenleme esasına dayanan farklılaştırılmış öğretimde öğrencilerin hazırbulunuşluklarını bilmeden farklılaştırma yapılamaz. Bu nedenle farklılaştırılmış öğretimde öğrencilerin hazırbulunuşluklarının bilinmesi, yeni öğrenmeleri ön öğrenmeler üzerine inşa etmede ve anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesinde kilit bir rol oynamaktadır.¹³

İlgi öğrencinin öğreneceği içeriğe, öğrenme sürecine ya da süreç sonunda elde edilen ürüne ilişkin hisleridir.¹⁴ Öğrencinin öğreneceği konuya yakınlık duyması, konuyu merak etmesi ve sevmesi, öğrencinin konuya ilişkin ilgisini yansıtmaktadır. Öğrencinin ilgisini çeken konuları öğrenmesi daha olasıdır. Çünkü öğrenci yakınlık hissettiği, merak ettiği ya da sevdiği konuları daha

⁷ Yahya Beler - Süleyman Avcı, "Öğretimin Farklılaştırılmasında Etkili Bir Strateji: Katlı Öğretim", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2011), 110.

⁸ Selda Özer - Ercan Yılmaz, "Farklılaştırılmış Öğretim", *Eğitim Bilimlerinden Yansımalar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 129.

⁹ Özer - Yılmaz, "Farklılaştırılmış Öğretim", 130.

¹⁰ Abdul Samet Demirkaya, *Sınıf Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Yeterlik ve Uygulama Düzeylerine İlişkin Algıları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 22.

¹¹ Şefike Sümeyye Çam, *Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımını Uygulama ve Buna İlişkin Yetkinlik Düzeyleri* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 24.

¹² Özer - Yılmaz, "Farklılaştırılmış Öğretim", 129.

¹³ Demirkaya, *Sınıf Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Yeterlik ve Uygulama Düzeylerine İlişkin Algıları*, 15.

¹⁴ Elif Dal, *Farklılaştırılmış Öğretim Araştırmalarının Eğilimi: Bibliyometrik Ve İçerik Analizi* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 27.

çabuk öğrenebilir.¹⁵ Aynı zamanda bir motivasyon kaynağı olan ilgi, öğrencinin konuya odaklanmasını sağlayarak anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesinde etkili olmaktadır. Sınıf ortamındaki her öğrencinin konuya ilişkin ilgisi aynı olmayabilir. Bu nedenle öğretmen öğrencilerin ilgilerini bilmeli ve bu ilgileri dikkate alarak öğretimi farklılaştırmalıdır.¹⁶ Öğretmen öğrenci ilgilerine göre öğretim sürecini çeşitlendirebileceği gibi, konuyla ilgili heyecanını paylaşarak öğrencilerde yeni ilgiler de oluşturabilir.¹⁷

Farklılaştırılmış öğretimde öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak derste ele alınan konuların (içerik), ders içi etkinlik ve uygulamaların (öğretim süreci) ve dersin sonunda kazanımın elde edilip edilmediğini belirlemek için kullanılan araçların (ölçme- değerlendirme) çeşitlendirilmesi esastır.¹⁸ Eğitim programları bireylerdeki benzerlikler dikkate alınarak hazırlansa da, uygulamada öğretmenlerin öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak süreci çeşitlendirmesi¹⁹ ve farklı özellikteki öğrenciler için farklı öğrenme yolları tasarlaması²⁰ beklenir. Tüm öğrencilerin öğrenmelerini sağlamak amacıyla öğretmen, öğrencilerin nasıl öğrendiklerini, ne öğrendiklerini ve öğrendiklerini nasıl yansıttıklarını değişik yaklaşımlarla ele alır²¹ ve aynı ders sürecinde yer alan ama aynı niteliklere sahip olmayan öğrenciler için içeriği, öğretim sürecini ve ölçme-değerlendirme sürecini çeşitlendirerek farklı öğrenme yaşantıları oluşturur. Öğrencinin öğrenme profiline uygun olan, ön bilgileriyle uyumlu olan ve ilgisini çeken öğrenme yaşantıları, öğrencinin daha kolay ve kalıcı öğrenmesini sağlar. İçerik, öğretim süreci ve ölçme değerlendirme boyutlarında farklılaştırılmamış öğrenme yaşantıları, her öğrencinin öğrenme profiline, hazırbulunuşluğuna uygun olmayabilir ve ilgisini çekmeyebilir. Bu durum öğrenmeyi zorlaştırabilir ve hatta engelleyebilir.

İçeriği farklılaştırmak, öğrenciler tarafından öğrenilmesi beklenen konuları, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak sunmaktır. Aynı sınıftaki öğrencilerin öğrenme profilleri, hazırbulunuşluk düzeyleri, konuya ilişkin ilgileri farklı olabilir. Bazı öğrenciler hızlı öğrenirken bazıları yavaş öğrenebilir. Bazı öğrencilerin sözel zekâsı kuvvetliken bazıının matematiksel zekâsı kuvvetli olabilir. Bazı öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyi daha düşük olabilir. Bu durumda öğretmenin öğrencilerin özelliklerini dikkate alması ve öğretilmesi planlanan içeriği öğrenci özelliklerini dikkate alarak sunması gerekir.²² Öğretim sürecini farklılaştırmak, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak öğrenme-öğretme etkinliklerini çeşitlendirmektir. Aynı sınıf ortamındaki akademik çeşitlilik, öğrenme-öğretme sürecinde yapılan etkinliklerde de çeşitlilik gerektirir. Öğretmenin bu çeşitliliği dikkate alarak öğrenme-öğretme sürecinde kullanacağı strateji, yöntem ve teknikleri, araç-gereç ve materyalleri çeşitlendirmesi, öğrencilerin sürece aktif

¹⁵ Çam, *Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımını Uygulama ve Buna İlişkin Yetkinlik Düzeyleri*, 23.

¹⁶ Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*, 121.

¹⁷ Çam, *Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımını Uygulama ve Buna İlişkin Yetkinlik Düzeyleri*, 23.

¹⁸ Neşet Mutlu vd., "Farklılaştırılmış Öğretim Öz-Yeterlik Ölçeği Geliştirilmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2019), 187.

¹⁹ Vedat Aktepe, "Eğitimde Bireyi Tanımanın Önemi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2005), 16.

²⁰ Beler - Avcı, "Öğretimin Farklılaştırılmasında Etkili Bir Strateji: Katlı Öğretim", 110.

²¹ Carol Ann Tomlinson, *How To Differentiate Instruction In Mixed Ability Classrooms* (Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 2001), 4.

²² Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*, 75-80.

katılımını sağlayacak ve anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesinde etkili olacaktır.²³Süreci farklılaştırmada öğretilmesi planlanan içeriği de dikkate almak gerekir. Çünkü içeriğin özelliği öğrenme-öğretme sürecini de şekillendirmektedir.²⁴ Ölçme-değerlendirmeyi farklılaştırmak, öğrendiklerini göstermeleri konusunda öğrencilere farklı seçenekler sunmaktır. Öğrenci bu seçenekler içerisinde kendine uygun olanı seçer ve öğrendiklerini gösterebilir.²⁵ Aynı ölçme aracını kullanarak tüm öğrencileri değerlendirmek öğrencilerin bireysel farklılıklarını yok saymaktır.

Sınıf ortamındaki her öğrenci için dersi kişiselleştirmenin imkân dâhilinde olmadığı günümüz şartlarında, ortalamaya göre yapılan öğretimin, ileri seviyedeki ve düşük seviyedeki öğrenciler için çeşitli dezavantajları olmaktadır. Örneğin düşük seviyedeki öğrenciler ön bilgileriyle bağdaştıramadıkları ya da yavaş öğrendikleri için konuyu anlamakta zorlanırken, ileri seviyedeki öğrenciler konuyu bildikleri ya da hızlı öğrendikleri için süreçten sıkılabirler. Bu durumda her öğrencinin farklı olduğu esasına dayanan farklılaştırılmış öğretimin uygulanması önerilir.²⁶ Farklılaştırılmış öğretimle öğretmen, öğrenci çeşitliliğini dikkate alır ve her öğrencinin öğrenme ihtiyacını karşılayabilecek bir plan yapar.²⁷ Bu planda içeriğin ne olacağı, hangi strateji, yöntem ve tekniğin kullanılacağı, hangi araç-gereç ve materyallerin kullanılacağı, hangi ölçme teknikleriyle değerlendirme yapılacağı ve tüm bunlar için zamanın nasıl kullanılacağı yer almalıdır. Bunu yapabilmesi için öğretmenin, geçmiş yaşantılarını, hazırbulunuşluklarını ve öğrenme ihtiyaçlarını, ilgilerini, tutumlarını, yeteneklerini, belirleyerek ve analiz ederek öğrencileri tanıması gerekir. Çünkü öğrenme profili, hazırbulunuşluk ve ilgi açısından öğrencileri tanıyan öğretmen içerik, süreç ve ürün açısından öğretimi öğrenciye göre çeşitlendirebilir.²⁸

Örgün eğitim içerisinde farklılaştırılmış öğretim yaklaşımıyla planlanması ve uygulanması gereken alanlardan biri de din öğretimidir. Farklılaştırılmış din öğretimi, öğrencilerin dini ön bilgi, dine karşı ilgi, tavır ve tutum, kültürel aidiyet ve öğrenme profili gibi bireysel farklılıklarını dikkate alarak içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme değerlendirme boyutlarında din öğretimini çeşitlendirmektir. Din öğretiminin yapıldığı zorunlu ya da seçmeli tüm derslerde, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate almak ve öğretimi buna göre planlamak ve uygulamak oldukça önemlidir. Zira öğrencilerin sınıf ortamına taşıdıkları dini ön bilgileri, kültürel aidiyetleri, dine karşı tavır ve tutumları farklı olabilmektedir. Bu farklılıkları dikkate almadan yapılan din öğretiminin amacına ulaşarak başarılı olmasını beklemek çok da makul değildir. Örneğin farklı düzeyde dini bilgiye sahip olan öğrencilerin yer aldığı öğrenme ortamında tek düze bir din öğretimi yapmaktansa öğrencilerin ön bilgilerini dikkate alarak farklılaştırılmış din öğretimi yapmak daha etkili olacaktır. Ya da dine karşı ilgisi aynı düzeyde olmayan öğrencilerin bir arada olduğu sınıf

²³ Demirkaya, *Sınıf Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Yeterlik ve Uygulama Düzeylerine İlişkin Algıları*, 27.

²⁴ Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*, 86.

²⁵ Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*, 88.

²⁶ The Center for Comprehensive School Reform and Improvement, "A Teacher's Guide to Differentiating Instruction" (2007).

²⁷ Susan Cox, "Differentiated Instruction in the Elementary Classroom", *Education Digest: Essential Readings Condensed for Quick Review* 73/9 (2008), 53.

²⁸ Grace E. Smith - Stephanie Throne, *Differentiating Instruction with Technology in K-5 Classrooms* (Washington, DC: International Society for Technology in Education, 2011), 7.

ortamında, bu farklılığı görmezden gelmek yerine, bu farklılığı dikkate alarak öğretim sürecini planlamak daha iyi sonuçlar doğuracaktır.

Öğrenme profili, hazırbulunuşluk ve ilgi açısından farklı bireylerin yer aldığı öğrenme ortamında, öğretimin konusu din olduğunda öğrenciler arasındaki farklılıklar daha da artmaktadır. Aile, toplum ve kültür bağlamında şekillenen dini tecrübesiyle öğrenme ortamına gelen öğrencilerin inanç, din anlayışı ve dini pratikler açısından farklı olmaları kaçınılmazdır.²⁹ Yerelleşmeyi beraberinde getiren küreselleşmenin de etkisiyle giderek daha da belirginleşen³⁰ bu farklılıkları dikkate alarak yapılan din öğretiminin daha etkili olması beklenir. Çünkü öğrencinin sınıf ortamına getirdiği dini tecrübesinin dikkate alınması, öğrencinin yeni öğreneceği bilgileri anlamlandırmasına ve derse olan ilgisinin artmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca farklılaştırma anlayışıyla yapılan din öğretimi, öğrencilerin özellikle dinsel alandaki farklılıklara karşı hoşgörü ve saygı tutumlarını geliştirmesini sağlayarak dini kaynaklı ötekileştirme, dışlama gibi toplumsal sorunlara kısmen de olsa engel olabilir.³¹

Milli Eğitim Bakanlığı, 2017’de yayınladığı öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri içerisinde farklılaştırılmış öğretimle ilgili yeterlik maddelerine yer vererek öğretmenlerin, bu yeterliklere sahip olması gerektiğini vurgulamıştır.³² 2018’den itibaren uygulanmaya başlayan öğretim programları, bireysel farklılıklar dikkate alınarak yapılandırılmıştır. Programlarda kalıtsal, çevresel, gelişimsel ve kültürel etkenlerden kaynaklanan kişisel farklılıkların ilgi, ihtiyaç ve yönelmede belirginleştiği vurgulanarak, öğrencinin gelişim düzeyini dikkate alan, ön bilgileri harekete geçiren, farklı öğrenme stillerine uygun ve çok odaklı ölçme ve değerlendirmeyi esas alan öğretme ortamlarının sağlanması hedeflenmiştir.³³ Bu bağlamda din öğretimine yönelik dersleri okutan öğretmenlerin öğrencilerin bireysel farklılıklarına göre öğretim sürecini içerik, süreç ve ürün boyutlarında farklılaştırabilecek yeterliklere sahip olmaları gerekir.

Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları incelenmiştir. Öz yeterlik algısı, kişinin görevini başarılı bir şekilde tamamlamak için göreviyle ilgili gerekenleri yapabilme konusundaki öz yargısıdır.³⁴ Bu yargı bireyin yaptığı göreve ilişkin duygu, düşünce, eylem ve çabasını etkilemekte ve görevini başarılı bir şekilde yapmasında önemli bir rol

²⁹ Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*, 265-266.

³⁰ Recep Kaymakcan - İbrahim Aşlamacı, “Çoğulculuğa İlişkin Farklı Yaklaşımlar ve DKAB Dersleri”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi* (İstanbul: DEM, 2011), 77; Yakup Çoştı, “Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi* (İstanbul: DEM, 2011), 341; Nurullah Altaş, “Küreselleşme, Çokkültürcülük ve Din Eğitimi”, *Din Eğitimiinde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 34.

³¹ Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*, 267.

³² Bu yeterlik maddeleri “Öğretmen öğrencilerin bireysel farklılıklarını ve sosyokültürel özelliklerini dikkate alarak esnek öğretim planları hazırlar. (B1.3), Öğrenme ortamlarını öğrencilerin bireysel farklılıklarını ve ihtiyaçlarını dikkate alarak düzenler. (B2.3), Öğretme ve öğrenme sürecini yürütürken, özel gereksinimleri olan öğrencileri dikkate alır. (B3.5), Her öğrencinin öğrenebileceğini savunur. (C2.2)” şeklinde ifade edilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017), 13-16.

³³ Milli Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (MEB, 2018), 1-8; Milli Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (MEB, 2018), 1-8.

³⁴ Mehmet Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisine İlişkin Yeterlik Alguları* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 33.

oynamaktadır.³⁵ Çünkü bireyin görevinde başarılı olabilmesi için, o görevin gerektirdiği bilgi ve beceriye sahip olmanın yanı sıra, bu bilgi ve beceriyi kullanabilme konusunda kendini yeterli görmesi de gerekir. Öğretmenlik mesleği açısından da durum farklı değildir. Bu çerçevede yapacağı göreve yönelik öz yeterlik algısı yüksek olan öğretmenlerin daha başarılı olması beklenir. Bu anlamda DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretim konusundaki öz yeterlik algılarının tespiti, onların DKAB dersinde farklılaştırılmış öğretime göre planlama, uygulama ve değerlendirme yapabilmekteki başarıları hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları nedir?
2. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları ile cinsiyet, yaş, hizmet yılı, mezun olunan yükseköğretim programı ve çalışılan okul türü özellikleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Alan yazın incelendiğinde din öğretimi çerçevesinde farklılaştırılmış öğretimi konu edinen ilk ve tek çalışma Demir³⁶ tarafından yapılmıştır. Nitel yöntemle yapılan bu çalışmada Demir, farklılaştırılmış öğretimi tanıtarak farklılaştırılmış öğretimin ilkelerini, hangi konularda farklılaştırma yapılacağını, öğrencilerin farklılık alanlarını, farklılıklara uygun öğretim tekniklerini ve değerlendirme anlayışını, farklılaştırılmış öğretimde öğrenci ve öğretmenin rollerini ve öğretmen niteliklerini din öğretimiyle ilişkilendirerek ele almıştır. Alan yazında farklılaştırılmış öğretim açısından DKAB dersinin ya da DKAB öğretmenlerinin konu edildiği bir alan araştırmasına rastlanmamıştır. Bu bağlamda çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Din öğretimi dışındaki alanlarda yapılan ve farklılaştırılmış öğretimi konu edinen çalışmalar incelendiğinde; çalışmaların çoğunlukla akademik başarı, çeşitli becerilerin geliştirilmesi ve tutumlar çerçevesinde öğrencilere yönelik yapıldığı görülmüştür.³⁷ Bu çalışmalar içerisinde öğretmenlerin veya öğretmen adaylarının farklılaştırılmış öğretime ilişkin yeterliklerinin ya da yeterlik algılarının incelendiği yedi çalışmaya rastlanmıştır. Bu çalışmalardan Kozikoğlu ve Bekler³⁸ tarafından yapılan araştırmada branş ayrımı yapılmazken, Çam³⁹ tarafından yapılan araştırmada Türkçe, İngilizce, Sosyal Bilgiler, Matematik ve Fen Bilimleri öğretmenlerinden örneklem belirlenmiştir. Diğer çalışmalarda ise Aşıroğlu⁴⁰ tarafından okulöncesi öğretmen adaylarına,

³⁵ Süleyman Akyürek, *İlköğretim DKAB Öğretmen Adaylarının Yeterlikleri* (Kayseri: Laçın, 2008), 20.

³⁶ Demir, *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*.

³⁷ Esra Uçarkuş - Cemil Cahit Yeşilbursa, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz-Yeterliklerinin İncelenmesi", *International Social Sciences Studies Journal* 6/60 (2020), 1473; Dal, *Farklılaştırılmış Öğretim Araştırmalarının Eğilimi: Bibliyometrik Ve İçerik Analizi*, 77-80.

³⁸ İshak Kozikoğlu - Ömer Bekler, "Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımına İlişkin Uygulama ve Yeterlik Düzeylerinin Belirlenmesi", *Sakarya University Journal of Education* 8/4 (2018), 60-74.

³⁹ Çam, *Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımını Uygulama ve Buna İlişkin Yetkinlik Düzeyleri*.

⁴⁰ Sevim Camuzcu Aşıroğlu, "Okulöncesi Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretim Konusundaki Öz-yeterliklerine İlişkin Görüşleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2016), 948-960.

Demirkaya⁴¹ tarafından sınıf öğretmenlerine, Eren Tuzkan⁴² tarafından üstün yetenekli öğrencilere eğitim veren öğretmenlere, Üçarkuş ve Yeşilbursa⁴³ tarafından Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarına, Gedik vd.⁴⁴ tarafından sınıf öğretmeni adaylarına yönelik araştırma yapılmıştır. Bu çalışmalarda ulaşılan sonuçlara, ilerde çalışmamızın sonuçlarıyla ilişkilendirilerek değinilecektir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarını incelemek amacıyla hazırlanan bu araştırma, betimsel bir çalışma olup nicel türde ve tarama modelindedir. Tarama modelinde, araştırılan konu, olay ya da durum doğal ortamında ve olduğu gibi betimlenir.⁴⁵ Belirlenen örneklem grubun özelliklerinin tespit edilmeye çalışıldığı⁴⁶ bu modelde, grupla ilgili veriler çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Betimsel çalışmalarda veri toplama tekniği olarak en çok anket ve mülakat kullanılır.⁴⁷

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2021-2022 öğretim yılının 2. döneminde ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında çalışan DKAB öğretmenlerinden oluşmaktadır. Araştırma verilerinin toplandığı örneklem, olasılık dışı örnekleme türleri arasında yer alan uygun örnekleme yöntemiyle,⁴⁸ evren içerisinde belirlenmiş 425 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır. Diğer adı bulabildiğini örnekleme olan uygun örneklemede kolay bir şekilde bulunabilen örneklem birimleri kullanılır. Bu örnekleme türünde, örneklemin temsil oranını belirleyebilme imkânı yoktur. Dolayısıyla örneklemin büyüklüğünü belirtmek için belirli bir sayıdan bahsedilemez.⁴⁹ Ancak çok değişkenin dikkate alınmasıyla yapılacak analizlerde, verilerin toplandığı örneklem büyüklüğü, değişken sayısının beş katından fazla olmalıdır.⁵⁰ Bu çalışmada verilerin toplandığı örneklemin, temsil oranının yeterli olduğu kabul edilmiştir. Araştırmanın örneklemini oluşturan DKAB öğretmenlerinin kişisel özelliklerine ilişkin bulgular aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

⁴¹ Demirkaya, *Sınıf Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Yeterlik ve Uygulama Düzeylerine İlişkin Algıları*.

⁴² Fatma Eren Tuzkan, *Üstün Yetenekli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Yaraticılığı Teşvik Etme Ve Farklılaştırılmış Öğretim Verebilme Özyeterliklerinin İncelenmesi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴³ Üçarkuş - Yeşilbursa, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz-Yeterliklerinin İncelenmesi".

⁴⁴ Osman Gedik vd., "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz Yeterlik Algıları", *Temel Eğitim* 19 (2023), 37.

⁴⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın, 2014), 77.

⁴⁶ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 15.

⁴⁷ Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Tekışık, 1998), 61.

⁴⁸ Sevgi Yıldız, "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış", *Kesit Akademi Dergisi* 3/11 (2017), 430; Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 95.

⁴⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 127.

⁵⁰ Yalçın Karagöz, *SPSS ve AMOS 23 Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel, 2016), 284.

Çizelge 1: Örneklemi Oluşturan DKAB Öğretmenlerinin Kişisel Özellikleri

Table 1: Personal Characteristics of DKAB Teachers Constituting the Sample

Kişisel Özellikler		N	%
Cinsiyet	Kadın	274	64,5
	Erkek	151	35,5
	Toplam	425	100
Yaş	21-30	119	28
	31-40	149	35,1
	41-50	119	28
	51 ve Üzeri	38	8,9
	Toplam	425	100
	Hizmet Yılı	0-5	134
	6-10	127	29,9
	11-15	59	13,9
	16-20	55	12,9
	21 ve Üzeri	50	11,8
	Toplam	425	100
Çalışılan Okul Türü	İlköğretim	291	68,5
	Ortaöğretim	134	31,5
	Toplam	425	100
Mezun Olunan Yükseköğretim Programı	Eski İlahiyat Fakültesi (Eski İF)	237	55,8
	İlahiyat Fakültesi DKAB Bölümü (İF DKAB Bölümü)	94	22,1
	Eğitim Fakültesi DKAB Bölümü (EF DKAB Bölümü)	61	14,4
	Yeni İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi (Yeni İF)	33	7,8
	Toplam	425	100

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada kullanılan verilerin toplanmasında Mutlu, Öztürk ve Aktekin tarafından geliştirilen “Farklılaştırılmış Öğretim Öz Yeterlik Ölçeği”⁵¹ kullanılmıştır. Ölçeği geliştiren yazarlardan gerekli izinler alınmıştır. 26 maddenin yer aldığı ölçek 5’li likert tarzda geliştirilmiştir. Dolayısıyla ölçekten en az 26 puan, en çok 130 puan alınabilir. Planlama, uygulama ve değerlendirme olmak üzere üç boyuttan oluşan ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması ölçeği geliştirenler tarafından yapılmıştır. Farklılaştırılmış öğretimin planlanmasına yönelik 10 maddeyi içeren birinci boyutun güvenilirliği 0,91; farklılaştırılmış öğretimin uygulanmasına yönelik 11 maddeyi içeren ikinci boyutun güvenilirliği 0,90; farklılaştırılmış öğretimin değerlendirilmesine yönelik 5 maddeyi içeren üçüncü boyutun güvenilirliği 0,87’dir. Ölçeğin genel güvenilirliği 0,95’dir. Bu çalışmada da ölçeğin genel güvenilirliği 0,95 olarak hesaplanmıştır.

Araştırma verileri, çevrimiçi form olarak düzenlenen ve WhatsApp, Facebook ve Telegram üzerinden katılımcılara ulaştırılan ölçek yordamıyla toplanmıştır. Araştırmada kullanılan ölçeğin etik kurul onayı, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Hukuk Müşavirliği’nin 24.02.2022 tarih ve E-60263016-050.06.04-136537 sayılı kararıyla alınmıştır.

⁵¹ Mutlu vd., “Farklılaştırılmış Öğretim Öz-Yeterlik Ölçeği Geliştirilmesi”, 185.

Araştırmada toplanan veriler SPSS 25.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları hem genel olarak, hem de her bir madde açısından ayrı ayrı incelenmiştir. Verilerin dağılım durumunu tespit etmek için *Kolmogorov Smirnov* normallik testi yapılmıştır. Testin sonuçları aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 2: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Normallik Testi Sonuçları

Table 2: Normality Test Results of DKAB Teachers' Self-Efficacy Perceptions Regarding Differentiated Instruction

	Statistic	Std. Error
Mean	3,8568	,02420
95% Confidence Interval for Mean	Lower Bound	3,8093
	Upper Bound	3,9044
5% Trimmed Mean	3,8632	
Median	3,9231	
Variance	,249	
Std. Deviation	,49880	
Minimum	1,96	
Maximum	5,00	
Range	3,04	
Interquartile Range	,46	
Skewness	-,334	,118
Kurtosis	1,182	,236

Normallik testine göre çarpıklık (Skewness) değeri -,3334, basıklık (Kurtosis) değeri 1,182'dir. -1.5 ile +1.5 arasında olan bu değerlere göre, verilerin normal dağıldığı kabul edilmiştir.⁵²

Araştırmada puan ortalamaları, puan aralıkları dikkate alınarak karşılaştırılmıştır. Puan ortalaması 1.00-2.32 arasındaysa düşük, 2.33-3.66 arasındaysa orta, 3.67-4.00 arasındaysa yüksek olarak kabul edilmiştir. Ölçeğin hem genelinde hem de alt boyutlarında, ortalama puanlar ile bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiyi belirlemede, bağımsız değişkenin kategori sayısı dikkate alınarak farklı testlerle analiz yapılmıştır. Eğer bağımsız değişkenler iki kategoriden oluşuyorsa *Bağımsız Örneklem T-Testi*, ikiden fazla kategoriden oluşuyorsa *Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova)* testi yapılmıştır. Anova testinin sonuçlarında, kategoriler arasında istatistiksel olarak manidar bir farklılaşma varsa, bu farklılaşmanın kaynağını tespit etmek amacıyla *Çoklu Karşılaştırma Testleri (Post-Hoc)* yapılmıştır. Grupların varyansı homojen ise *LSD*⁵³ testi, homojen değilse *Tamhane's T2* testi kullanılmıştır. Grupların homojen varyansa sahip olup olmadığını belirlemek için *Levene* testi yapılmıştır. Araştırmadaki tüm istatistiksel analizlerin anlamlılık sınırı 0,05 olarak alınmıştır.

Varyans analizlerinin güvenilirliğinde, gruplardaki katılımcı sayılarının birbirine yakın değerde olması ve 10'dan fazla olması tercih edilir. Elde olmayan sebeplerden dolayı bu şartların

⁵² Barabara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson, 2013), 79.

⁵³ Uygulama kolaylığı ve daha küçük ortalama farkların önemli bulunması ihtimali yüksek olduğu için bu test kullanılmıştır. Serpil Ergün Bülbül, "Çoklu Karşılaştırma Testleri ve Bir Örnek Uygulama", *Öneri Dergisi* 3/14 (2000), 97.

sağlanamadığı durumlarda mevcut veriler kullanılabilir. Ancak farklı teknikler ve formüllerle analiz yapılması gerekir. Analizler SPSS ile yapıldığında, gruplarda yer alan katılımcı sayılarının farklı veya aynı olmasının bir önemi yoktur.⁵⁴ Bu araştırmada, verilerin sosyal medya platformları vasıtasıyla toplanması nedeniyle, gruplar arasında sayısal açıdan beklenmedik orantısızlıklar meydana gelmiştir. Araştırma verilerinin analizinde SPSS programı kullanılmıştır.

1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları incelenen bu araştırmada elde edilen bulgular, araştırmada veri toplamak için kullanılan araçla, veri toplama aracının uygulandığı örnekleme, bu araçla elde edilen verilerle ve araştırmanın yapıldığı zaman dilimiyle sınırlıdır. Araştırmanın bir diğer sınırlılığı ise, araştırma verilerinin sosyal medya platformları vasıtasıyla toplanması nedeniyle, gruplar arasında sayısal açıdan oluşan beklenmedik orantısızlıklardır. Analizlerin SPSS ile yapılmış olması bu sınırlılığın olumsuz etkisini gidermiştir.

2. Bulgular ve Yorumlar

2.1. DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarına Dair Betimsel Bulgular

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algı düzeylerini belirlemek için yapılan analizlerden elde edilen bulgular aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 3: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algı Durumları

Table 3: Self-Efficacy Perception Status of DKAB Teachers Regarding Differentiated Instruction

Boyut	\bar{x}	Ss	Öz Yeterlik Algı Düzeyi
Planlama Boyutu Ortalaması	3,90	0,75	Yüksek
Uygulama Boyutu Ortalaması	3,80	0,78	Yüksek
Değerlendirme Boyutu Ortalaması	3,90	0,72	Yüksek
Genel Ortalama	3,86	0,76	Yüksek

Çizelge 3 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarının ortalamasının 3,86 olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre DKAB öğretmenleri, farklılaştırılmış öğretim konusunda kendilerini yüksek düzeyde yeterli olarak görmektedirler. Ölçeğin alt boyutları açısından ortalamalar incelendiğinde; planlama boyutunda 3,90, uygulama boyutunda 3,80, değerlendirme boyutunda 3,90 olduğu görülmektedir. Her üç alt boyutta da DKAB öğretmenlerinin kendilerini yüksek düzeyde yeterli gördükleri anlaşılmaktadır. DKAB öğretmenleri kendilerini, uygulama boyutunda yer alan *Öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeylerine göre öğretimimi düzenleyebilirim* maddesinde en yüksek düzeyde ($\bar{x}=4,05$) yeterli görürken, yine uygulama boyutunda yer alan *Dersin amacına uygun olarak sınıfı homojen, heterojen, rastgele veya öğrenci ilgi alanlarına göre küçük gruplara ayırarak ders işleyebilirim* maddesinde ise en düşük düzeyde yeterli görmektedirler. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları, uygulama alt boyutunda yer alan 2 maddede orta düzeyde, diğer tüm maddelerde yüksek

⁵⁴ Karagöz, SPSS ve AMOS 23 Uygulamalı İstatistiksel Analizler, 412.

düzyededir. Farklılaştırılmış öğretim konusunda farklı alanlarda aynı ölçekle yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.⁵⁵ Ayrıca bu sonuçlar Demirkaya⁵⁶, Çam⁵⁷, Camuzcu Aşıroğlu⁵⁸, Eren Tuzkan⁵⁹, Kozikoğlu ve Bekler⁶⁰ tarafından farklı ölçeklerle, farklı zamanlarda ve farklı alanlarda yapılan çalışmaların sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

2.2. DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Bağımsız Değişkenlerle İlişkisiyle İlgili Bulgular

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için t testi yapılmıştır. Test sonuçları aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 4: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Cinsiyet Değişkenine Göre T Testi Sonuçları

Table 4: T Test Results of DKAB Teachers' Self-Efficacy Perceptions Regarding Differentiated Instruction According to Gender Variable

Boyut	Cinsiyet	N	\bar{x}	Ss	t	sd	p																																
Planlama	Kadın	274	3,86	0,50	-2,252	423	0,025																																
	Erkek	151	3,98	0,58				Uygulama	Kadın	274	3,77	0,51	-1,796	423	0,073	Erkek	151	3,87	0,62	Değerlendirme	Kadın	274	3,86	0,51	-1,616	423	0,107	Erkek	151	3,95	0,56	Genel Ortalama	Kadın	274	3,82	0,47	-2,103	423	0,036
Uygulama	Kadın	274	3,77	0,51	-1,796	423	0,073																																
	Erkek	151	3,87	0,62				Değerlendirme	Kadın	274	3,86	0,51	-1,616	423	0,107	Erkek	151	3,95	0,56	Genel Ortalama	Kadın	274	3,82	0,47	-2,103	423	0,036	Erkek	151	3,93	0,54								
Değerlendirme	Kadın	274	3,86	0,51	-1,616	423	0,107																																
	Erkek	151	3,95	0,56				Genel Ortalama	Kadın	274	3,82	0,47	-2,103	423	0,036	Erkek	151	3,93	0,54																				
Genel Ortalama	Kadın	274	3,82	0,47	-2,103	423	0,036																																
	Erkek	151	3,93	0,54																																			

Çizelge 4 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarının cinsiyet değişkeniyle istatistiksel açıdan manidar bir ilişkisi olduğu görülmektedir [$t_{(423)}=-2,103$; $p=0,036$]. Sonuçlara göre erkek DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarının daha yüksek düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Ölçeğin alt boyutları açısından Çizelge incelendiğinde erkek DKAB öğretmenlerinin planlama boyutunda daha yüksek düzeyde öz yeterliğe sahip olduğu, uygulama ve değerlendirme boyutlarında ise cinsiyet açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmadığı anlaşılmaktadır. Gedik vd. tarafından sınıf öğretmeni adaylarına yönelik yapılan bir araştırmada ise farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Aynı ölçeğin kullanıldığı bahsi geçen araştırmada, ölçek

⁵⁵ Üçarkuş - Yeşilbursa, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz-Yeterliklerinin İncelenmesi", 1475; Gedik vd., "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz Yeterlik Algıları", 39.

⁵⁶ Demirkaya, *Sınıf Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Yeterlik ve Uygulama Düzeylerine İlişkin Algıları*, 236.

⁵⁷ Çam, *Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımını Uygulama ve Buna İlişkin Yetkinlik Düzeyleri*, 94.

⁵⁸ Camuzcu Aşıroğlu, "Okulöncesi Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretim Konusundaki Öz-yeterliklerine İlişkin Görüşleri", 956.

⁵⁹ Eren Tuzkan, *Üstün Yetenekli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Yaratıcılığı Teşvik Etme Ve Farklılaştırılmış Öğretim Verebilme Özyeterliklerinin İncelenmesi*, 59.

⁶⁰ Kozikoğlu - Bekler, "Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımına İlişkin Uygulama ve Yeterlik Düzeylerinin Belirlenmesi", 66.

genelinde ve ölçeğin alt boyutlarında, kadın sınıf öğretmeni adaylarının öz yeterlik algılarının, istatistiksel açıdan manidar bir şekilde daha yüksek düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.⁶¹ Eren Tuzkan tarafından farklı ölçek kullanılarak üstün yetenekli öğrencilere eğitim veren öğretmenlere yönelik yapılan araştırmada da kadın öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik yeterlik düzeyleri anlamlı bir şekilde yüksek çıkmıştır.⁶²

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları ile yaş değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 5: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Yaş Değişkenine Göre ANOVA Testi Sonuçları

Table 5: ANOVA Test Results of DKAB Teachers' Self-Efficacy Perceptions Regarding Differentiated Instruction According to Age Variable

Boyut	Yaş	N	X	Ss	Varyans Kaynağı	KT	sd	KO	F	p
Planlama	21-30	119	3,94	0,49	Gruplar Arası	0,847	3	0,282	0,991	0,397
	31-40	149	3,88	0,53	Gruplar İçi	119,983	421	0,285		
	41-50	119	3,86	0,57	Toplam	120,830	424			
	51 ve üzeri	38	4,00	0,57						
	Toplam	425	3,90	0,53						
Uygulama	21-30	119	3,83	0,58	Gruplar Arası	0,142	3	0,047	0,153	0,928
	31-40	149	3,79	0,51	Gruplar İçi	130,218	421	0,309		
	41-50	119	3,78	0,58	Toplam	130,360	424			
	51 ve üzeri	38	3,81	0,58						
	Toplam	425	3,80	0,55						
Değerlendirme	21-30	119	3,92	0,56	Gruplar Arası	0,418	3	0,139	0,493	0,687
	31-40	149	3,91	0,49	Gruplar İçi	119,022	421	0,283		
	41-50	119	3,85	0,55	Toplam	119,440	424			
	51 ve üzeri	38	3,92	0,55						
	Toplam	425	3,90	0,53						
Genel	21-30	119	3,89	0,50	Gruplar Arası	0,355	3	0,118	0,474	0,700
	31-40	149	3,85	0,47	Gruplar İçi	105,135	421	0,250		
	41-50	119	3,82	0,53	Toplam	105,490	424			
	51 ve üzeri	38	3,90	0,54						
	Toplam	425	3,86	0,50						

⁶¹ Gedik vd., "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz Yeterlik Algıları", 39.

⁶² Eren Tuzkan, *Üstün Yetenekli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Yaratıcılığı Teşvik Etme Ve Farklılaştırılmış Öğretim Verebilme Özyeterliklerinin İncelenmesi*, 57.

Çizelge 5 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları ile yaş değişkeni arasında istatistiksel olarak manidar bir ilişki olmadığı görülmektedir [$F_{(3, 421)}=0,474$; $p=0,700$]. Bu sonuca göre DKAB öğretmenlerinin yaşının, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarında etkili olmadığı söylenebilir. Ölçeğin alt boyutları açısından da aynı durum söz konusudur. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, yaş değişkeni açısından karşılaştırma yapabileceğimiz bir veriye ulaşamamıştır.

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları ile hizmet yılı değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 6: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Hizmet Yılına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Table 6: ANOVA Test Results of DKAB Teachers' Self-Efficacy Perceptions Regarding Differentiated Instruction According to Years of Service

Boyut	Hizmet Yılı	N	X	Ss	Varyans Kaynağı	KT	sd	KO	F	p
Planlama	0-5	134	3,88	0,55	Gruplar Arası	0,400	4	0,100	0,349	0,845
	6-10	127	3,91	0,50	Gruplar İçi	120,430	420	0,287		
	11-15	59	3,86	0,50	Toplam	120,830	424			
	16-20	55	3,92	0,57						
	21 ve Üzeri	50	3,96	0,59						
	Toplam	425	3,90	0,53						
Uygulama	0-5	134	3,79	0,59	Gruplar Arası	0,631	4	0,158	0,511	0,728
	6-10	127	3,82	0,55	Gruplar İçi	129,729	420	0,309		
	11-15	59	3,71	0,47	Toplam	130,360	424			
	16-20	55	3,85	0,57						
	21 ve Üzeri	50	3,82	0,56						
	Toplam	425	3,80	0,55						
Değerlendirme	0-5	134	3,87	0,58	Gruplar Arası	0,438	4	0,109	0,386	0,818
	6-10	127	3,93	0,52	Gruplar İçi	119,002	420	0,283		
	11-15	59	3,85	0,46	Toplam	119,440	424			
	16-20	55	3,93	0,49						
	21 ve Üzeri	50	3,88	0,55						
	Toplam	425	3,90	0,53						
Genel	0-5	134	3,84	0,52	Gruplar Arası	0,418	4	0,105	0,418	0,796
	6-10	127	3,88	0,49	Gruplar İçi	105,072	420	0,250		
	11-15	59	3,80	0,42	Toplam	105,490	424			
	16-20	55	3,89	0,52						
	21 ve Üzeri	50	3,89	0,53						
	Toplam	425	3,86	0,50						

Çizelge 6 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları ile hizmet yılı değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir [$F_{(4, 420)}=0,418$; $p=0,796$]. Bu sonuca göre DKAB öğretmenlerinin hizmet sürelerinin, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarını etkilemediği söylenebilir. Aynı durum ölçeğin alt boyutlarında da söz konusudur. Konuyla ilgili Kozikoğlu ve Bekler'in yaptığı araştırmada, hizmet yılı değişkeninin öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik yeterlik düzeylerini etkilediği, hizmet yılı yüksek olan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarının da yüksek düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.⁶³

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları ile çalışılan okul türü arasındaki ilişkiyi tespit etmek için t testi yapılmıştır. Test sonuçları aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 7: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Çalışılan Okul Türüne Göre T Testi Sonuçları

Table 7: T Test Results of DKAB Teachers' Self-Efficacy Perceptions Regarding Differentiated Instruction According to the Type of School Worked in

Boyut	Okul Türü	N	\bar{x}	Ss	t	sd	p
Planlama	İlköğretim	291	3,89	0,52	-0,644	423	0,520
	Ortaöğretim	134	3,92	0,56			
Uygulama	İlköğretim	291	3,81	0,54	0,418	423	0,676
	Ortaöğretim	134	3,78	0,59			
Değerlendirme	İlköğretim	291	3,91	0,53	0,814	423	0,416
	Ortaöğretim	134	3,86	0,54			
Genel Ortalama	İlköğretim	291	3,86	0,49	0,098	423	0,922
	Ortaöğretim	134	3,85	0,52			

Çizelge 7 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarının, çalışılan okul türü değişkeniyle istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkisi olmadığı görülmektedir [$t_{(423)}=0,098$; $p=0,922$]. Bu sonuca göre DKAB öğretmenlerinin çalıştıkları okul türünün, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarını etkilemediği söylenebilir. Ölçeğin alt boyutları için de aynı durum söz konusudur. Eren Tuzkan tarafından üstün yetenekli öğrencilere eğitim veren öğretmenlere yönelik yapılan araştırmada da benzer sonuca ulaşılmıştır.⁶⁴

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları ile mezun olunan yükseköğretim programı değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için tek ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları aşağıdaki Çizelgede belirtilmiştir.

⁶³ Kozikoğlu - Bekler, "Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımına İlişkin Uygulama ve Yeterlik Düzeylerinin Belirlenmesi", 67.

⁶⁴ Eren Tuzkan, *Üstün Yetenekli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Yaratıcılığı Teşvik Etme Ve Farklılaştırılmış Öğretim Verebilme Özyeterliklerinin İncelenmesi*, 61.

Çizelge 8: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Mezun Olunan Yüksek Öğretim Programına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Çizelge 8: DKAB Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime İlişkin Öz Yeterlik Algılarının Mezun Olunan Yüksek Öğretim Programına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Boyut	Mezun Olunan Program	N	X	Ss	Varyans Kaynağı	KT	sd	KO	F	p
Planlama	Eski İF	237	3,85	0,52	Gruplar Arası	3,085	3	1,028	3,677	0,012
	İF DKAB Bölümü	94	4,06	0,53	Gruplar İçi	117,745	421	0,280		
	EF DKAB Bölümü	61	3,87	0,56	Toplam	120,830	424			
	Yeni İF	33	3,88	0,52						
	Toplam	425	3,90	0,53						
Uygulama	Eski İF	237	3,72	0,55	Gruplar Arası	3,870	3	1,290	4,293	0,005
	İF DKAB Bölümü	94	3,96	0,49	Gruplar İçi	126,490	421	0,300		
	EF DKAB Bölümü	61	3,83	0,61	Toplam	130,360	424			
	Yeni İF	33	3,85	0,56						
	Toplam	425	3,80	0,55						
Değerlendirme	Eski İF	237	3,79	0,55	Gruplar Arası	5,614	3	1,871	6,921	0,000
	İF DKAB Bölümü	94	4,04	0,48	Gruplar İçi	113,826	421	0,270		
	EF DKAB Bölümü	61	3,97	0,50	Toplam	119,440	424			
	Yeni İF	33	4,06	0,40						
	Toplam	425	3,90	0,53						
Genel	Eski İF	237	3,78	0,50	Gruplar Arası	3,600	3	1,200	4,959	0,002
	İF DKAB Bölümü	94	4,01	0,45	Gruplar İçi	101,890	421	0,242		
	EF DKAB Bölümü	61	3,88	0,54	Toplam	105,490	424			
	Yeni İF	33	3,90	0,46						
	Toplam	425	3,86	0,50						

Çizelge 8 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları ile mezun olunan yükseköğretim programı arasında istatistiksel olarak manidar bir ilişki olduğu görülmektedir [$F_{(3, 421)}=4,959$; $p=0,002$]. Hangi gruplar arasında ilişki olduğunu anlayabilmek için çoklu karşılaştırma testi yapılmıştır.

Grupların homojen dağıldığını gösteren Levene testi sonuçları ($LF=0,634$; $p=0,593$) dikkate alınarak LSD testi kullanılmıştır. Test sonuçlarına göre İlahiyat Fakültesi DKAB Öğretmenliği programından mezun olan öğretmenler, eski İlahiyat Fakültesinin İlahiyat programından mezun olanlara göre farklılaştırılmış öğretim konusunda kendilerini daha yeterli görmektedirler. Ölçeğin alt boyutları açısından da aynı durum söz konusudur. Ayrıca İlahiyat Fakültesi DKAB Öğretmenliği programından mezun olan öğretmenler, farklılaştırılmış öğretimin planlama boyutunda Eğitim Fakültesi DKAB Öğretmenliği programından mezun olanlara göre kendilerini daha yeterli görmektedirler. Uygulama boyutunda eski İlahiyat Fakültesinin İlahiyat programından mezun olanlar diğer programlardan mezun olanlara göre kendilerini daha az yeterli görmektedirler. DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarında, mezun olunan yükseköğretim programı açısından oluşan bu farklılaşmanın sebepleri konusunda daha detaylı araştırmalar yapılabilir. Ancak Bekler tarafından yapılan ve örnekleminde DKAB öğretmenlerinin yer almadığı araştırmada eğitim fakültesi dışındaki fakültelerden mezun olan öğretmenlerin, öğretimi farklılaştırmada güçlük yaşadıklarını belirttikleri⁶⁵ dikkate alındığında, bu sonuçlarda pedagojik formasyon eğitiminin ne zaman ve ne şekilde alındığının etkili olduğu düşünülebilir.

Sonuç

Farklılaştırılmış öğretim, *her öğrenci farklıdır* gerçekliğini dikkate alan ve öğretim sürecini bu realiteye göre şekillendiren bir yaklaşımdır. Öğrenme ortamındaki her öğrenci ön bilgi, ilgi, ihtiyaç, öğrenme stili, sosyo-kültürel geçmiş, bilişsel-duyuşsal-psikomotor hazırbulunuşluk açısından birbirinden farklıdır. Farklılaştırılmış öğretimde öğretmen, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak, dersin içeriğini, öğretim sürecini ve ölçme-değerlendirme sürecini çeşitlendirir. Farklılaştırılmış öğretim hem MEB tarafından belirlenen öğretmen yeterliklerinde, hem de din öğretimine yönelik derslerin öğretim programlarında vurgulanmaktadır. Din öğretimine yönelik derslerin de farklılaştırılmış öğretim yaklaşımıyla planlanması ve uygulanması gerekir. Bu araştırmada DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları incelenmiştir.

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarının yüksek düzeyde olduğu sonucu çıkmıştır. Bu sonuca göre DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretim konusunda kendilerini yüksek düzeyde yeterli olarak gördükleri söylenebilir. Ölçeğin planlama, uygulama ve değerlendirme şeklinde belirlenen alt boyutlarında da öğretmenlerin kendilerini yüksek düzeyde yeterli gördükleri saptanmıştır.

Din öğretimi örgün eğitim içerisinde farklılaştırılmış öğretim yaklaşımıyla planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi gereken alanlardan biridir. Araştırma sonuçlarına göre din

⁶⁵ Ömer Bekler, *Öğretmenlerin Öğretimi Farklılaştırmayı Güçleştiren Faktörlere İlişkin Görüşleri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 130.

öğretimine yönelik dersleri okutan DKAB öğretmenlerinin, farklılaştırılmış öğretimi planlama, uygulama ve değerlendirme konusunda kendilerini yüksek düzeyde yeterli görmeleri, başarılı bir din öğretimi için oldukça önemlidir. Farklılaştırılmış öğretim konusundaki yetkinliğiyle, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alan, din öğretimini bu farklılıklara göre planlayan, uygulayan ve değerlendiren DKAB öğretmeni, zorunlu ya da seçmeli tüm derslerde etkili bir din öğretimi yapabilecektir. Farklılaştırılmış öğretim konusunda kendini yeterli gören DKAB öğretmenleri, dini önbilgileri, kültürel aidiyetleri, dine karşı tavır ve tutumları farklı olabilen öğrencilerin farklılıklarını dikkate alarak ve din öğretimini bu farklılıklara göre yaparak, öğrencilerin dersteki başarılarının artmasına katkı sağlayacaktır.

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin cinsiyetinin, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarını etkilediği, erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlerden daha yüksek düzeyde kendilerini yeterli gördükleri sonucuna ulaşılmıştır. Ölçeğin planlama boyutunda da erkek öğretmenler kendilerini daha yeterli görürken, uygulama ve değerlendirme boyutlarında cinsiyet açısından anlamlı bir farklılaşma oluşmamıştır.

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin yaş, hizmet yılı, özelliklerinin, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarını ölçek genelinde ve ölçeğin alt boyutlarında anlamlı bir şekilde etkilemediği ortaya çıkmıştır. Öğretmenin yaşı ve paralelinde hizmet yılı arttıkça mesleki tecrübesinin de artması ve bu durumun öğrenciyi tanıma konusunda öğretmene avantaj sağlaması beklenir. Yani yaşı ve hizmet süresi fazla olan öğretmenlerin, öğrenciyi tanıma esasına dayanan farklılaştırılmış öğretim konusundaki öz yeterlik algılarının daha yüksek olması gerekir. Sınıf öğretmenleri örneğinde yapılan bir araştırmada böyle bir sonuca ulaşılmıştır.⁶⁶ Ancak DKAB öğretmenlerinin öz yeterlik algılarında yaşı ve hizmet yılı yüksek olanlar lehine böyle bir farklılaşma olmamıştır. Bu durumun DKAB öğretmenlerinin öğrencilerle geçirdikleri sürenin sınıf öğretmenlerine kıyasla daha az olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca sınıf öğretmenleri 4 yıl boyunca aynı öğrencilerin dersine girerken, DKAB öğretmenleri her sene farklı öğrencilerle karşılaşmaktadırlar. Bu durumun DKAB öğretmenlerinin öğrenciyi tanıma yeterliklerini zayıflattığı, dolayısıyla hizmet yılı ve yaşı yüksek olanlar ile düşük olanların farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterliklerinde anlamlı bir farklılaşma oluşmadığı düşünülebilir.

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin çalıştıkları okul türünün, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarını etkilemediği ortaya çıkmıştır. İlköğretim kurumlarında görev yapan DKAB öğretmenleri ile ortaöğretim kurumlarında görev yapan DKAB öğretmenlerinin, farklılaştırılmış öğretim konusundaki öz yeterlik algıları neredeyse aynı düzeydedir. Oysa ilköğretim kurumlarında yer alan din öğretimine yönelik dersler ile orta öğretim kurumlarında yer alan dersler farklı programlara sahiptir. Ayrıca öğrencinin bilişsel duyuşsal ve psikomotor gelişim düzeyleri, ilgi ve ihtiyaçları açısından da ilköğretim ile ortaöğretim arasında fark vardır. Ancak bu farklılıkların DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarına anlamlı bir etkisinin olmadığı söylenebilir.

⁶⁶ Kozikoğlu - Bekler, "Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımına İlişkin Uygulama ve Yeterlik Düzeylerinin Belirlenmesi", 69.

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin mezun oldukları yükseköğretim programının, öğretmenlerin farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algılarını etkilediği ortaya çıkmıştır. İlahiyat Fakültesi İlköğretim DKAB Öğretmenliği programından mezun olan öğretmenler, eski ilahiyat fakültesi olarak nitelendirilen ilahiyat programından mezun olan öğretmenlere göre daha yeterli olduklarını düşünmektedirler. Ölçeğin alt boyutları açısından da durum aynıdır. Ayrıca eski ilahiyat programından mezun olan DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretimin uygulama boyutundaki öz yeterlik algıları, diğer programlardan mezun olanlara nazaran daha düşük çıkmıştır. Bu farklılaşmanın ilk bakışta öğretmenlerin aldıkları formasyon eğitiminden kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak her iki programda da verilen formasyon dersleri, nicelik açısından farklı olsa da⁶⁷, içerik açısından benzerlik gösterdikleri için⁶⁸, bu farklılaşmanın tek sebebi olamaz.

DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algıları ile mezun oldukları yükseköğretim programı arasındaki bu ilişkinin, farklılaştırılmış öğretim yaklaşımının henüz yeni bir anlayış olmasından kaynaklandığı da söylenebilir. Ülkemizde 2000'li yıllardan itibaren aktif öğrenmeyi ve yapılandırmacı yaklaşımı esas alan, öğrenen merkezli yeni öğretim programları hazırlanmaya başlanmıştır. Öğretim programlarındaki bu değişiklikler, doğal olarak öğretmen yetiştiren yükseköğretim programlarına da yansımış, yeni anlayışla hazırlanan bu programları uygulayacak öğretmenler yetiştirilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla daha önce göreve başlamış olan ve pedagojik formasyon eğitimini geleneksel yaklaşımlara göre alan öğretmenler yeni yaklaşımlar konusunda kendilerini yetersiz görebilirler. Din öğretimi derslerini okutan öğretmenler için de durum farklı değildir. Eski ilahiyat fakültesi olarak ifade edilen programlardan mezun olan DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarının, diğer programlardan mezun olanlara göre daha düşük olmasının bu durumdan kaynaklandığı söylenebilir. Aynı durumun, DKAB öğretmenlerinin öz yeterlik algılarını, yaş ve hizmet yılı değişkenleri açısından da benzer şekilde etkilemesi beklenirdi. Ancak araştırmada ulaşılan sonuçlarda böyle bir etkinin olmadığı ortaya çıkmıştır.

Araştırmanın sonuçları çerçevesinde aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

1. Etkili bir din öğretimi için, din öğretimine yönelik dersleri okutan ve farklılaştırılmış öğretim konusunda kendini yeterli görmeyen DKAB öğretmenlerine, din öğretimi sürecini içerik, süreç ve ürün boyutlarında farklılaştırabilme yeterliklerini kazandıracak hizmet içi eğitim kursları düzenlenebilir.
2. DKAB öğretmeni yetiştiren ilahiyat fakültelerinde verilen formasyon derslerinde farklılaştırılmış öğretime ilgili içeriğe yer verilerek, hizmet öncesi eğitimlerinde DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretim hakkında bilgi sahibi olmaları sağlanabilir.

⁶⁷ Eski ilahiyat programında formasyon dersleri programın %10'unu oluştururken, ilköğretim DKAB öğretmenliği programında bu oran yaklaşık %27'dir. Halit Ev, *Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 125.

⁶⁸ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: DEM, 2016), 212, 254.

3. Farklılaştırılmış öğretim öğrenciyi tanıma esasına dayanmaktadır. Bu çerçevede öğretmenlerin öğrenciyi kolayca tanıyabilmesi için okul-aile işbirliğini artıracak, öğretmen-öğrenci-veli ilişkisini geliştirecek faaliyetler düzenlenebilir.
4. Okullardaki fiziki ortam ve donanım, araç-gereç, materyal ve kaynak yetersizliği farklılaştırılmış öğretimi güçleştiren unsurlardır. Okullardaki bu unsurların zenginleştirilmesi sağlanabilir.
5. Farklılaştırılmış öğretimi güçleştiren durumlardan biri de sınıf mevcutlarının kalabalık olmasıdır. Farklılaştırılmış öğretimin etkili bir şekilde yapılabilmesi için sınıf mevcutları farklılaştırma yapılabilecek sayılara düşürülebilir.
6. Bu araştırma sonuçları örnekleme oluşturan DKAB öğretmenleri ve bu öğretmenlere uygulanan ölçek maddelerinin kapsamıyla sınırlıdır. Dolayısıyla daha geniş örneklemler üzerinde, din öğretimi özelinde geliştirilmiş farklı ölçme araçları kullanılarak yeni araştırmalar yapılabilir. Özellikle pedagojik formasyon eğitiminin ne şekilde alındığının, DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretime yönelik öz yeterlik algılarını nasıl etkilediği araştırılması gereken bir konudur. Çünkü lisans eğitimi sırasında alınan pedagojik formasyon eğitimi ile, lisans eğitimi sonrasında tezsiz yüksek lisans eğitimi şeklinde ya da sertifika programları ile alınan pedagojik formasyon eğitiminin DKAB öğretmenlerine mesleki yeterlikler kazandırmadaki etkisi aynı olmayabilir. Ayrıca DKAB öğretmenlerinin farklılaştırılmış öğretimi uygulama düzeylerinin ne olduğunu ve farklılaştırılmış öğretimi uygulayabilme yeterlikleri ile farklılaştırılmış öğretime ilişkin öz yeterlik algıları arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik araştırmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Aktepe, Vedat. "Eğitimde Bireyi Tanımanın Önemi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2005), 15-24.
- Akyürek, Süleyman. *İlköğretim DKAB Öğretmen Adaylarının Yeterlikleri*. Kayseri: Laçın, 2008.
- Altaş, Nurullah. "Küreselleşme, Çokkültürcülük ve Din Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 17-46. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: DEM, 3. Basım, 2016.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bekler, Ömer. *Öğretmenlerin Öğretimi Farklılaştırmayı Güçleştiren Faktörlere İlişkin Görüşleri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Belç, Yahya - Avcı, Süleyman. "Öğretimin Farklılaştırılmasında Etkili Bir Strateji: Katlı Öğretim". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2011), 109-126.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 26. Basım, 2019.
- Camuzcu Aşiroğlu, Sevim. "Okulöncesi Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretim Konusundaki Öz-yeterliklerine İlişkin Görüşleri". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2016), 948-960. <https://doi.org/10.17860/mersinefd.282393>
- Cox, Susan. "Differentiated Instruction in the Elementary Classroom". *Education Digest: Essential Readings Condensed for Quick Review* 73/9 (2008), 52-54.

- Çam, Şefike Sümeyye. *Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımını Uygulama ve Buna İlişkin Yetkinlik Düzeyleri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Coştu, Yakup. “Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. 337-349. İstanbul: DEM, 2011.
- Dal, Elif. *Farklılaştırılmış Öğretim Araştırmalarının Eğilimi: Bibliyometrik Ve İçerik Analizi*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Demir, Ömer. *Farklılaştırılmış Din Öğretimi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Demirkaya, Abdul Samet. *Sınıf Öğretmenlerinin Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Yeterlik ve Uygulama Düzeylerine İlişkin Algıları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Gelişim ve Öğrenme*. Arkadaş Yayınevi, 13. Basım, 2004.
- Eren Tuzkan, Fatma. *Üstün Yetenekli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Yaratıcılığı Teşvik Etme Ve Farklılaştırılmış Öğretim Verebilme Özyeterliklerinin İncelenmesi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ergün Bülbül, Serpil. “Çoklu Karşılaştırma Testleri ve Bir Örnek Uygulama”. *Öneri Dergisi* 3/14 (2000), 95-100.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1994.
- Ev, Halit. *Türkiye’deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Gedik, Osman vd. “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz Yeterlik Algıları”. *Temel Eğitim* 19 (2023), 35-41.
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Tekişik, 11. Basım, 1998.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS ve AMOS 23 Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel, 2016.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın, 26. Basım, 2014.
- Kaymakcan, Recep - Aşlamacı, İbrahim. “Çoğulculuğa İlişkin Farklı Yaklaşımlar ve DKAB Dersleri”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. 77-101. İstanbul: DEM, 2011.
- Kozikoğlu, İshak - Bekler, Ömer. “Öğretmenlerin Farklılaştırılmış Öğretim Yaklaşımına İlişkin Uygulama ve Yeterlik Düzeylerinin Belirlenmesi”. *Sakarya University Journal of Education* 8/4 (2018), 60-74. <https://doi.org/10.19126/suje.426467>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. MEB, 2018.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. MEB, 2018.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017.
- Mutlu, Neşet vd. “Farklılaştırılmış Öğretim Öz-Yeterlik Ölçeği Geliştirilmesi”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2019), 185-202. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.466734>
- Özer, Selda - Yılmaz, Ercan. “Farklılaştırılmış Öğretim”. *Eğitim Bilimlerinden Yansımalar*. 127-140. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Ramli, Rosidah - Mohd. Yusoff, Nurahimah. “Self-Efficacy and Differentiated Instruction: A Study Among Malaysian School Teachers”. *Universal Journal of Educational Research* 8/4 (2020), 1252-1260. <https://doi.org/10.13189/ujer.2020.080416>
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Spot Matbaası, 1997.
- Smith, Grace E. - Throne, Stephanie. *Differentiating Instruction with Technology in K-5 Classrooms*. Washington, DC: International Society for Technology in Education, 2011.
- Tabachnick, Barabara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson, 6. Basım, 2013.

- The Center for Comprehensive School Reform and Improvement. "A Teacher's Guide to Differentiating Instruction". 2007. Erişim 19 Aralık 2022. http://www.centerforcsri.org/index_option_content_task_view_id_412_Itemid_5.html
- Tomlinson, Carol Ann. *How To Differentiate Instruction In Mixed Ability Classrooms*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 2. Basım, 2001.
- Üçarkuş, Esra - Yeşilbursa, Cemil Cahit. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Farklılaştırılmış Öğretime Yönelik Öz-Yeterliklerinin İncelenmesi". *International Social Sciences Studies Journal* 6/60 (2020), 1471-1480.
- Yıldız, Mehmet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisine İlişkin Yeterlik Algıları*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldız, Sevgi. "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalardan Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış". *Kesit Akademi Dergisi* 3/11 (2017), 421-442.



The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis on the Context of Role Theory

Şerife Ericek Maraşlıoğlu^{1,a,*}, Saffet Kartopu^{2,b}

¹Ministry of Education, Kahramanmaraş/Türkiye

²Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies Ankara/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 11/08/2023

Accepted: 16/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing up Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Submission and Revision Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

ABSTRACT

A human who open their eyes to life finds themselves within a religious tradition and culture. They encounter religious objects and places, meets religious people and live in communication with them. They learn about religion from their family and their surroundings; they see people who perform their religious worship, and from time to time, they themselves participate in these worships. They ask questions, do research, and turn to the use of religious words and concepts. Childhood period has a significant impact on the formation of religious belief, attitudes and behaviours in adulthood, in other words, on the construction of religious identity. The study examined the origins of individual and collective religious identity, religious experiences from childhood to adulthood and cultural contexts. Thus, it was investigated that how participants constructed their religious identities by making sense of the reference frameworks that they acquired from religious narratives and traditions. In this context, the factors that shape and define the construction of religious identity have been analysed in two dimensions, theoretical and field research. 60 participants aged 25 to 75 living in Kahramanmaraş were interviewed in between 2021 and 2022. The study analysed findings about how adult religious individuals build their religious identities using phenomenological patterns from qualitative data collection methods. In the study, the participants were selected with the purposeful sampling method identified with the phenomenological pattern and the study conducted 40-160 minutes of face-to-face in-depth interviews with semi-structured questions prepared separately for 5 main and 13 sub-categories. The data obtained was analysed and categorised using the MAXQDA 12 package program. At this point in our research, the question of what are the factors that influence the formation and maintenance of a person's religious identity is sought in the framework of the research findings. According to the findings obtained as a result of the study which is based on the basic approaches of role theory it has been observed that the family factor is prominent in building an individual's religious identity. In addition to the influence of parents on family members in shaping religious identity, it has been observed that some participants are influenced by extended family members such as grandparents. On the other hand, it has been found that schools and courses attended under the referral of the family or the society, the religious officials and religious groups met, and media programmes followed are factors that influence the building of the individual's religious identity after the family. It has been determined that religious texts and folkloric elements provide stereotyped roles in making choices such as the style of clothing eating and drinking, which are symbolically reflected in the individual's life, in the implementation of religious orders and moral principles, in short, the construction of religious identity.

Keywords: Psychology of Religion, Experience, Religiosity, Childhood, Identity, Role Theory

Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 11/08/2023

Kabul: 16/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur


Yazar Katkı Beyanı:


Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%45) - Yazar-2 (%55)
Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)


ÖZ


Hayata gözlerini açan insanoğlu, kendisini bir dinî geleneğin ve kültürün içerisinde bulur. Dinî sözler ve telkinlerle karşılaşır, dinî nesne ve mekânları müşahede eder, dindar kimselerle görüşür ve onlarla iletişim içerisinde hayatını sürdürür. Din hakkında ailesinden, çevresinden çeşitli bilgiler öğrenir; dinî ibadetlerini yerine getiren insanları görür ve zaman zaman bu ibadete kendisi de katılır. Sorular sorar, araştırmalar yapar, dinî söz ve kavramları kullanmaya yönelir. Çocukluk dönemi, yetişkinlik dönemi dinî inanç, tutum ve davranışlarının oluşmasında başka bir deyişle dinî kimliği inşasında önemli etkiye sahiptir. Bu çalışma kapsamında bireysel ve kolektif dinî kimliğin kökenleri, çocukluktan yetişkinliğe kadar olan dinî deneyimler ve kültürel bağlamlar incelenmiştir. Böylece, katılımcıların dinî anlatılar ve geleneklerden edindiği referans çerçevelerini anlamlandırarak dinî kimliklerini nasıl inşa ettikleri araştırılma yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda dinî kimliğin inşasını şekillendiren ve tanımlamaya yardımcı olan faktörler teorik ve alan araştırması olmak üzere iki boyutta analiz edilmiştir. 2021-2022 yılları arasında Kahramanmaraş'ta ikamet eden 25-75 yaş arasında 60 katılımcı ile görüşülmüştür. Çalışmada yetişkin dindar bireylerin dinî kimliklerini nasıl inşa ettikleri ile ilgili elde edilen bulguların analizi nitel veri toplama yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada fenomenolojik desenle özdeşleşmiş olan *amaçlı örneklem* yöntemi ile katılımcılar seçilmiş, 5 ana kategori ve 13 alt kategori için ayrı ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış sorularla 40-160 dakika arasında yüz yüze derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler MAXQDA 12 paket programı ile analiz edilmiş ve kategoriler oluşturulmuştur. Bu noktada çalışmamızda *Bir insanın dinî kimliğinin şekillenmesinde ve sürdürülmesinde etkili olan faktörler nelerdir?* sorusuna araştırma bulguları çerçevesinde cevap aranmaktadır. Rol kuramının temel yaklaşımlarından hareket eden çalışma sonucunda elde edilen bulgulardan hareketle bireyin dini kimliğini inşasında "aile" faktörünün önemli olduğu gözlemlenmiştir. Dinî kimliğin şekillenmesinde aile üyelerinden etkili olanlar anne-baba olmasının yanında bazı katılımcıların üzerinde ailenin diğer büyüklerinden büyük-anne, büyük-baba gibi aile fertlerinin de etkisi olduğu gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra ailenin veya çevrenin yönlendirmesi ile gidilen okul ve kursların, tanışılan din görevlisi ve dini grupların, takip edilen medya programlarının aileden sonra bireyin dinî kimliği inşasını etkileyen faktörler olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada aynı zamanda dinî metinlerin ve folklorik öğelerin, bireyin yaşantısında sembolik olarak yansıtılan kılık kıyafet tarzı, yeme içme gibi seçimlerin yapılmasında, dinî emirlerinin ve ahlâkî ilkelerin uygulanmasında kısacası dinî kimliğinin inşasında kalıp roller sağladığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Deneyim, Dindarlık, Çocukluk, Kimlik, Rol Teorisi.

 serifeericekmaraslioglu@gmail.com

 [0000-0002-8945-0504](https://orcid.org/0000-0002-8945-0504)

 skartopu@hbv.edu.tr

 [0000-0001-6846-0511](https://orcid.org/0000-0001-6846-0511)

How to Cite: Ericek Maraşlıoğlu, Şerife – Kartopu, Saffet. "The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis on the Con-text of Role Theory". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 684-705. <https://doi.org/10.18505/cuid.1341334>

Atıf: Ericek Maraşlıoğlu, Şerife – Kartopu, Saffet. "Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 684-705. <https://doi.org/10.18505/cuid.1341334>

Giriş

Dinî inanç, erken yaşlarda daha kapsamlı ve daha homojen bir yapıya sahip olmasına rağmen yetişkinlik döneminde bireylerde dine aşırı bağlanma ya da dinî tamamen reddetmeye kadar dine yönelik tutum ve davranışlarda büyük farklılıklar arz etmektedir. Bu durum bireyin dinî gelişim sürecine etki eden faktörler ile ilişkilendirilebilir. Dinî gelişim sürecinin sosyal ve bilişsel gelişim sürecinde olduğu gibi kendine ait ilkeleri ve kritik dönemleri vardır. Bu dönemler sağlıklı bir şekilde atlatılmadığında bireyin yetişkinlik dönemindeki dinî yaşantısında olumsuzluklara sebep olabilmektedir. Çünkü çocukluk döneminde edinilen bütün sosyal ve duygusal özelliklerin din ile ilişkisi bulunabilmektedir. Dolayısıyla yetişkinlerin dinî tezahürlerinin ve deneyimlerinin farklı farklı olmasının temelinde çocukluk dönemindeki deneyimlerin önemli olduğu gösterilebilir. Bu durum dinî kimliği şekillendirmenin ve sürdürmenin arkasındaki etkili faktörlerin neler olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soru alanına daha yakından bakabilmek için akademik bir disiplin olarak din psikolojisi perspektifinden, yetişkinlerin kişisel bağlılıktan reddetmeye kadar olan dine yönelik tutumlarında gözlemlenen büyük farklılıkların din ile deneyim arasındaki ilişkisinin sorgulanması önem arz etmektedir. Dinî kimliği şekillendirmenin ve sürdürmenin arkasındaki etkili faktörlerin neler olduğu bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Temel probleme bağlı oluşturulan alt problemler şunlardır: Bireyin çocukluk dönemi yaşantıları onun yetişkinlik dönemindeki dinî tutum ve davranışlarını nasıl ve ne yönde etkilemektedir? Çocukluk yaşantısı dışında bireyin dindarlığını biçimlendiren başka faktörler söz konusu mudur? Dinî anlatılar ve folklorik öğeler, temel dinî metinler ve bunların yorumlanma biçimleri, dinî otoritelerin etkileyici gücü bireyin dinî kimliğinin şekillenmesinde nasıl bir işlev üstlenmektedir? Bireyin dinî kimliğinin ve dinî yaşantısının biçimlenmesinde rüyaların etkisinden bahsedilebilir mi?

Yukarıda bahsi geçen sorulara yanıt bulabilmek ve konunun genel hatlarını çizebilmek amacıyla araştırma kapsamında bazı temel referans çerçevelerinin ele alınması hedeflenmektedir. Çalışmada her referans için ayrı ayrı örneklem grubu belirlenerek yetişkin bireylerin dine yönelik olumlu ve olumsuz bir tutum geliştirmesinde özellikle çocukluk dönemlerinde sahip olduğu dinî bilgilenme, bilinçlenme düzeyi ile kendisi ve özdeşim kurduğu kişilerin etkileri incelenmiştir. Bu bağlamda araştırma kapsamında belirlenen beş (dinî anlatılar ve folklorik öğelerden, dinî değerler ve metinlerden, rüyalardan, mistik öğelerden ve dinî otoritelerden) referans çerçevesi üzerine odaklanılmıştır:

1. Belirli bir yaşantı tarzını teşvik edip özel bir durum içerisinde algısal kalıplar oluşturan, farklı dinî anlatılarda ve folklorik öğelerde yer alan sembollerin ya da karakterlerin rollerinin ezberlenmesi ile ani özdeşleşme yaşayarak rol üstlenen ve hemen akabinde Yüce Kudret ile olan ilişkisinin birey üzerinde biçimlendirici rolü benimseyen kişiler.
2. Yaşamın kaçınılmaz zorluklarıyla karşı karşıya kaldığında dinî metinlerde yer alan anlatılar ile ebeveynlerinden ya da çevreden görmüş olduğu dua ve ibadetleri, kendi hayatında benzer durumlar yaşayan bireylerin, aşına oldukları, bilgi sahibi oldukları bu uygulamaları ve metinleri kendi deneyimleri, kendi gelenekleri ile tutarlı şekilde yeniden yapılandıran kişiler. Başka bir deyişle dinî anlatıda yer alan bir karakterin rolünü üstlenen ve eş zamanlı olarak Yaratıcının kendisiyle etkileşim içine yerleştirdiği rolü benimseyen kişiler.

3. Tanrı'nın bilgisinin insanın yeterli dinî bilgi ve deneyim edinme sürecinin sonucunda birdenbire rüyasında ona doğması, doğüstü varlıklarla rüyalarda ve vizyonlarda bağlantı kurarak onların rolünü üstlenen kişiler.
4. Yeterli deneyimi ve aşinalığı kazanıp ve yeterli motivasyonu edinen bireylerin bilgileri içselleştirdiğinde oluşan dil ucu konuşması ile Yaratıcının rolünü öngören kişiler.
5. Yerel toplumlarda ve dinî inancı içerisinde yer alan din adamları ya da önde gelen kişilerin rolünü alarak Allah inancını şekillendiren kişiler.

Bu beş referans çerçevesine yönelik yöneltilen ayrı ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış mülakat sorularından hareketle çalışmanın kapsamı dahilinde literatür çalışması yapılmış, benzer çalışmalar incelenmiş ve keşif amaçlı yapılan basit gözlem ve görüşmelere dayanarak bu temel sorulara birtakım cevaplar verilmeye ve araştırmanın sonuçlarına ilişkin genel olarak öngörülerde bulunulmaya çalışılmıştır.

Türkiye'de ve yurt dışında çocukluk dönemi ve dindarlık konuları ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Araştırma alanı ile ilgili *dinî kimlik* ve *çocukluk* olgusunda veya dindarlık ile ilişkili her iki değişken kategorisinde bireysel yönler ile ilgili sınırlı çalışmalar vardır. Dinî kimliğin oluşumunda çocukluk dönemi dinî algıları, davranışları, deneyimleri rol teorisi açısından ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat çocukluk dönemi ya da rol teorisini farklı alanlarda çalışan çeşitli araştırmalar bulunmaktadır.¹ Yapılan çalışmalardan birçoğunda çocukluk dönemi gelişim dönemlerinin bireyin fiziksel, sosyal ve bilişsel gelişim süreçlerinin dindarlık düzeyleri üzerinde önemli oranda etki yaptıklarına vurgu yapılmıştır. Çalışmalar çocukluk dönemindeki deneyimlerin bireyin din algısını etkilediğini göstermektedir. Dolayısıyla bilişsel ve sosyal bir varlık olan insanın diyalojik bir süreci ifade eden din ile ilişkisi, dinî deneyimleri ve inanç algılarını etkileyen nedenler araştırılmaya değer konulardır. Bu doğrultuda araştırmamızın amaçlarından biri olayın bazı bireyler arasında dinî olarak deneyimlenmesine karşın, bazı bireyler için dinî olarak deneyimlenmemesi veya da olayın aynı birey tarafından bazen dine karşı olumlu şekilde deneyimlenmesine karşın bazen ise dinî ret şeklinde deneyimlenmesine etki eden dinî algının etkisini rol kuramı çerçevesinde incelemektir. Literatüre katkı sağlaması hedeflenen araştırma, çocuk, din, kimlik ve rol kavramlarının ortak bir çalışmada yer alması bakımından alana yapacağı katkı yapması hedeflenirken aynı zamanda yabancı literatürün de

¹ Literatür incelendiğinde; rol kuramına ilişkin çalışmaların çeşitli dinî geleneklerden her türlü belge ve literatürden kapsamlı bir şekilde alıntı yaparak geliştirilen temel referans kaynaklarımızdan biri olan Sundén'in 1959 yılında yayınladığı *Die Religion und Die Rollen: Eine Psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* adlı çalışması ile başladığı görülmektedir. 1970'lere kadar bu kuram üzerinde Sundén'in öğrencileri ve diğer bilim adamları tarafından yoğun çalışmalar yapılmış (Thorvald Källstad, *John Wesley and the Bible: A Psychological Study* (Stockholm: Nya Bokförlags Aktiebolaget, 1974); Johan Unger, *On Religious Experience* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1976); Nils G. Holm, *Tungotal och Andedop: En Religionspsykologisk Undersökning av Glossolali hos Finlandssvenska Pingstvävner* (Uppsala: Uppsala Universitet, 1976); Jan van der Lans, *Religieuze Ervaring en Meditatie* (Deventer: Loghum Slaterus, 1980); Nils G. Holm, "Sunden's Role Theory and Glossolalia", *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (Eylül 1987), 383; Owe Wikstrom, *Guds Ledning: En Explorativ Religionspsykologisk Studie av Fromheten hos ett Antal Västerbottniska Aldringar, med Särskild Hänsyn Tagen Till Upplevelsen av Guds Ledning* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Doktora Tezi, 1975); Thorleif Pettersson, *The Retention of Religious Experiences* (Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 1975); Desmond Ayim-Aboagye, *The Function of Myth in Akan Healing Experience: A Psychological Inquiry Into Two Traditional Akan Healing Communities* (Uppsala: Uppsala University, 1993); Jan Hjärpe, "Legitimierung av Krig och Fred i Muslimska Tankevärld", *Bloms Boktryckeri* 71/3 (1995), 103.), kurama olan bilimsel ilgi ise 1980'lerden sonra yok denecek kadar azalmıştır.

tanıtılmasına çalışılacaktır. Psikoloji, din psikolojisi, sosyal psikoloji ve bilişsel psikoloji alanlarında, rol teorisi ve dinî deneyimle ilgili kavramlar hakkında bilgi vermesi ve yapılacak araştırmalar için temel oluşturması bakımından bu çalışmanın, din psikolojisi alanına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

1. Dinî kimlik ve Rol Kuramı

Kimlik kavramı tanımlamasının yapıldığı çalışmalar üzerinde literatür taraması yapıldığında kavramın *Ben kimim?* sorusunun temel dinamiği olan Ben'in sosyal psikolojik yönden tanınma, tanımlama,² özdeşleşme,³ aidiyet gibi kavramlarla tanıtılmaya ve tanımlanmaya çalışıldığı gözlenmektedir.⁴ *Kimsiniz, Kimlersiniz?* sorusunun cevabını oluşturan sosyal kimlik de bireyin aidiyetlerini göstermektedir. Bu anlamda bir dine mensup olmak temelde o dinin sunduğu kimliği kabul etmek demektir. Ancak bu kabul, sadece aidiyet hissiyatıyla alakalı değildir. Esas itibarıyla, bir dine inanan ve bağlanan bireylerin dünya görüşleri, yaşam felsefeleri, kendileriyle ve sosyal çevreleri ile ilişkileri mensup oldukları dinin Tanrı, insan, toplum ve ahlak anlayışından beslenerek şekillenmektedir. İnsan hayatında vazgeçilmez değerler arasında yer alan din, kimlik oluşumunda ne kadar etkiliyse kimliklerin de dinî algı ve yaşayış üzerinde aynı nispetle etkili olduğu söylenebilir. Bu bakımdan dinî inanç ve değerler kimliğin hem ilk oluşumunda hem de süreklilik kazanması ve korunmasında merkezi öneme sahiptir.⁵

Dinî inanç ve değerler öncelikle aile içinde öğrenilir. Ailenin etkisi olmaksızın özel bir araştırma ve düşünme sürecinden sonra dinsel kimliğini seçenlerin sayısı görece daha azdır. Bireyler ilk olarak, hayatın erken dönemlerinde ait oldukları grubu ve o grubun dili ve sosyokültürel özelliklerini farkında olmadan kazanır ve kendinden sonraki nesle aktarır.⁶ Çocuğun içinde yaşadığı toplumu ve kültürü tanıması bilişsel gelişim ve sosyalleşme süreci ile gerçekleşir. Zihinsel, duygusal ve sosyal olgunlaşma tezahür ettikçe lisan, aidiyetler, inançlar, değerler, ahlaki normlar ve kültürel gelenekler birey tarafından içselleştirilir. Bu gelişim süreci dinî, milli ve kültürel kimliklerin kazanılmasında işlevseldir. Başka bir deyişe birey aidiyetlerini daha fazla hissetmeye dahası kimliğiyle dış dünyayı değerlendirmeye başlar. Çünkü o, belli bir grubun ya da grupların üyesi haline gelmiştir. Bilindiği gibi insanlar doğdukları zaman kendilerini dinî bir ortamda bulabilirler. Zaman zaman din karşıtı bir ortam içinde de doğup büyüyebilirler. Dinî bir ortamda doğanlar dinî sembollerle, öğretilerle, ibadet ve normlarla karşılaşır. Çocuğun kulağına ezan okunması, aile ortamında dinî içerikli ifadelerin ve ibadet davranışlarının yapılması, camilerden gelen ezan sesleri dinî kimlik gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Zira o, dış dünyadan kendisine ulaşan dinî unsurlarla karşılaştıkça kendi inanç kültürünün insanı olmaya başlar. Önce taklidi olan dinî uygulamalar zamanla içselleşerek benimsenir ve bireyin dinî kimliğini şekillendirir.

² bk. William James, *The Principles of Psychology: In Two Volumes* (New York: Henry Holt, 1995).

³ Duane P. Schultz - Sydney Ellen Schultz, *Theories of Personality* (Boston: Cengage Learning, 2017), 7.

⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), "Kimlik", 435.

⁵ Asım Yapıcı, "Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyetler", *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 41.

⁶ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 15-16.

Sundén çalışmalarında dinî kimliği inşa eden deneyimlerin ve dinî davranışların psikolojik dinamiklerini aydınlatmak amacıyla bilişsel ve sosyal psikolojik araştırmalara dayanan rol kuramını geliştirmiştir.⁷ Sundén'in rol teorisinde sosyal psikoloji teorisi bakış açısından etkilendiği rol ve rol alma kavramları yer almaktadır. Sundén rolleri George Herbert Mead'ın kuramlarını da takip ederek teorize etmiştir. Sundén sosyal psikoloji bakış açısından türettiği rol kuramını deneyim, algı, motivasyon ve öğrenmeyi de vurgulayarak bireyin diğer kişilerle ilişkisini, algısını ve eylemlerini de ele alarak *etkileşimsel bir bütünde üstlendiği belirli bir konuma götüren bir davranış modeli* şeklinde genişlettiği için rol kuramı genel olarak dinî davranışa uygulanabilir görünmektedir.⁸ Bu teori ile Sundén'in teorisi hem sosyal psikolojik hem de derinlemesine psikolojik dilde özdeşleşme terimine atıfta bulunulan teorilere benzemektedir. Fakat çalışmalarındaki rol ve algı teorisi arasındaki kurmuş olduğu özgün bağlantı Sundén'in çalışmalarını diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Sundén'e göre roller sadece *oyun kalıpları* değildir, aynı zamanda algılar için referans çerçeveleridir.⁹ Ona göre roller, sosyal çevreden öğrenilir ve başkalarının nasıl davranacağına dair beklentiler yaratır. Bir rolün referans çerçevesi, algıya anlam vermek için kalıplar sağlar.

Dinî referans çerçeveleri bir ortamdaki rollerden yani dinî metinlerden, folklorik öğelerden, rüyalardan, önderlerden, mistik öğelerden veya metinlerden gelebilir.¹⁰ Sundén'e göre dinî gelenekler ve onların kutsal yazıları içinde birbiriyle etkileşim halinde olan çok sayıda insan ve Tanrı rolü vardır.¹¹ Bir kişi, dinî hikâyenin olay örgüsü arasında gerçek dünyadaki kendi eylemiyle tematik olarak örtüştüğü olayı veya rolü Kutsal Kitap'ta başka bir kişinin Tanrı'yla olan eylemiyle ilişkilendirebilir.¹² İnsan bu ilişkiyi keşfettiğinde veya bu eylem modelini kutsal metinlerden veyahut dinî geleneklerden öğrendiğinde, gerçek hayatta daha sonraki bir eylem muhtemelen Tanrı'nın varlığının keşfedebileceği deneyimlere yol açabilir. İnsan böylece kendisine bir rol almış

⁷ Şerife Ericcek Maraşlıoğlu, "Hjalmar Sunden'in Rol Kuramı ve Din Psikolojisi Çalışmaları Üzerindeki Etkisi", *International Journal of Social Humanities Sciences Research* 10/94 (2023), 932.

⁸ Sundén teorisini, daha önce hâkim olan eski Alman ekolüne karşı ciddi bir polemik içerisinde geliştirdi. Bu eski ekol, her dinî yaşantının temeli kabul edilen ilk coşkunluğa (Urrausch) ulaşmayı, duygulardan tüm dış etkileri soyutlamaya bağlıyordu, yani dinî deneyimleri her şeyden önce insan zihnindeki derin psikolojik yapıların sonucu olarak görmeye çalışıyordu. Bu yaklaşımda kutsallığa yönelik bir duygu, rahatlıkla dinî yaşantının temeli olarak düşünülebiliyordu. Buna karşılık Sundén, dinî tecrübelerin (erfahrung), daha çok insanları etkileyen ve kutsal geleneğe sözü edilen vakialardan hareketle açıklanması gerektiği görüşünü savunur. Bu nedenle, dinî deneyimi esas olarak sosyal öğrenmenin bir sonucu olarak görmeye başlar. Sundén'e göre, bireyin kutsal geleneği kendine nasıl mâl ettiğini, nasıl koruyup sakladığını ve yaşamı boyunca nasıl pratiğe döküp gerçekleştirdiğini çözümlemek gerekir. Bu süreci tasvir etmek ve açıklamak amacıyla Sundén, algı ve öğrenme psikolojisinden birtakım kavramlar alarak kullanmıştır. Nils G Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 48; Holm, "Sunden's Role Theory and Glossolalia", 184.

⁹ Hjalmar Sundén, *Die Religion und die Rollen: eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* (Boston: Reprint, 1966), 10; Hans Stifoss-Hanssen, "Roles Constitute Religious Experience: Fiction and Fact in Hjalmar Sunden's Role Theory, Attribution Theory and Psychodynamic Theory", *Sunden's Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*, ed. Nils G Holm - Jacob A. Belzen (Åbo: ÅboAkademi, 1995), 105-106.

¹⁰ Hjalmar Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* (Boston, 1966), 10; Nils G. Holm, *Religionsvetenskapliga Skrifter* (Åbo: Åbo akademi, 1993), 47.

¹¹ Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 50-60.

¹² Holm, *Religionsvetenskapliga Skrifter*, 48.

olur ve böyle bir rolü uygulamak veya doğru bir şeyi keşfetmek, kişinin içinde bulunduğu yaşam durumuna bağlı olabilir. Bu rol uygulamasının sonucunda insan uzun vadede hem öznel hem de nesnel gerçeklikte tutulan rolü de değiştirebilir. Bu nedenle birey, örneğin kutsal geleneğe yer alan bir İnsan-Tanrı ilişkisinde insan veya Tanrı'nın rolünü üstlenebilir, böylelikle benzer bir olayla karşılaştığında Tanrı'nın kendisine de öyle davranacağını varsayar ve deneyimlerini bu rol varsayımına göre yapılandırır.¹³ Başka bir deyişle *ötekinin rolünü üstlenmek*, aynı zamanda, ötekinin nasıl tepki vereceğini tahmin etmek için kendini onun yerine koymak anlamına gelir.¹⁴

Rol alma/üstlenme kişinin bir başkasının nasıl tepki vereceğini tahmin etmek için onun davranışına baktığı ve bunu öngördüğü süreçtir çünkü o diğerine atfedilen bir rol bağlamında görülür. Bu nedenle her zaman sadece başkasının davranışına bir tepkiden daha fazlasıdır.¹⁵ Rol alma, bilişsel bir yeniden yapılanmayı gerektirir. Tanrı'nın kutsal metinler de tarif edilen şekle karşı hareket ettiği gibi onunla birlikte hareket ettiği bireysel deneyimlerdir. Bu tür roller, bireyin içinde olabileceği tüm ihtiyaç durumlarına karşılık gelebilir. Rol almanın koşulu olarak bireyin içinde bulunduğu dinî deneyimlemesi gerekmektedir.¹⁶ Dinî deneyimlerinin var olabilmesi için bireyin dinî geleneğini, kutsal metinleri okuması, bilmesi hatta dinî deneyimlerin daha fazlasını bilmesi gerekir. Bazı unsurlar rol oynamayı kolaylaştırabilir, örneğin, dinî toplantılara katılmak, dinî metinler okumak, dinî ilkeleri ve metinleri ezberlemek, dua etmek, bağlılık, ibadetleri yerine getirmek ve dinî bayramları kutlamak Tanrı'nın algısal deneyiminin ön koşullarını karşılar. Sundén'e göre bireyin kutsal geleneği kendine nasıl mal ettiğini, nasıl koruyup sakladığını ve yaşamı boyunca nasıl pratiğe döküp gerçekleştirdiğini çözümlenmek gerekir. Bu süreci tasvir etmek ve açıklamak amacıyla Sundén, dinî yalnızca sosyal psikoloji bağlamına yerleştirmekle kalmayıp, algı ve öğrenme psikolojisinden birtakım kavramlar alarak kullanmıştır.¹⁷

Kısacası Sundén'in düşüncesi, dinî rollerle özdeşleşmenin, okuyucunun veya dinleyicinin benzer mukaddes metinlerdeki olayların kişisel durumunu daha kolay tanıdığı geleneğin bir yorumuna yatkın olduğu görünüyor. Mesela erken dönemde birey ailesinin ve yakın çevresinde ihtiyaç anlarında yapılan duaları gördüğü zaman muhtemelen diğer yaşantısında belirli ihtiyaç anlarında kendisi de o davranışı gösterecektir. Kutsal metinlerde zor süreçlerinde dua eden ve savaşan insanlarla özdeşleşerek Yaratıcının rolünü üstleneceklerdir. Bu bağlamda dinî bir referans çerçevesi ve dolayısıyla kişisel kazanım ve deneyim için en erken ön koşullar, çoğu durumda başkalarının dinî yaşantısının gözlemlenmesi yoluyla oluşur.

¹³ Antoon Geels - Owe Wikström, *Den Religiosa Manniskan: En Introduktion Till Religionspsykologin* (Stockholm: Natur & Kultur Akademisk, 2012), 92-93; Ralph W. Hood et al., *The psychology of religion: an empirical approach* (New York: Guilford Press, 2009), 451.

¹⁴ Donald Capps, "Sundén's Role-Taking Theory: The Case of John Henry Newman and His Mentors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 21/1 (Mart 1982), 41-42.

¹⁵ Sundén, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 7-10.

¹⁶ Owe Wikstrom, "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* 26/3 (September 1987), 390; Sundén, *Die Religion und die Rollen*; Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction* (New York: Routledge, 2000), 55.

¹⁷ Holm, "Sundén's Role Theory and Glossolalia", 184; Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 48; David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (New York: John Wiley & Sons, 1997), 144.

2. Araştırma

İnsanların düşüncelerine, görüşlerine etkisini derinlemesine ve ayrıntılı olarak incelenmesine ve anlaşılmasına imkân vereceği düşünülerek çalışmada nitel konu merkezli görüşme tekniği tercih edilmiştir. Nitel araştırma şemsiye bir kavram olarak alındığında, bu çalışmada dinî kimliğin oluşumuna etki eden faktörlerin bireyler tarafından nasıl algılandığına ve nasıl deneyimlendiğine odaklanılması amaçlandığı için niteliksel araştırma deseni olan fenomenolojik (olgubilim) analiz kullanılmıştır. Nitel araştırmalarda araştırılan olguyla ilgili deneyimlerini, anlayışlarını ve fikirlerini yansıtmasını sağlamak için katılımcılara deneyimlerini öznel olarak kendi sözleriyle tam olarak tanımlama fırsatı vermek için derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla yüz yüze yapılan derinlemesine görüşme, bireyin duygu ve düşüncelerini kendi kavram kodlarıyla paylaşmaya imkân tanınmasının yanında, görüşmeyi yapan araştırmacıya da katılımcıların bağlamları içerisinde nasıl davrandıklarını ve hareket ettiklerini karşısındaki kişinin giyim tarzından, ses tonundaki değişimlere, jest ve mimiklerinden kullandığı eşyalara ve konuşmayı tercih ettiği mekâna kadar gözlemleyerek tespit etmeye çalışır. Araştırmacı görüşme yaptığı kişinin cümleleri ve ifadelerinden yola çıkarak onun zihin dünyası ve paylaşımlarının arka planıyla ilgili fikir sahibi olur. Ayrıca katılımcıya yöneltilen sorular, kendisiyle ilgili konularda iç muhasebe yapmaya ve düşüncelerini, inançlarını, eylemlerini gözden geçirmeye vesile olabilir.¹⁸ Bu bağlamda araştırmada görüşmelerin daha sistematik bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için çalışmanın amacı ve problemleri çerçevesinde kişilerin çocukluklarından itibaren okudukları, dinledikleri, gözlemledikleri dinî gelenekler üzerinden içerik çözümlemeleri yapmak için beş ana kategori için ayrı ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur. Bu form için Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Etik Kurul tarafından onay alınmıştır.¹⁹

Araştırma verilerin güvenilirliği ve geçerliliğini artırmak için fenomenolojik araştırmalarda en sık kullanılan veri toplama tekniklerinden biri olan görüşme ve gözlem yapmanın yanı sıra, literatür araştırması ve görsel işitsel materyallerin taranması da yapılmıştır. Görüşmeler 2021-2022 yılları arasında araştırma kapsamında esas alınan ana temalara uygun olarak amaçlı örneklem yöntemine göre seçilen katılımcılar ile yapılmıştır. Oluşturulan kategoriler aşağıda Çizelge 1’de sunulmuştur.

Çalışmada Tablo 1’de gösterildiği gibi 5 ana kategori ve 13 alt kategori çerçevesinde sınıflandırılmış örneklem grubunda, dinî anlatılar ve folklorik öğelerden rol üstlenen kişilerden 15, dinî değerler ve metinlerden rol üstlenen kişilerden 28, rüya yoluyla rol üstlenen kişilerden 6, dil ucu konuşmalarında rol üstlenen kişilerden 2 ve dinî otoritelerden rol üstlenen kişilerden 9 kişi olmak üzere toplam 60 kişi ile görüşülmüştür. Bu katılımcıların temsil niteliği taşıdığı ve ana temaların ortaya çıkması ve satürasyon (teorik doygunluk) için yeterli olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Çünkü katılımcıların vermiş oldukları bilgilerde tekrarların başlamış olduğunu tespit ettiğimiz zaman görüşmeleri sonlandırılmıştır. Katılımcıların 26’sı erkek 34’ü kadındır. Yaşları 25 ile 83 arasında değişen katılımcıların 50’si evli, 10’u bekâr olduğunu belirtmişlerdir. Görüşülen 9 kişi herhangi bir örgün eğitimi olmadığını, 3’ü ilkökul düzeyinde, 11’i lise düzeyinde, 9’ u ön lisans düzeyinde, 19’u lisans düzeyinde, 3’ü yüksek lisans düzeyinde eğitim gördüklerini söylemişlerdir Katılımcılarla yapılan görüşmeler öncesinde araştırma hakkında bilgi verilmiştir. Ek 1’de nitel araştırma kapsamında ulaşılan örneklem grubuna ilişkin demografik bilgilere yer verilmiştir.

¹⁸ Elif Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 101.

¹⁹ 08.04.2021 tarihinde 2021-23 sayılı karar ile etik onay alınmıştır.

Çizelge 1. Soruların Hazırlanmasında Esas alınan Ana Temalar

Table: 1. İngilizce Başlık

Ana Kategori	Alt Kategori
Dinî Anlatılar ve Folklorik Ögelerden Rol Üstlenme	Mitsel Anlatılardan Rol Üstlenme Dinî Gelenekler, Örf ve Âdetlerden Rol Üstlenme Kıssalardan Rol Üstlenme
Dinî Değerler ve Metinlerden Rol Üstlenme	Menkıbelerden Rol Üstlenme İlahilerden ve Mistik Şiirlerden Rol Üstlenme Hadislerden Rol Üstlenme
Rüyalardan Rol Üstlenme	Rüyalarda Gayba Ait Dinî Olgulardan Rol Üstlenme Rüyalarda Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme
Dil Ucu Konuşmaları ile Rol Üstlenme	Anlamsız/Mırıldanma Sesler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme Net/Anlamli İfadeler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme Kültüre Ait Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme
Dinî Otoritelerden Rol Üstlenme	Din Görevlilerinden Rol Üstlenme Toplumsal Yaşamdaki Dinî Otoritelerden Rol Üstlenme

Görüşmeler 40-160 dakika arasında değişmektedir. Görüşme yapılan 59 katılımcıdan izin alınarak verilerin güvenilirlik ve geçerliliği için, aynı zamanda görüşmelerde veri kaybının önlemek amacıyla ve transkripsiyonu yapılmak için ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Yapılan ses kayıtları beş bin beş (5.005) dakikalık bir süre olup kayıtlar bizzat araştırmacı tarafından deşifre edilerek bilgisayar ortamında Microsoft Word kelime işlemci programına aktarılmış, tekrar tekrar dinlenerek yazıya dökülmüştür. Toplamda yedi yüz on (710) sayfa yazılı döküm elde edilmiştir. Verilerin analizinde ise nitel veri analizi için hazırlanmış paket programlarından MAXQDA'dan faydalanılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen verilerin tümü (görüşme, gözlem ve dokümanlar) bu programa aktarılarak araştırmanın alt problemleri doğrultusunda analize tabi tutulmuştur. Bu araştırmada, öncelikle araştırma verilerinin tamamı detaylı bir şekilde tekrarlı okunarak hem tündengimsel hem de tümevarımsal bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu süreçte görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen veriler, nitel araştırma yöntemlerine uygun olarak kodlanmıştır. Kodlar ana kategoriler ve alt kategoriler altında bir araya getirilmiştir.

3. Dinî Kimliğin Oluşmasına Etki Eden Faktörler ile İlgili Bulgular ve Değerlendirmeler

Dinî kimliğin şekillenmesine etki eden faktörlerden biri dinî geleneklerdir. Dinî gelenekler bireye zengin bir malzeme sunar, ona farklı roller öğretir. Dinî anlatılar, mitolojik hikâyeler, efsaneler, menkıbeler, dualar ve ibadetler, atasözleri ve deyimler, deyişler ve din adamları, çeşitli

örnek kişiliklerin bilgisine sözlü bir yol oluşturur. Katılımcıların *Dinî kimliğinizi inşa etmenizdeki etkili olduğunu düşündüğünüz referanslar nelerdir?* sorusuna verdikleri cevaplarla erken dönemden bu yana bireylerin dinî kimliklerini şekillendiren dinî geleneklerin neler olduğunu gözlemlenmiştir. Bu cevaplar sonucunda 5 ana kategori ve 13 alt kategoride birçok önemli veriye ulaşılmıştır. Aşağıda elde edilen bulgularından önemli görülen kısımlar özetlenmiştir.

3.1 Dinî Anlatı ve Folklorik Öğelerden Rol Üstlenme

3.1.1 Mitsel Anlatılardan Rol Üstlenme

Yapılan derinlemesine görüşmelerde erken dönemde deneyimlenen mitsel anlatıların ve ailelerin dinî gelenek aktarım modelinin, yetişkin bireyin dinî kimliği üzerinde önemli etkisinin bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu çerçevede dinden uzaklaşmış kişilere dinî anlatmayı görev bilen bir erkek katılımcı²⁰ dünyanın geçiciliğini, değer verilmesi gereken asıl yerin ahiret yurdu olduğunu mitsel anlatıdan edindiği deneyim ile şöyle aktarmaktadır:

Babam bize dinî hikâyeler anlatır ibadetleri yapmamız konusunda bizi uyarır, tatlı tatlı nasihatlerde bulunurdu... Mesela babamın çocukluğumda bize aktardığı ahiret yurdunun güzelliğini, önemini anlatan avcı-ceylan masalı var beni çok etkiledi... Bu tarz anlatılar ve dinî deneyimlerim, benim olaylara verdiğim tepkileri değiştirdi... Kendimi son nefsim kadar ahiretime adadım, insanlara da bu konuda yardımcı olmaya çalışıyorum.

Bireyin kimliğini inşa eden en önemli çevresel faktörlerden birisi dindir. Çünkü din, yaşamsal olaylara ve hayatın kendisine tatmin edici olabilen anlamlar yüklemekte, ihtiva ettiği prensipler, ödül ve ceza mekanizmaları ile bireyin davranışlarını, yaşam şeklini ve kimliğini şekillendirmektedir.²¹ Bu bağlamda dinî öğretileri anlatan mitsel anlatılar bireyin dinî yaşantısına etki etmekte dinî kimliğini oluşturmada önemli bir faktördür. Nitekim sembolik bir dil ile ister ilksel isterse daha ileri toplumlarda yaşayan insanın, ilksel dönemden bugüne olan yolculuğunu ifade eden, gerçekleri yorumlayan mitolojik anlatılar,²² okuyucuya ya da dinleyiciye metaforik anlam dolu mesajlar iletir. Katılımcının sözlerinden de yola çıkarak güvenli aktarıcı ebeveynlerle evde güvenli ve sevgi dolu atmosferde yaşamını geçiren bireyler, ebeveynlerinin önemli gördüğü şeylerle daha güçlü bir şekilde özdeşleşerek dinî kimliğini şekillendirirler. Erken çocukluk dönemi, sevileni taklit etme psikolojisi ile dinî duyguyu beslemekte, *kolay inanılabilirlik* ve *büyük bir hazırlık* içinde bulunma özelliği ile dinî inancın şekillenmesi ve derinleşmesinde etkin rol oynamaktadır. Burada bahsi geçen katılımcı, avcı-ceylan mitsel anlatısı üzerinden canlandırma (rol-ilişki) ile ahiret inancının kendisinde nasıl oluştuğunu belirtmekte, dahası gündelik hayatı anlamlandırma ve düzenlemede söz konusu inancın değerini vurgulamaktadır. İfadelere yakından bakılacak olursa katılımcının dinî kimliği aile ortamında aldığı eğitim ile şekillenmektedir. Burada dikkat çeken asıl unsur şudur: Aile ortamında aktarılan mitolojik anlatılar, dinî kimliğinin oluşumunda önemli bir rol üstlenmektedir.

²⁰ K1, Kişisel Görüşme, 7 Mayıs 2021.

²¹ Necmi Karlı, "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık", *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 45.

²² Hans Mol, *Kimlik ve Kutsal: Yeni Bir sosyal Bilimsel Din Teorisi*, çev. Ömer Faruk Darende - Abdulvahap Taştan (Kayseri: Kardeşler Matbaası, 2020), 31.

3.1.2. Dinî Gelenekler ve Âdetlerden Rol Üstlenme

Kültür, öğrenilmiş bir davranış kalıpları sistemidir.²³ Gelenekler ise büyük kültür kalıplarını ifade eder. Kompleks yapılar hiyerarşik ve sistematik bir düzene sahiptir. Bünyelerinde pek çok farklı sosyal normu da barındırabilen yığın şeklindeki sistemleşmiş yapılardır. Makine teknikeri, 57 yaşındaki erkek bir katılımcı²⁴ ise dinî geleneklerin kıyafet seçimi üzerindeki etkisini şöyle aktarmaktadır:

Kılık kıyafet hususuna da çok dikkat ederim. Kot giymem mesela. Kısa tişört, şort giymem. Çevreme, aileme ve yaşadığım yere göre hem de takva boyutuna göre yanlış giyiniş tarzı bunlar. Sevmem de zaten. Bir Müslümana nasıl yakışacaksa öyle giyinmeye çalışırım (Kolu uzun gömlek ve uzun pantolon giyimi).

Dinî gelenekte giyim kuşam, hem kendilerine Müslüman olduklarını hissettiren hem de diğerlerine kendilerinin Müslüman olduğu hakkında bilgi veren en güçlü kod aktarıcı unsurları olarak bir semboldür. Çünkü müminlerin nerede nasıl davranacağını, nasıl giyineceğini belirleyen kriterler, bir gruba üye olma, güvenlik hissi, sosyal izolasyondan korunma gibi psikolojik ve sosyal faydalar kazandırmakla²⁵ beraber aynı zamanda grubun değerlerinin ve kimliğinin korunmasına hizmet etmektedir.²⁶ Somut gösterge olarak nitelendirilen giyim-kuşam unsurları belirli değerler, olaylar ve durumlarla birleşerek sözsüz yapının çok anlamlı değer aktarıcıları hâline gelmektedir. Bu bağlamda giysi değer yargılarının, yaşam tarzlarının ve kültürün anlam taşıyıcısıdır. Dolayısıyla dil gibi bir gösterge sistemidir.²⁷ Sistemin bu özelliği giyim kuşamın göstergesel olarak algıya ve bağlam merkezli olarak da işaret ettiği anlamla sembolik yapıya dayalılığını göstermektedir. Böylece katılımcının içine doğduğu kültürel geleneklerden ilk başta sözden önce görüntü ile edindiği deneyimler, giysinin dili ile birleşerek kod aktarıcı hâline gelmekte, belleklerde sözcüklere dönüşmektedir ve kültürel beklentilere göre rol üstlenmesini sağlamaktadır.

3.2. Dinî Değerler ve Metinlerden Rol Üstlenme

3.2.1. Kıssalardan Rol Üstlenme

Bu konuda görüşülen, başına gelen sıkıntılarda ve yaşamın zorlu dönemlerinde kıssalardaki karakterle özdeşleşen 53 yaşındaki katılımcı²⁸ bu durumu şöyle dile getirmeye çalışmıştır:

Oğlum namazlarını kılmıyor diğer dinî görevlerini de yerine getirmiyor ahlâkî açıdan da sıkıntılar vardı. Ben de ona küstüm ve konuşmadım. Sonra bir kıssa sohbetinde Nuh a.s ve oğlundan bahsediyordu... Bende oğlumla görüşmeyerek iyi yapmadığımı fark ettim... Oğlumla iletişimimi artırdım.

Birey gözlem yaparak öğrendiği gibi kendisiyle benzerlik kurduğu modelden de öğrenmektedir. Modelin her davranışı değil, kendi karakteri ile benzerlikleri olan davranışı daha kolay öğrenilir. Bu bağlamda birey dinî metinlerde geçen olaylara ve durumlara benzer bir durum ya da olayı, kendi de yaşadığı zaman, tekrar zihninde canlanır ve böylece kendini onların yerine koyar. Onlar nasıl davranmışsa, nasıl hareket etmişse o da öyle hareket eder, öyle davranır. Böylelikle bu davranışın sonucunda Allah'ın özdeşleştiği karaktere davrandığı gibi davranmasını bekler. Dinî anlatıların taşıdığı dinî mesaj, dinî bilgi, davranış kalıpları ve rol modelleri açısından yönlendirici bir özellik taşımaktadır.

²³ Turhan Yörükan, *Alfred Adler Sosyal Roller ve Kişilik* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 166.

²⁴ K23, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2021.

²⁵ Ali Aytan, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 107.

²⁶ Asim Yapıcı, *Din kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004).

²⁷ Werner Enninger, "Giyim", çev. Nebi Özdemir, *Milli Folklor Dergisi* 39 (1998), 93.

²⁸ K20, Kişisel Görüşme, 21 Haziran 2021.

3.2.2. Menkıbelerden Rol Üstlenme

Menkıbe, bütün olayları Yaraticıya bağlayarak onlara dinî anlam yükler. Dolayısıyla menkıbelerde Allah-İnsan etkileşimli rol modeller vardır. Dinî konuda çok eksiklikleri olduğunu vurgulayan katılımcı²⁹ bu konuyla ilgili şu sözler ile devam etmektedir:

Menkıbelerde hep anlatılır peygamberimiz hatme halkalarına geliyor orada bulunanlara hediyeler dağıtıyor... Cennet bahçeleri zikir halkalarıdır, hatme halkalarıdır diyor... Bu nedenle bende büyük bir sıkıntı olmadıkça yatsı namazlarından sonra hatme halkalarına dâhil olmaya çalışıyorum.

Ritüeller, Turner'ın (1982, 1977) bahsettiği gibi kişi ile kişinin ait olduğu grup arasında uyumluluğu teşvik eden, adaptasyonu sağlayan bir iletişim ortamı oluşturur. Adaptasyon sayesinde, değişikliklerle başa çıkacak yeni davranışları benimsemek mümkün olabilir. Hatme gibi dinî ritüeller, kutsal olan örnek bir kalıbın kabulüne dayanır; burada bu kalıbın tekrarı dünyevi olandan bir kopuşu gerektirir ve bu da dinî bir çağa girişi gerektirir.³⁰ Ritüeller, aslında bu değişiklikleri yeni davranışlar ve kimlikleri elde etmede kolaylaştırıcı ve adaptasyon sürecini hızlandırıcıdır. Ayrıca hatme gibi her dinî gruba ait olan farklı ritüeller ve ahlak prensipleri, özellikle yaşanan ortak dinî deneyimlerle grubu homojen bir hale getirmektedir. Burada da yarı mukaddes bir dogma gibi kendilerini kabul ettirmiş, inanılan bilgiler olması özelliği ile nitelendirilen menkıbe metinleri ve grubun önemini ve bağlılığını sağlayan hatme ritüelinin kodlanması, bireyin gruba uyum ve adaptasyon sürecini hızlandırmaktadır. Burada katılımcı menkıbelerden de yer aldığı gibi hatme halkalarının önemini kavramış ve hatme halkasına katıldığı takdirde Yüce Yaraticının rolünü öngörmüştür.

3.2.3. İlahilerden ve Mistik Şiirlerden Rol Üstlenme

Yapılan derinlemesine görüşmeler ilahiler ve mistik şiirlerin bağlantılı olarak özel bir dinî geleneği ortaya koyduğunu tespit etmiştir. Farklı yansımaların psişesi üzerindeki etkilerine bakmayan, Allah korkusuyla yaptığı işin pişmanlığı, işlediği günahın ağırlığı ile akıtılan gözyaşının amel defterinden silinip temizleneceğine inanan 53 yaşındaki katılımcı³¹ şöyle devam ederek anlatmıştır:

Benim aileden gelen dine karşı bir meyilim vardı dinî şiirlerle uğraşınca bu durum pekişti... Allah korkusuyla yaptığın işin pişmanlığı ile işlediğin günahın ağırlığı ile akıtılan gözyaşının amel defterinden silinip temizleneceği bir ilahide şöyle anlatılmıştır... Amel defterinde olan karanlık/Gözlerden dökülen yaşla silinir... Sıradan bir insanın sabahlara kadar oturup anlatacağını büyük zatlar iki mısra ile anlatıyor... Bu şiirler bana zor anlarımda olsun yaşamın çeşitli noktalarında gayret veriyor şevk veriyor beni dinime daha çok bağlıyor.

Müzik, mutluluk ve üzüntü, umut ve korku gibi tecrübeleri ifade etmenin yanında hem dinî tecrübeye katılımı hem de dini tecrübenin kendisini yoğunlaştırıp güçlendiren bir etkiyi yaratmaktadır.³² Mistik şiirlerin ve ilahilerin hem genel gelişim süreçlerinde hem de dinî gelişimi açısından önemi büyüktür. Bu tür deneyimler bireyin çocukluk döneminde edindiği deneyimlere,

²⁹ K60, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2021.

³⁰ Geels - Wikström, *Den Religiosa Manniskan: En Introduktion Till Religionspsykologin*, 93; Sunden, *Die Religion und die Rollen : Eine Psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 132.

³¹ K35, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos, 2021.

³² İlkay Şahin, "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 280.

aile geçmişine ve bölgenin tarihine yüklenmelidir. Katılımcının deneyimlediği şiirlerden hareketle günah ve temizlenme düşüncesi arasında kişinin kendi kanaati, inancı ve inanç eğilimi arasında içsel bir diyalog ortaya çıkabilir ve affedilmeyi uman günahkâr kul rolünü üstlenebilir. Bireyin üstlendiği rol, onun dinî referans çerçevesinden kaynaklanmaktadır. Yani dinî inançları, bireyin eylemlerini etkileyen öznel gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Üstlendiği roller bireylerin eylemlerine hem yardım etmekte hem de onları motive etmektedir. Katılımcının mistik şiirlerde anlatıldığı gibi günahkâr kul rolünü üstlenmesi ve buna karşılık gelen Rahmanın rolünü benimsemesi, gözyaşı ile tövbe sonrası günahlarından temizlenmeyi gösterir.

3.2.4. Hadislerden Rol Üstlenme

Hız. Muhammed'in sözlerinden bir başka insanla özdeşleşme yoluyla birey, gerçekleştirildiğini gördüğü rolü üstlenebilir. Bu noktada okuduğu hadisler göre dinî yaşantısını yönlendirdiğini söyleyen katılımcı³³, deneyimlerini anlatmaya şöyle devam etmektedir:

Ailem ben küçükken hatırlıyorum sürekli yanımda Kur'an okur, dua ederlerdi... İbadetlerini özellikle uyanımızda yapmaya çalışırlardı. Biz de bu durumdan ister istemez etkilenirdik... Bende sekiz yaşından bu yana namazımı vaktinde kılmaya özen gösteririm, peygamberimiz vaktinde kılınan namazdan daha hayırlı bir ibadet yoktur buyuruyor... Bu nedenle işlerimi ona göre ayarlar önce namazımı kılarım. Bu öğrendiğim hadisleri hemen hayata uygulardım, sonrasında insanlara anlatırım.

İslam dinindeki bütün ibadetler birey üzerinde etkisi olduğu söylenebilir.³⁴ Erken dönemde aşırı güvenli aktarıcı ebeveynlerinden aldığı dinî gelenek ile yaşamını devam ettiren İslâmî kurallar çerçevesinde yaşayan ve dinî tebliğ etme görevini üstlenen katılımcı, hadisleri hayatının merkezi konumuna yerleştirmiştir. Dinin gereklerini yerine getirirken ya da topluma örneklik teşkil ederken hadiste yer alan sözler ile Yüce Yaratıcı ile etkileşime girerek Yaratıcının rolünü öngörmektedir. Dolayısıyla hadisler uygun yaşadığında mükâfat alacağını öngörerek dinî kimliğini şekillendirmektedir. Müslüman kimliğine sahip bireyler, hadislerde yer alan sözleri hayatlarına uygulamaya çalışırlar ve böylelikle Allah'ın mükâfatı ile ödüllendirilmeyi beklerler.

3.3. Rüyalardan Rol Üstlenme

3.3.1. Rüyalarda Gayba Ait Dinî Olgulardan Rol Üstlenme

İnsanoğlunun yaşadığı en temel deneyimlerden biri olan rüya, geçmişten günümüze her dönem insan hayatında olan gerek spekülatif gerekse bilimsel tartışmalara konu olmuş psikolojik bir fenomendir. Bu çalışmada elde edilen bulgular sonucunda katılımcıların rüyalarında gördükleri dinî olgular ağırlıklı olarak kıyametin kopuşu, kabir azabı, cennet, cehennem, şeytan, Allah, melek ve ölümdür. Gayba ait dinî olgulardan rol üstlendiğini, deneyimlerinin dinî inancına kaynaklık ettiğini belirten elektrik mühendisi olan 52 yaşındaki erkek bir katılımcı³⁵ rüyasında şeytanı gördüğünü şu ifadeler ile aktarmaktadır:

³³ K40, Kişisel Görüşme, 13 Ağustos 2021.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Nurten Kimter, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 68 (2016), 299-332; Hüdanur Demir - Mehmet Çınar, "Gençlerin Beş Vakit Namaz Kılma Durumlarını Etkileyen Faktörlerin CHAID Analiz Yöntemi ile İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 1016-1029; Sezai Korkmaz, "Üniversite Öğrencilerinde Selfitis, Narsisizm, Dini Davranış ve Dini İbadet İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1089-1119.

³⁵ K45, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2021.

Ailem çok ilgisizdi... Dedem dinine çok düşkün bana sürekli şeytan olsun, melek olsun, cennet cehennem olsun her türlü konudan hikayeler yaşanmış menkıbeler anlatırdı, bende bu anlatılarda o anlatırken o anlatılan olayın içine girerdim... Bir gün rüyamda şeytanın bana Kur'an'ı bıraksan ben seni kandırırım demesi benim daha çok Kur'an'a sarılmama vesile oldu... Kur'an'ı okumak bana hayatla ilgili motivasyon kaynağı günahlara karşıda bir zırh oluyor.

Davranışın şekillenmesinde ödül ve ceza gibi dışsal belirleyiciler ile inanç, düşünce ve beklentiler gibi içsel belirleyiciler arasında sürekli bir etkileşim bulunmaktadır ve pek çok davranış dışsal bir ödül veya ceza gereksizsin içsel süreçlerle öğrenilebilmektedir.³⁶ İfadelerinden anlaşıldığı üzere çocukluğunda güvensiz aktarıcılara sahip olan katılımcı dinî kimliğinin şekillenmesinde erken dönemde deneyimlediği anlatılardan çok etkilendiğini ifade etmiştir. Rüya yoluyla gerçekleşen dinî deneyimler bireyin manevi hayatını olumlu yönde etkilemektedir. Zira rüyayla gerçekleşen dinî tecrübe olaylarında bireylerin yaşamış oldukları bu tecrübeler, öncesinde inanç olarak varlığını kabul ettikleri fakat kendilerine afâkî gelen gayba ait dinî olgulardan şeytanın varlığını rüyalar vasıtasıyla bizzat tecrübe etme fırsatı sunmuş olduğundan, katılımcı Kur'an okumadığında şeytan tarafından kandırılacağına dair farkındalık edinmiştir. Şeytanın kandırmasının sonucunda manevi hayatının zedeleneceğini ve Allah tarafından cezalandırılacağı kehanetine inanan katılımcı rüyalarından edindiği deneyimlerle Yaratıcının rolünü öngörerek dinî kimliğini şekillendirmiş ve sürekli Kur'an ile yaşamaya çalışmıştır.

3.2.2. Rüyalarda Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme

Rüyayla gerçekleşen dinî tecrübe olaylarında araştırmaya katılan katılımcıların rüyalarında görmüş oldukları dinî şahsiyetler öncelikle Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. Fatıma, Abdülkadir Geylani Hazretleri, Mahmud Sami Efendi ve bunun haricinde herhangi bir hoca veya nurani olarak algıladıkları zatlardan oluşmaktadır. Çok küçük yaşta iken annesini kaybeden, babasının dinî yaşantısının olmadığını, kendileri ile babasının ilgilenmediğini ifade eden erkek katılımcı³⁷ sıkıntılı anlarında ya da günlük ritüel haline getirdiği dinî uygulamalarını yerine getirmediğinde çocukluğunda olmak üzere 3 kere peygamberimizi rüyasında gördüğünü, kendini uyardığını ve dinî kimliğinin ona göre şekillendiğini şu ifadeler ile aktarmaktadır:

Babamın ilgisizliği bende derin izler bırakmıştı... Peygamberimizi rüyamda üç kere gördüm iki sefer şimali ile birlikte gördüm. Tasavvufi konularda çok derindim, bazı olaylar yaşadım o olaylardan sonra maneviyatım zayıfladı... İnsan neyin ne olduğunu bilir. Böyle bir durumda rüyamda peygamberimizi gördüm... Bu rüyalardan sonra dinî yaşantıma dikkat ettim Allah'ın uyarılarını iyi okumaya çalıştım.

Çocukluğunda sorumsuz, ilgisiz ebeveynlere sahip olan katılımcı dinî kimliğinin şekillenmesinde erken dönemde edindiği dedesinin anlatımlarından çok etkilenmiş ve fitri olarak da dinî konulara ilgili olduğunu ifade etmiştir. Görmüş olduğu rüyalardan yola çıkarak dinî konuda yaptığı yanlışlar ile ilgili kendisini uyarmak için bu tarz rüyalar gördüğünü yorumlayan görüşmeci Öteki'nin rolünü üstlenmiştir. Böylelikle bu rüyadan sonra ötekinin rolünü üstlenerek uyarıldığı davranışı doğrusu ile değiştirerek dinî kimliğini şekillendirmiştir.

³⁶ Karşlı, "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık", 41.

³⁷ K45, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2021.

3.4. Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme

3.4.1. Anlamsız/Mırıltılı Sesler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme

Glossolalia/ dil ucu konuşması, kutsal varlık ile iletişim kuran kişilerin duygu dönüşümü yaşaması, özgürlüğünü hissetmesi, yeniden doğması olarak tanımlanmaktadır. Bu dönüşümü yaşayan kişinin Tanrı'yla iletişime geçtiği zamanlarda kullandığı dil, insanlar tarafından anlaşılmadığı gibi bu dilin herhangi bir anlamı da yoktur. Bu sebeple glossolalia deneyimi psikopatolojik bir durum olarak tanımlanır.³⁸ Görüşmelere katılan kişilerden tasavvufi gruba üye olan güvenli aktarıcılara sahip lise mezunu katılımcı³⁹, dinî kimliğini şekillendiren dil-ucu konuşma anını şu ifadeler ile açıklamaktadır:

Ailem dinî ibadetlerini yaparlardı... Bize namaz kılın derlerdi ama zorlamazlardı... Katıldığım sohbetlerde cezbeden çok bahsettiler bununla ilgili menkıbeler anlattılar... Ben de hep bu anı yaşamak istedim çok şükür Rabbim nasip etti... İlk Cezbeyi gavsımı gördüğümde yaşadım bayılmıştım zaten... Bir çocuk anasını gördüğü zaman nasıl bağırır ve onun yanına gitmek isterse bende de öyle oluyor bağırıyorum, Allah dostunu görünce kendimden geçiyorum... Gavsımı ilk gördüğümde Allah'ın nurunu gördüm ve kendimden geçerek değişik, anlaşılmayan sesler çıkartmışım, ama ben bunların çok farkında değildim bilinçlilik ile bilinçsizlik arasında idim.

Hatme gibi bir grubu diğerinden ayıran semboller, bir aidiyet ve kimlik duygusu yanında başkalarından farklı olma amacı da taşıyabilir.⁴⁰ Aynı zamanda bir başkasının faaliyetini gözlemleyen kişi, yalnızca algıyla, algılananla aynı faaliyete hazır olma durumunu bilinçsizce benimsemeye yönlendirilir. Pek çok insan bir araya geldiğinde, F. H. Allport'un *sosyal kolaylaştırma* dediği şey meydana gelir ve dil ucu konuşma faaliyete hazır olma durumunu kolaylaştırmış olur. Bu nedenle, dillerde konuşmak çok dışsal telkinin bir etkisi olabilir, ancak aynı zamanda bir rolün sahiplenilmesi ve şekillendirilmesi de olabilir. Burada telkin unsuru, onlarca yıl boyunca oluşan ve kişiliği etkileyen eğilimleri tetikler. Kendisini şaşırtacak şekilde etkilenerek özlediği somut, anlamlı deneyimi sağlar.⁴¹ Glossolali öncesinde katılımcı, sohbetlerden edindiği deneyimlerin etkisiyle tecrübeyi yaşamaya yönelik yoğun bir şevke sahiptir. Katılımcı ile yapılan görüşmelerde ve yapılan gözlemlerde bu tür haller Allah'ın bir lütfu olarak ifade edilmektedir.

3.4.2. Net/Anlamlı İfadeler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme

Başına gelen ciddi ameliyat sürecinde glossolalia deneyimi yaşadığını ifade eden ve bir tarikatın vekillik görevini yerine getiren aşırı güvenli aktarıcılara sahip ilköğretim mezunu kadın katılımcı⁴² ilk cezbe anını şu ifadeler ile dile getirmiştir:

İlk cezbe hali rahatsızlanıp rüya gördükten sonra gittiğim oldu. O an kalbim yerinden çıkacak gibi pır pır ediyordu... Sonra mübarek çıktı geldi ben onu görünce her şeyi unuttum, Allah diyerek cezbe halinden bayılmışım... O anda Allah-u Teâlâ'yı daha çok hissediyorsun, o kalp o anlık farklı oluyor işte farklı âlemlere gidiyor...

³⁸ Lee A. Kirkpatrick, *Attachment, evolution, and the psychology of religion* (New York: Guilford Press, 2005), 141.

³⁹ K50, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2021.

⁴⁰ Akif Pamuk, *Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2017), 41.

⁴¹ Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 140-143.

⁴² K51, Kişisel Görüşme, 5 Ağustos 2021.

Tarikat mensuplarında manevi açıdan tatminkâr bir hayat sürdürebilmek için herkesçe yaşaması gereken bir tecrübedir. Katılımcıda da görüldüğü gibi okuduğu ya da duyduğu tecrübelerinden hareketle cezbe anını yaşamak için güdülenmiştir. Bu tür tecrübeler için mitsel bir rol söz konusudur. Bu rolü öğrenmiş olan katılımcı, kısa zamanda ruha yönelik beklentisel bir rol geliştirir. Eğer durum en uygun noktada ise o zaman dil-ucu konuşmasına imkân veren davranış tarzına geçilir. İnsan, kendini dil-ucuyla konuşurken duyduğu ve başkaları da buna tanıklık ettiği zaman, tam olarak bu role bürünmüş olur ve aynı anda Yaratıcının rolünü de kabul eder. Bu durumda ortaya çıkan dil-ucu konuşması, Yüce Yaratıcıdan esinlenmiş bir lütuf olarak tecrübe edilir.

3.5. Din Adamları ve Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme

3.5.1. Din Görevlilerinden Rol Üstlenme

Türk kültüründe görülen din görevlileri başlığı altında araştırmaya katılan katılımcıların kadı, imam, müftü, müezzin ve papaz gibi din adamı tiplerinden etkilendikleri ve onların yaşantılarına göre dinî kimliklerini şekillendirdikleri gözlemlenmiştir. Anne-babasının dinî vecibeleri yerine getirmediğini, son bir yıldır dinlediği din görevlisinin dinî yaşantısı üzerinde büyük etkisi olduğunu ifade eden 41 yaşındaki kadın katılımcı⁴³ dinî dönüşümünde etkili olan süreci şöyle aktarmaktadır:

Annem-babam bize din ile ilgili çok az bazı şeyler anlatırlardı ama kendilerinin dinî yaşayışları hiç yoktu... Bende daha bu seneye kadar namaz kılmazdım, çok açık kıyafetler giyer, günlük yaşantımda da haram helal hiç dikkat etmezdim. Pandemi de youtubeden bir hoca ile tanıştım... Bu kişi ile tanıştıktan sonra çarşıya girdim, namazlarımı, helale harama çok dikkat etmeye başladım. Aileme de bu konuda telkinlerde bulunup dua ediyorum sürekli.

İnsan hem toplumsal varlık olarak dış dünya ile hem içsel yaşantısı ile hem yaratıcısıyla sürekli etkileşim içerisinde olup bağlantı halindedir. Bireyin bu bağlantı ve etkileşimlerini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmesi için bir yol gösterene, eğiticiye ihtiyacı bulunmaktadır. Güvensiz dinî aktarıcılara sahip olan katılımcı, çocukluğunda ailesinden edinemediği dinî deneyimi youtube üzerinden tanıştığı bir din adamından edindiğini, sonrasında ise dinî kimliğinin tamamen değiştiğini ifade etmiştir.

3.5.2. Kültüre Ait Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme

Türk kültürü eski inançlarından izler bulunmakla beraber İslamiyet'in kabulünden sonra yeni bir görünüm oluşturmuştur. Yani yeni bir inancı benimsediklerinde eski inanç ve gelenekleri tamamen silinmemiş, fakat muhtelif unutulma süreci yaşanmıştır. Bu durumun izlerini en etkileyici şekilde Türk kültürüne ait olan edebi türlerden destanlarda, masallarda, efsanelerde ve halk hikâyelerinde görebiliriz. Edebi türlerde yer alan yeni görünüm ve değişiklikler hakkında en önemli karakterler, Aksakallı ihtiyarlar ve Hızır tipleridir. Bu konuda katılımcı⁴⁴ dinî kimliğini şekillendirmede etkili olan Hızır inancını şu ifadeler ile açıklamaktadır:

Hızır'ın hep kurtarıcı olduğu anlatırlardı ve ben buna çok inanırım... Etrafımdaki insanlar eskiden beri yaşlı olanlar kalkarken iki elini yere koyup ya Hızır diye kalktıklarını hep gördüm işittim... Anadolu'nun çeşitli yerlerinde de bu böyledir zaten. Kalkarken ya Hızır diyerek yere çöküp destek alıp kalktıklarını gözlemliyorum. İncime göre Hacı Bektaşî Velinin musahibi Hızır a.s olduğunu biliyoruz.

⁴³ K55, Kişisel Görüşme, 17 Haziran 2021.

⁴⁴ K5, Kişisel Görüşme, 13 Eylül 2021.

Evrensel kahraman efsaneleri halkını sıkıntıdan, yıkım ve ölümden kurtaran güçlü bir insan ve Tanrı-İnsan etkileşimli rollerinden söz ederler. Kutsal metinlerin anlatılması ve törensel olarak tekrarlanması, bu tür bir kahraman figürünün danslar, müzik, ilahiler, dualar ve kurbanlarla yüceltilmesi izleyicileri (sanki bir büyü gibi) gizemli duygularla sarar, bireyi yücelterek kahramanla özdeşleştirir.⁴⁵ Erken dönemden itibaren bilinçli ya da bilinçsiz olarak kazandığı davranışları alışkanlık haline getiren katılımcı, çevresinden de gözlemlediği Hızır inancı ile ilgili dinî kimliğini şekillendirmekte ve yaşantısında da Hızır inancına yer vermektedir. Zorda kaldığı zaman çevresinden de gözlemlediği gibi *Ya Hızır* dediğinde Allah'ın yardım edeceğini bilmekte ve bu yönde davranışını şekillendirmektedir.

3.5.3. Toplumsal Yaşamdaki Dinî Otoritelerden Rol Üstlenme

Dünya üzerinde yer alan tüm toplumlarda ve kültürlerde topluluklara yön veren, fertlerin toplum içinde dayanışma ruhu ile uyumlu bir şekilde yaşamalarını, belirli bir amaç çerçevesinde birlikte hareket etmelerini sağlayan liderler var olagelmıştır. Toplumun içerisinde liderler, bir karizmaya sahiptir ve yapmış oldukları eylem ve sözlerle toplumları yönlendirme gücüne sahiptirler. Buradan hareketle dinî vecibelerini yerine getirmeyen ilgisiz ebeveynlerle büyüdüğünü ifade eden 39 yaşındaki lise mezunu erkek katılımcı⁴⁶, dinî gruba katılmasında ve dinî kimliğini inşa etme sürecinde bir lider olarak cemaat liderinin büyük bir etkisi olduğunu şöyle aktarmaktadır:

Ailemin anne-babalarından görme bir dinî inançları vardı... Bize de dinimizi anlatmadılar... 16 yaşında lisede arkadaşlarımdan tavsiyesi ile cemaate gittim, onların lideri ile tanıştım ve çok şükür gerçek manada dinî anlamaya çalıştım... Allah dostu sonuçta, bende ömrüm yettiğince, yaşantımı ona göre düzenler, bu kişiye itaat ederim. Namaz kılmaya başladım diğer dinî görevlerimi yerine getirmeye çalıştım. Giyim kuşamımda değişiklikler oldu, bol pantolon giymeye başladım, sakal bıraktım... Liderimiz de böyle yapmakta bizim de böyle yapmamızı tavsiye etmekte... Allah dostu ile tanıştıktan sonra hiç sıkıntılı dönemim olmadı.

Rol üstlenmede bir model olarak dinî liderler kutsal olanla bağlantısından dolayı kutsal olarak kabul edilmektedir. Onun dinî davranışlarının kutsallığı ve saflığı temsil etmesinden dolayı onun kimliğine manevi anlamlar kazandırmaktadır.⁴⁷ Katılımcı, giyim tarzında ve sakal bırakmasında peygamberin sözlerini ve cemaatin liderini referans çerçevesi olarak göstererek doğru bir tercih yaptığını değerlendirmektedir. Katılımcı Allah dostu olarak tanımladığı cemaat lideri ile tanıştıktan sonra dünyaya bakışının ve dinî kimliğinin tamamen değiştiğini ifade etmektedir. Kendisini cemaat lideri ile özdeşleştirmekte ve böylelikle Yaratıcının rolünü öngörmektedir.

Sonuç

İnsanın kendini tanımaya başladığı ilk yıllardan itibaren içinde bulunduğu sosyal çevre ile genelde uyumlu bir süreç olarak dinamik bir olgu olan kimlik, sürekli gelişmeye devam eder. Bu çalışmada, yetişkin bireylerin dine yönelik olumlu ve olumsuz bir tutum geliştirmesinde özellikle çocukluk dönemlerinde sahip olduğu dinî bilgilenme, bilinçlenme düzeyi ile kendisi ve özdeşim

⁴⁵ Saffet Kartopu, *Umudun Psikolojisi ve Teolojisi-Umudun Psiko-Teolojik Dönüşümlerinin Doğum Travması Bağlamında Analizi-* (Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2020), 200-201.

⁴⁶ K60, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2021.

⁴⁷ Ergün Yıldırım, *Simurgun Kanatları Sosyal Teori ve Din* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016), 47.

kurduğu kişilerin etkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. *Bir insanın dinî kimliğinin şekillenmesinde ve sürdürülmesinde etkili olan faktörler nelerdir?* sorusu çalışmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kahramanmaraş'ta ikamet eden, amaçlı örneklem yöntemi ile belirlenen farklı demografik özelliklere sahip 25-75 yaş arası 60 katılımcı ile 40-160 dakika arasında yarı yapılandırılmış formlar ile 2021-2022 yılları arasında görüşmeler yapılmıştır. Yapılan görüşmelerden hareketle çalışmada; insana davranış örüntüsü sunan bireyin dinî gelişim süreci, bireyin dinî gelişimine etki eden kültürel ve dinî faktörler, yetişkin bireylerin dinî kimliklerinin çocukluk deneyimleriyle ilişkisi 5 ana kategori ve 13 alt kategori altında ele alınmıştır. Çalışma kapsamında belirlenen kategoriler ve alt kategoriler psikolojinin kavram ve kuramları çerçevesinde ele alan rol teorisi bağlamında incelenmiştir. Bu kategoriler kendi içinde değerlendirildiğinde ise, bireyin erken dönemde deneyimlediği geleneklerin ve folklorik dinî anlatıların, dinî metinlerin, rüyaların, mistik öğelerin, dinî otoritelerin dinî kimliğin şekillenmesinde önemli rol oynadığı tespit edilmiştir. Araştırmada dinî anlatılar ve folklorik öğeler kategorisi kendi içinde değerlendirilerek mitsel anlatılardan rol üstlenme ve dinî gelenekler ve detlerden rol üstlenme şeklinde iki alt kategoride değerlendirilmiştir. Dinî değerler ve metinlerden rol üstlenme kategorisi ise kıssalardan rol üstlenme, menkıbelerden rol üstlenme, ilahilerden ve mistik şiirlerden rol üstlenme ve hadislerden rol üstlenme şeklinde dört alt kategoride değerlendirilmiştir. Sahadan elde edilen bulgulardan hareketle rol üstlenme dinî, edebi ve mitsel anlatılar gibi folklorik olgular ve kutsal anlatılar aracılığıyla da oluşabilir. Bu anlatılarda kişinin Allah ile olan ilişkisinden bahsedildiğinde bu veri kişinin dinî kimliğinde biçimlendirici rol modeli olarak hizmet eder ki bu rol modeli, belirli bir yaşantı tarzına teşvik eden özel bir durum içerisinde üstlenmiş olur. Yapılan görüşmelerde dinî metinlerde ve folklorik öğelerde yer alan herhangi bir karakter rolünü üstlenen kişinin Yaratıcının rolünü üstlenebileceği başka bir deyişle öngörebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Rüyalardan rol üstlenme kategorisi, rüyalarda gayba ait dinî olgulardan rol üstlenme ve rüyalarda dinî şahsiyetlerden rol üstlenme şeklinde iki alt kategoride incelenmiştir. Bu kategoride katılımcılar, gördükleri rüyalar sonucunda dünya meşgalelerinde rehavete kapılmaktan korunduklarını dolayısıyla Yaratıcının rolünü üstlenerek dinî konularda daha dikkatli olmaya çalıştıklarını ve sonucunda ödül beklentisine girerek Yaratıcının rolünü öngördüklerini belirtmişlerdir. Dil ucu konuşmalarından rol üstlenme kategorisinde, anlamsız/mırıltılı sesler ile dil ucu konuşmalarından rol üstlenme ve net/anlamlı ifadeler ile dil ucu konuşmalarından rol üstlenme şeklinde iki alt kategoride analiz edilmiştir. Katılımcıların cemaat ya da tasavvufi hareketlerle temasa geçtiklerinde ve dil armağanını ve ruhtaki vaftizi takdir etmeyi öğrendiklerinde dil ucu konuşmasının gerçekleşmesini gdledikleri gözlemlenmiştir. Katılımcılar bu tür deneyimleri Allah'ın bir armağanı olarak değerlendirdikleri gözlemlenmiştir. Son olarak din adamları ve dinî şahsiyetlerden rol üstlenme kategorisi de, din görevlilerinden rol üstlenme, kültüre ait dinî şahsiyetlerden rol üstlenme ve toplumsal yaşamdaki dinî otoritelerden rol üstlenme şeklinde üç alt kategoride değerlendirilmiştir. Yapılan görüşmelerde yerel toplumlarda ve dinî inancı içerisinde yer alan din adamları ya da önde gelen kişilerin rolünü alarak Tanrı inancını şekillendiren bireyler, rol modelin davranışını taklit ederek, dinî yaşantıda hangi davranışın onaylandığını öğrendiği tespit edilmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde dinî kimliğin inşası

konusunda toplum tarafından Allah dostu ya da din adamı olarak nitelendirilen, kutsal metinlerde yer alan Allah tarafından ödüllendirilecek davranışları sergileyen önder kişilerin dinî yaşayışında gösterdiği hassasiyetin, onun sohbetlerinin, ilminin kendi dinî kimlikleri üzerinde etkili olduğunu ve kendilerinin de tüm bunları dinî ve sosyal yaşamlarına uygulamaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bununla birlikte katılımcılar, sosyal çevrelerinden tanıştıkları, rol model aldıkları din adamının anlattığı ve yaptığı dinî davranışları kendi ailelerine ve çevrelerine anlatmaya ve onlara da benimsetmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir.

Kaynakça

- Argyle, Michael. *Psychology and Religion: An Introduction*. New York: Routledge, 2000.
- Ayim-Aboagye, Desmond. *The Function of Myth in Akan Healing Experience: A Psychological Inquiry Into Two Traditional Akan Healing Communities*. Uppsala: Uppsala University, 1993.
- Ayten, Ali. “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Capps, Donald. “Sundén’s Role-Taking Theory: The Case of John Henry Newman and His Mentors”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 21/1 (Mart 1982), 58. <https://doi.org/10.2307/1385570>
- Demir, Hüdanur - Çınar, Mehmet. “Gençlerin Beş Vakit Namaz Kılma Durumlarını Etkileyen Faktörlerin CHAID Analiz Yöntemi ile İncelenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 1016-1029. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1205116>
- Enninger, Werner. “Giyim”. çev. Nebi Özdemir. *Milli Folklor Dergisi* 39 (1998), 92-96.
- Ericek Maraşlıoğlu, Şerife. “Hjalmar Sunden’in Rol Kuramı ve Din Psikolojisi Çalışmaları Üzerindeki Etkisi”. *International Journal of Social Humanities Sciences Research* 10/94 (2023), 931-936.
- Geels, Antoon - Wikström, Owe. *Den Religiosa Manniskan: En Introduktion Till Religionspsykologin*. Stockholm: Natur & Kultur Akademisk, 2012.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 1997.
- Hjärpe, Jan. “Legitimering av Krig och Fred i Muslimska Tankevärld”. *Bloms Boktryckeri* 71/3 (1995), 103.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdulkirim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Holm, Nils G. *Religionsvetenskapliga Skrifter*. Åbo: Åbo akademi, 1993.
- Holm, Nils G. “Sunden’s Role Theory and Glossolalia”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (September 1987), 383. <https://doi.org/10.2307/1386441>
- Holm, Nils G. *Tungotal och Andedop: En Religionspsykologisk Undersökning av Glossolali hos Finlandssvenska Pingstvännen*. Uppsala: Uppsala Universitet, 1976.
- Hood, Ralph W. et al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 4th ed., 2009.
- James, William. *The Principles of Psychology: In Two Volumes*. New York: Henry Holt, 1995.
- Källstad, Thorvald. *John Wesley and the Bible: A Psychological Study*. Stockholm: Nya Bokförlags Aktiebolaget, 1974.
- Karlı, Necmi. “Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık”. *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 36-62. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Kartopu, Saffet. *Umudun Psikolojisi ve Teolojisi-Umudun Psiko-Teolojik Dönüşümlerinin Doğum Travması Bağlamında Analizi*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.
- Kimter, Nurten. “Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”. *EKEV Akademi Dergisi* 68 (2016), 299-332.

- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: Guilford Press, 2005.
- Kuş, Elif. *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Korkmaz, Sezai. “Üniversite Öğrencilerinde Selfitis, Narsisizm, Dini Davranış ve Dini İbadet İlişkisi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1089-1119. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.725660>
- Lans, Jan van der. *Religieuze Ervaring en Meditatie*. Deventer: Loghum Slaterus, 1980.
- Mol, Hans. *Kimlik ve Kutsal: Yeni Bir Sosyal Bilimsel Din Teorisi*. çev. Darende Ömer Faruk - Taştan Abdulvahap. Kayseri: Kardeşler Matbaası, 2020.
- Pamuk, Akif. *Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Pettersson, Thorleif. *The Retention of Religious Experiences*. Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 1975.
- Schultz, Duane P. - Schultz, Sydney Ellen. *Theories of Personality*. Boston: Cengage Learning, 11th edition, 2017.
- Stifoss-Hanssen, Hans. “Roles Constitute Religious Experience: Fiction and Fact in Hjalmar Sunden’s Role Theory, Attribution Theory and Psychodynamic Theory”. *Sunden’s Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. ed. Nils G Holm - Jacob A. Belzen. 105-127. Åbo: ÅboAkademi, 1995.
- Sundén, Hjalmar. *Die Religion und die Rollen : Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Boston: Reprint, 1966.
- Şahin, İlkay. “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 269-285. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000979
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Unger, Johan. *On Religious Experience*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1976.
- Wikstrom, Owe. “Attribution, Roles and Religion: A Theoretical Analysis of Sunden’s Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (Semtember 1987), 390. <https://doi.org/10.2307/1386442>
- Wikstrom, Owe. *Guds Ledning: En Explorativ Religionspsykologisk Studie av Fromheten hos ett Antal Västerbottniska Aldringar, med Särskild Hänsyn Tagen Till Upplevelsen av Guds Ledning*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Doktora Tezi, 1975.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, 2nd ed., 1997.
- Yapıcı, Asım. “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyetler”. *Kimlik ve Din*. ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit. 41-65. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Yapıcı, Asım. *Din kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan kitabevi, 2004.
- Yıldırım, Ergün. *Simurgun Kanatları Sosyal Teori ve Din*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.
- Yörükkan, Turhan. *Alfred Adler Sosyal Roller ve Kişilik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Ek1: Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

Sıra No	Kod Adı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Görüşme Süresi	Görüşme Tarihi
1	K1	Erkek	52	Evli	Lise	Memur	130 DK	07.05.2021
2	K2	Erkek	47	Evli	Lisans	Öğretmen	70 DK	10.01.2022
3	K3	Erkek	37	Evli	Lisans	Sosyal Hizmet Uzmanı	67 DK	04.08.2021
4	K4	Kadın	55	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	40 DK	10.09.2021
5	K5	Erkek	32	Evli	Lise	Dede	90 DK	13.09.2021
6	K6	Kadın	28	Bekâr	Lisans	Öğretmen	60 DK	10.01.2022
7	K7	Kadın	45	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	100 DK	27.08.2021
8	K8	Kadın	58	Evli	İlkokul	Esnaf	135 DK	01.09.2021
9	K9	Erkek	75	Evli	İlkokul	Çiftçi	65 DK	25.02.2022
10	K10	Kadın	75	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	50 DK	26.09.2021
11	K11	Kadın	44	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	80 DK	23.08.2021
12	K12	Erkek	26	Bekâr	Lise	Öğrenci	56 DK	21.06.2021
13	K13	Kadın	34	Evli	Lisans	Öğretmen	47 DK	28.09.2021
14	K14	Erkek	68	Evli	Lisans	Emekli	110 DK	22.09.2021
15	K15	Erkek	83	Evli	Okur-yazar değil	Dede	95 DK	04.08.2021
16	K16	Kadın	57	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	160 DK	06.08.2021
17	K17	Kadın	36	Evli	Yüksek Lisans	Öğretmen	140 DK	10.08.2021
18	K18	Kadın	26	Bekâr	Ön lisans	Kur'an Kursu Hocası	70 DK	27.09.2021
19	K19	Erkek	75	Evli	Okur-yazar	Emekli	95 DK	26.09.2021
20	K20	Kadın	53	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	65 DK	21.06.2021
21	K21	Kadın	39	Evli	Lisans	Diyanet Personeli	87 DK	24.09.2021
22	K22	Erkek	41	Evli	Lisans	Öğretmen	42 DK	14.12.2021
23	K23	Erkek	57	Evli	Lisans	Makina Mühendisi	50 DK	21.09.2021
24	K24	Kadın	44	Evli	Ön lisans	Kurs Hocası	125 DK	26.09.2021
25	K25	Kadın	40	Evli	Lisans	Sağlık Memuru	55 DK	02.08.2021
26	K26	Erkek	70	Evli	Lisans	Emekli	83 DK	30.09.2021
27	K27	Erkek	45	Evli	Lisans	Öğretmen	55 DK	07.10.2021
28	K28	Kadın	37	Evli	İlköğretim	Kurs Eğitici	105 DK	13.07.2021
29	K29	Erkek	35	Evli	Yüksek Lisans	Hemşire	55 DK	20.08.2021
30	K30	Erkek	42	Evli	Lise	Esnaf	135 DK	08.07.2021
31	K31	Erkek	63	Evli	Ön lisans	Çevre Sağlığı Teknikeri	67 DK	21.09.2021
32	K32	Kadın	42	Evli	Lisans	Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uzmanı	85 DK	02.08.2021
33	K33	Erkek	36	Evli	Lisans	Biyolog	67 DK	31.07.2021

34	K34	Kadın	40	Evli	Ön lisans	Vaize	70 DK	16.08.2021
35	K35	Erkek	53	Evli	Lisans	Memur	115 DK	17.08.2021
36	K36	Kadın	39	Evli	Lisans	Tıbbi sekreter	70 DK	04.08.2021
37	K37	Kadın	46	Evli	Yüksek Lisans	Hemşire	50 DK	09.08.2021
38	K38	Kadın	31	Bekâr	Lisans	Öğretmen	70 DK	19.06.2021
39	K39	Kadın	52	Evli	Ön lisans	Muhasebeci	85 DK	24.09.2021
40	K40	Kadın	25	Bekâr	Lisans	Öğrenci	107 DK	13.08.2021
41	K41	Kadın	36	Evli	Lise	Alternatif Tıp Uzmanı	70 DK	04.09.2021
42	K42	Kadın	50	Evli	İlköğretim	Esnaf	150 DK	30.07.2021
43	K43	Erkek	40	Evli	Lise	Esnaf	83 DK	25.06.2021
44	K44	Kadın	47	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	100 DK	23.06.2021
45	K45	Erkek	52	Evli	Lisans	Elektrik Mühendisi	117 DK	12.08.2021
46	K46	Kadın	50	Evli	İlköğretim	Vaize	95 DK	21.06.2021
47	K47	Kadın	75	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	70 DK	31.08.2021
48	K48	Kadın	60	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	125 DK	16.09.2021
49	K49	Kadın	32	Evli	İlköğretim	Vaize	65 DK	31.08.2021
50	K50	Erkek	27	Bekâr	Lise	İşçi	50 DK	12.08.2021
51	K51	Kadın	50	Evli	İlköğretim	Vaize	100 DK	05.08.2021
52	K52	Kadın	75	Bekâr	Okur-yazar	Ev Hanımı	50 DK	13.08.2021
53	K53	Erkek	60	Evli	Lise	Dernek Başkanı	125 DK	19.09.2021
54	K54	Kadın	34	Evli	Lisans	Öğretmen	55 DK	06.01.2022
55	K55	Kadın	41	Bekâr	Lisans	Öğretmen	120 DK	17.06.2021
56	K56	Erkek	47	Evli	Lisans	Acil Tıp Teknikeri	70 DK	27.09.2021
57	K57	Erkek	50	Evli	İlköğretim	Ambulans Şoförü	87 DK	15.07.2021
58	K58	Erkek	45	Evli	İlköğretim	İşçi	40 DK	16.08.2021
59	K59	Kadın	25	Bekâr	Lise	Öğrenci	60 DK	17.08.2021
60	K60	Erkek	39	Evli	Lisans	Memur	75 DK	02.08.2021



The Formation Process and Nature of Sirah's Companions Generation Codexes

Yunus Akyürek^{1,a,*}

¹ Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of History of Islam, Çanakkale/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 12/07/2023

Accepted: 17/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

Codex is a concept known and widely used in Arab society since the Jahiliyyah period. It can be said that the Muslims did not need to use codex except for revelation during the Meccan period. However, this situation gained great momentum with the establishment of a city-state in Medina, and the Prophet dictated many writings to his scribes on religious, political, administrative, diplomatic, social and economic life. It is known that the Companions generation, independently of these, kept notes on the Prophet's ghazwas, expeditions, and his sirah in general, either during his lifetime or after his death. Some of the Companions made use of their students and slaves for recording. Sometimes a student from the generation of the tābi'īn recorded the narrations he had heard from one or more of the Companions, thus producing a codex that accurately reflects the scholarly accumulation of the Companions. Some of the Codices deal with various topics such as faith, ethics, fiqh, and the parts of fiqh other than worship, while some codices concentrate on a specific topic such as al-Maghāzī. The emphasis on al-Maghāzī as the main theme in most of the codices can be considered as a reflection of the intense military activities that took place during the Medinan period and the projection of the Ayyām al-Arab narrative tradition in Islamic society. The collection of narrations based on the Codices in hadīth collections under the title *Kitāb al-Meġāzī* can also be considered in the same context. Since the codices, which were notes kept by independent individuals, lacked a systematization and chronology, it was not possible to construct a sirah based on them alone. However, it is a fact that they were the primary source of the first sirah works because they were documents and narrated in a general manner. The codices of the Companion were handed down to their children and grandchildren after them. This new generation developed this written material with the information they received from the living Companions and the people of Medina. It is also known that they taught the narrations in the codices to their families and close circles, as well as to the scholars of the tābi'īn generation. Although the Codices have not survived to the present day in their original form, they have been included in famous hadīth collections through the children and grandchildren of the Companions and the people of knowledge to whom they were bequeathed, and they have been presented to the reader under various headings, especially al-Maghāzī. The Codices gained the dimension of a small booklet (risalah) with the notes on sirah that Abān b. 'Uthman, who seems to have benefited from them, had his notes on sirah corrected by those whom he trusted, and reached a size that could constitute a copyrighted work with the extant al-Maghāzī of 'Urwah b. al-Zubayr, who narrated directly from the Companions, and al-Zuhrī, who benefited from many codices. The voluminous codices in the earliest known sirah works and the smaller ones have been pointed out from time to time in this study. The study is limited to the formation process and the nature of codices in terms of the science of sirah. The contribution of these written materials, which have the value of first-hand sources and most of which are included in hadīth collections, to the formation of the science of sirah and the formation of the science of sirah can be revealed in future academic studies.

Keywords: Sirah, al-Maghāzī, Codex, Kitāb, Version

Siyer İlmi Açısından Sahâbe Nesli Şahîfelerinin Oluşum Süreci ve Mahiyeti

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 12/07/2023

Kabul: 17/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan:


Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur .

ÖZ

Şahîfe, Arap toplumunda Cahiliye döneminden itibaren bilinen ve yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Müslümanlar açısından Mekke döneminde vahiy dışında şahîfe kullanma ihtiyacı olmadığı söylenebilir. Ancak bu durum Medine’de bir şehir devleti tesis edilmesiyle büyük bir ivme kazanmış; Hz. Peygamber, kâtiplerine bu bağlamda dinî, siyasi, idarî, diplomatik, sosyal ve ekonomik hayata dair çok sayıda yazı yazdırmıştır. Sahâbe neslinin, bunlardan bağımsız olarak Hz. Peygamber’in sağlığında ya da vefatı sonrasında onun gazveleri, seriyyeleri ve genel anlamda sîretine yönelik notlar tuttuğu bilinmektedir. Bazı sahâbiler kayda alma noktasında talebe ve kölelerinden istifade etmişlerdir. Bazen de tâbiîn kuşağından bir talebe, bir ya da daha fazla sahâbîden dinlediği rivayetleri kaydetmiş; böylece ilgili sahâbînin ilmî birikimini birebir yansıtan bir şahîfe ortaya koymuştur. Şahîfelerin bazılarında iman, ahlak, fıkıh ve fıkıhın ibadetler dışında kalan kısmı gibi çeşitli konuların ele alındığı, bazı şahîfelerde ise meğâzî gibi belli bir konu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Çoğu şahîfede ana tema olarak meğâziye ağırlık verilmesi ise Medine döneminde gerçekleşen yoğun askerî faaliyetlerin bir yansıması ve Eyyâmü’l-Arab anlatımı geleneğinin İslâm toplumundaki iz düşümü olarak değerlendirilebilir. Şahîfelerden mühlhem rivayetlerin hadis mecmualarında *Kitâbü’l-Meğâzî* başlığı altında toplanmasını da aynı bağlamda düşünmek mümkündür. Birbirinden bağımsız kişilerin tuttukları notlar olan şahîfeler, bir sistematik ve kronolojiden yoksun oldukları için sadece bunlara dayanılarak bir siyer inşası mümkün olmamıştır. Bununla birlikte belge niteliği taşımaları ve genel hatlarıyla bir usul üzere rivayet edilmeleri sebebiyle ilk siyer eserlerine birincil derecede kaynaklık ettikleri bir gerçektir. Sahâbe şahîfeleri kendilerinden sonra çocuklarına ve torunlarına tevarüs etmiştir. Bu yeni nesil, bu yazılı malzemeyi halihazırda hayatta olan sahâbiler ve Medine halkından aldıkları bilgilerle geliştirmiştir. Yine onların, şahîfelerde geçen rivayetleri aile ve yakın çevreleri ile tâbiîn kuşağı ilim meraklılarına tedris ettikleri bilinmektedir. Şahîfeler orijinal haliyle günümüze kadar ulaşamamışsa da miras bırakıldıkları sahâbe çocukları, torunları ve ilim ehli vasıtasıyla süreç içerisinde meşhur hadis mecmualarında yer almışlar ve meğâzî başta olmak üzere çeşitli başlıklar altında okuyucunun istifadesine sunulmuşlardır. Şahîfeler, kendilerinden istifade ettiği anlaşılan Ebân b. Osman’ın güvendiği kimselere tashih ettirdiği siyere dair notları ile küçük hacimli bir kitapçık (risale) boyutu kazanmış; sahâbeden doğrudan rivayette bulunan ‘Urve b. ez-Zübeyr’in ve birçok şahîfeden faydalanan Zührî’nin günümüze ulaşamayan meğâzîleri ile telif bir eser vücuda getirecek boyutlara ulaşmıştır. Bilinen ilk siyer eserlerinde yer alan hacimli şahîfelere ve daha küçük çaplı olanlarına araştırmada yer yer işaret edilmiştir. Çalışma, siyer ilmi açısından şahîfelerin oluşum süreci ve mahiyeti ile sınırlandırılmıştır. Birinci el kaynak değeri taşıyan ve çoğu hadis mecmualarında yer alan bu yazılı malzemelerin, ilk dönem siyer eserlerine kaynaklık etme ve siyer ilminin teşekkülü noktasındaki katkıları ise bundan sonra yapılacak akademik çalışmalarla ortaya konulabilir.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Meğâzî, Şahîfe, Kitâb, Nüşha

 yunusakyurek@com.edu.tr

 orcid.org/0000-0003-2050-9464

How to Cite: Akyürek, Yunus. “The Formation Process and Nature of Sirah’s Companions Generation Codexes”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 706-725. <https://doi.org/10.18505/cuid.1326558>

Atıf: Akyürek, Yunus. “Siyer İlmi Açısından Sahâbe Nesli Şahîfelerinin Oluşum Süreci ve Mahiyeti”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 706-725. <https://doi.org/10.18505/cuid.1326558>

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ilk nesilden itibaren Müslümanlar, vahyi anlayabilmek için Son Peygamber'in hayatını kaynağından en doğru bir şekilde öğrenme, anlama ve aktarma gayreti içerisinde girmişlerdir. Bilhassa Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler dönemlerinde gerçek hayatta karşılaşılan sorunları aşma noktasında Hız. Peygamber'in hayatından referanslar arandığı görülmektedir. Sünnet'e duyulan ihtiyaç sebebiyle bir usul ve terminoloji oluşmaya başlamış, kaydedilen bilgiler netice olarak diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi siyer ilminin de oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu süreç Hicaz Arapları açısından aynı zamanda tarih yazımının başlangıcı olarak da kabul edilebilir.

Hız. Peygamber'in hayatı söz konusu olduğunda doğal olarak sahâbe nesli akla gelmektedir. Zira onunla aynı zamanı ve mekânı paylaşan bu ilk kuşak, kendisini son derece dikkatle dinlemiş, gözlemlemiş ve yeri geldiğinde bazı söz ve uygulamalarını kayıt altına almıştır. Araştırmanın konusu ve problemi tam olarak burada yatmaktadır. Buna göre sahâbe kuşağının siyere dair yazılı bilgi aktarımı hangi kavram(lar)la ifade edilebilir? Ashaba ve çocuklarına atfedilen yazılı malzemenin (şahîfeler) teşekkül süreci ve mahiyeti hakkında neler söylenebilir? Şahîfeler siyer ilmine nasıl bir katkı sunmuştur? Bu ve benzeri sorulara verilecek ilmî cevaplar siyer ilmi açısından sahâbeye atfedilen şahîfelerin oluşum süreci ve mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda siyer tarihi, usulü ve siyerin kaynakları hakkında kaleme alınan ve her birisi ayrı değere sahip kitap,¹ makale,² yüksek lisans tezi³ ve ansiklopedi maddelerinde⁴ şahîfeler konusuna belli oranlarda değinildiği görülmektedir. Konuyu müstakil olarak ele alan herhangi bir çalışmaya ise tesadüf edilmemiştir. Halbuki siyere kaynaklık etmesi açısından sahâbe nesline atfedilen şahîfelerin incelenmesi son derece mühimdir. Zira şahîfeler, telif dönemi siyer kaynaklarının en önemli malzemeleri arasında yer almaktadır.

Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*; Vâkıdî, *el-Megâzî*; 'Abdürrezzâk, *el-Muşannef*; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*; Buḥârî, *et-Târîhu'l-kebîr*; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*; Ṭaberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*; İbn Seyyidünnâs,

¹ Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991); Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihciliği Üzerine* (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991); Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998); Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2008); Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013); Şaban Öz, *Siyer'e Giriş* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Adnan Demircan (ed.), *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015); Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2015); Şaban Öz, *Siyer Usulü* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019); Kasım Şulul, *Siyer Usulü, Temel Terimler, Kaynaklar ve Meseleler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021).

² İrfan Aycan – İbrahim Sarıçam, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler: İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'esi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'esi*, ed. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz (Ankara: Ensar Neşriyat, 2005), 2/877-912; Şaban Öz, "Siyer Literatürünün Güvenilirliği Problemi", *Journal of Islamic Research* 29/1 (2018), 1–9; Bünyamin Erul, "Hadisçiler ile Tarihcilerin Tenkit Yöntemleri Üzerine (Tespitler, Tenkitler, Teklifler)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 27–62.

³ Cenap Ayık, *Hadis Risâlelerinin Siyer'e Kaynaklığı -Hicrî 150 Öncesi-* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁴ TDV İslam Ansiklopedisi'nin ilgili pek çok maddesi.

'Uyûnü'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer; Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl; Zehebî, Mîzânü'l-i'tidâl fî naqdi'r-ricâl; Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd: es-Sîretü's-Şâmiyye isimli eserleri ile araştırmanın ana literatürünü oluşturmaktadır.

İlk dönem siyer müelliflerine ait bazı mevsuk rivayetler de araştırmaya kaynaklık etmiştir. Bu rivayetler bilinen bazı hadis eserlerinin bünyesinde yer almış ve böylelikle nispeten günümüze kadar ulaşabilmiştir. 'Abdürrezzâk eş-Şan'ânî'nin *el-Muşannef*'inde yer alan ve bu eserden ayrı bir şekilde neşredilen İbn Şihâb ez-Zührî'nin *Kitâbü'l-Meğâzî*'si⁵ ile talebesi Ma'mer b. Râşid'in *Kitâbü'l-Meğâzî*'si⁶ bu bağlamda zikredilebilir. Yine mukaddem dönem âlimlerinden 'Urve b. Zübeyr'in, Ebü'l-Esved tarikiyle gelen meğâzî rivayetlerinin derlenmesiyle oluşan *Meğâzî Rasûlillâh li 'Urve b. Zübeyr*⁷ isimli neşri ve Mûsâ b. 'Ukbe'nin rivayetlerinin muhtelif kaynaklardan toplanmasıyla kitap haline getirilen *el-Meğâzî*'sinden⁸ de çalışmada istifade edilmiştir.

Araştırmanın başında temel kavramlar arasında yer alan *siyer*, *meğâzî*, *şahîfe*, *kitâb* ve *nüşha* üzerinde kısaca durulacak ve bu kavramların birbiriyle ilişkisi irdelenecektir.

1. Temel Kavramlar

Siyer (سیر), *seyr* (سیر) mastarından türetilen *sîret* (سیرة) kelimesinin çoğuludur. Lügatte “yürümek, gitmek, seyahat etmek”⁹ ve “hal, tavır, yol, âdet; bir kişinin ahlakı, gidişat ve hayat hikayesi”¹⁰ gibi anlamlara gelir.

Istılahta siyer, Hz. Peygamber'in doğumu ile vefatı arasındaki hayatını ve şahsi özelliklerini zaman ve mekân tespiti yaparak; başta Kur'ân-ı Kerim ve hadisler olmak üzere diğer kaynakları da esas alarak inceleyen ilim dalı¹¹ olarak tarif edilebilir. Kur'ân'da sadece bir ayette “hal, şekil” anlamında geçen *sîret* kelimesi¹² Hz. Peygamber tarafından da kullanılmıştır.¹³

⁵ İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

⁶ Sean W. Anthony (ed.), *The Expenditions an Early Biography of Muhammad by Ma'mar ibn Râshid According to the Recension of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî* (New York: New York University Press, 2014).

⁷ 'Urve b. ez-Zübeyr, *Meğâzî Rasûlillâh li 'Urve b. Zübeyr*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Riyad: Mektebetü'l-Tertîbi'l-'Arabî, 1401/1981).

⁸ Mûsâ b. 'Ukbe, *el-Meğâzî*, thk. Muhammed Bâkşîş Ebû Mâlik (Agadir: y.y., 1415/1994).

⁹ Ebû Abdîrrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindavi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1424/2003), “syr”, 2/298.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luġa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “syr”, 3/120-121; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “syr”, 4/389-391; Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarriżî el-Hârizmî, *el-Muġrib fî tertîbi'l-Mu'rib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), “syr”, 242; Ebü Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî, *el-Ġarîbeyn fî'l-Ķur'ân ve'l-ĥadîş*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Mektebetü Nezzâr, 1999/1419), “syr”, 3/962.

¹¹ Şulul, *Siyer Usûlü*, 22–27; Mustafa Fayda, “Allah'ın Emriyle Siyer Başlar: Siyer Yazımında İlkler”, ed. Levent Öztürk (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 15.

¹² “(Allah, Musa'ya): 'Onu (asay) al, korkma! Biz onu tekrar eski haline çevireceğiz' dedi.” (Tâhâ 20/21)

¹³ Buna göre Hz. Peygamber, Abdurrahman b. 'Avf'ı Dûmetü'l-Cendel'e seriyeye komutanı olarak gönderirken kendisine İslâm savaş hukuku bağlamında uyarılarda bulunmuş ve sonunda “İşte bu (sözlerim), Allah'ın buyruğu ve Elçi'sinin sizin için uygun gördüğü sîretidir/davranış biçimidir.” buyurmuştur. bk. Ebü Muhammed Cemâlüddîn

Bir diğer kavram *meğâzî*dir. Meğâzî (المغازي), *mağzâ* (مغزى) kelimesinin çoğuludur; mastarı *ğazv* (الغزو) şeklindedir. “Savaş, savaş yeri” anlamlarına gelir.¹⁴

Meğâzî ilk dönemlerde, Hz. Peygamber’in ehl-i küfre karşı bizzat yürüttüğü ya da sevk ettiği askeri birlikler ve bu esnada meydana gelen hadiseler için kullanılırken¹⁵ zamanla gazvelerin dışında, Hz. Peygamber’in hayatını her yönüyle ele alan telif eserler için -siyer ile eş anlamlı olarak- bazen tek başına, kimi zaman da *siyer* ve *meğâzî* şeklinde yan yana kullanılmıştır.¹⁶ Muhaddisler ve siyer âlimlerinin ekserisi ise Hz. Peygamber’in bizatihi katıldığı askeri faaliyetleri *gazve*; şahsının katılmayıp ashabından birisini ya da bir grubu düşman unsur üzerine gönderdiği seferleri ise *seriyye* olarak isimlendirmiştir.¹⁷

Şahîfe (الصحيفة) ve onunla eş anlamlı kullanılan Kitâb (الكتاب)¹⁸ kelimeleri araştırmanın temel kavramları arasında yer alır. Şahîfe, lügatte “kendisine yazılan şey” demektir. Çoğulu *şuhuf* ve *şahâif* (صحف/صحائف) olarak gelir.¹⁹ Kur’ân’da *şuhuf* şeklinde geçen kelime²⁰ Cahiliye Arapları ve Kureys tarafından da bilinmekteydi. Nitekim Mekke müşriklerinden Nağr b. el-Hâriş, Abdullah b. Ebî Ümeyye ve Nevfel b. Huveylid, Hz. Peygamber’e inanmak için ondan göğe merdiven dayayıp onunla semaya yükselmesi, nübüvvetine şahitlik edecek dört meleğin yanında olması, kendisine açılmış/serilmiş bir şahîfenin verilmesi... gibi taleplerde bulunmuşlardır.²¹ Temel lügat eserlerinde verilen bu anlam, siyer ilminde tam olarak karşılığını bulmaktadır. Zira sahâbe tarafından Hz.

Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Hımyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 2/632.

¹⁴ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/279; İbn Manzûr, 15/124; Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu şaḥîḥ-i Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 17/73.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 7/279; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti ḥayri'l-'ibâd, es-Sîretü's-Şâmiyye*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 4/12. Mesele Sa'd b. Ebî Vaḥkâş'ın torunu İsmail b. Muhammed bu kavramı, Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri için kullanmıştır. bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/10.

¹⁶ Mehmet Özdemir, “Siyer Yazıcılığı Üzerine”, *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 130; Mustafa Fayda, “Siyer ve Meğâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/319; Mûsâ b. 'Ukbe'nin *Kitâbü'l-Meğâzî*'si kaynaklarda bazen *Sîretü Mûsâ b. 'Ukbe*, İbn İshâk'ın eseri ise *Sîretü İbn İshâk* ve *el-Meğâzî İbn İshâk* şeklinde geçmektedir. bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî, *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991), 1/83; 6/316.

¹⁷ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/306.

¹⁸ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Nu'aym (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “ktb”, 128; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “kitâb”, 4/101.

¹⁹ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, “şḥf”, 2/380; İbn Fâris, *Mu'cem*, “şḥf”, 3/334; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “şahîfe”, 9/186; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “şahîfe”, 826; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “şḥf”, 24/5.

²⁰ el-A'lâ 87/18-19.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fehr, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 6/393; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyn Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 5/109.

Peygamber dönemine dair tutulan bir ya da daha fazla varağın -çalışmanın sonraki safhalarında sıklıkla değinileceği gibi- kaynaklarda *şahîfe* olarak isimlendirildiği görülmektedir.

Şahîfe kelimesinin siyer ilmi açısından kavramsal tarifi şu şekilde yapılabilir: Birçok sahâbî tarafından, bir kısmı Hz. Peygamber'in sağlığında, bir kısmı ise vefatının akabinde çeşitli deri ve kâğıt malzemeler üzerine yazılan; onun sîretini, sünnetini, gazve ve seriyyelerini çeşitli boyutlarıyla ele alan yazılı ürünlere *şahîfe* denilir.

Orijinal halleriyle şahîfelerin bir defter ya da kitaba benzemediği; büyük hacimli oldukları ve dürülüp katlandıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ali bir defasında kılıcının kınına asılı (bağlı) olan böyle bir şahîfeyi neşretmiştir/yaymıştır.²² Abdullah b. 'Amr ve Ebû Hüreyre'nin şahîfelerinde yüzlerce hadis geçtiği için çok sayıda varaka/sayfaya yazılması gerektiği ortadadır. Bu itibarla hacimli şahîfelerin aynı zamanda bir kitap ya da risale hüviyeti taşıdığı söylenebilir.²³

Hz. Peygamber'in şahıslar ve kabileler için yazdırdığı belgeler *kitâb* olarak da nitelendirilmiştir.²⁴ Mesela o, Ezd kabilesinden Bâriq'e hitaben böyle bir yazı yazdırmıştır. Rivayetin baş kısmında Sâbit b. Kaş'ın *kâtibü'ş-şahîfe* şeklinde geçmesi aslında *kitâb* kelimesinin *şahîfe* ile yakın ya da eşanlamlı kullanıldığını gösterir.²⁵ Yine Sâbit b. Kaş'ın Eslem heyeti için yazdığı, şahitliğini Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh ile Hz. Ömer'in yaptığı bir başka belge ise kaynaklarda *eş-şahîfe* olarak geçmektedir.²⁶ Kaynaklarda yakın ve eş anlamlı kullanılan bu iki kavramın bu noktada istilahî bir ayrışma yaşadığı söylenebilir. Buna göre Hz. Peygamber'in talimatıyla yazılan herhangi bir belgeye *kitâb* ya da *şahîfe* denilirken; onun hayatına dair sahâbe tarafından münferiden kaleme alınan yazılı malzeme sadece *şahîfe* olarak isimlendirilmiştir.

Mekke'de nâzil olan âyetlerin Hz. Peygamber'in delaletiyle muhtelif yazı malzemelerine kaydedildiği bilinmektedir. Hz. Ömer'in Müslüman oluşu rivayetinde Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğu malzeme (muhtemelen bir deri parçası)²⁷ ve Bi'setin 7 ila 10. yılları arası Müslümanlara uygulanan

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buḥârî, *el-Câmi'u'ş-şahîh*, thk. Muhammed b. Nâsır (Dâru Davkî'n-Necât: 1422/2001), "İ'tişâm", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u'ş-şahîh*, thk. Muhammed Fuad Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991), "Hacc", 85.

²³ M. Mustafâ el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 31.

²⁴ "هذا كتاب من محمد رسول الله" şeklinde başlayan ve şahıs, hükümdar, kabile ve topluluklara yazılan onlarca mektupta "kitâb" kelimesi kullanılmıştır. bk. Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *el-Ḥarâc*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 234; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/782; 3/1030; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/596; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Ḥanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 38/172; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buḥârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmüîd Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 1/565; Ebü'l-Ḥasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987), 68; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Ṭaberî el-Bağdâdî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 3/140; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-'İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/297.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Ṭabaqâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 1/286-287; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/277.

²⁶ İbn Sa'd, *Ṭabaqât*, 1/354; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/270.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/344-345.

boycot kararlarının yazıldığı meşhur metin, kaynaklarda eş-*şahîfe*²⁸ şeklinde geçmektedir. Mekke döneminde bunun dışında Müslümanlarla alakalı bir başka belge ya da *şahîfe*ye tesadüf edilememiştir. Vahiy dışında kaleme alınan en erken belge belki de hicret esnasında Sürâka b. Mâlik için bir deri parçasına yazılıp verilen bir emannâmedir (كِتَابَ آمِنٍ، كِتَابًا).²⁹

Nüşha kelimesi ise hadisçiler tarafından *şahîfenin* müteradifi olarak kullanılmıştır.³⁰ Zehebî, Ebû Hüreyre'nin eş-*Şahîfetü's-şahîha*'sına *Nüşhatün meşhûratün* şeklinde işaret etmektedir.³¹ Hadis âlimleri *şahîfe* ve *nüşha* kelimelerini “sahâbe ya da tâbiînden birisine ait hadis mecmuası” veya “muayyen bir konuya dair hadisleri içeren mecmua” olmak üzere iki anlamda kullanmışlardır.³²

Sonuç olarak *şahîfe*, *kitâb* ve *nüşha* kelimeleri arasında bazı nüanslar olduğu söylenebilir. Buna göre Hz. Peygamber'in emriyle muhatabına yazılan bir belge kaynaklarda *şahîfe* ya da *kitâb* şeklinde geçerken; onun hayatına dair sahâbe tarafından kaleme alınan yazılı malzeme için *şahîfe* kelimesi tercih edilmiştir. *Nüşha* ise hadisçiler tarafından “sahâbe ya da tâbiînden birisine ait hadis mecmuaları” ya da “belli bir konuya ait hadisleri içeren mecmualar” için kullanılmıştır. Araştırmada *şahîfe* kelimesinin kullanılması tercih edilmiş, bu bağlamda sahâbe nesli ve onların çocukları tarafından kaleme alınan *şahîfeler* ve bunların arka planı üzerinde durulmuştur.

2. Şahîfelerin Oluşum Süreci ve Mahiyeti

Sîretü'n-Nebî, Kur'ân'ın ana konuları arasında yer alır. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in bi'seti öncesine dair fazla bilgi verilmezken, nübüvveti ve sonrasında alakalı hususlar çeşitli sûre ve âyet-i kerimelerde genel hatlarıyla geçmektedir.³³ Gazve ve seriyyelere dair ise pek çok âyet nâzil

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muṭṭalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 156, 162-167, 182-183; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/350; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1/189, 208-210; Anthony, *Ma'mar ibn Râshid*, 81-85.

²⁹ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Şan'ânî el-Ḥimyerî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: y.y., 1403/1982), 5/384; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/489-490; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntaẓam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/341; Ebû'l-Fidâ 'Îmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Ḳaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 4/461; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/242.

³⁰ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 29-30.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/77.

³² *Ebân b. Ebî 'Ayyâş Nüşhası* denilirken aslında Ebân b. Ebî 'Ayyâş'ın (öl. 138/755) Enes b. Malik'ten (öl. 91/717) aldığı hadislerden oluşan nüşha kastedilir. Fakat bu nüşha *Ebân Nüşhası* diye meşhur olmuştur. Yine *Şahîfetü 'Amr b. Şu'ayb* olarak bilinen sahife, torunu 'Amr b. Şu'ayb'ın (öl. 120/737) dedesi Abdullah b. 'Amr b. el-Âs'tan (öl. 61/680) aldığı hadislerden müteşekkildir. bk. Muhammed Yılmaz, “Uydurma Hadis Nüşhaları ve "Nüşhatü Nübeyt b. Şerîf" isimli Uydurma Hadis Nüşhasından Nakledilen Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 2-3.

³³ İsmail Yiğit, “Kur'ân ve Sîretü'n-Nebî”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi-34*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 93-94, 96.

olmuştur.³⁴ Bu tabloya rağmen sadece âyetler ışığında kapsamlı bir siyer eseri telif etmek imkânsızdır. Böyle bir denemede bulunan Derveze, bunu bizzat itiraf eder.³⁵

Sünnet/Hadis, Kur'ân'dan sonra siyer ilminin ikincil kaynağıdır. Muhaddislerin gayesi Hz. Peygamber'in sünnetini en doğru bir şekilde tespit etmek, kaydetmek ve aktarmaktır. Onlar bu maksada binaen isnad esaslı, konu (bâb) bazlı ve kronolojik olmayan çalışmalar ortaya koymuşlardır. Hadis usulü esaslarına uymayan siyer rivayetlerine itibar etmemiş; tarih ilmi kıstaslarına göre hareket eden siyer âlimlerine ise bazı olumsuz ithamlarda bulunmuşlardır. Ancak sadece siyer ile alakalı âyet ve hadislere dayanarak Hz. Peygamber'in hayatını doğumundan vefatına tafsilatlı bir şekilde ele alan bir çalışma ortaya koymak mümkün değildir. Onun hayatına dair bu iki temel kaynaktan değinilmeyen hususlar büyük ölçüde şahîfeler, çeşitli vesikalar, şiir ve şifahi aktarımlar gibi siyer malzemeleri ile tamamlanabilmiştir. Sahâbe kuşağı ve onların çocuklarının tam da bu noktada önemli bir vazife ifa ettikleri görülmektedir.

Sahâbe nesli Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an ve hadislerin muhafazası için gayret sarf ettiği gibi siyer bilgisinin korunması için de çaba göstermiştir. Bazı sahâbîler daha Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatının akabinde hadis ve siyer bilgilerini -herhangi bir tasnife tutmadan- şahîfelere yazmışlar ve bu malumatı önce kendi çocukları ve yakın çevreleri olmak üzere tâbiîn nesline aktarmışlardır. Bir başka deyişle meğâzî ve siyere dair ilk bilgiler başlangıçta, hadis faaliyetlerinin ilk halkasını oluşturan tanınmış sahâbîler ile bazı muhaddis sahâbe çocukları tarafından şahîfeler halinde kayıt altına alınmıştır. Ancak rivayetlerin daha çok şifahi olarak aktarıldığı bir gerçektir. Hz. Peygamber'in gazveleri hususunda bu nesle yöneltilen sorular, süreç içerisinde meğâzî rivayetlerinin tedvinine yol açmıştır.³⁶

Hicret sonrasında Medine'de bir İslam topluluğu ve bir şehir devleti teşekkül etmiş, “devletin dili yazıdır” fehvasınca tedricen yazılı kültüre geçilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin kâtipleri³⁷ tarafından çok sayıda muahede kaleme alınmış; birçok hükümdar, şahıs ve kabileye *kitâb* ve *şahîfe* gönderilmiştir.³⁸ Mesela Muhacirler, Ensâr ve Yahudiler arasında uzlaşılan Medine Vesikası

³⁴ Bedir (Âl-i İmrân 3/13, 121, 127, 173, 174; el-Enfâl 8/7-12, 19, 42-44, 67, 71; Sâd 38/11), Uhud (Âl-i İmrân 3/120-122, 140-144, 155, 157, 162, 165-166, 168, 172), Hendek (Âl-i İmrân 3/9-25, el-Burûc 85/4-8) ve Huneyn (et-Tevbe 9/25-26) gazveleri, Tebük seferi (et-Tevbe 9/38-39, 81, 83, 90-96, 102, 117-118; el-Hadîd 57/7), Hudeybiye anlaşması (el-Fetih 48/1-30; el-Mümtehine 60/12) bunların başlıcalarıdır. bk. Ali Çelik, “Kuran ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîret'in Önemi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003), 11.

³⁵ Muhammed İzzet Derveze, *Sîretü'r-Rasûl, Şuverun Muktebesetün mine'l-Şur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matbaaü'l-İstikame, 1367/1984), 5-12.

³⁶ Mustafa Fayda, “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Ömer Yiğitbaşı (İzmir, 16-18 Eylül, 1985), 360-361; İlhami Oruçoğlu, “Hz. Peygamber'in Aşırı Yüceltildiğine Dair İddiaların Analizi”, *Social Sciences Studies Journal* 5/40 (2019), 4029-4030. Medine başta olmak üzere diğer şehirlerdeki vali, komutan ve ileri gelenler katıldıkları gece meclislerinde, bilhassa gazveler hakkında bilgisi olan kimselere çeşitli sorular yöneltirlerdi. Râviler anlatımlarını ya bir sahâbîye ya da bir hadise atfediyorlardı. bk. Fayda, “Siyer, İlk Telif Çalışmaları”, 361.

³⁷ Kâtiplerin görev alanları ve isimleri için bk. Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 38-40.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/258-291; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâmî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 27/357-360; Şâmî, *Sübülül-hüdâ*, 11/344-347.

kaynaklarda *kitâb* ve *şahîfe* şeklinde geçer.³⁹ Hz. Peygamber'in Hendek kuşatmasını kaldırmaları için Gatafan kabilesi reislerine yaptığı teklifi yazdırmak için bir şahîfe ve divit getirttiği,⁴⁰ aynı şeyi Hudeybiye antlaşmasını yazdırırken yaptığı,⁴¹ Hendek kuşatması sürüyorken Benî Qurayza Yahudilerinin anlaşmayı bozarak Hz. Peygamberle uzlaştıkları "anlaşma şahîfesini" yırtıp parçaladıkları⁴² kaynaklarda zikredilir. Züheyr b. Uqayş oğullarına yazdırdığı şahîfe ise itikat ve fıkıhla alakalıdır.⁴³ Necrân ehliyle akdedilen sulh ve cizye anlaşması⁴⁴ ve Eslem kabilesine -talepleri üzerine- yazılan yazı⁴⁵ da eş-şahîfe olarak kaydedilmiştir. Şahîfe kelimesinin geçtiği bir başka rivayet ise Hz. Ömer'e matuftur. O, Zümer sûresi 53-55. ayetlerini bir şahîfeye yazarak, hapsedildiği için hicret edemeyen arkadaşı Hişâm b. el-'Aş'a gönderdiğini belirtmiştir.⁴⁶ Haddizatında sahâbeden bazıları Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektuplarını⁴⁷ ve Medine'ye gelen bazı heyetlere ait bilgileri⁴⁸ kaydetmiştir. Bütün bunlardan hareketle Medine döneminde şahîfe kullanımının son derece yaygın hale geldiği söylenebilir.

Hz. Peygamber'in dinî, siyasî ve diplomatik gayelerle şahîfeler yazdırması dışında sahâbeden bazılarının onun sünnetini, sîretini, gazve ve seriyyelerini merkeze alan müstakil şahîfeler kaleme aldığı bilinmektedir. A'zamî'nin tespitine göre elli civarında sahâbî⁴⁹ Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatı sonrasında onun sîretine dair kendi şahitlikleri ile başkalarından duyduklarını kaydetmiştir. Sahâbe neslinin bu bağlamdaki yazılı faaliyetleri -daha önce de belirtildiği gibi- kaynaklarda eş-şahîfe ya da *el-kitâb* kelimeleri ile ifade edilmektedir.

Araştırmanın bu kısmında sahâbeden bazılarının kaleme aldığı şahîfeler hakkında bilgi verilerek bunların oluşum süreci ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bazı sahâbe şahîfelerinin daha çok iman, fıkıh, ahlak ve muamelat ile alakalı olduğu görülür. Mesela Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ali (öl. 40/661) şahîfelerinde fıkhi hükümler yer almaktadır. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in bir kitâba/şahîfeye zekât hakkında birtakım hükümler yazdırdığı, onu kılıcına bağladığı; vefatı sonrasında önce Hz. Ebû Bekir'in, o ölünce de Hz. Ömer'in buna göre

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/503-504; el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Seyyid b. Receb (Riyad: Dâru'l-Hedyî'n-Nebevî, 1428/2007), 1/307; Süheylî, *Ravzü'l-ünûf*, 4/243; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en- Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîfî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 16/350-351; Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/228-229; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/557-558.

⁴⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/477.

⁴¹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/610.

⁴² Anthony, *Ma'mar ibn Râshid*, 217; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmütî Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 3/401.

⁴³ İbn İshâk, *es-Sîre*, 289.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/288; Belâzürî, *Fütûh*, 72-73; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/420.

⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/354.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/475-476; Süheylî, *Ravzü'l-ünûf*, 4/171-172; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16/324; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/99; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/226.

⁴⁷ bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/258-291; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 27/357-360; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 11/344-347.

⁴⁸ bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/559-598.

⁴⁹ M. Mustafâ el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târihu tedvînih* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980), 42-92.

amel ettiği geçmektedir⁵⁰ ki muhtemelen bu, Hz. Peygamber'den ilk iki halifeye tevarüs eden şahîfedir. Anlaşılan Hz. Ebû Bekir burada geçen zekât miktarlarını bizzat istinsah ederek bazı kabileler için bir şahîfeye yazmıştır.⁵¹ Hz. Ali'nin şahîfesi ise diyet, esirler vb. konuların ele alındığı bir vesika olma özelliği taşır.⁵²

Ebû Hüreyre'nin (öl. 58/678) *eş-Şahîfetü's-Şahîha*'sı da aynı kategoride ele alınabilir. Bu bağlamda o, talebesi Hemmâm b. Münebbih'e (öl. 132/750) takriben 138 hadis yazdırmıştır. Bu hadis mecmuası *Şahîfetü Hemmâm*⁵³ olarak bilinse de Hemmâm'ın kaleme aldığı bu eserin aslında Ebû Hüreyre'nin *eş-Şahîfetü's-Şahîha* adlı hadis mecmuası olduğu kuvvetle muhtemeldir.⁵⁴ Bu şahîfede Hz. Peygamber'e mahsus haller, itikat, güzel ahlak, âhiret, ibadetler, cihat, geçmiş ümmetler ve peygamberlere dair hadisler bulunmaktadır.

Araştırmaya asıl konu olan şahîfe türü ise siyer ve meğâzîye dair rivayetlerin kaydedildiği şahîfelerdir. Bazı sahâbîler itikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair hadislerin yanı sıra öznesi oldukları siyer ve meğâzîye dair rivayetlerde ve üçüncü şahıslara dayalı aktarımlarda bulunmuşlardır. Bunu bazen bizzat yazarak bazen de talebelerine yazdırarak yaptıkları anlaşılmaktadır. Mesela âlim sahâbîlerden Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) pek çok sahâbîden işittiği hadisleri bizatihi yazmış, bazen kölelerini bunun için çalıştırmış,⁵⁵ kurduğu ders halkalarıyla da yazılı olan bu hadisleri tâbiîn nesline aktarmıştır. Onun, tertip ettiği ilim meclisinin her bir gününü fıkıh, tevil, meğâzî, şiir ve Eyyâmü'l-Arab için ayrı ayrı tahsis ettiği nakledilmektedir.⁵⁶ İbn Abbas'ın sahip olduğu ilmi birikimi yazılı hale getirmesi ve diğer ilim dallarında olduğu gibi meğâzî için de talebelerine bir gün ayırması siyer ilmi açısından önem arz eder. Yine onun meğâzîye ihtimam gösterdiği şu sözlerinden anlaşılabilir: "Muhacir ve Ensar'ın önde gelenlerinin yanından ayrılmıyor, onlara Allah Rasûlü'nün savaşları ile bunlar hakkında nazil olan ayetleri soruyordum. Hangisine gitsem, o mutlaka bundan ötürü seviniyordu. Çünkü ben, Rasûlullah'ın yakın akrabasıydım."⁵⁷ İbn Abbas'ın gazve ve seriyyelerle ilgili bu notlarını Basra, Mekke ve Tâif'te verdiği

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 89; Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/9.

⁵¹ Bu, Hz. Ebû Bekir'in bizzat yazdığı ve üzerinde Hz. Peygamber'in mührü bulunan zekât miktarı ile ilgili bir sahifedir. bk. 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 4/9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/232; Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Zühayr b. Harb en-Nesâî, *et-Târihu'l-kebîr (Târih İbn Ebî Hayseme)*, thk. Salah b. Fethi Hilal (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1427/2006), 1/369-370; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: y.y., 1406/1986), 5/18; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Takyîdü'l-ilm* (Beyrut: İhyâü's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 87.

⁵² Hz. Ali, tâbiînden Ebû Cuhayfe'nin "Sizde herhangi bir kitap var mı?" sorusuna verdiği cevabın sonunda "... ve şu sahife" cevabını vermiş ve sahifede geçen fıkıhla alakalı hususları (diyet, esirlerin durumu, bir kafire karşılık bir Müslümanın öldürülmemesi) zikretmiştir. bk. Buḥârî, *İlim*, 39; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/85; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 2/177. Bu sahifeye dair farklı rivayetler de vardır. Ancak hepsinde fikhî konular geçmektedir. bk. İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/357-358; Haṭîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, 88; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/98; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 12/309-310.

⁵³ Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî, *Şahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, thk. Ali Hasen Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987).

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/39; Abdullah Aydınlı, "Sahîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/523.

⁵⁵ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 41.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/368.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/371; İbn 'Asâkir, *Târih*, 73/184; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/87.

derslerde talebelerine aktardığını, talebelerinin ise bunları sema yoluyla alıp kaydettiklerini tahmin etmek zor olmayacaktır. Nitekim tâbiünden Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713) (ilim maksadıyla) İbn Abbas'a gittiğini, bazen (ondan aldığı rivayetleri) şaḥîfesine yazdığını, şaḥîfede yer kalmayınca ayakkabısına, orada da yer kalmayınca avucuna yazdığını; bazen de İbn Abbas'a hiç kimse bir şey sormadığı için bir hadis bile yazmadan geri döndüğünü belirtir.⁵⁸ Buradan hareketle Sa'îd b. Cübeyr ve benzeri tâbiîn âlimlerinin bir ya da daha fazla sahâbîden bu usul üzere istifade ederek şaḥîfeler oluşturdukları, bu şaḥîfelerde siyere dair rivayetlerin olduğu ve bunları kendi ilim meclislerinde talebelerine tedris ettikleri söylenebilir. Bu kurgu, dönemin karakteristik ilim alma ve aktarma metodu ile örtüşmektedir.

İlk siyer ve meğâzî müelliflerinden Mûsâ b. 'Ukbe'nin (öl. 141/758) anlatıma göre İbn Abbas'ın kitaplarından (şaḥîfelerinden) bir deve yükü kadarı, vefatından sonra azatlısı ve talebesi Küreyb b. Ebî Müslim (öl. 98/717) tarafından Medine'ye getirilip kendilerine teslim edilmişti. İbn Abbas'ın oğlu Ali, babasına ait bu yazılı metinlerden bazılarını istediğinde ona "...şöyle şöyle bir şaḥîfe gönder." şeklinde yazar, Küreyb de istenilen sayfayı çoğaltır ve kendisine gönderirdi.⁵⁹ Anlaşılan talebeleri vefatından sonra siyer de dahil olmak üzere onun bütün ilmî birikimini yazılı olarak aktarmayı sürdürmüşlerdir.

Şaḥîfesi olan bir diğer sahâbî Abdullah b. 'Amr b. el-Âs'tır (öl. 65/685). Onun, Hz. Peygamber'den müsaade alarak 1000 civarında hadis yazdığı bilinmektedir.⁶⁰ *es-Şaḥîfetu's-Şâdıka* adını verdiği bu hadis mecmuasında siyer ve meğâzîye dair hadisler de geçmektedir. Orijinal haliyle günümüze ulaşamayan bu mecmuanın Abdullah'ın büyük torunu 'Amr b. Şu'ayb'a tevarüs ettiği bilinmektedir. Burada geçen hadislerin önemli bir kısmı 'Amr b. Şu'ayb tarikiyle Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer almıştır.⁶¹ *es-Şaḥîfetu's-Şâdıka*'da geçen siyer ve meğâzîye dair rivayetlerin, ilk dönem siyer eserlerine nasıl ve hangi oranda katkı sunduğu ise ayrı bir araştırma konusudur.

Buḥârî (öl. 256/870), sahâbeden el-Berâ' b. 'Âzib'in (öl. 71/690) siyer ve meğâzîye dair rivayetlerini eserine almıştır.⁶² Bu rivayetlerin yazılı olarak bu sahâbînin elinde olduğu varsayılabilir. Yine kaynaklardan, el-'Alâ' b. el-Ḥadramî (öl. 21/642)⁶³ ve Ḥumeyd b. Abdirrahmân b. 'Avf⁶⁴ isimli sahâbîlerin siyer ve meğâzî alanında birer telifi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵

⁵⁸ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 6/256-257; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Tezhîbü tezhîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ganîm Abbâs Ganîm – Mecdî es-Seyyid Emin (Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 1425/2004), 3/426.

⁵⁹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 5/293; Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/175.

⁶⁰ Ebû Hüreyre'nin konuyla ilgili açıklaması için bk. Buḥârî, "İlim", 39 (No. 113).

⁶¹ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/373; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/7-672 (No. 6477-7103); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 5/164-165; M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/85.

⁶² Buḥârî, bu sahâbîden çeşitli bâb başlıkları altında yaklaşık 60 kez alıntı yapmıştır. bk. Buḥârî, *Şaḥîh*, 1-9. ciltler.

⁶³ Kaynaklar 'Alâ'nın Hz. Peygamber'e bir mektup yazdığından bahseder. bk. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmî*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/428; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 11/48; 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/251.

⁶⁴ Ḥumeyd'in rivayetleri 'Aynî'nin muhtelif ciltlerinde, yaklaşık 40 yerde geçmektedir. bk. 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2, 9-11, 13, 15-16, 18-19, 21-25. ciltler.

⁶⁵ Fayda, "Siyer, İlk Telif Çalışmaları", 360.

Günümüze ulaşan en eski hadis kitabı olarak kabul edilen el-Câmi' isimli eserde, eserin müellifi olan Ma'mer, sahâbeden Câbir b. Abdillâh el-Ensârî'nin (öl. 78/697) şahîfesine atıfta bulunmaktadır.⁶⁶

Kûfe'de vefat eden son sahâbî olan Abdullâh b. Ebî Evfâ el-Eslemî'nin (öl. 86/705) bir *kitâbı/şahîfesi* bulunuyordu. Bu kitâbta Allah Rasûlü'nün savaşmak için günün hangi anını kolladığı ve savaş öncesi ile savaş esnasında nasıl davranılması gerektiği hakkındaki tavsiyeleri yer almaktadır.⁶⁷

Sahâbe çocukları ve torunları da hadis ilmine ve meğâzîye büyük önem vermiştir. Kaynaklarda Ensar'dan Sa'd b. 'Ubâde'nin (öl. 14/635) bir *kitâbı/şahîfesi* olduğu (...Sa'd b. 'Ubâde'nin kitabında bulduklarına göre Hz. Peygamber...⁶⁸) ve bundan alıntılar yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu şahîfe, çocukları ve torunları vasıtasıyla tâbiîn dönemine ulaşmıştır. Cumhura göre bir sahâbî olan oğlu Sa'îd'in (öl. ?) de kitabı ya da kitapları olduğu "Sa'îd b. Sa'd b. 'Ubâde'nin kitabında buldum."⁶⁹ ve "Sa'îd b. Sa'd b. 'Ubâde'nin kitaplarında onu buldum."⁷⁰ ifadelerinden anlaşılmaktadır. Hazrec kabilesi lideri Sa'd b. 'Ubâde'den tevarüs eden bu şahîfenin ilk hadis ve siyer kaynaklarından birisi olduğu açıktır. Muhtemelen Sa'îd, babasının bu eserine katkı sunmuştur. Burada yer alan rivayetler, Abbasîler döneminde yaşayan torunu Sa'îd b. 'Amr vasıtasıyla dönemin meşhur müsned (İbn Hânel, Ebû 'Avâne) ve tarih (Taberî) kitaplarının kaynakları arasına girmiştir.⁷¹ Anlaşılan Sa'd b. 'Ubâde'nin şahîfesi oğlu Sa'îd ile torunu Sa'îd b. 'Amr tarafından muhafaza edilmiş ve Abbasîler dönemi tanınmış hadis ve tarih kitaplarındaki yerini almıştır.

Medine doğumlu Sehl b. Ebî Hâşme el-Ensârî (d. 3/624), Evs kabilesi mensubu Ebû Hâşme Abdullâh (Âmir) b. Sâ'ide b. 'Âmir el-Ensârî'nin (öl. 41/661 ?)⁷² oğludur. Sehl'in kendi el yazısı ile kaleme aldığı Hz. Peygamber'in hayatı ve meğâzîsine dair şahîfesi, Vâkıdî'nin (öl. 207/823) kaynaklarından birisi olmalıdır. Bu şahîfe, torunu olan Muhammed b. Yahya b. Sehl tarafından muhafaza edilmiştir. Vâkıdî, büyük olasılıkla bahis konusu şahîfenin tamamını kendi eserine aktarmıştır.⁷³ Sehl'in, siyer ve meğâzîye dair bir eser boyutunda kayıt tuttuğu torunu Muhammed'in "وحدت في كتب أبي , وحدت في كتاب آباءى ; Dedelerimin, babamım kitabında/kitaplarında buldum."⁷⁴ ifadesinden anlaşılabilir. Muhammed'in babasının eserinden naklettikleri, pek çok siyer-meğâzî ve tarih eserinde de yer almıştır.⁷⁵ Görüldüğü üzere Sehl'in babasından ve

⁶⁶ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/183.

⁶⁷ 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 5/247; Müslim, "Kitâbü'l-cihâd ve's-siyer", 6.

⁶⁸ Ahmed b. Hânel, *Müsned*, 17/125.

⁶⁹ Buḥârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3/498; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980/1400), 11/22; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/578.

⁷⁰ Ahmed b. Hânel, *Müsned*, 39/473.

⁷¹ Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri*, 1/314-315.

⁷² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/217-219; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/65; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 2/39; 8/268, 333.

⁷³ Fayda, "Siyer, İlk Telif Çalışmaları", 361; Vâkıdî'nin, Muhammed b. Yahya b. Sehl'den rivayetleri için bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/18, 55, 100, 114, 199; 2/446, 572, 667, 713, 716, 775, 777.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1/332; İbn Hâcer, *el-İşâbe*, 2/22.

⁷⁵ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 1/489; Buḥârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/97; Ebü'l-Ḥasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zükkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/509; Taberî, *Târîh*, 2/401;

muhtemelen diğer sahâbîler ile akranlarından derlediği haberler, torunu vasıtasıyla Vâkıdî'nin eserinde mevcudiyetini sürdürmüştür.

Miladi 8. yüzyıla girildiğinde meğâzî ve siyere dair sahâbe nesline ait bir ya da daha fazla şahîfenin, diğer sahâbîlerden ve Medine ahalisinden alınan şifahi rivayetlerle de zenginleştirilerek sahâbe çocukları ve torunları tarafından küçük hacimli kitaplara (risale) dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Hz. Osman'ın oğlu ve Emevîler dönemi Medine valisi Ebân (öl. 105/723) bu bağlamda siyere dair (elindeki şahîfelerle) bir risale kaleme alan ilk müelliflerdendir.⁷⁶ el-Aẖbâr'da geçtiğine göre valiliği döneminde, Emevî hanedanı veliahtlarından Süleyman b. Abdilmelik hac için Medine'ye uğramıştı (82/701). Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ve Uhud şehitliğine gitti. Yanında Vali Ebân, kardeşi 'Amr b. Osman ve Ebû Bekir b. Abdillâh vardı. Bunlar kendisini Kubâ'ya ve Fağîh (Şems) Mescidi, Meşrebetü Ümmü İbrahim (İbrahim'in doğduğu ev) ve Uhud'a götürdüler. Süleyman buralar hakkında sorular sordu, onlar da kendisine cevap verdiler. Sonra Süleyman, Ebân'a; Nebî'nin sîretini ve gazvelerini kendisi için yazmasını emretti. Bunun üzerine Ebân: "O (yazmamı istediğin şeyler), benim yanımdadır. Ben bu bilgileri güvendiğim kişilerden tashih edilmiş bir şekilde zaten edindim." cevabını verdi. Süleyman da bu hususta on tane kâtip görevlendirdi. Bunlar, Ebân'ın siyerini ince bir deriye yazdılar. Tamamlandığında Süleyman metni inceledi, Ensâr'ın iki Akabe beyatı ile Bedir savaşında zikredildiğini gördü ve "Ben, bu topluluğun (Ensâr'ın) bu fazilete sahip olduğunu bilmiyordum. Ya ailem (Ümeyye oğulları) Ensâr'ı küçümsemiş ya da onlar böyle (faziletli) değildir." dedi. Ebân b. Osman bunun üzerine: "Ey emîr! Onların, mazlum olarak şehit edileni (Hz. Osman) yardımsız/yüzüstü bırakmaları, (nüshada geçen) bu sözün gerçek olduğunu söylememize mâni değildir. Ensâr, sana bu kitabımızda anlattığımız gibidir." dedi.⁷⁷ Ensâr'ın, babası Hz. Osman'ı asiler karşısında yalnız bıraktıklarını düşünmesine rağmen Ebân'ın onlar hakkındaki tarihi hakikatleri kaydetmesi ve bu bilgilerin doğruluğunu savunması tarafsız tarihçilik ilkesiyle tam olarak örtüşmektedir. Ebân bu risalesini 82/701 tarihinde veliaht Süleyman için çoğaltıldığına göre burada geçen bilgileri miladi 7. yüzyıl sona ermeden toplamaya başlamış olmalıdır. "... Ben bu bilgileri güvendiğim kişilerden tashih edilmiş bir şekilde zaten edindim." sözleri ise onun siyer ve meğâzî alanında ne kadar titiz ve dikkatli bir çalışma yürüttüğünü gösterir.

Ebân b. Osman'ın rivayetleri, Muğîre b. Abdirrahman el-Mağzûmî el-Ğureşî (öl. 186/802) tarafından aktarılmıştır. Muhammed b. Ömer, onun hakkında şunları söyler: "Muğîre sika birisidir fakat az hadis nakletmiştir. Ebân b. Osman'dan aldığı bu az sayıdaki hadis Hz. Peygamber'in gazaları hakkındadır. Kör olduğu için bu rivayetler kendisine sık sık okunurdu. O, bunları talim etmemizi bize emretti."⁷⁸ Yakın bir anlatımda Muğîre'nin oğlu Yahya, babasının yanında hadis olarak sadece Ebân b. Osman'dan aldığı, Allah Rasûl'ünün meğâzîsine dair yazılı bir metin (risale) olduğunu,

3/35, 153, 173; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmüid Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 9/44; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 4/227-228; 62/118-119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/568; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 7/85-86; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 12/54.

⁷⁶ Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri*, 1/317.

⁷⁷ Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî el-Esedî, *el-Aẖbârü'l-muvaffakıyyât*, thk. Sami Mekki el-Ani (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996), 275.

⁷⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/210.

bunun (kör olduğu için) babasına sıklıkla okunduğunu ve onun bu metnin talim edilmesini kendilerine emrettiğini söylemiştir.⁷⁹

Meşhur sahâbî Zübeyr b. el-‘Avvâm’ın oğlu ve Hz. Hatice’nin yeğeni olan ‘Urve b. Zübeyr (öl. 94/713) meğâzî alanında otorite isimlerden birisiydi. Medineli meşhur yedi fakih arasında yer alan ‘Urve siyere dair bilinen ilk metinleri kaleme almıştır. Annesi Esmâ bt. Ebî Bekir, babası ise Zübeyr b. el-‘Avvâm’dır. Bütün hadis tenkitçileri tarafından güvenilir kabul edilen ‘Urve; babası, annesi ve bilhassa teyzesi Hz. Âişe, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Muhammed b. Mesleme, Zeyd b. Sâbit, Sa’îd b. Zeyd, Üsâme b. Zeyd, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Muğîre b. Şu‘be, Muâviye b. Ebî Süfyân, ‘Amr b. el-‘Âs, Abdullah b. ‘Amr, Kays b. Sa’d b. Ubâde ve daha birçok sahâbîden hadis almıştır. Oğlu Hişâm, “yetîmü ‘Urve” olarak bilinen Ebü’l-Esved Muhammed b. Abdurrahman, İbn Şihâb ez-Zührî, Süleyman b. Yesâr, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ebü’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, İbnü’l-Münkedir, Sâlih b. Keysân, Vehb b. Keysân, Atâ b. Ebî Rebâh, Ömer b. Abdilazîz ve Ca’fer es-Sâdik ise kendisinden hadis alan âlimler arasında yer alır.⁸⁰ Teyzesi Hz. Âişe’nin yanında bir müddet kalan ‘Urve, Hz. Peygamber’in aile efradı ile isimleri zikredilen sahâbîlerden meğâzî ve siyere dair ilk elden bilgiler almış ve bir meğâzî eseri telif etmiştir. Meğâzîsi günümüze ulaşmamışsa da İbnü’n-Nedîm, Hasan b. Osman ez-Ziyâdî’nin kitapları arasında *Meğâzî ‘Urve b. ez-Zübeyr* isimli bir eser zikreder.⁸¹ “Urve’nin yetimi” olarak bilinen talebesi Ebü’l-Esved el-Kureşî -ki babası Abdurrahman sahâbenin küçüklerindedir-, Mısır’a yerleşmiş ve hocası ‘Urve’nin *Meğâzî*’sini burada okutmuştur.⁸² Bildiklerini kayıt altına aldığı gösterir bir başka örnek oğlu Hişâm tarafından da dile getirilir. Buna göre o, I. Yezid b. Muâviye döneminde yaşanan Harre Vakası’nda (63/683) kendisine ait fıkıh kitaplarını yakmış, ancak daha sonra bu yaptığına çok pişman olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Muhtemelen o, kaydettiği malumat yüzünden Emevî yöneticileri tarafından çeşitli sıkıntılara uğratılabileceğini hesap etmiş ve kitaplarını imha etmek zorunda kalmıştır.

‘Urve’nin ileriki dönemlerde Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik ile Velîd’in adamı İbn Ebî Hüneyde’nin, Hz. Peygamber’in gazveleri ve sîretine dair sorduğu hususları cevapladığı görülür. Abdülmelik’e gönderdiği mektuplar oğlu Hişâm b. Urve tarikiyle,⁸⁴ Velîd ve İbn Ebî Hüneyde’ye gönderdikleri ise İbn Şihab ez-Zührî tarikiyle rivayet edilmiştir.⁸⁵ İşte bu mektuplar siyerin ilk yazılı metinleri olarak kabul edilir.⁸⁶ Bu mevzûk rivayetler İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkıdî, Belâzurî, Taberî, İbn Seyyidinnâs ve İbn Kesîr’in siyer ve tarihlerinde, Abdürrezzâk es-San’ânî ile İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşanneflerinde* ve *Şahîhâyn* ile *el-Muvaţta*’ gibi hadis eserlerinde

⁷⁹ İbn ‘Asâkir, *Târîh*, 60/72; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 28/386; Zehebî, *Tezhîbü tezhîb*, 9/77.

⁸⁰ İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/183-185.

⁸¹ Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 1440/2019), 340.

⁸² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a’lâmî’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 6/150.

⁸³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/179; Kettânî, *et-Terâtîbü’l-idâriyye*, 2/179.

⁸⁴ Abdülmelik b. Mervân’a yazılan bir mektup için bk. Marsden Cons. “Mukaddime”. *el-Meğâzî*. mlf. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî (Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1409/1989), 20-21; Taberî, *Târîh*, 2/328.

⁸⁵ İbn Ebî Hüneyd’e yazılan örnek bir mektup için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/326; Süheylî, *Ravzü’l-ünüf*, 6/472.

⁸⁶ Fayda, "Siyer ve Meğâzî", 321.

yer almıştır. ‘Urve, Asr-ı Saâdet dışında ridde hadiseleri, Kâdisiye ve Yermük muharebeleri gibi Hulefâ-yi Râşidîn dönemine ait hadiselere de değinmiştir.⁸⁷ Mübalağadan uzak anlatımında yalın ifadeler kullandığı ve anlaşılır bir üsluba sahip olduğu görülmektedir.

Hz. Peygamber’in üç meşhur şairinden birisi olan Ka’b b. Mâlik el-Ensârî’nin Ebû Feğâle künyeli oğlu ‘Ubeydullah (öl. 97/715) sikâ bir râvi olarak bilinir.⁸⁸ O, babasından rivayette bulunmuş, Hz. Osman’dan da hadis dinlemiştir.⁸⁹ Aile fertleri; kardeşi Ma’bed⁹⁰ ve kardeşi Abdullah’ın oğlu Abdurrahman⁹¹ ile (talebesi) İbn Şihâb ez-Zührî⁹² kendisinden siyere dair rivayetlerde bulunmuşlardır. Gazvelerle ilgili rivayetleri İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshâk tarikiyle gelmiştir.⁹³ Sezgin, Taberî’de geçen rivayetlerine bakarak onun meğâzî kitabının küçük hacimli olduğunu tahmin etmektedir.⁹⁴

‘Ubeydullah b. Ka’b b. Mâlik’in kardeşi olan Abdullah, İbn İshak tarafından “Ensâr’ın en âlimi” olarak nitelendirilir. Gazvelere dair babasına dayandırdığı rivayetler siyer ve tarih kitaplarındaki yerini almıştır.⁹⁵

Bir başka sahâbî torunu olan ve tâbînin küçük yaşta olanlarıyla aynı dönemde yaşayan Ebû ‘Amr b. Hureys el-‘Uzrî’nin: “Babalarımın kitâbında (şahîfesinde) bulduğuma göre onlar şöyle dedi: ‘On iki kişilik heyetimiz, Hicrî 9, Safer ayında Rasûlullah’a geldi...’”⁹⁶ şeklindeki sözleri daha ilk dönemlerde siyere dair çeşitli hususların kaydedildiğini gösterir bir başka delildir.

Ahmed b. İshâk b. İbrahim (öl. 287/900), babasına ve bir sahâbî olan büyük dedesi Nübeyy b. Şerîf el-Eşca’î’ye (öl. ?) nispet ettiği *Nüşhatü Nübeyy b. Şerîf* isimli bir nüsha kaleme almışsa da burada geçen rivayetlerin sıhhati açısından ciddi eleştirilere uğramıştır.⁹⁷

Hülâsa, siyere dair rivayetler sahâbe döneminde kaleme alınan şahîfelerle kayıt altına alınmaya başlamış, alana yönelik çalışmalar tâbîn dönemiyle birlikte hız kazanmıştır.⁹⁸ Zührî’nin günümüze müstakil olarak ulaşamayan *el-Meğâzî*’si bu dönemin en meşhur tedvin eseri olarak nitelendirilebilir. Tebeü’t-tâbîn dönemine gelindiğinde başta ‘Urve’nin *el-Meğâzî*’si ve talebesi

⁸⁷ Aycan, "Urve b. Zübeyr", 42/185.

⁸⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/273.

⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/73; 7/234-235; Ebü’l-Hasen ‘İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1415/1994), 6/364; Zehebî, *Tezhîbü tehzîb*, 6/235; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5/253.

⁹⁰ Müslim, "Tevbe", 9; Zehebî, *Tezhîbü tehzîb*, 6/235.

⁹¹ İbn Ebî Haysame, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/28; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 6/364; Mizzî, *Tezhîbü’l-kemâl*, 17/238; 19/146.

⁹² Zehebî, *Tezhîbü tehzîb*, 6/235.

⁹³ Buğârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 5/310; Taberî, *Târîh*, 2/28-29, 576-577, 596, 603; Mizzî, *Tezhîbü’l-kemâl*, 19/146; 24/195; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 2/140.

⁹⁴ Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri*, 1/316.

⁹⁵ İbn İshâk, *es-Sîre*, 310; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/439; 2/44-45; Taberî, *Târîh*, 2/360; Süheylî, *Ravzü’l-ünûf*, 4/79; 5/389; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü’l-eser*, 1/345; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/394; 5/302; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/282. "Ensâr’ın en âlimi” ibaresi Sezgin’de yanlışlıkla 'Ubeydullah olarak verilmiştir. bk. Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri*, 1/316.

⁹⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/331-332; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3/73.

⁹⁷ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mizânü’l-i’tidâl fi naqdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1382/1963), 82; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-‘Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye (Ankara1423/2002), 1/404; Yılmaz, "Uydurma Hadis Nüshaları", 9-21.

⁹⁸ Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", 130.

Zührî'nin büyük oranda şâhîfelere dayanarak inşa ettiği *el-Meğâzî*'si olmak üzere zikredilen diğer şâhîfeleri mesnet alan siyer eserleri telif edilmeye başlanmıştır. İlk siyer, tabakât ve ensâb müellifleri, birincil kaynak değeri taşıyan şâhîfelerden doğrudan ya da dolaylı olarak istifade etme imkânı bulmuşlardır. İncelendiğinde bunların her birisinin sadece 'Urve (Mûsâ b. 'Ukbe,⁹⁹ İbn İshâk,¹⁰⁰ Ma'mer b. Râşid,¹⁰¹ İbn Sa'd,¹⁰² Belâzürî¹⁰³) ve talebesi Zührî'ye çok sayıda atıfta bulunduğu görülecektir. Bu da siyer ilminin teşekkülünde şâhîfelerin yerini göstermesi açısından son derece önemlidir.

Sonuç

Şâhîfe, Arap toplumunda Cahiliye döneminden itibaren bilinen ve yaygın olarak kullanılan bir kavramdı. Müslümanlar açısından Mekke döneminde vahiy dışında şâhîfe/kitâb kullanma ihtiyacı olmadığı söylenebilir. Bu durum Medine'de bir şehir devleti tesis edilmesiyle büyük bir ivme kazanmış; Hz. Peygamber, bu bağlamda kâtiplerine dinî, siyasi, idari, diplomatik, sosyal ve ekonomik hayata dair çok sayıda şâhîfe yazdırmıştır.

Sahâbe neslinin, bunlardan bağımsız olarak Hz. Peygamber'in sağlığında ya da vefatı sonrasında onun gazveleri, seriyyeleri ve genel anlamda sîretine yönelik notlar tuttuğu bilinmektedir. Bazı sahâbîler kayda alma noktasında talebe ve kölelerinden istifade etmişlerdir. Bazen de -Sa'îd b. Cübeyr örneğinde olduğu gibi- tâbiîn kuşağından bir talebe, bir ya da daha fazla sahâbîden dinlediği rivayetleri kaydetmiş; böylece ilgili sahâbînin ilmî birikimini birebir yansıtan bir şâhîfe vücuda getirmiştir.

Şâhîfelerin bir kısmında iman, fıkıh, ahlak ve muamelat gibi çeşitli konuların ele alındığı, bazı şâhîfelerde ise meğâzî gibi muayyen bir konu üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Çoğu şâhîfede konu olarak meğâzîye ağırlık verilmesi ise Medine döneminde gerçekleşen yoğun askerî faaliyetlerin bir yansıması ve Eyyâmü'l-Arab anlatımı geleneğinin İslâm toplumundaki iz düşümü olarak görülebilir. Şâhîfelerden mülhem rivayetlerin hadis mecmualarında *Kitâbü'l-Meğâzî* başlığı altında toplanması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Birbirinden bağımsız kişilerin tuttukları notlar olan şâhîfeler, bir sistematik ve kronolojiden yoksun oldukları için sadece bunlara dayanılarak bir siyer inşası mümkün olmamıştır. Bununla birlikte mevsuk olmaları ve genel hatlarıyla bir usul üzere rivayet edilmeleri sebebiyle ilk siyer eserlerine Kur'ân ve hadislerle beraber birincil derecede kaynaklık ettikleri bir gerçektir.

Sahâbe şâhîfeleri kendilerinden sonra çocuklarına ve torunlarına tevarüs etmiştir. Bu yeni nesil, baba ve dedelerinden kalan bu yazılı malzemeyi halihazırda hayatta olan sahâbîler ve Medine halkından aldıkları bilgilerle geliştirmiştir. Yine onların, şâhîfelerde geçen rivayetleri aile ve yakın çevreleri ile tâbiîn kuşağı ilim meraklılarına tedris ettikleri bilinmektedir.

⁹⁹ Mûsâ b. 'Ukbe, *el-Meğâzî*, 62, 102, 110, 147, 196, 206, 233, 314, 326.

¹⁰⁰ 'Urve'den istifade ettiği yerler için bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, 95, 186, 216, 255.

¹⁰¹ 'Urve'den istifade ettiği yerler için bk. Anthony, *Ma'mar ibn Râşid*, 45, 65, 69; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/183.

¹⁰² 'Urve'den istifade ettiği yerler için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/108, 246, 314, 366, 456, 458; 2/233, 248, 309; 3/116, 165, 227, 230, 232, 248; 4/198; 5/557; 7/85; 8/76, 220, 294.

¹⁰³ 'Urve'den istifade ettiği yerler için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 1/156, 385, 520; 4/17, 19.

Şahîfeler orijinal haliyle günümüze kadar ulaşamamışsa da miras bırakıldıkları sahâbe çocukları, torunları ve ilim ehli vasıtasıyla süreç içerisinde meşhur hadis mecmuaları içerisinde yerlerini almışlar ve meğâzî başta olmak üzere çeşitli başlıklar altında okuyucunun istifadesine sunulmuşlardır.

Şahîfeler, kendilerinden istifade ettiği anlaşılan Ebân b. Osman'ın güvendiği kimselere tashih ettirdiği siyere dair notları ile küçük hacimli bir kitapçık (risale) boyutu kazanmış; sahâbeden doğrudan rivayette bulunan 'Urve b. ez-Zübeyr'in ve birçok şahîfeden faydalanan Zührî'nin günümüze ulaşamayan meğâzîleri ile telif bir eser vücuda getirecek boyutlara ulaşmıştır. Bilinen ilk siyer eserlerinde yer alan hacimli şahîfelere ve daha küçük çaplı olanlarına araştırmada yer yer işaret edilmiştir.

Araştırma siyer ilmi açısından şahîfelerin oluşum süreci ve mahiyeti ile sınırlandırılmıştır. Birinci el kaynak değeri taşıyan ve çoğu hadis mecmualarında yer alan bu yazılı malzemelerin, ilk dönem siyer eserlerine kaynaklık etme ve siyer ilminin teşekkülü noktasındaki katkıları ise bundan sonra yapılacak akademik çalışmalarla ortaya konulacaktır.

Kaynakça

- 'Abdürrezzâk, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' eş-Şan'ânî el-Ĥimyerî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1403/1982.
- Anthony, Sean W. (ed.). *The Expeditions an Early Biography of Muhammad by Ma'mar ibn Râshid According to the Recension of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî*. New York: New York University Press, 2014.
- Aycan, İrfan – Sarıçam, İbrahim. "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler: İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi". *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi*. ed. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz. Ankara: Ensar Neşriyat, 2005.
- Aycan, İrfan, "Urve b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Abdullah, "Sahîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ayık, Cenap. *Hadis Risâlelerinin Siyer'e Kaynaklığı -Hicrî 150 Öncesi-*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Maĥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu şahîh-i Buĥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Belâzürî, Ebü'l-Ĥasen Ahmed b. Yaĥyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987.
- Belâzürî, Ebü'l-Ĥasen Ahmed b. Yaĥyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhaķî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Ĥüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Buĥârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmü'îd Han. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buĥârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Davkî'n-Necât, 1422/2001.
- Çelik, Ali. "Kuran ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîret'in Önemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003), 5-16.
- Demircan, Adnan (ed.). *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

- Derveze, Muhammed İzzet. *Sîretü'r-Rasûl: Şuverun Muktebesetün mine'l-Çur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matbaaü'l-İstikame, 1367/1984.
- Erul, Bünyamin. *Siret Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Hadisçiler ile Tarihçilerin Tenkit Yöntemleri Üzerine (Tespitler, Tenkitler, Teklifler)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 27-62.
- Fayda, Mustafa. "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları". *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Ömer Yiğitbaşı. 357-368. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fayda, Mustafa. "Allah'ın Emriyle Siyer Başlar: Siyer Yazımında İlkler". ed. Levent Öztürk. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Çâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Nu'aym. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991
- Ḥalîl b. Aḥmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hindavi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyîdü'l-'ilm*. Beyrut: İhyâü's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî. *Şahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. thk. Ali Hasen Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987.
- Herevî, Ebü Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bâşânî. *el-Çarîbeyn fi'l-Çur'ân ve'l-ḥadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr, 1999/1419.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihciliği Üzerine*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- İbn 'Abdirabbih, Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâmî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Ḥayseme, Ebü Bekr Ahmed b. Ebî Ḥayseme Züheyr b. Harb. *et-Târîhu'l-kebîr (Târîh İbn Ebî Ḥayseme)*. thk. Salah b. Fethi Hilal. 2 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1427/2006.
- İbn Ḥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi'l-Buḥârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Ḥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Ḥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde. 10 Cilt. Ankara, 1423/2002.
- İbn Ḥanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Ḥanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût – Âdil Mürşid. 45 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Ḥıbbân, Ebü Ḥâtim Muhammed b. Ḥıbbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ḥımyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muṭṭalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*. thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Çaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.

- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Çaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyn Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbn Şihâb ez-Zührî. *el-Meğâzî: İlk Dönm İslam Tarihinde Savaşlar*. çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsû'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 1440/2019.
- Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Amr b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ûaşım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Seyyid b. Receb. Riyad: Dâru'l-Hedyî'n-Nebevî, 1428/2007.
- Ûazvî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Hemedânî. *Mu'cemü meğâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Ûurtbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fehr. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdunî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- M. Mustafâ el-A'zamî. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târihu tedvînih*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- M. Mustafâ el-A'zamî. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzûb'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980/1400.
- Muḥarizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuad el-Bâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991.
- Mûsâ b. 'Ukbe. *el-Meğâzî*. thk. Muhammed Bâkîş Ebû Mâlik. Agadir: y.y., 1415/1994.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: y.y., 1406/1986.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.

- Oruçoğlu, İlhami. “Hz. Peygamber’in Aşırı Yüceltildiğine Dair İddiaların Analizi”. *Social Sciences Studies Journal* 5/40 (2019), 4029–4036. <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1644>
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2008.
- Öz, Şaban. *Siyer’e Giriş*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Öz, Şaban. “Siyer Literatürünün Güvenilirliği Problemi”. *Journal of Islamic Research* 29/1 (2018), 1–9.
- Öz, Şaban. *Siyer Usulü*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Özdemir, Mehmet. “Siyer Yazıcılığı Üzerine”. *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 129–162.
- Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî. *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd: es-Sîretü's-Şâmiyye*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998.
- Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Şulul, Kasım. *Siyer Usulü: Temel Terimler, Kaynaklar ve Meseleler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- 'Urve b. ez-Zübeyr. *Meğâzî Rasûlillâh li 'Urve b. Zübeyr*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Riyad: Mektebetü'l-Tertîbi'l-'Arabî, 1401/1981.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esemî el-Medenî. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Harâc*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd – Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Yılmaz, Muhammed. “Uydurma Hadis Nüshaları ve “Nüshatü Nübeyt b. Şerît” İsimli Uydurma Hadis Nüshasından Nakledilen Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 1–26.
- Yiğit, İsmail. “Kur'ân ve Sîretü'n-Nebî”. *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi-34*. ed. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Mîzânü'l-'itidâl fi naķdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Dımaşķ: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Tezhîbü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Ganîm Abbâs Ganîm – Mecdî es-Seyyid Emin. 11 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1425/2004.
- Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî el-Esedî. *el-Ah̄bârü'l-muvaffakıyyât*. thk. Sami Mekki el-Ani. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.



A Study on Manichaeism: Living Religion with its Messages

Mehmet Mekin Meçin^{1,a,*}

¹Department, Faculty, University, Province, Country

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 02/07/2023

Accepted: 17/11/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

This study aims to examine the basic codes of Manichaeism thought and to discuss whether the thoughts of Manichaeism followers disappeared after they were erased from the earth. In our research, religious phenomenology and comparative method were used in traces of the uninterrupted tradition of wisdom. In the study, an effort has been made to capture the traces of Manichaeism in later religions and thoughts by revealing the framework of the thought mechanism of Manichaeism, and thus, to draw attention to the timeless flow and theme of the wisdom tradition. Some examples from the pre-Islamic and post-Islamic periods are presented in order to prove the thesis that Manichaeism continues its existence with its messages. In this discussion, I addressed that deep gnostic thoughts were not understood by the masses focused on reward and punishment, nor were they appreciated by the exoteric clergy. The study pointed out that esoteric thoughts were eliminated with the support of governments that derive their power from the masses. Afterwards, gnostic thoughts such as Manichaeism and Illuminism were evaluated as the internal dynamics of the literature of hostility to matter, which disregards worldly life and even leads to extinction, preparing for their own end. The following common theme is underlined in the relationship established between Manichaeism and later gnostic or gnostic thoughts: The human soul, which is a piece of light, has fallen from the world of lights located in a supreme place to the lower material world and material human body, which has a demonic origin, and has fallen into forgetfulness, fainting, amnesia or heedlessness there, and has been awakened by gnostic messages or revelations sent by savior messengers, after this awakening, he embarked on a spiritual journey with eschatic practices and asceticism, and eventually reunited with his homeland and united with the source of light. While the Manichaean system of thought also has important commonalities with the *spiritual gnosis*, which became more evident in the post-Islamic periods and stands out with its opposition to matter, it broke away from the Zoroastrian thought, which sees matter as the perfect form of creation, and it also was noticed that it was the opposite the *existential gnosis* system of Islam, which sees matter as a manifestation and mirror of the creator. As a result, the study suggested that Manichaeism was nourished by previous religious traditions such as Zoroastrianism, Buddhism, and Christianity, proudly expressed this unity and closeness as an heir of eternal wisdom, and continued its existence through later religious and intellectual traditions, including Islam. Again, although it has no followers today, I concluded that Manichaeism continues to exist within the later religious thoughts with its gnostic messages, continues its effects under the guise of various mystical groups until today, and in the final analysis, the spirit and theme of eternal wisdom beyond time and space can continue to exist even if its followers disappear.

Keywords: History of Religions, Manichaeism, Mani, Mazdak, Suhrawardi

Maniheizm Hakkında Bir İnceleme: Mesajlarıyla Yaşayan Din

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 02/07/2023

Kabul: 17/11/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Bu çalışmada, Maniheizm düşüncesinin temel kodlarını incelemek ve Maniheizm takipçilerinin yeryüzünden silindikten sonra düşüncelerinin yok olup olmadığını tartışmak amaçlanmaktadır. Araştırmamızda hikmetin kesintiye uğramayan geleneğinin izinde din fenomenolojisi ve karşılaştırma metodu kullanılmıştır. Çalışmada, Maniheizm düşünce mekanizmasının çerçevesi ortaya konarak sonraki dinler ve düşüncelerdeki izlerini yakalamaya ve böylece hikmet geleneğinin zamanlar üstü akışına ve izleğine dikkat çekmeye gayret edilmiştir. Maniheizm'in mesajlarıyla varlığını sürdürdüğü tezini temellendirmek amacıyla İslam öncesi ve İslam sonrası dönemlerden bazı örnekler sunulmuştur. Çalışma aynı zamanda Maniheizm düşünce mekanizmasını oluşturan dinamiklerin etkili ve güçlü olmalarına rağmen, neden her zaman halka hitap eden zahiri dini düşünce mekanizması karşısında mağlup olduğu problematiğini de tartışmıştır. Bu tartışmada derin gnostik düşüncelerin, ödül ve cezaya odaklı halk kitleleri tarafından anlaşılmadığı gibi zahiri din adamları tarafından da takdir edilmediği belirtilmiş ve gücünü halk yığınlarından alan iktidarların da desteğiyle bîatni düşüncelerin ortadan kaldırıldığına işaret edilmiştir. Bu tartışmanın devamında, Maniheizm ve İsrakilik gibi gnostik düşüncelerin, dünya hayatını hiçe sayan hatta yok oluşa sürükleyen madde düşmanlığı edebiyatının, kendi sonlarını hazırlayan iç dinamikleri olarak değerlendirilmiştir. Maniheizm ile sonraki gnostik veya irfani düşünceler arasında kurulan bağıntıda şu ortak izleğin altı çizilmiştir: Işık parçası olan insan nefsi veya ruhu, yüce bir yerde konumlandırılan ışıklar âleminden şeytanî bir kökene sahip olan alçak maddî dünyaya ve maddî insan bedenine düşmüş, orada unutkanlık, baygınlık, bellek yitimi veya gaflete dalmış, kurtarıcı elçiler tarafından gelen gnostik/irfanî mesajlar veya vahiyle uyanmış, bu uyanıştan sonra eskatik temrinler ve riyazetle ruhanî bir yolculuğa koyulmuş ve sonunda ait olduğu anavatanına yeniden kavuşarak ışığın kaynağıyla birleşmiştir. Maniheizm düşünce sisteminin aynı zamanda İslam sonrası dönemlerde daha belirgin hale gelen ve madde karşıtlığıyla ön plana çıkan *şühûdî irfanla* önemli ortaklıklara sahipken, maddeyi yaratılışın mükemmel formu olarak gören Zerdüştilik düşüncesinden koptuğu gibi maddeyi yaratıcının bir tecelligahı ve aynası olarak gören İslam'ın *vücûdî irfan* düşünce sistemiyle de ters düştüğü fark edilmiştir. Araştırmanın sonucunda, Maniheizm'in Zerdüştilik, Budizm ve Hıristiyanlık gibi önceki dinî geleneklerden beslendiği, bu birliği ve yakınlığı ezeli hikmetin bir varisi olarak iftiharla dillendirdiği ve İslam'ın da aralarında olduğu daha sonraki dinî ve düşünsel gelenekler aracılığıyla varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir. Yine günümüzde hiçbir takipçisi bulunmamasına rağmen, Maniheizm'in gnostik mesajlarıyla sonraki dinî düşünceler içerisinde var olmaya devam ettiği, günümüze kadar çeşitli mistik grupların kisvesi altında etkilerini sürdürdüğü ve son tahlilde ezeli hikmetin zamanlar ve mekânlar üstü ruhu ve izleğinin takipçileri yok olsa bile varlığını sürdürebildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Maniheizm, Mani, Mazdek, Sühreverdî



mmekinmecin@gmail.com



0000-0003-3128-5558

How to Cite: Meçin, Mehmet Mekin. "A Study on Manichaeism: Living Religion with its Messages". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 726-745. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321806>

Atıf: Meçin, Mehmet Mekin. "Maniheizm Hakkında Bir İnceleme: Mesajlarıyla Yaşayan Din". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 726-745. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321806>

Giriş

Dinler ve düşünceler tarihini incelediğimizde hala tartışılan önemli bir metodoloji problemi ile karşı karşıya gelmekteyiz. Bu metodolojik problem, şu soruda özetlenebilir: Dinler ve düşünceler arasındaki birlik veya benzerlik, birbirinden etkilenmelerinin sonucu mu yoksa aynı doğaya sahip olan insanın zamanlar üstü varlık sancıları ve arayışlarının birliği veya benzerliğinin sonucu mudur? Bu soruya cevap verirken, hikmeti ezelden ebede aynı kaynaktan doğan bir ırmak gibi düşünen geleneksel akım, dinlerin ve düşüncelerin insanlığın zincirleme çabalarının toplamı olarak görmeye eğilimlidir. Buna göre din, felsefe, tasavvuf, tarih, edebiyat, sanat, müzik ve bilim gibi hikmetin bütün boyutları insanlığın aktarımlı ve birikimli çabalarının bir araya gelmesi ve birbirine eklenerek tekâmüle doğru ilerlemesiyle oluşmuştur. Bu geleneksel akım, seleften halefe, babadan oğula, varisten ardıla ve geçmişten geleceğe aktarılan tüm insani çabaların birleşerek ve büyüyerek intikal ettiği ve her bir hikmet avcısının bu birikime naçiz bir katkı sağladığı kanaatinde. Bu kanaate göre, insanlığın medeniyet destanı birikerek büyüyen devasa bir fil ve bu medeniyet destanında kendi özgün notasını çalan her bir ilim adamı ise bu devasa filin sırtına çıkan yalnızca küçük bir serçedir. İnsanlığın medeniyet destanını oluşturan bu tümel geleneğin aktarımını *Tahkîku mâ li'l-Hind* isimli eserinin başında tartışmaya açan Bîrûnî'nin (ö. 453/1061?) ulaştığı sonuç da bu birikimli hikmet geleneğinin ehemmiyetini ortaya koyar niteliktedir. Nitekim Bîrûnî, “işitilenlerin” ilk etapta “görülenler” kadar kıymetli olmadığı gibi bir kanaat uyandırır da esasen insanlık medeniyet destanının “işitilenler” üzerinden kaldığı yerden devam ettiğini vurgular. Ona göre, eğer geçmişten bize aktarılan rivayetler olmasaydı ve yalnızca kısa ömrümüzle sınırlı gördüklerimizle yetinseydik, insanlık önceki halkların kat etmiş oldukları yolun tecrübelerinden mahrum kalarak sürekli en başından işe koyulmak zorunda kalır ve günümüz medeniyet seviyesine asla ulaşamazdı. Yine, Hz. Muhammed'in nebevî metodunu incelediğimizde onun hikmetin geleneksel, aktarımlı ve birikimli izleğinde yol aldığı görülecektir. Nitekim kendisi de yepyeni bir yol ve yöntem icat etmediğini, babaları ve ataları olan önceki peygamberlerin izinde yürüğünü açıkça dile getirir. Kur'an-ı Kerim'i incelediğimizde, Kur'an'ın da bir nebiler kervanının aynı hikmet geleneğinin izinde yürüdüklerini, önceki peygamber ve kutsal kitapların müşterek düşünce kodlarına veya ortak mesajlarına vurgu yaparak hikmetin zamanlar üstü ruhuna işaret ettiği görülmektedir. “Kuran'ı sırf sana indirilmiş bir kitap gibi oku ve kendini ona muhatap kıl” diyen İshrâk hâkimi Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) de “ezeli hikmet”, “antik hikmet” ve “ezeli maya” olarak betimlediği insanlığın birikimli medeniyet destanına dikkat çekerek hikmetin zamanlar ve mekânlar üstü izleğinde yürüdüğünü açıkça dile getirdiğini fark ediyoruz. Maniheizm'in kurucusu Mani de önceki peygamberleri hürmetle anarak kendisini onların yolunda, takipçileri, havarileri ve ardılları olarak tanıtır. Bu verilerden hareketle, rivayetlere dayalı insanlık medeniyet destanının, bütün insanların birikimli, eklemeli ve zincirleme çabalarının bir sonucu olarak bugünkü seviyeye ulaştığı ve zamanlar üstü hikmet geleneğinin izinde gitmeden yeni yaratımların ve eserlerin ortaya çıkmasının zor olacağı sonucuna varılabilir.

Diğer taraftan dinlerin ve düşüncelerin birbirini doğrudan etkilemediklerini ve her bir düşüncenin kendi içinde otonom ve özerk olduğunu, dolayısıyla her bir fikir ve düşüncenin öncekilerin bir taklidi değil aksine nevi şahsına münhasır bir özgünlükte olduğunu savunanların da

haklı sayılabilecek gerekçeleri vardır. Nitekim onlara göre, bütün zamanlarda ve mekânlarda yaşayan insanlar akıl, zihin, kalp, nefis, merak, arayış, varlık sancısı, tapınma, erdemli yaşama gibi ortak paydaların sahipleri olarak aynı veya oldukça benzer özelliklere sahiptir. Buna göre, farklı zamanlarda ve mekânlarda yaşadığı halde, yeryüzünde bir Güneş şehri veya Tanrı şehri kurmak isteyen her insanın ortak dertleri ve kaygıları esasınca aynı sözler ve eylemler üretmesi insan olmasının doğal bir sonucudur. Eğer bir yerde veya zaman dilimi içerisinde bir insan yaşıyorsa, orada din, felsefe, sanat, edebiyat, mistisizm ve bilim gibi hikmetin farklı boyutlarının tezahür etmesi de doğaldır hatta tezahür eden bu hikmet veçhelerinin ortak paydalara sahip olması da şaşılacak bir şey değildir. Çünkü bu ürünlerin sahibi zeki varlık olan homo sapiendir ve haddi zatında bu varlığın zihinsel kodları ile doğası oldukça benzerdir. Hikmetin bağımsızlığı ve özgünlüğünü savunan bu düşünürlerin belki de kaygısı şudur: Her bir düşünce ve din, bağımsız ele alınmaz, sadece koşulları içerisinde değerlendirilmez, kendi dinamikleri ve kavramları ile tanınmaya çalışılmazsa, din ve düşüncelerin orijinalliği muhafaza altına alınamaz ve son tahlilde bunlar salt taklide dayalı bir gelenek durumuna düşerler.

Hikmetin özneliği, özgünlüğü ve orijinalliğini savunan düşünce adamları, dünyada ortaya çıkmış ve çıkabilecek her türlü din ve düşüncenin kendi özgün ve doğal rengiyle var olması gerektiğini savunarak çok dinli, çok kültürlü ve çok gelenekli renkli bir dünyanın varlığına imkân tanıdıkları görülür. Ama bütün özgünlüğüne ve bağımsızlığına rağmen bu düşünce biçimi, kategorik ve küllî düşünmeyi metot edinmiş yaratıcı insanın 'varlığı bir görmek isteyen' eğilimini engelleyememiştir. Çokluk içerisinde birliği görmek, renkleri ve türleri gruplandırarak okumak, perakende ve dağınık parçaları birleştirerek değerlendirmek, kesret içerisinde vahdeti yakalamak ve son tahlilde dinî düşünce kodlarını veya dinî fenomenleri mukayese ederek müşterek paydalarda buluşturmak da insanî bir eğilim ve bilgeliğin tümel düşünen tabiatının bir gereği olarak görülmektedir. Bu bakımdan kendilerini ezelden ebede akan hikmet ırmağının varisleri olarak tanıtan Mani ve onun düşünce kodlarını savunan geleneksel hikmetin birliğine inanmış din ve düşünce adamlarının izini sürmeye çalışacağız. Ancak çalışma ne Mani'nin ne de onun düşünce kodlarını savunan sonrasındaki takipçilerinin özgün karakterleri ve orijinal düşüncelerini ortadan kaldırmayı ve her birini öncekilerin tekrarı ve mukallidi olarak tanıtmayı hedeflemektedir. Burada tam olarak yapılmak istenen, aynı mebadan çıkan kutsal sözlere kulak kabartmak, farklı coğrafyalarda ve zamanlarda yankılanmış Cebrail'in kanat seslerini işitmeye çalışmak, Göksel ikiz, Kızıl Akıl veya Hüdhüd'ün Baba'dan getirdiği mektuptaki mesajların ortak paydalarını yakalamak ve insanın varoluş sancılarını teskin edebilecek ağıtların benzerliğine dikkat çekmektir.

Yapılan literatür taramasında şu ana kadar Türkiye'de Maniheizm'le ilgili olarak Dila Baran Tekin tarafından hazırlanan *Mani ve Öğretileri* isimli yüksek lisans tezi ve *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm* isimli doktora tezi, Selim Karakaş tarafından hazırlanan *Türk Tarihinde Maniheizm* isimli doktora tezi, Münevver Ebru Zeren tarafından hazırlanan *Maniheizm ve Budizm'in Uygurların Kültür Hayatına Etkileri* isimli doktora tezi, Mihdat Aktulga tarafından hazırlanan *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sabiilik, Manicilik)* isimli doktora tezi, Mehmet Alıcı tarafından hazırlanan *Işığın Elçisi Mani* isimli kitabı, Mehmet Mekin Meçin tarafından hazırlanan *Mani ve Maniheizm* isimli kitabı ve yaklaşık olarak 10'a yakın makale ve bildiri metnine ulaşılmış ve bunlardan istifade edilmiştir. Bu makale ve bildirimlerden İbrahim Karaca'nın "Maniheizm İnancının

Ehl-i Hak İnancı Üzerindeki Etkileri” , İskender Oymak’ın “İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm” , Harun Göngür’ün “Maniheizm”, Canan Seyfeli’nin “Mani ve Maniheizm”, Şinasi Gündüz’ün “Maniheizm”, Selim Karataş’ın “Tong Çininde Maniheizm”, Mustafa Bıyık’ın çevirdiği Kurt Rodolph’un “Maniheizm” başlıklı çalışmalarına işaret edilebilir. Bu çalışmaların dışında Maniheizm’i Orta Asya ve Uygurlar bağlamında ele alan birkaç makale ve bildiri de mevcuttur. Türkiye dışındaki Maniheizm çalışmaları arasında ise Müslüman bilginlerden İbn Nedim ve Şehristânî, Batılı oryantalistlerden Mary Boyce, Gherardo Gnoli ve Arthur Kristensen, İranlı araştırmacılardan da Ebulkasım İsmailpur ve İrec Vamekî’nin isimleri ilk etapta zikredilebilir. Yukarıda söz edilen çalışmalar arasından bu çalışmayı özgün kılabilecek nokta, Maniheizm’in bir hikmet geleneği olarak önceki ve sonraki geleneklerle irtibatını ortaya koymak, yaşayan müntesipleri olmamasına rağmen Maniheizm’in düşünceleriyle varlığını sürdürdüğüne dikkat çekmek ve son tahlilde hikmetin zamanlar üstü niteliğine ışık tutmaktır.

1. Maniheizm Hakkında Bir İnceleme

Maniheizm, MS 200’lü yılların başlarında günümüz Irak ve İran’a denk gelen antik Babil bölgesinde ortaya çıkan, batıdan Roma İmparatorluğuna, doğudan Orta Asya’nın derinliklerine ve Çin’e, kuzeyden Seyhun ve Ceyhun nehirlerinin ötesine, güneyden Mısır’a kadar yayılan ancak günümüzde takipçileri bulunmayan antik bir dindir. Maniheizm’in kurucusu ve peygamberi olan Mani ise, Aşkânî veya Part İmparatorluğu’nun (MÖ 250-MS 226) son yıllarında doğan ve Sâsânî İmparatorluğu (MS 226-632) döneminde insanların kurtuluşu için seçilmiş Tanrı’nın nihaî elçisi olarak gnostik mesajlarını dünyaya yayan yetenekli ve azimli bir karakter olarak bilinir.¹

Maniheizm tıpkı gnosizm gibi, maddî dünyanın yukarıdaki göksel âlemin bozulmuş sahte bir gölgesi olduğuna ve insanın da anavatanından koparılmış bir ışık parçası olan asıl varlığıyla beden kafesine ve dünyanın karanlık maddî cehennemine düştüğüne inanır. Bu gnostik temel üzerine mesajlarını yoğunlaştıran Maniheizm’in köklerinin ise eski Pers topraklarına ve kadim İran düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Maniheizm, Zerdüştilikten ışık ve karanlığın iki müstakil kaynağına dayalı düalizmi almış, bu düşünceyi metafizikten fiziğe kadar iyi güçler ile kötü güçler arasındaki bütün çatışma ve gerilimlerin temeli haline getirerek düalizmin en katı ve en radikal savunucusuna dönüşmüştür. Maniheizm, düalizmin yanı sıra yaradılış mitolojisi, melek düşüncesi ve çok sayıda Zerdüştilik dinsel kavramını da teolojisine eklemiştir. Maniheizm, düşünce sistemini olgunlaştırırken Budizm’den de başta reenkarnasyon düşüncesi olmak üzere ‘bilgi aracılığıyla yeryüzünde iradeli ve bilinçli yaşam sürdürme’ öğretisini alıp geliştirmiştir. Hıristiyanlıktan ise, gnostik düşüncelerin yanı sıra, İsa Mesih’in tanrısal karizmasının farkındalığıyla, kendisini İsa’nın müjdesi (faraklit) ve havarisi olarak tanıtmıştır.² Böylece

¹ Mary Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, çev. Umud Behbahanî - Hasan Tehamî (Tahran: İntişârât-i Bundahişn, 1386), 7-30; *Zebur-i Manevi*, çev. Charles Robert - Ebulkasım İsmailpur (Tahran: İntişârât-i Usture, 1388), 13-14; İrec Vamekî, *Nivişteha-yi Mani ve Maneviyan* (İntişarat-i Havza-yi Hunerî, 1378), 46-48; Jale Amuzgar - Ahmed Tefezzuli, *Usture-i Zendeği-yi Zertuş* (Tahran: Neşr-i Çeşme, 1389), 31; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Tübingen: Mohr, 1992), 303; Werner Sundermann, “Manicheism I. General Survey”, *Encyclopædia Iranica* (Erişim 10 Ağustos 2022).

² Stuart Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, çev. Ebulkasım İsmailpur (Tahran: İntişârât-i Usture, 1387), 158-161; *The Kephalaia of The Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts In Translation With Commentary*, çev. Iain Gardner (Leiden: Brill, 1995), 18-20; *Zebur-i Manevi*, 13;

Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve Budizm gibi büyük dinlerin yanı sıra gnostik-heretik mektepler ve Yunan felsefesinden beslenen Maniheizm'in, kesin olarak senkretik bir din olduğu ileri sürülse de, aslında bu din ve düşüncelerin hiçbirini olduğu gibi alıp teolojisine eklediğinden ve bunları özgün bir yorumla yeniden kurguladığından dolayı, müstakil ve sistemli büyük bir din olarak değerlendirilmeye tabi tutulmayı hak etmiştir.

Eğer antik dinlerin bir haritası çizilirse Mani'nin bu haritanın kalbinde zuhur ettiği söylenebilir. Çünkü Mani'nin içinde doğduğu antik Babil bölgesinde, Zerdüştlük devlet imkânlarına kavuşmuş, Hristiyanlık büyümeye ve kurumsallaşmaya başlamış, gnostik okullar mayalanmış, Hindistan dinleri, Mısır dinleri ve Yunan düşüncesi birleşmiş ve böyle bir bölgede Mani, çok dilli ve çok dinli bir kültürün zengin ve renkli kodlarını özgün bir şekilde birleştirebilme başarısını göstermiştir. Sâsânî devletinden aldığı ruhsatla o dönemin geniş İran ülkesini baştanbaşa dolaşabilmek, İpek yolu üzerinden Semerkant gibi ticaret merkezlerine, Orta Asya ve Çin'e kadar uzanabilmek, Mezoptamya'dan Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerine ve oradan da tüm Avrupa'ya, Akdeniz havzasından Mısır'a kadar yayılma imkânını yakalamak tutkulu bir misyoner din olan Maniheizm için güçlü avantajlar sayılmıştır.³

Mani ezelden ebede akan hikmet ırmağının veya nebevî geleneğin bir varisi ve temsilcisi olarak insanlığın kutsal tarihinin izinde yürüdüğünü göstermiş ve aynı mabadan beslenen nebiler kervanının yolunu takip ettiğine dikkat çekmiştir. Mani, kendisinden önceki peygamberlerden İsa, Buda ve Zerdüş'tü hürmetle anarak kendisini ezeli hikmetin izinde göstermiş ama aynı zamanda Tanrı'nın son elçisi olarak birleştirici ve tamamlayıcı rolüne dikkat çekmeyi ve ilahi hikmetin mükemmel formu olan kendi dinini ön plana çıkarmayı da ihmal etmemiştir.⁴ Tıpkı İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in takriben dört yüz yıl sonra kendisini peygamberlerin varisi, ardılı ama aynı zamanda son halkası olarak tanıtaacağı gibi, Mani de kendisini Tanrı'nın son peygamberi (hatemü'n-nebiyyin) olarak ilan etmiştir.⁵ Yine birkaç yüzyıl sonra İslam'ın İbrahimî dinlere karşı saygılı bir tavır takınacağı gibi, Maniheizm de Zerdüş, Buda ve İsa'yı bir peygamber olarak kabul ederek ilahî vahiy silsilesinin devam eden son halkası olduğunu vurgulamıştır.⁶ Tıpkı daha sonra İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın da belirteceği gibi, Maniheizm metinler de, geçmiş peygamberleri ve ilahî hikmetin ataları ve babalarını kibarca ve saygıyla anmış, ancak nihaî, evrensel bir hakikat

Vamekî, *Nivîşteha-yi Mani ve Maneviyan*, 29; Muhammed b. Ebi Reyhan Muhammed b. Ahmed el- Bîrûnî , *el-Âsârü'l-bâkiye mine'l-kurâni'l hâliye* (Kahire: Mektebu's-Sakafetu'd-Diniyye, 1428), 31; Gherardo Gnoli, *Ez Zerdüş ta Mani*, çev. Arzu Resulî (Tahran: Neşri Mahi, 1390), 86-87; Sundermann, "Manicheism I. General Survey".

³ Geo Widengren, *Mani ve Tâlimât-i U*, çev. Nuzhet Safayi İsfahani (Tahran: İntişârât-i Perçem, 1390), 6; Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Yay., 2018), 15; Widengren, *Mani ve Tâlimât-i U*, 18-20; Ebulkasım İsmailîpur, *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani* (Tahran: İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1375), 25-26; Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (1988), 148-152; Halil Güngör, "Orta Asya'da Mani Dini'nin Yayılması ve Türk Kültürü'ne Etkisi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 62 (1989), 199-205; Selim Karataş, "Tong Çininde Maniheizm", *Ötekilerin Pesinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 174-176.

⁴ el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye mine'l-kurâni'l hâliye*, 142; Kadi Ebi'l Hasan Abdulcabbar, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl, el-fırak çayrû'l-İslamiyye*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1958), 15.

⁵ Arthur Emanuel Christensen, *İran der Zaman-i Sâsânîyan*, çev. Reşid Yasemî (Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388), 134; Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/576; Sundermann, "Manicheism I. General Survey".

⁶ Karakaş, *Türk Tarihinde Maniheizm*, 42; Zeren, *Maniheizm ve Budizm'in Uygurlar'ın Kültür Hayatına Etkileri*, 64.

bildirisinin bu zamanda Mani'ye geldiğini açıkça söylemiştir. Hatta Mani, *önceki dinlerden on noktada daha üstün olduğu* şeklindeki meşhur eleştirisini de yaparak dini gelenekleri akıllıca Maniheizm'e evirmeyi denemiştir.⁷

Mani'nin on maddede özetlediği öz değerlendirmesinde tam olarak nebevî bir tevazua sahip olmadığı gibi erken bir kanaat okuyucuda oluşabilir. Ancak Mani'nin Çin, Hindistan, Akdeniz ve İran İmparatorluğu teolojileri arasındaki ortak noktaları anlayacak bir zekâyâ sahip olduğu, henüz genç yaşta Roma imparatorluğuna karşı rekabet eden dünyanın diğer bir süper gücü olan Sâsânî sarayına yol bulabildiği ve dünyanın tamamına yazılı ve sözlü yollarla evrensel kurtarıcı mesajlarını ulaştırmayı göze aldığına hesaba kattığımızda büyük iddiaları olan herhangi bir peygamber veya devrimcinin niteliklerini andıran bu büyük sözleri sarf etmeye layık ve güçlü bir şahsiyet olduğunu itiraf etmek gerekir.

Maniheizm'i özgün kılan özelliklerinden biri de, katı bir gnostik din kabul edilmesine rağmen, gnostiklerin sırlı bilgilerini yaymaktan sakınan ketum tutumlarının aksine Maniheizm'in, kurtarıcı bilgiyi (gnos/irfan) ve kurtuluşa vesile olan mesajlarını tüm insanlara ivedilikle ulaştırmak için olağanüstü bir performans ortaya koymuş olmasıdır.⁸ MS 240 ile 276 yılları arasında aktif bir şekilde dünyaya yayılan Maniheizm, Mani ve seçkin öğrencilerinin yazılı ve sözlü davet çalışmaları sayesinde kırk yıldan daha kısa bir sürede geniş coğrafyalara ulaşan tarihin tanıklık ettiği en yayılcı ve en misyoner din olarak karşımıza çıkar.⁹ Hatta Mani'nin, Sâsânî İmparatorluğu döneminde o zamanki geniş İran coğrafyasının tamamında Maniheizm'i resmi bir din haline getirmek ve sıcak temaslara sahip olduğu Sâsânî hükümdarı 1. Şapur'u dinine döndürmek için çok çabaladığı anlaşılmaktadır. Buna karşın 1. Şapur'un önceki Sâsânî hükümdarlarının yaptığı gibi 273 tarihli ölümüne kadar bir Zerdüşti olarak kaldığı ve tamamen Mani'ye teslim olmadığı görülmektedir. Mani'nin buradaki başarısızlığı büyük bir ihtimalle, Roma imparatorluğuna karşı dünya hâkimiyeti için rekabet etmekte olan genç ve dinamik Sâsânî imparatorluğu için Maniheizm'in bünyesinde taşıdığı sakıncalardır. Çünkü Mani'nin dünya imarı ve hâkimiyeti için gerekli olan maddî üretkenliği ve donanımı pasifize eden ruhanî bir keşiş yaşamını önermesi, savaş, avcılık, tarım ve hayvancılıkla yaşamlarını sürdüren ve sonuçta lüks içerisinde yaşamayı arzulayan imparatorların ağız tadını kaçırmaktaydı.¹⁰

Maniheizm, gnosis gibi, aşkın (müteâl) gerçekliklerin ve metafizik hakikatlerin, materyal dünyadaki nesnelere ve cismanî görüngülerden daha yüce olduğunu, bu bağlamda insanî ruhun ilahî bir kökene sahip olduğundan dolayı bedensel maddî forma bürünmüş insanın asıl hakikatini oluşturduğunu vurgulamıştır.¹¹ Yine Maniheizm tıpkı Zerdüştilik gibi, dünyadaki sıkıntı ve ıstırapların kaynağı olan kötücül güçlerle mücadele etmek gerektiğini ve yaradılışın başlangıcından itibaren iyilik ile kötülük arasındaki bu düalist sistemden kaynaklı gerginlik ve çatışmanın

⁷ Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, 1; Mary Boyce, "A Reader in Manichaeism: Middle Persian and Parthian", *Acta Iranica* (Leiden: Brill 1975), 29; Gnoli, *Ez Zerdüşti ta Mani*, 87-89; Gündüz, "Maniheizm", 27/575.

⁸ *The Kephalaia of The Teacher*, 21; Christensen, *İran der Zaman-i Sâsânîyan*, 134.

⁹ Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 160; İsmailîpur, *Usture-yi Aferineş*, 15-16; Aktulga, *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusîlik, Sabîlik, Manicilik)*, 42.

¹⁰ Mehmet Mekin Meçin, *Mani ve Maniheizm* (Ankara: İlâhiyat Yay., 2022), 77-79.

¹¹ Vamekî, *Nivişteha-yi Mani ve Maneviyan*, 33.

dünyanın sonuna kadar devam edeceğini savunmuştur.¹² Maniheizm senkretik dinî köklere sahip olsa da, Maniheist teolojiyi oluşturan piramidin temellerinin, yaklaşık yüz yıl önceden mayalanmaya başlamış olan gnostik mezhepler ve düşüncelerin üzerine kurulup yükseldiği bilinmektedir. Mani'nin kendisi de yepyeni düşüncelerle ortaya çıktığını iddia etmek yerine, antik hikmete değer vererek mesajlarına meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Nitekim Mani, hayatta kalan Maniheist literatürde sıklıkla kendisini İsa Mesih'in bir havarisi olarak tanımlamış olmasının yanı sıra Mani'den önce yazılmaya başlayan Gnostik Nag Hammadi metinlerinin birçoğunun ardındaki gnotik kalemler, Yahudi-Hıristiyan geleneklerinin gnostik akımları, Esseniler, Mandailer/Sabiiler, El-Hassailer gibi din, tarikat ve mezhepler ile İbn Deysan ve Markyun gibi gnostik şahsiyetlerin fikirleriyle çok sayıda müşterek paydalar taşıdığı anlaşılmaktadır. Ama Mani zuhur etmeden önce ortaya çıkmış bütün bu gnostik akımlar ve üretilmiş düşüncelerin içerisinde belki Mani için adeta yol haritası olabilecek en önemli ürün İnci İlahisidir. Şiirsel bir dille ve Süryanice yazılmış ilahinin kahramanı olan şehzade, Aşkânî imparatorluğunun ışıltılı sarayından sürgün diyarı olan Mısıra gönderilir. Padişah Baba tarafından görevlendirilen şehzade elçi, korkunç bir ejderhanın gözetimindeki inciye alıp anavatana dönecektir. Ne yazık ki Mısır kervansaraylarında zevk ve sefaya dalan şehzade derin bir gaflet ve bellek yitimi yaşar. Babadan kartal aracılığıyla gelen mektupla uyanan şehzade, inciye büyük zahmetlerin sonunda bulur ve anavatana döner. İlahi insanın ışıklar âleminden karanlık maddî âleme düşüşünü, orada yaşadığı bellek yitimi ve gafletini, Tanrıdan gelen elçi ve vahiyle derin uykudan uyanışını, asıl vazifesi olan inci gibi eylemler sergileyerek anavatan hasretiyle yaşamasını ve sonunda koparıldığı anavatanına geri yükselişini sembollerle anlatan İnci İlahisi Mani'nin hayatını ve mesajlarını neredeyse tamamen dayandırdığı ve yaşamıyla canlandırdığı bir izlek ve kaynak olduğu sezelebilmektedir.¹³

Maddî dünyanın daha yüce bir âlemin kötü bir kopyası olarak görülmesi gibi, bedenlenmiş her insanın da göksel bir ikize sahip olduğuna inanılması şeklindeki gnostik inancın izleğinde yol alan Mani, kendi vahiylerini göksel ikizinden aldığına inanırdı. Bu ikiz doktrinin, Maniheizm'in oluşumunda etkili bir kutsal bilgi kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. İkinci yüzyılda doğu Hristiyanlığında yaygın olduğu anlaşılan bu doktrinin, Mani'nin hayatının çoğunu yaşadığı Mezopotamya'nın pek de uzağında olmayan bir yerde yaygınlaştığı görülür. Maniheizm, sözlü ve yazılı dinî edebiyatta ikizleri konuşurma ve onlarla adım adım yürümenin yanı sıra, tanrısal

¹² Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, 163.

¹³ J. R. Russell, "Hymn of the Pearl", *Encyclopaedia Iranica Online*, (Erişim 10 Mayıs 2022); Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yay., 2007), 2/429; Widengren, *Mani ve Tâlimât-i U*, 22-23; İnci İlahisi için bk. Han J.W. Drivers, *Bardaisan of Edessa* (Assen: Van Gorcum & Comp 1966), 152-156; İlya Gershevitch, "A Parthian Title in the Hymn of the Soul", *Journal of Research in Atmospheric Science (JRAS)*, (1954), 152-156; Rudolph Macuch, "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Sohrawardi's Theosophies" (Graeco-Arabica II (A'diethnes synedrio hellenoarabikōn spoudōn), Athens, 1986), 9-22; Mohammad Mokri, "Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq)", *JA 248/249*, (1961 1960), 463-481; Simo Parpola, "Mesopotamian Precursors of the Hymn of the Pearl", thk. R. M. Whiting, *Mythology and Mythologies* (Melammu Symposia II, Helsinki, 2001), 81-93; Paul Hubert Poirier, *L'hymne de la perle des actes de Thomas. Introduction, Texte-Traduction, Commentaire* (Louvain-la-Neuve, 1981); James R. Russel, "A Manichaeon Apostolic Mission to Armenia?" (Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, Part I: Old and Middle Iranian Studies, Wiesbaden, 1998), 21-26; James R. Russel, "The Lost Epic of Tigran: A Reconstruction Based upon the Fragments", *UCLA conference on Edessa and Tigranakert* (Los Angeles, 1999); James R. Russel, "The Epic of the Pearl", *Revue des Études Arméniennes*, (ts.).

varlıkların listelerini ve ayrıntılı kataloglarını oluşturmaya çalışan gnostik akımların metafizik-mitolojik düşüncelerine de kapsamlı bir sistem bahşetmiştir. Nitekim Maniheistler, tıpkı gnostikler gibi, en yüce Tanrı olan Büyük Baba'nın melek ordularıyla çevrili tanrısal varlıklardan oluşan bir panteonla çevrelendiğini ileri sürmüştür.¹⁴

Maniheist metinler, Yüce Tanrı'nın ilk yaradılışla *Hayat Anası* diye adlandırdıkları dişil bir baş melek yarattığını, Hayat Anası'nın ise Tanrı'nın en büyük oğlunu doğurduğunu ileri sürmüştür. Yüce Tanrı olan *Büyük Baba*, doğurganlığın sembolü olan *Hayat Ana* ve *Büyük Oğul*'dan meydana gelen ilk üç varlığa inanan Maniheizm, gnostik düşünceler gibi teslise dayalı ilk merkezî tanrısal panteonunu kurgulamıştır. Ancak gnosisizm, Maniheist teolojinin dayandığı iki ana kolondan yalnızca biridir. Diğer önemli kolon ise, yaşlanan Part (Aşkânî) İmparatorluğu'nda görece yeni bir dinsel varlık olan Hıristiyanlığın aksine geçmiş yüzyıllar öncesine kadar uzanan, çok daha eski ve köklü bir dinî gelenek olan Zerdüştiliktir. Nitekim Mani, Zerdüştilikten Maniheizm'in başka bir mihenk taşı olan iyilik tanrısı ve kötülük tanrısı şeklindeki *dikey düalizmi* almıştır. Zerdüştilikteki bu *dikey düalizm*, yaradılışın arka planında iyi ve kötü tanrıların var olduğunu ve metafizikten fizikî dünyaya kadar bütün bir varoluşun dikey bir şekilde tam ortadan iyi ve kötü güçlere bölünmüş olduğunu ileri sürmüştür. Gnostik düalizm ise *yatay düalizmi* savunmuş ve buna göre manevi âlem, alçaltılmış ve bozulmuş maddî âlemden daha yüksek ve daha üstün bir mertebede bulunduğu için bu iki âlem yatay bir çizgi ile birbirinden ayrılmıştır. Maniheizm hem metafizik âlemden fiziki âleme kadar yukarıdan aşağıya dikey bir şekilde birbirinden ayrılmış ama yan yana ve birbiriyle savaştan Zerdüştilikteki dikey düalizmi hem de yukarıda ve aşağıda iki katman şeklinde yer alan ve yatay bir çizgiyle birbirinden ayrılmış olan gnosisizmdeki yatay düalizmi birleştirerek kendi teolojisine eklemeyi başarmıştır. Nitekim hem Zerdüşti dikey düalizmi hem de Gnostik yatay düalizmi sentezleyerek düşünce mekanizmasını oluşturmuş olan Maniheizm, iyinin ve kötünün birbiriyle rekabet ettiği ve sonunda iyinin muzaffer olacağı şeklindeki Zerdüşti görüşü, maddî dünyanın daha üst düzey bir âlemin sahte ve çürümüş bir kopyası olduğu şeklindeki gnostik bakış açısıyla birleşmiştir.¹⁵

Maniheizm, yazılı ve sözlü misyonerlik faaliyetleri sayesinde uzak bölgelere kadar yayılım göstermiş ve o günkü dünyanın dört bir yanına yayılmayı başarmıştır. Maniheizm şu anda tamamen yok olmuş bir din olsa da, yüzyıllarca dünyanın farklı bölgelerinde düşünce kodlarıyla yaşamayı başarmıştır. Nitekim Batı Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki Avrupa kıtasında 6. veya 7. yüzyıla kadar, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğunun hâkimiyeti altındaki bölgelerde 8. veya 9. yüzyıla kadar, diğer bir rivayete göre en az 7. yüzyıla kadar,¹⁶ İslam'ın hâkimiyeti altındaki Yakın Doğu'da 11. yüzyıla kadar, Orta Asya'da 12. veya 13. yüzyıla kadar ve Çin'de ise 16. yüzyıla kadar yaşayan bir din olarak varlığını sürdürebilmiştir. Maniheizm, şu anda dünyada herhangi bir

¹⁴ *Cologne Mani Kodex (Concerning the Origin of Body)*, çev. Ron Cameron - Arthur J. Dewey (Montana: Scholars Press, 1979), 55; Ahmed b. Ahmed Ebi Yakub b. Cafer b. Veheb el-Maruf Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî* (Beyrut: Dârü's-Sadr, ts.), 1/202; Ebu Reyhan el-Bîrûnî, *Tahkikû mâ li'l-Hind* (Beyrut: Alemlü'l Kutub, 1403); Muhammed b. Abdulkerim Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Kum: Neşr-i Eş-Şerif'ur-Razî, 1364), 293; Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, 18,21-24.

¹⁵ "Manichaeism, Manichaean Texts from Egypt and Xinjiang" (Literature and History Bölüm.84) (Erişim 01 Mayıs 2023).

¹⁶ Ilse Rochow, "Zum Fortleben des Manichäismus in byzantinischen Reich nach Justinian I", *Byzantinoslavica* 40, (1979), 13-21.

müntesibi kalmadığı için tamamen yok olmuş tek evrensel din olarak kabul edilir. Ancak Maniheizm'in dinî öğretileri ve düşünce kodları başka din ve mezheplerin içerisinde varlığını hala korumaya devam ettiği için yeniden incelenmeye değer bir din olarak alan araştırmalarının merakını kamçulamaya devam etmektedir. Çünkü Maniheizm yüzyıllar önce görünürde yok olmuş ve müntesipleri hayatta kalmamış olsa da insan ruhuna dokunan mistik edebiyatıyla yaşayan bir din olduğu fark edilebilmektedir.¹⁷

Sâsânîler döneminde İran'ın devlet destekli resmi dinî sayılan Zerdüştlük müntesiplerinin aksine Mani ve talebeleri dini öğretilerini kayıt altına almaya ve yoğun yazı faaliyetleriyle hatta minyatür gibi görsel materyallerle mesajlarını desteklemeyi bir ressam veya sanatkâr titizliğiyle yerine getirmeye özen göstermişlerdir. Kendisinden önce ve kendi dönemindeki bütün dinlerden daha *kitabî bir din* sayılan Maniheizm'in kurucusu Mani ve öğrencilerinin geride bıraktıkları yazılı metinlerin zarafeti insanlığı büyülemeye devam etmektedir. Bu yüzden özünde misyoner karaktere sahip olan Maniheizm'in, sonradan ortaya çıkacak İslam'ın da aralarında bulunduğu diğer dinlerden çok daha "kitabî bir din" olduğu ileri sürülmüştür.¹⁸ Mani ve talebeleri sadece dini öğretilerini ustaca kaleme almakla yetinmemiş aynı zamanda farklı bölgelerdeki toplumların kullandıkları dinî kavramları olduğu gibi benimseyerek kendi öğretilerini bizzat onların din dili ile ifade etmiş ve böylece Manihezim'in evrenselliğini ortaya koymuşlardır. Nitekim Maniheizm külliyat incelendiğinde, farklı bölgelerde oturan farklı halkların dinî inançlarını içeren çok dilli ve çok dinli bir literatür fark edilmektedir. Evrensel kurtuluş mesajlarının bütün insanlığa ulaşması kaygısıyla girilen bu davet çalışmaları, çok geçmeden Maniheizm'in diğer dinlerden nispeten daha hızlı bir biçimde kıtalararası yayılımıyla sonuçlanmıştır.¹⁹ Mesajlarının kalıcı hale gelmesi için neredeyse bütün dinî mesajlarını yazıya geçiren Maniheizm,²⁰ ilginç bir paradoks olarak bugün yeryüzünde takipçisi kalmamış bir din haline gelmiştir. Nitekim Mani acımasızca öldürülmüş, takipçileri yüzyıllarca devam eden baskı ve takibatlara maruz kalmış, metinleri yakılmış veya yer altına gömülmüştür. Maniheizm Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve İslamiyet'ten çok ciddi baskılar görmüş, büyük dinler ve devletlerden ciddi darbeler almıştır. Sonuç olarak yeryüzünde bugün herhangi bir Maniheizm kalmamıştır.²¹

¹⁷ Samuel N. C. Lieu, "Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China" 303 (Tübingen, 1992); Kurt Rudolph, "Maniheizm", çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 382-383.

¹⁸ Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 160; İsmailîpur, *Usture-yi Aferineş*, 15-16. Boyce, "A Reader in Manichaeism", 29.; Puech, Henri-Charles. Puech, *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine* (Paris: Civilisations du Sud, 1949) Sundermann, "Manicheism I. General Survey"; Dila Baran, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 30.

¹⁹ *Cologne Mani Kodex*, 15-17; *The Kephalaia of The Teacher*, 41; İsmailîpur, *Usture-yi Aferineş*, 53; Dila Baran, *Roma İmparatorluğunda Maniheizm* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 23-25; Canan Seyfeli, "Maniheizm" (Çokkültürlülük Konferansı, Diyarbakır, 2005), 137.

²⁰ Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 160; İsmailîpur, *Usture-yi Aferineş*, 15-16.

²¹ Christensen, *İran der Zaman-i Sâsânîyan*, 144; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/435; İbn Fukayha, *el-Buldan*, thk. Yusuf el-Hadi (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, ts.), 392; İbn Haldun, *Divanu'l Muhtedei ve'l Haber fit-Tarihi'l Arab ve'l Berberi ve men Aserehum min Zewi's Şe'ni'l Ekber*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1408), 2/203; Griguyus el-Multiyu'l Maruf bi İbnu'l-İberi, *Tarihu muhtasaru'd-duvel*, thk. Antonyo Salihanî el-Yasuî (Beyrut: Daru's-şark, 1992), 1/76-77; Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubî*, 1/159-160; İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih* (Beyrut: Daru's-Sad-Daru Beyrut, 1385), 1/389-390; Mesudî, *Mürüccü'z-zehab ve meadinu'l-cevher*, thk. Esad Dağır (Kum: Daru'l-Hicre, 1409), 3/461;

2. Mesajlarıyla Yaşayan Din: Maniheizm

Maniheizm niçin bu kadar baskı görmüş ve sonunda yok olmuştur? Dünya tarihinin en karizmatik dinî liderlerinden biri olan Mani neden öldürülmüştür? Derin bir entelektüel birikimin sahibi olarak var gücüyle kendisinden sonra mesajlarının ebedi kalmasını isteyen Tanrı'nın bu son elçisinin mesajları neden kökten yok olmaya maruz kalmıştır? Dinler tarihi açısından son derece önemli olan bu soruların cevabını ne Mani'nin şahsiyetinden kaynaklı bir kusurda ne de takipçilerinin dini tebliğ performanslarındaki yetersizlikte aramak gerekir. Bu soruların cevabı tamamen Mani ve öğrencilerin yaydıkları mesajların içerikleri, dünya hayatına getirdikleri yorumları ve dinî programlarında aramak gerekir. Her şeyden önce Maniheizm'in bu maddi dünya ve bu dünyanın efendisi olan bedenlenmiş insanla bir problemi vardı. Bu bağlamda Maniheizm insanlığa önerdiği dini programlarıyla²²dünyayı ve insanı yok oluşturan sakıncalara sahipti. Çünkü Maniheizm tarımı, hayvancılığı, üretimi, doğurganlığı ve dünya yönetimini hiçe sayan hatta bunlara karşı konumlanan öğretileriyle dünyanın ve insanlığın sonunu hazırlamaya çalışmıştır. Bunu fark eden dinler ve iktidarlar Maniheizm'i yok ederek dünyanın ve insanlığın geleceğini garanti altına almak istemiştir. Maddeyi bütün kötülüklerin anası ve kaynağı olarak gören Maniheizm, bütün maddî formların yıkılması gerektiğine inanarak aslında dünyalı olmak, dünyada yaşamak, bedenle barışık olmak, dünyayı imar etmek ve insanlık için bu dünyayı cennete çevirmek isteyen her din ve iktidarın karşısına düşman olarak dikilmiştir. Eğer bir din dünyaya ve dünyalılara hitap etmiyorsa, dünyevî programlara sahip değilse, yeryüzünü değil tamamen ölüm sonrası hayatı öneriyorsa, yeryüzünde bir yabancı, bir sürgün, bir mahkûm ve bir gurbetçi olarak kendini görüyorsa, böyle bir dinin uzun süre hayatta kalması ya da dünyalı olmaya aday düşünceler ve kurumlarca kabul edilmesi olanaksız görülecekti ve en nihayetinde her daim vatan hasretiyle ağlayan bu yabancı gurbetçi sürgünü anavatanına geri göndermek gündeme gelecekti.²³

Tarih boyunca filozof, mistik, sûfî, aydın ve entelektüel karakterlerin, ortodoksî dinlerin zahir uleması ve iktidarlar tarafından dışlanırken halkın zahirî dinini merkeze alıp önemsemelerinin sebeplerini de burada aramak gerekir. Hem iktidar vasıtasıyla dünyaya yayılmak isteyen dinler hem de dinlerin atları sırtında dünya hâkimiyetini arzulayan iktidarların aslında seçkinleri değil aksine kitleleri ve yığınları peşinden sürüklemek amacıyla taharet ve ilmihal dini olan halk dindarlığına daha çok muhtaçtır. Halk kitlelerinin reel yaşamına dair yüzeysel programlarla yetinen zahiri dini düşünceler, seçkin filozof ve mistiklerin afaki ve göksel öğretilerinden ziyade, ödül-ceza odaklı kitlelerin halk dindarlığına şans vermek isterler. Bu bağlamda Maniheizm'in bir boyutuyla dünyevî

Yakut Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru'n-Sâdirûn, 1995), 2/24; Ebu'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-umem ve'l-muluk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abudlkadir Ata (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 1412), 2; Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 26; İslam tarihinde genel olarak Mani zındıklıkla suçlanır ve düalist olarak tanıtılır. Bk. İbn Fukayha, 1416 HK., 392; Mesudî, *Mürûcû'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*, 1/273-275; 3/461; Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 96.

²² Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebi Yakub İshak el Maruf bi'l-Warrak İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997), 396; Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, 24-25; Boyce, "A Reader in Manichaeism"; İsmailîpur, *Usture-yi Aferineş*, 21; Vamekî, *Nivişteha-yi Mani ve Maneviyan*, 33; İskender Oymak, "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 85-87.

²³ Vamekî, *Nivişteha-yi Mani ve Maneviyan*, 66; Meçin, *Mani ve Maniheizm*, 132.

olan dinler tarafından dışlandığı, bastırıldığı ve yok edildiği görülmektedir. Ortodoksî dinlerin bu yöneliminde çok haklı gerekçeleri de vardır: Eğer Maniheizm yayılırsa, dünyadaki üretkenlik, doğurganlık, imar ve iktidar yok olacak ve uzun vadede insanlığın sonu gelecektir. Bütün donanımı, kalıcı ve ebedi olma çabası ve insanüstü performanslarına rağmen Maniheistlerin yok oluşunun, bizzat Maniheist mesajlara kaynaklık eden kendi iç dinamiklerden mütevellit olduğu görülmektedir.²⁴

Peki, Manihezim yalnızca fantastik bir düş, insanla ve dünya ile hiçbir bağı olmayan, temelsiz ve anlamsız bir dinî çaba mıydı? Bu sorunun cevabı insan, dünya ve varlığa Maniheizm'in getirdiği bakış açısında yakalamak mümkündür. Doğrusu Mani, oluş ve bozuluş halinde (kevn u fesad) olan dünyayı ve ölümlü olan insanı gözlemliyordu. Gerçekten de tümel bir bakış açısıyla evrene ve insana bakıldığında, maddî varoluşun geçici ve yok hükmünde olduğu açığa çıkıyordu. Maninin feryadı, belki de sınırsız insan ruhunun kendisine layık olmayan bir dünyada, beden kafesindeki varoluş sancısının bir dışa vurumu idi. Adaletle yönetilmeyen halkı zalim olan bir karyede, maddî ağların ve bağların manyetik cazibesi altında, hantal bir bedenin içerisinde insan ruhunun çektiği acıları dindirmek için içtenlikli bir arayış halinde olan Mani'nin seslendirdiği ağıtlar hikmetten yoksun temelsiz haykırışlar değildi. Mani'nin feryadını, insanın bu karanlık ve soğuk yer kürede çektiği varoluşsal acıların, ölümsüzlük arayışının ve çekilen psikolojik bunalımların giderilmesi ve teskin edilmesi için her aydın ve ruhanî liderin gösterebileceği samimi ve aynı zamanda çaresizce çırpınışları olarak okumak mümkündür.

Maniheizm de gerçekten Mani gibi öldü mü? Dinler tarihi kitaplarında Maniheizm'i tarihe karışmış ve şu anda yeryüzünde tek bir takipçisi olmayan soyu tükenmiş bir din olarak okuyabiliriz ancak düşünce ve dinler tarihi izleğini takip ettiğimizde ne Mani'nin öldüğü ne de Maniheizm'in yok olduğunu rahatlıkla tespit edebiliriz. Nitekim bütün kıyımlara ve katliamlara rağmen Mani'nin sonraki asırlar boyunca farklı kisveler ve karakterler üzerinden defalarca yeniden doğduğunu, Manihezim'in ise mesajlarıyla günümüze kadar varlığını farklı dinî düşüncelerle koruduğunu fark edebiliriz. Maniden sonra Maniheizm bütün baskılara ve sindirmelere rağmen yüzyıllarca varlığını korumasının yanı sıra,²⁵ İslam öncesi Sâsânî İran'ında 300'lerde Bundus'la, 500'lerde de Zerdüş Hurkan ve Mazdek'le tekrar tekrar dirildi²⁶ ve Sâsânîlerin yıkılışını hızlandıran en önemli faktörlerden birine dönüştü. İslam sonrasında ise bizzat İslam cübbesi altında, İbnü'l-Mukaffa' (ö.142/759), Babek Hurrâmdin (ö. 223/838), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126), Aynulkudat Hemedânî (ö. 525/1131), Yahya Sühreverdî ve Mevlânâ Celâleddîn (ö. 672/1273) gibi karakterlerle yeniden dirildi.²⁷ Bunların yanı sıra İslam düşünce tarihine gnostik

²⁴ Muhsin Selgi - Şuca Ahmenvend, "Nisbet-i Arman ve Vakiiyet der Endişe-yi Siyasi-yi Zertuş, Mani ve Mazdek der Dovre-yi Sâsânî", *Pejuheşname-yi Ulum-i Siyasi 2*, (1397), 22; Meçin, *Mani ve Maniheizm*, 78.

²⁵ Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, 15; Boyce, "A Reader in Manichaeism", 3-4.

²⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 416; Seyyid Ali Mehdi Nakavi, *Akayid-i Mazdek* (Tahran: Seyyid Ali Mehdi Nakavi, Akayid-i Mazdek (Tahran: Muessese-yi Matbuati-yi Atayi, ts.), 57; Abdülhuseyn Zerinkub, *Tarih-i İran Bad ez İslam* (Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1362), 180-181; Ehsan Yarshater, "Mazdakizm", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/995; Arthur Emanuel Christensen, *Saltanat-i Kubâd ve Zuhur-i Mazdek*, çev. Ahmed Birşek (Tahran: İntişarat-i Tahurî, 1374), 105.

²⁷ Ali Rıza Hayderi vd., "Menşe-i Tasavvuf-i Siyasi der İran ve Tahlil-i An Ber Esas-i Nazariye-i Gofteman-i Lakau ve Muvâ", *Fasılname-yi İlmi-yi Edebiyat-i İrfani-yi Danişgah-i Ez-zehra 28* (1401), 170-174.

düşünceleriyle iz bırakmış olan İsmailîler, İhvân-ı Safâ ve tasavvuf akımları halinde de kendini gösterdi. İsimleri anılan bu kişiler ve hareketlerin yanı sıra Yarasanîlik (Ehl-i Hak) ve Yezidîlik gibi gnostik fırkalardan geride kalan eserler incelendiğinde Maniheizm'in ölmediği ve mesajlarıyla yaşamaya devam ettiği rahatlıkla anlaşılabilir.²⁸

Maddenin ışığı veya nuru engelleyen bir perde ve engel olduğu bu yüzden bedenden soyutlanmakla (hıl'atu'l-ebdan) ışığa ulaşılabilceğini savunan *şühûdî irfan*ın dinî edebiyatı büyük oranda Maniheist kodlar taşır. Bedensel formu yaradılışın mükemmel formu olarak güren Zerdüştîliğin kutsal gitî anlayışı ile bedeni, Tanrı'nın bir aynası ve tecelligâhı olarak kabul eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve öğrencilerinin savunduğu *vücûdî irfan*ın aksine dünya zindanına ve beden kafesine nurlar âleminden düşmüş insanın trajik yaradılışına ağıtlar yakan *şühûdî irfanın mistik edebiyatı*, Maniheist düşünce kodlarıyla doludur. Kötülüğün kaynağını maddeye bağlamak, buradan hareketle bütün bedensel formları ruhun hapisanesi olarak kabul etmek ve ahlak ile kurtuluşu bu maddî formlardan arınmak ve uzaklaşmakla doğrudan bağlantılı görmek *şühûdî irfan* ile Maniheist gnosizmin müşterek edebiyatının adeta kalbini oluşturmaktadır.²⁹

Maniheizm'in gnostik edebiyatını seslendiren İslam sonrası ilk dönem örnekleri İhvân-ı Safâ risalelerinde karşımıza çıkar. Risaleleri boyunca İhvân-ı Safâ'nın en çok vurguladığı temalardan biri, insanın ilahi/nurani ruhunun kendisine layık olmayan karanlık beden hapisanesine kilitlemesi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan insanın varoluşsal trajedisidir. İhvân-ı Safâ risaleleri incelendiğinde, asıl temanın ya da en azından ana konulardan birinin insan ruhunun dünya cehenneminde ve beden kafesinde yaşadığı acılara yakılan ağıtların teşkil ettiği görülmektedir. İhvân-ı Safâ'nın risaleleri boyunca getirdiği sembolik hikâyelerde, insanın anavatanından veya nurlar âleminden karanlık dünya hapisanesine düşüş trajedisi ve bunun sonucunda katı bir sürgün hayatını geçiren nurani ruhun feryatları seslendirilir. Bu risalelerin hem içerikleri hem de örnek olarak verilen sembolik hikâyeler, insanın ruhani ve maddi düalist karakterinden kaynaklı varlık sancılarına dikkat çekilir. Burada sadece İhvân-ı Safâ'nın risalelerindeki sembolik hikâyelerden biri olan şehzade hikâyesini hatırlamak yeterli olacaktır: Hikâyede kralın oğlu şehzade evlendirilecektir. Düğün gecesi saraydan ayrılan, gece karanlığında yolu bir çöle açılan ve orada gördüğü bir barınakta uykuya dalan şehzade, sabah aydınlığına kadar gelini hayal ederek ölü bir kadın kadavrasına sarılır. Sonunda aşkla sarılıp sevdiği ve gelin diye sevgili zannettiği varlığın aslında ölmüş, kokuşmuş, kan ve irin akıtan tiksindirici bir yaşlı kadın cenazesi olduğunu fark ederek uyanır.³⁰ İhvân-ı Safâ'nın bu sembolik hikâyesinde başkarakter olan şehzade, nurlar âleminden karanlık yeryüzüne gönderilen Tanrı'nın elçisi veya temsilcisi olan insanı sembolize eder. Şehzadenin gece karanlığında aşkla sarılıp sevdiği yaşlı kadın, bedeni temsil eder. Gece karanlığının bitmesi ve sabah aydınlığının doğması, dünyada insanın yaşadığı derin

²⁸ İbrahim Karaca, "Maniheizm İnancının Ehl-i Hak İnancına Etkileri", *Turkish Studies - Religion* 17/3 (2022), 265-275; Seyfeli, "Maniheizm", 144-145.

²⁹ Meçin, *Mani ve Maniheizm*, 79.

³⁰ İhvân-ı Safâ, "Fî keyfiyyeti'd-da'veti ila'l-Lâh", *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullânu'l-vefâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 4/162-164; İhvân-ı Safâ, "Allah'a Davet'in Şekli Hakkında", çev. Mehmet Vural, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, thk. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 4/128-129; Nusret Taş, *Din Felsefesi Bağlamında Alegorik Felsefi Hikâyeler: İhvân-ı Safâ Risâlelerindeki Alegorik Felsefi Hikâyeler* (Ankara: İlâhiyat Yay., 2021), 63-70.

gafleti ve bellek yitiminin vahiyle veya nurani bilinçle insanın uyanışını ifade eder. İhvân-ı Safâ'nın getirdiği bu hikâyede, tıpkı Manihesit metinlerde yer aldığı ve devamlı vurgulandığı gibi, insan ruhu yüce âlemden alçak bir âleme düştüğünü, bu alçak âlemdeki karanlıktan veya bellek yitiminden dolayı özü itibariyle iğrenç olan maddi albenilere ve cazibelere tutkun hale geldiğini ancak ışık veya kurtarıcı bilgi sayesinde maddi dünyanın cazibelerinin sabah aydınlığında net bir şekilde tiksindirici ve yabancı olduğunu fark eder.

İnsanın düşüş trajedisine yakılan Manihesit ağıtların İslam sonrası izlerini en iyi yansıtan numuneler, İhvân-ı Safâ risaleleriyle tetiklenen, İbn Sînâ ile başlatılan ve birçok mistik şahsiyet tarafından sürdürülen kuş hikâyelerini yazma geleneğidir. Sembolik bir formda diğer bir ifadeyle kuşların diliyle yazılmış olan bu hikâyelerde, insan ruhu genel olarak bir kuşa ve insan bedeni ise kuşun esir edildiği bir kafese benzetilmiştir. İnsani ruhun bu dünyada ve beden içerisinde yaşadığı acılar ve varoluşsal sancılar ise kuşların kafesten kurtulmak için gösterdikleri çabalar ve çırpınışlarla betimlenmiştir.³¹ İslam dünyasında kuş risalelerinin temelini atan İbn Sînâ'nın geride bıraktığı *Hay b. Yakzân*, *Risâletü't-tayr* ile *Selaman ve Absal* isimli sembolik hikâyelerin içerikleri incelendiğinde, Maniheist edebiyatın ölmediği ve bu hikâyelerle varlığını sürdürdüğü fark edilebilmektedir. Nitekim bu sembolik hikâyelerde, yüce bir âlemden karanlık bir âleme düşen insanın, ruhuna layık olmayan bir diyarda yaşadığı gurbet ve sürgünün yarattığı acılar ve ıstıraplar betimlenir.³²

Maniheizm'in ölmediği ve mesajlarıyla yaşadığını gösteren İslam sonrası en iyi örnekler arasından İşrak teosofu Sühreverdî'nin kaleme aldığı sembolik hikâyeleri sayılabilir. Adeta

³¹ Bk. İbn-i Sînâ, *Risâletü't-tayr*, thk. Muhammed Hüseyin Ekberî (Tahran: İntişârât-i Zehra, 1370); Ebu Hamid Muhammed Gazzali, "Risâletü't-tayr", *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzalî* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416); "Risâletü't-tayr", *Resâilü İbn Sînâ* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400); Necmeddîn Dâye Râzî, "Risâletü't-tuyûr", çev. Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* (İstanbul: İnsan Yay., 2004);

³² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Mahmud Şihabî (Tahran: Neşrü'l Belâğ, 1339), 151; İbn-i Sînâ, *Tis'ü resâ'il fi'l-hikmeti ve't-tabîyyat* (Beyrut: Daru'l-arab, 1326), 125-139; Hace Nasiruddin Tusi, *Şerhu İşârat ve't-tenbîhât* (Kum: Neşrü'l Belaga, 1375), 324-329; Abdurrahman Camî, *Salaman ve Absal*, thk. Reşid Yasimi (Tahran: Kitaphane-i Şark, 1306), 91; Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsîl-i İrfanî*, çev. İnşaulah Rahmetî (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1392), 367-408; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l akliyyeti'l erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 8/357-358; Erdoğan Uludağ, *Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lâmi'î Çelebi'nin Salâmân u Absâl Mesnevisi: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); Erdoğan Uludağ, "Lami'î'nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8 (1997), 67-77; Seyyid Hasan Emin, "Selâmân u Ebsâl: Üstûre-i Yûnânî der Menâbi'-i İrânî", *İranşinasi* 15/4 (2004), 135-747; Muhammed Kerîmî Zencânî, "Selâmân u Ebsâl", *Dâ'iretü'l-ma'ârif-i Teşeyyuc*, (ts.), 233-234; İbn Sînâ, "Hay bin Yakzân", *Resâilu İbn Sînâ* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400), 132; İbn Sînâ, İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân: Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun vd. (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 282-303; Sühreverdî, "fî Hakîkati'l Aşk", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/300; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yay., 2013), 1/291-293; Abdurrahman Bedevî, *Hay b. Yakzân li'bni Tufeyl* (Kahire: Turrasul-insaniyye, 1995), 1/212-212; Şerafettin Yaltkaya, "Hayy'ibni Yakzân Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 52-88; Taki Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsi* (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 428-441; Sühreverdî, *Risâletü't-tayr*, thk. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlâât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3/198-205; Ömer bin Sehlân Savî, *Şerhu Risâletü't-tayr* (Tahran: İntişârât-i Zehra, 1370), 16-63; Derya Örs vd., *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: Derleme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

Maniheist bir edebiyatla yazıldığı anlaşılan bu hikâyelerden biri, Sühreverdî'nin *Batı Sürgün Hikâyesi* (*Kıssatu'l-ğurbeti'l-ğarbiyye*)'dir. Bu gnostik ve sembolik hikâyeye, insanın ışıklar âleminden karanlık maddî âleme düşüşünü, halkı zalim olan şehir sakinleri tarafından kuyuya hapsedilmesini, orada uğradığı bellek yitiminden sonra Baba'dan gelen mektupla uyanışını ve bin bir zahmetle girdiği ruhanî yolculukla yeniden anavatani olan ışıklar âlemine yükselişini aktaran bir ağıt niteliğini taşır. Hikâyede ravi Maveraünnehir'den kuşları avlamak üzere kardeşi Asım ile birlikte Kayrevan şehrine düşmektedir. Bu sembolik rivayette, aslında ravi ve Asım aynı kişi olup ravi insanın ruhu/nefsi ve Asım ise aklını sembolize etmektedir. Şeyh Hadi Ebu'l-Hayr'ın çocukları olarak Maveraünnehir'den yola çıkmaktadırlar. Burada hayrın babası ve iyiliğin kaynağı olan Baba ya da Tanrı'nın çocukları olarak nurlar âlemi olan Maveraünnehir'den ışık parçaları olan kuşları/ruhları avlamak/kurtarmak için iniş (hubût) seferine çıkarlar. Halkı zalim şehir olan Kayrevan'a düşüş, bir ışık parçası olan insan ruhunun dünyaya düşüşüne işaret etmektedir. Ravi ve kardeşi Asım Kayrevan'da karanlık ve derin bir kuyuya atılmaktadır. Hz. Yusuf'un merhametten yoksun kardeşlerinin mitik kurgusunu da andıran bu ifade, materyal dünyanın karanlıkları içerisinde yaşayan insanların kötücül potansiyeline, adaletten uzak dünyadaki muktedirlerin zalim karakterlerine gönderme yapılmaktadır. Buradaki kuyu ise büyük olasılıkla ruhu hapseden maddî ve karanlık dikey insan bedenini sembolize eder. Hikâyenin aktarıcısı ravi ve kardeşi Asım kuyuda bir bellek yitimi veya gaflet halini yaşamış olacaklar ki çok geçmeden muştular ülkesi Sebe'den gelen Hüdhüd anavatandan ve Baba'dan mesajlar getirir, Rahman ve Rahîm'in adıyla başlayan mektup kuyudan ve halkı zalim olan şehirden kurtuluş yolunu öğretir. Bu mesajlar ışığında harekete geçen ravi dünyevî albenileri sembolize eden karısını öldürerek geride bırakır ve Nuh'un tufandan kurtuluş gemisine binerek gece gündüz demeden yol almaya devam eder. Hüdhüd muştulu mesajlar ya da vahiy getirdikten sonra artık Asım kaybolur. Çünkü vahyin yol göstericiliği devreye girdikten sonra artık materyal dünyada yalnızca işe yarayacak olan akla ihtiyaç kalmaz. Çünkü bu metafizik-ruhanî sefer kardeş Asım yani akılla kat edilecek bir yol değil aksine gnostik kurtarıcı bilgiyle veya vahiyle kat edilecek bir yoldur. Hüdhüd'ün muştulu mesajları ve kurtarıcı öğretileri ışığında ya da Baba'dan gelen mektup rehberliğinde gerçekleşen yükseliş (suûd) seferiyle ravi anavatana ulaşır.³³

Bir ışık ve nur parçası olan insanın nurlar âleminden düşüş trajedisini ve anavatana yeniden yükseliş seferini ele alan Sühreverdî'nin *Batı Sürgün Hikâyesi*'ndeki kurgu, Mani öncesi yazılmış ve adeta sonradan zuhur edecek olan Mani'nin yol haritasını çizmiş olan İnci ilahisi ile birebir örtüşmektedir. Maniheizm'in bütün derdi, karanlık maddî dünyaya düşmüş ve karanlık beden kafesine kilitlenmiş nuranî ışık parçası olan insan ruhunu kurtarmak ve asıl vatani olan ışıklar âlemiyle yeniden birleştirmektir. Bütün Manihesit öğretiler, yazılar, resimler, minyatürler, ahlaki öğütler ve dinî ritüellerin neredeyse tamamı bu edebiyat etrafında dönmektedir. O halde Maniheizm'deki şu izleğin asla yok olmadığı ve günümüze kadar varlığını sürdürdüğü söylenebilir:

³³ Sühreverdî, "Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye," *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/276; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 365-396; Purnamdariyân, *Remz ve Dastânâ-yı Remzî*, 441-444; Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, çev. Seyyid Ziyaeddin Dehşir (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2/401-440; Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 131-173.

Işık parçası olan insan nefsi veya ruhunun ışıklar âleminde şeytanî bir kökene sahip olan maddî dünyaya ve maddî insan bedenine düşmesi, burada unutkanlık, baygınlık, bellek yitimi veya gaflete dalması, kurtarıcı elçiler tarafından gelen gnostik/irfanî mesajlarla uyanması, uyanıştan sonra eskatik temrinler ve riyazetle ruhanî bir yolculuğa koyulması ve sonunda ait olduğu anavatanına yeniden kavuşarak ışığın kaynağıyla birleşmesi. Özellikle kötülüklerin anası veya kaynağı olarak görülen dünya ve beden gibi bütün maddî formların ve kalıpların kötücül bir potansiyelin ürünü veya mamulü olarak algılanması ve ışıkla kurulacak olan irtibatı engellediği için delinmesi ve yırtılması gereken zindan duvarları olarak tasavvur edilmesi şeklindeki Maniheist düşünce izleğinin Sühreverdî başta olmak üzere İslam irfanının merkezî izleklerinden biri olarak hayat bulmaya devam ettiği söylenebilir.³⁴

Burada önemine binaen Maniheizm'deki göksel ikiz düşünce kodunun da Sühreverdî tarafından ustaca kullanıldığına da dikkat çekmek hikmetin zamanlar üstü ruhunu ve ayak izini takip etmede yararlı olabilir. Nitekim Sühreverdî'nin bir diğer meşhur sembolik hikâyesi olan *Kızıl Akıl (Akl-ı Surh)* risalesinde göksel ikiz hikâyenin asıl kahramanına dönüşmektedir. Ben dili ile hikâyeyi bizzat yaşadığıktan sonra anlattığı sezilen ravi veya salık, misâl âleminde *yaradılışın ilk çocuğu* olarak kendisini tanıtan, saç ve sakalı kızıl olduğu için Kızıl Akıl olarak adlandırılan göksel ikiz karakterini canlandırır. Bu hikâye kuşların dili ile başlar. Kuşların dili ile Sühreverdî'nin kastettiği dil, aslında din dili ve sembolizmdir. *Kızıl Akıl* hikâyesi neredeyse tamamen sembolizmi ifade eden kuşların diliyle yazılmıştır. Salık bir sabah *kadınlar hücrelerinden çıkar ve sahraya gider*. Sahrada saç ve sakalı kızıl bir yaşlı bilge ile karşılaşır. Salık, onu tanımak istediğinde o, anavatanından kopmadan önce beyaz ve nuranî olduğunu ancak başka bir diyara atıldıktan sonra ve karanlık bir çukura girdikten sonra nurun karanlıkla birleşmesinden dolayı kızıl bir renge büründüğünü ifade eder. Daha sonra salık ile göksel ikiz olan Kızıl Akıl arasında insanî düşüş ve yükselişin trajik seferini konu alan uzun bir diyalog başlar. Sühreverdî bu hikâyede, dünyanın ve bedeninin maddî ağırlar ve bağlarıyla çevrili olduğu nasutî atmosferi *kadınların hücreleri* olarak betimler ve buradan uçsuz bucaksız varoluşu sembolize eden *göksel âlem* veya *sahraya çıktığını* belirtir. Salikin misâl âlemini sembolize eden sahrada *asil beni* ile yani *göksel ikizi* veya *nurani aslıyla* mülakat eder. Nurun ve karanlığın bir araya geldiği bu düalist varlık artık ne siyah ve karanlık ne de beyaz ve aydınlık bir karakterdir aksine bu ikisinin bir karışımı ve düalist bir renge bürünmüş olan Kızıl Akıl'dır. Sühreverdî'nin sahrada veya misâl âleminde karşılaştığı ve kendisinden afaka ve enfüse dair gnostik/irfanî bilgiler aldığı Kızıl Akıl, aslında salık olan Sühreverdî'nin hakiki beni, öz varlığı, bizzat kendisi veya göksel ikizidir. Burada salık ile göksel ikizi olan Kızıl Akıl arasında cereyan eden karşılıklı konuşma ise diyalog gibi görüldüğü halde aslında bir monologdur. O halde, Mani'nin Taum veya Nercemik olarak isimlendirdiği ve ondan kurtarıcı gnos veya irfan öğrendiğini belirttiği göksel ikizin, Sühreverdî'nin Kızıl Akıl olarak yeniden canlandırıldığı görülmektedir.³⁵

³⁴ Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 167,169; Gnoli, *Ez Zerdüş ta Mani*, 94; Vamekî, *Nivîşteha-yi Mani ve Maneviyan*, 61,66; Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2/156; Sühreverdî, "Kıssatü'l-ğurbetü'l-ğarbiyye,"; Sühreverdî, *Safir-i Sîmurg*, 3/314-316; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Resâilü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbaniyye* (Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1383), 368,434; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 38; Henry Corbin, *Mabed ve Mükâşefe*, çev. İnşallah Rahmetî (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1390), 194-204; Henry Corbin, *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İranî*, çev. Feramerz Cevâhir Neyâ (Tahran: İntişârât-i Gulban, 2013), 44-45; Corbin, *İslam-i İnan*, 2/379; Gulam Huseyin İbrahim Dinani, *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393), 439.

³⁵ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 232-234; Corbin, *İslam-i İnan*, 2/347-379; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 225-280; Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-ğurbetü'l-ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli*, 44-124.

Sonuç

Maniheizm'in kurucusu Mani, önceki nebevî hikmetten istifade ederek yeni ve özgün bir dinî düşünce sistemini kurmuş ve bu yeni dinin kurtuluşa vesile olacağına kanaat getirdiği öğretilerini bütün dünyaya yaymaya çalışmıştır. Bütün mesajlarını kayıt altına alarak dinin tahrifattan ve yok oluştan uzak kalmasını garanti altına almaya çalışan Mani, sözlü ve yazılı dinî edebiyatıyla yüzyıllarca varlığını sürdürmüştür. Tıpkı Mani gibi, öğrencileri de yazı ve resmi ustaca kullanarak gnostik akımların sırlı kalma temayüllerinin aksine bütün dünyalılara mesajlarını ulaştırmayı hedeflemiştir. Ruha dokunan etkili mesajlarıyla dünyada hızla yayılan Maniheizm, kısa süre içerisinde kıtalararası yayılım imkânını elde etmiştir. Ancak Mani ve öğrencilerinin dinlerini yaymak üzere başlattıkları insanüstü faaliyetleri, dinin etkili edebiyatı, yazınsal ve görsel eserleri, dünyaya yayılımı ve kitleler hatta emirler tarafından kabulü bile Maniheizm'i doğduğu coğrafyadan göç etmek zorunda kalmaya engel olamamıştır. Çünkü Maniheizm'in maddi dünyaya, üretime, üreme ve çoğalmaya karşı geliştirdiği katı tutumu, ana dinî gelenekler ve iktidarları derinden rahatsız etmiş ve katı baskılar sonucunda takipçileri yeryüzünde tamamen silinmiştir. Ancak bugün yeryüzünde Maniheizm'in hiçbir takipçisi kalmamış olsa da sonraki dinî gelenekler içerisinde kılık değiştirerek varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Nitekim Maniheizm'in, İslam öncesi Sâsânî döneminde Mazdek gibi dinî-siyasi karakterler ve İslam sonrası dönemde ise İbn Mukaffâ, Babek Hurrâmdin, Hallâc-ı Mansûr, Ahmed Gazzâlî, Aynulkudat Hemedânî, Yahya Sühreverdî ve Mevlânâ Celâleddîn gibi kişilerin yanı sıra İhvân-ı Safâ gibi bir hareketi, İsmailîlik gibi bir mezhebin ve İslam Tasavvufu gibi bir akımın içerisine nüfuz ettiği anlaşılmıştır. Çalışmada, Maniheist mesajların İslam sonrası dönemler de varlığını sürdürdüğü İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve Yahya Sühreverdî'nin eserlerinde geçen içeriklerle temellendirilmiştir. İhvan-ı Safâ'nın risaleleri boyunca işlenen insanın ruhunun gurbet ve sürgün trajedisi, İbn Sînâ'nın Hay b. Yakkân ile Selaman ve Absal isimli sembolik ve gnostik hikayelerinde Maniheist mesajların varlığı tespit edilmiştir. Bunların arasından özellikle İshrâk teosofu Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerde ele aldığı mistik ve gnostik düşüncelerin Mani'nin gnostik düşünceleriyle önemli ortaklıklara sahip olduğu fark edilmiştir. İnsanın düşünüş ve yükseliş felsefesini ele aldığı *Batı Sürgün Hikâyesi* ve göksel ikizle mülakatı ele aldığı *Kızıl Akıl* hikâyesinde Sühreverdî'nin adeta dirilen Mani'ye dönüştüğü görülmüştür. Buradan hareketle, şu anda yeryüzünde hiçbir müntesibi kalmadığı anlaşılan ve ölü dinler arasında sayılan Maniheizm'in, öğretileri ve mesajlarıyla yaşamaya devam ettiği ve farklı dinsel düşüncelerin kisvesi altında hayat bulan bir din olarak varlığını sürdürdüğü sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Abdulcabbar, Kadi Ebi'l Hasan. *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl, el-firak gayrül-İslamiyye*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1958.
- Aktulga, Midhat. *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusîlik, Sabîlik, Manicilik)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Yay., 2018.
- Amuzgar, Jale - Tefezzuli, Ahmed. *Usture-i Zendegi-yi Zertuşst*. Tahran: Neşr-i Çeşme, 9. Basım, 1389.
- Baran, Dila. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Baran, Dila. *Roma İmparatorluğunda Maniheizm*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bedevî, Abdurrahman. *Hayy b. Yakzân li'l-bni Tufeyl*. Kahire: Turrasu'l-insaniyye, 1995.
- Bîrûnî, Ebu Reyhan el-. *Tahkikû mâ li'l-Hind*. Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1403.
- Bîrûnî, Muhammed b. Ebi Reyhan Muhammed b. Ahmed el-. *el-Âsârü'l-bâkiye mine'l-kurûni'l-hâliye*. Kahire: Mektebu's-Sakafetu'd-Diniyye, 1428.
- Boyce, Mary. "A Reader in Manichaeism in Middle Persian and Parthian". *Acta Iranica*, Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. *Edebiyat-i Manevi*. çev. Umud Behbehanî - Hasan Tehamî. Tahran: İntişârât-i Bundahişn, 1386.
- Cologne Mani Kodex (Concerning the Origin of Body)*. çev. Ron Cameron - Arthur J. Dewey. Montana: Scholars Press, 1979.
- Camî, Abdurrahman. *Salaman ve Absal*. thk. Reşid Yasimi. Tahran: Kitaphane-i Şark, 1306.
- Zebur-i Manevi*. çev. Charles Robert - Ebulkasım İsmailpur. Tahran: İntişârât-i Usture, 1388.
- Christensen, Arthur Emanuel. *İran der Zaman-i Sâsânîyan*. çev. Reşid Yasemî. Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388.
- Christensen, Arthur Emanuel. *Saltanat-i Kubâd ve Zuhur-i Mazdek*. çev. Ahmed Birşek. Tahran: İntişarat-i Tahurî, 1374.
- Corbin, Henry. *İbn Sînâ ve Temsîl-i İrfânî*. çev. İnşauallah Rahmetî. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1392.
- Corbin, Henry. *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İrânî*. çev. Feramerz Cevâhirî Neyâ. Tahran: İntişârât-i Gulban, 2013.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yay., 9. Basım, 2013.
- Corbin, Henry. *İslam-i İnan: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevi*. çev. Seyyid Ziyauddin Dehşir. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1. Basım, 1391.
- Corbin, Henry. *Mabed ve Mükâşefe*. çev. İnşauallah Rahmetî. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1390.
- Dinani, Gulam Huseyin İbrahim. *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yay., 2007.
- Emin, Seyyid Hasan. "Selâmân u Ebsâl: Üstûre-i Yûnânî der Menâbi'-i İrânî". *İranşinasi* 15/4 (2004), 135-747.
- The Kephalaia of The Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts In Translation With Commentary*. çev. Iain Gardner. Leiden: Brill, 1995.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed. "Risâletü't-tayr". *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzalî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1416.
- Gershevitch, İlya. "A Parthian Title in the Hymn of the Soul". *Journal of Research in Atmospheric Science (JRAS)*, 152-156.
- Gnoli, Gherardo. *Ez Zerduşt ta Mani*. çev. Arzu Resulî. Tahran: Neşr-i Mahi, 1. Basım, 1390.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları 2003.
- Güngör, Harun. "Maniheizm". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (1988), 145-166.
- Güngör, Halil. "Orta Asya'da Mani Dini'nin Yayılması ve Türk Kültürü'ne Etkisi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 62 (1989), 199-213.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemül-büldân*. Beyrut: Dâru'n-Sâdirûn, 2. Basım, 1995.
- Han J.W. Drivers. *Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum & Comp, 1966.
- Hayderi, Ali Rıza vd. "Menşe-i Tasavvuf-i Siyasi der İran ve Tahlil-i An Ber Esas-i Nazariye-i Gofteman-i Lakau ve Muva". *Fasılname-yi İlmi-yi Edebiyat-i İrfani-yi Danişgah-i Ez-zehra* 28 (1401), 170-174.
- Holroyd, Stuart. *Edebiyat-i Gnosî*. çev. Ebulkasım İsmailpur. Tahran: İntişârât-i Usture, 1387.
- İbn Fukayha. *el-Buldan*. thk. Yusuf el-Hadi. Beyrut: Alemlü'l-Kutub, ts.
- İbn Haldun. *Divanü'l Mubtedei ve'l Haber fit-Tarihi'l Arab ve'l Berberi ve men Aserehum min Zewi'ş Şe'ni'l Ekber*. thk. Halil Şehade. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1408.
- İbn Nedim, Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebi Yakub İshak el Maruf bi'l-Warrak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Mahmud Şihabî. Tahran: Neşrü'l Belâge, 1339.
- İbn Sînâ, İbn Tufeyl. *Hayy b. Yakzân: Ruhun Uyanışı*. çev. Yusuf Özkan Özburun vd. İstanbul: İnsan Yay., 8. Basım, 2013.
- İbn Sînâ. "Hay bin Yakzân". *Resâilü İbn Sînâ*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400.
- İbn Sînâ. *Risâletü't-tayr*. thk. Muhammed Hüseyin Ekberî. Tahran: İntişârât-i Zehra, 1. Basım, 1370.

- İbn Sînâ. *Tis'ü resâ'il fi'l-hikmeti ve't-tabîyyat*. Beyrut: Daru'l-Arab, 1326.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi tarihi'l-ümem ve'l-muluk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abudlkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412.
- İbnu'l-Esir, İzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kamil fi't-tarih*. Beyrut: Daru's-Sad-Daru Beyrut, 1385.
- İbnu'l-İberi, Griguyus el-Multiyu'l Maruf bi. *Tarihu muhtasaru'd-duvel*. thk. Antonyo Salihanî el-Yasuî. Beyrut: Daru's-şark, 1992.
- İhvân-ı Safâ. "Allah'a Davet'in Şekli Hakkında". çev. Mehmet Vural. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. thk. Abdullah Kahraman. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- İhvânü's-Safâ. "Fî keyfiyyeti'd-da'veti ila'l-Lâh". *Resâilu İhvânü's-Safâ ve hullânu'l-vefâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İsmailîpur, Ebulkasım. *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani*. Tahran: İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1375.
- Karaca, İbrahim. "Maniheizm İnancının Ehl-i Hak İnancına Etkileri". *Turkish Studies - Religion* 17/3 (2022), 265-275.
- Karakaş, Selim. *Türk Tarihinde Maniheizm*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Doktora Tezi, 2010.
- Karataş, Selim. "Tong Çininde Maniheizm". *Ötekilerin Pesinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. 173-184. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: Mohr, 1992.
- Macuch, Rudolph. "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Sohrawardi's Theosophies". 9-22. Athens, 1986.
- Meçin, Buşra Arslan. *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlii*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Mani ve Maniheizm*. Ankara: İlâhiyat Yay., 2022.
- Mesudî. *Mürûcû'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*. thk. Esad Dağır. Kum: Daru'l-Hicre, 1409.
- Mokri, Mohammad. "Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq)". *JA* 248/249, 463-481.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfârî'l akliyyeti'l erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1981.
- Nakavi, Seyyid Ali Mehdi. *Aüyid-i Mazdek*. Tahran: Seyyid Ali Mehdi Nakavi, Akayid-i Mazdek (Tahran: Muessese-yi Matbuati-yi Atayi, ts.
- Oymak, İskender. "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 67-97.
- Ömer bin Sehlân Savî. *Şerhu Risâletü't-tayr*. Tahran: İntişârât-i Zehra, 1. Basım, 1370.
- Örs, Derya vd. *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler: Derleme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Parpola, Simo. "Mesopotamian Precursors of the Hymn of the Pearl". thk. R. M. Whiting, *Mythology and Mythologies*. 81-93. Helsinki, 2001.
- Poirier, Paul Hubert. *L'hymne de la perle des actes de Thomas. Introduction, Texte-Traduction, Commentaire*. Louvain-la-Neuve, 1981.
- Puech, Henri-Charles. *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine*. Paris: Civilisations du Sud, 1949.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastân-hâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1. Basım, 1390.
- Purnamdariyân, Taki. *Remz ve Dastân-hâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 8. Basım, 1390.
- Râzî, Necmeddîn Dâye. "Risâletü't-tuyûr". çev. Derya Örs. *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*. İstanbul: İnsan Yay., 3. Basım, 2004.
- Rochow, Ilse. "Zum Fortleben des Manichäismus in byzantinischen Reich nach Justinian I". *Byzantinoslavica* 40.
- Rudolph, Kurt. "Maniheizm". çev. Mustafa Bıyık. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 378-393.
- Russel, James R. "A Manichaean Apostolic Mission to Armenia?" 21-26. Wiesbaden, 1998.
- Russel, James R. "The Epic of the Pearl". *Revue des Études Arméniennes*. ts.
- Russel, James R. "The Lost Epic of Tigran: A Reconstruction Based upon the Fragments". *UCLA conference on Edessa and Tigranakert*. Los Angeles, 1999.

- Russell, J. R. "Hymn of the Pearl". *Encyclopaedia Iranica Online*. Erişim 10 Mayıs 2022. Bu makalenin bir versiyonu basılı olarak Cilt XII/603-605, 10 Mayıs 2022. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/inci-ilahisi-COM_3296?lang=tr
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yay., 1999.
- Selgi, Muhsin - Ahmenvend, Şuca. "Nisbet-i Arman ve Vakiiyet der Endişe-yi Siyasi-yi Zertuş, Mani ve Mazdek der Dovre-yi Sâsânî". *Pejuheşname-yi Ulum-i Siyasi 2*.
- Seyfeli, Canan. "Maniheizm". 133-145. Diyarbakır, 2005.
- Sundermann, Werner. "Manicheism I. General Survey". *Encyclopædia Iranica*. Erişim 10 Ağustos 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-1-general-survey>
- Sühreverdî. "fî Hakîkati'l Aşk". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1373.
- Sühreverdî. "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî. *Risâletü't-tayr*. thk. Henry Corbin vd. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Sühreverdî. *Safîr-i Sîmurg*. thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyyin Nasr. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Resâilü's-şecereti'l-ilahiyye fî ulûmi'l-hakâiki'r-rabbaniyye*. Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1. Basım, 1383.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Kum: Neşr-i Eş-Şerif ur-Razî, 3. Basım, 1364.
- Taş, Nusret. *Din Felsefesi Bağlamında Alegorik Felsefi Hikayeler: İhvân-ı Safâ Risâlelerindeki Alegorik Felsefi Hikayeler*. Ankara: İlâhiyat Yay., 2021.
- Tusi, Hacı Nasiruddin. *Şerhu İşârat ve't-tenbîhât*. Kum: Neşru'l Belaga, 1. Basım, 1375.
- Uludağ, Erdoğan. "Lami'nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8 (1997), 67-77.
- Uludağ, Erdoğan. *Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lâmi'î Çelebi'nin Salâmân u Absâl Mesnevisi: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Vamekî, İrec. *Nivîşteha-yi Mani ve Maneviyan*. İntişarat-i Havza-yi Hunerî, 1378.
- Widengren, Geo. *Mani ve Tâlimât-i U*. çev. Nuzhet Safayı İsfahani. Tahran: İntişârât-i Perçem, 1390.
- Yakubî, Ahmed b. Ahmed Ebi Yakub b. Cafer b. Veheb el-Maruf. *Tarihu'l Ya'kubî*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Yaltkaya, Şerafettin. "Hayy'İbni Yakzân Tercemesi". *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yarshater, Ehsan. "Mazdakizm". *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Zencânî, Muhammed Kerîmî. "Selâmân u Ebsâl". *Dâ'iretü'l-ma'ârif-i Teşeyyü'*, 233-234.
- Zeren, Münevver Ebru. *Maniheizm ve Budizm'in Uygurlar'ın Kültür Hayatına Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Zerinkub, Abdülhuseyn. *Tarih-i İran Bad ez İslam*. Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1362.
- "Manichaeism, Manichaeism Texts from Egypt and Xinjiang". *Literature and History* Bölüm.84. Erişim 01 Mayıs 2023. <https://literatureandhistory.com/index.php/episode-084-manichaeism>
- "Risâletü't-tayr". *Resâliü İbn Sînâ*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400.



From a Moral Virtue to Legal Obligation: al-Muwāsāt

Nurten Zeliha Şahin^{1,a,*}

¹Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Manisa/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 11/08/2023

Accepted: 08/12/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: December

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

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

ABSTRACT

Muwāsāt encompasses the moral duty to provide aid to those in need, prioritising those closest to us while sharing what resources we can spare. However, should a person's legally protected values be at risk, assistance and solidarity become mandatory obligations. Islamic law recognises this social duty as fard al-kifāya, with muwāsāt as the justification for this sufficient obligation. On the other hand, muwāsāt is also included in the legal justification of in-kind obligations such as zakat and alimony. Muwāsāt actually has a broad conceptual content that includes each individual in the society helping each other, sharing, and sharing what they have when necessary. The aim of muwāsāt is to keep social sensitivity towards those in need alive. Muwāsāt constitutes the wisdom of meeting the needs of the other party by sharing the resources available to each individual in the society when the legal values that Islam aims to protect are in danger. In this context, this study aims to evaluate the rights of those in need over those who have the means to meet their needs by considering the proposal in the context of the provisions. To prioritize the legal values of Islam and safeguard the sanctity of life, as well as protect bodily integrity and uphold the right to privacy, the principle of muwāsāt necessitates that all Muslims must uphold these responsibilities towards themselves, each other and the state. This study aims to investigate muwāsāt, which defines the duty to provide assistance to any individual who is cognisant of their plight, within their capacity, when their legal rights that must be safeguarded are threatened, in the framework of social accountability. In this context, it can be said that muwāsāt has a direct connection with the proposed obligations in Islamic law. Muwāsāt is included in the justification of fard al-kifāya obligations. However, the fact that the obligation of zakat, the obligation of fitya, and the responsibility of alimony are included in the legal justification of meeting the needs of the needy by those who are not dependent on anyone, shows us that muwāsāt is the basis of obligations involving cooperation. Similarly, the legal reason for banning interest is that it destroys the balance in society. In particular, the basis for the state to impose an upper limit on exorbitant prices is based on the principle that every individual has an equal right to meet basic needs. In other words, determining the profit margin in the prices of basic needs is a requirement of muwāsāt. The definition of the state's obligation, along with individual responsibility in muwāsāt, aims to ensure that there is no individual in society whose basic needs are not met. Consequently, muwāsāt has an aspect that includes social responsibility and legal liability along with conscientious responsibility. This shows that Islam adopts the protection of life as the highest legal value. Muwāsāt is not limited to meeting basic needs, but also includes giving this support to a person when he needs moral support, sharing his pain by standing next to him, feeling him and internalizing his pain. For this reason, muwāsāt actually defines the moral stance that a Muslim should have. Based on this moral stance, it is safe to say that the most fundamental concern of Islam is to protect the material and spiritual integrity and human existence. This study aims to express, in the context of Islamic law, that the main purpose of Islam is to protect human beings in their material and spiritual integrity by examining and evaluating muwāsāt in its broad scope.

Keywords: Islamic Law, Virtue, al-Muwāsāt, Necessity, Fard al-kifāya

Ahlaki Bir Erdemden Hukuki Yükümlülüğe: Muvâsât

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 11/08/2023

Kabul: 08/12/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

ÖZ

Muvâsât, en yakınımızdan başlayarak bize ihtiyacı olana yardımı, elimizdekini onunla paylaşmayı içeren ahlaki bir erdemdir. Fakat kişinin hukuken korunan değerleri tehlikeye girmişse o zaman yardım ve dayanışma bir yükümlülüğe dönüşmektedir. Bu toplumsal yükümlülüğün İslâm hukukundaki hükmü farz-ı kifâyedir ve kifâî yükümlülüğün gerekçesini de muvâsât oluşturur. Diğer taraftan ise zekât, nafaka gibi aynî yükümlülüklerin hukuki gerekçesinde de muvâsât yer alır. Muvâsât aslında toplumdaki her bir bireyin birbirine yardım etmesini, paylaşmasını, gerektiğinde elindeki ortaklaşmasını kapsayan geniş kavramsal bir içeriğe sahiptir. Muvâsât ile amaçlanan, ihtiyaç sahibine yönelik toplumsal duyarlılığın canlı tutulmasıdır. Muvâsât, İslâm'ın korumayı amaçladığı hukuki değerleri tehlikeye girdiği zaman toplumdaki her bir bireyin elindeki imkânları paylaşarak karşı tarafın ihtiyacını gidermenin hikmetini oluşturur. Bu çalışma bu bağlamda ihtiyaç sahiplerinin, ihtiyacını giderebilecek imkâna sahip olanlar üzerinde hakkı olduğunu teklifi hükümler bağlamında ele alarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İslâm'ın korumayı amaçladığı hukuki değerler arasında öncelikli yere sahip olan can güvenliğinin sağlanması, beden bütünlüğünün korunması, mahremiyet hakkının ihlalinin önüne geçilmesinde muvâsât her bir Müslümanı birbirine karşı ve devleti vatandaşına karşı yükümlü kılmaktadır. Bu çalışma kişinin korunması gereken hukuki değerleri tehlikeye girdiği zaman durumundan haberdar olan her bir ferde imkânları nispetinde yardım etme yükümlülüğünü tanımlayan muvâsâtı, toplumsal sorumluluk bağlamında ele alarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda muvâsâtın İslâm hukukunda teklifi yükümlülükler ile doğrudan bağlantısının olduğu söylenebilir. Farz-ı kifâî yükümlülüklerin gerekçesinde muvâsât yer almaktadır. Bununla birlikte zekâtın farziyetinin, fidyenin vücûbiyetinin, nafaka sorumluluğunun hukuki gerekçesinde, ihtiyaç sahibinin ihtiyacını, kimseye muhtaç olmayan tarafından karşılanmasının yer alması, yardımlaşmayı içeren yükümlülüklerin temelinde muvâsâtın olduğunu bize gösterir. Aynı şekilde faizin yasak kılınmasındaki hukuki gerekçede de toplumdaki muvâsâtı yok eden yönü yer almaktadır. Özellikle devletin fahiş fiyata üst sınır getirmesinin dayanağı da temel ihtiyaçların giderilmesinde her bir bireyin eşit hakka sahip olmasıdır. Yani temel ihtiyaçların fiyatlarında kâr haddinin belirlenmesi muvâsâtın bir gereğidir. Muvâsatta bireysel sorumlulukla beraber devletin yükümlülüğünün tanımlanması, toplumda temel ihtiyacının karşılanmadığı hiçbir bireyin bulunmamasının amaçlanmasıdır. Bu nedenle muvâsâtın vicdani sorumluluk ile birlikte toplumsal sorumluluğu ve hukuki yükümlülüğü içine alan bir yönü vardır. Bu da İslâm'ın canın korunmasını en üst hukuki değer olarak benimsediğini gösterir. Muvâsât sadece temel ihtiyaçların giderilmesi ile sınırlı olmayıp kişinin manevi desteğe ihtiyacı olacağı anlarda da bu desteği ona vermeyi, onun yanında durarak acılarına ortak olmayı, onu hissedip acılarını içselleştirmeyi de içerir. Bu nedenle muvâsât aslında bir Müslümanda olması gereken ahlaki duruşu tanımlamaktadır. Bu ahlaki duruşun temelinde İslâm'ın en temel kaygısının maddi ve manevi bütünlüğü ile insanın varoluşunu korumak olduğu söylenebilir. Bu çalışma da bu anlamda muvâsâtı bu geniş kapsamı ile ele alıp değerlendirerek İslâm'ın temel maksadının insanı maddi ve manevi bütünlüğü içinde korumak olduğunu İslâm hukuku bağlamında bir nebze ifade edebilmeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Erdem, Muvâsât, Zaruret, Farz-ı kifâye.



nurtenzeliha@gmail.com



0000-0003-0341-6311

How to Cite: Şahin, Nurten Zeliha. "From a Moral Virtue to Legal Obligation: al-Muvâsât". Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 746-768. <https://doi.org/10.18505/cuid.1341360>

Atıf: Şahin, Nurten Zeliha. "Ahlaki Bir Erdemden Hukuki Yükümlülüğe: Muvâsât". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 746-768. <https://doi.org/10.18505/cuid.1341360>

Giriş

İnsanoğlunun toplum halinde yaşaması zorunludur. Çünkü varoluşunu devam ettirebilmesi için diğer insanlara ihtiyacı vardır. Bunun en basit örneği parasal mübadelenin en ilkel halinin takas olmasıdır. İnsanoğlunun kendi elindeki ihtiyacı olana vererek ve karşılığında kendi ihtiyacını alarak ilk mübadele ve değişim işlemlerinin başladığı kabul edilir. En basitinden bu örnek bile bir insanın bütün yaşamsal ihtiyaçlarını karşılama şeklinde bir yetiye sahip olmadığını göstermektedir. İnsanoğlu, varlığının ilk aşamasından itibaren hep bir başkasının yardımına, desteğine ihtiyacı olmuştur. Bu nedenle yardımlaşma bir zorunluluk olarak toplumsal yaşamın içinde hep var olagelmıştır.

Yardıma ihtiyacı olana karşı pasif kalmamanın, gücün yettiği şekli ile karşı tarafın sıkıntısını gidermeye çalışmada ortak olmanın altında yatan temel güdü herkesin zora, sıkıntıya düşebileceği ve sıkıntıdan, tehlikeden kurtulabilmesi için bir başkasının yardımına ihtiyacının olabileceği gerçeğidir. Atalarımızın tecrübesini yansıttığı “Bugün bana ise yarın sana” atasözü, bu gerçeği en veciz şekilde ifade etmektedir.

İnsan, başkalarının içerisinde bulunduğu zorluğu fark edip onu bertaraf edebilecek bir beceriye sahip olduğundan, zor durumda olanlara kendi beceri ve imkânları ile yardım etmesi, insani olarak beklenen bir tutumdur.¹ Bu nedenle ihtiyacı olan bir kişiye yardım etme öncelikle ahlaki, vicdani bir yükümlülüktür. Bununla birlikte TCK 98. md’si yardım ve bildirim yükümlülüğünün yerine getirilmemesini suç olarak tanımlamıştır. Bu maddeye göre bu suçun konusu yaşı, hastalığı veya yaralanması nedeni ile veya başka herhangi bir sebeple kendini idare edemeyecek durumda olan kimsedir. Maddede belirtilen durumlarda sadece neticeyi önleme yükümlülüğü bulunan yani garantör olan kişiler hariç yardım veya bildirim yükümlülüğünü yerine getirmeyen herkes suçun faili olabilir.² Bu suç tanımlamasında asli olan, yardıma muhtaç kişinin tehlikeye giren yaşamı, vücut bütünlüğü, sağlığı, cinsel dokunulmazlığı, özgürlüğü ve mal varlığı gibi herhangi bir hukuki değerinin korunması; tali olan ise toplumsal dayanışmanın güvence altına alınmasıdır.³ Öyle ise yardıma muhtaç olan kimsenin korunması gereken hukuki değerleri tehlike altındaysa o kişiye yardım veya yardım edecekler bildirim yükümlülüğü hukuk normları ile yaptırım altına alınmıştır. İslâm hukukunda ise dayanışma ve yardımlaşma çok daha geniş bir içeriğe sahip olduğu için muvâsât terimi ile bunun karşılığı bulunmaya çalışılmıştır. Bir noktada ahlaki erdem kökenli muvâsât, fıkhîta ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermede yardımlaşmanın hukuki gerekçesini, hikmetini oluşturmuştur.

Müslüman toplumun vicdanında yer alan başkasını duyumsama ve ona kendilik bilinci ile yardım etme anlayışının temelinde paylaşmanın diyanî yükümlülük şeklinde tanımlanmasının payının olduğu söylenebilir. Kişinin, hukukun korumayı amaçladığı değerlerinden birisi tehlikeye girdiği zaman bütün toplum ondan bu tehlikeyi uzaklaştırmakla yükümlüdür. Bu bağlamda “el eli yıkar iki elde yüzü” bilinci ile toplumumuzun genetik koduna işlemiş olan dayanışmanın bir

¹ Otfried Höffe, *Etik Bir Giriş*, çev. Sergül Vural Kara (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 101.

² Erkam Yılmaz, *Yardım veya Bildirim Yükümlülüğünün Yerine Getirilmemesi Suçu* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 20), 85.

³ Yılmaz, *Yardım veya Bildirim Yükümlülüğünün Yerine Getirilmemesi Suçu*, 82-84; Berna Ayşen Yılmaz, *Yardım veya Bildirim Yükümlülüğünün Yerine Getirilmemesi Suçu* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2020), 57-60.

yükümlülük olarak belirlenmesinde klasik kaynaklarda muvâsât teriminin öne çıktığının tespiti ile bu çalışma yapılmıştır. Özellikle ülkemizde yaşanan 6 Şubat depremleri ile yardımlaşma ve dayanışma ruhuna ne kadar ihtiyacımızın olduğuna dair bir kez daha farkındalığımız artmıştır. İslâm'ın toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı güçlendirmeyi en temel ilkeleri arasında yer verdiği bilinmektedir. Fakat bunun fıkhî teori bağlamında hangi hukuki gerekçe üzerine temellendirildiği ile ilgili detaylı bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Litaratür araştırmasında da bu araştırma konusu çerçevesinde herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. En yakın çalışmalar İslâm hukukunda ihmalî suçu ele alan çalışmalardır. Bu bağlamda Rahmi Telkenaroğlu'nun "İhmali Suç Kavramı ve İslam Hukukuna Göre İhmal Suretiyle İşlenen Kasten Öldürme Suçu" adlı çalışması gösterilebilir.⁴

Fukaha, bir erdemi tanımlayan muvâsâtın teklifi hükümler ile bağlantısını kurarak, ihtiyaç sahibinin ihtiyacını giderme konusunda toplumsal yükümlülüğün ahlaki zeminini belirlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda fikhin nihai amacının toplumda ahlaki erdemleri baki kılmayı amaçladığının bir delili olarak muvâsâtın teklifi hükümler ile bağlantısı gösterilebilir. Bu nedenle bu çalışma özellikle toplumsal sorumluluğu tanımlayan farz-ı kifâye ile muvâsât ahlakı arasındaki bağlantıyı tanımlamayı amaçlamıştır. Bu terim sadece ahlaki bir içeriğe mi sahiptir yoksa bu kavramın içeriğinde toplumun tamamını kapsayan hukuki bir sorumluluk da yer almakta mıdır? Bu çalışma bu yönü ile teklifi hükümler ile muvâsât arasındaki bağlantı ve bunun içeriği üzerinde duracaktır.

1. Muvâsât

Muvâsât destek olmak, yardımcı olmak, hüznüne ortak olmak anlamlarına gelen (وَأَسَى) kelimesine dayanmaktadır.⁵ Mütercim Âsım Efendi (öl. 1911) Kâmus Tercümesi'nde el-muvâsâtı, "mubâhât vezninde olup bir adama yâr ve gam-güsârlık eylemek manasındadır" şeklinde tanımlamıştır.⁶ Muvâsât bu tanıma göre bir kişiye dost ve dert ortağı olunmasıdır. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), "Şüphesiz ki, Allah beni size göndermişti. Hepiniz 'Yalan söyledin' demiştiniz. Ebû Bekir 'doğru söyledin' dedi ve canı ve malı ile bana yardımcı oldu."⁷ hadisinin "وَأَسَى بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ" kısmının şerhinde Ebû Bekir'in (öl. 13/634) bu davranışının muvâsâtta olduğuna işaretten muvâsâtı "mal sahibi malında kendi elini arkadaşının eli ile eşit tutmasıdır" şeklinde açıklar.⁸ Bu tanıma göre de muvâsât, dostunu kendisi gibi kabul ederek onun derdini kendine dert edinmesi, elindeki imkânları onunla ortaklaşarak kendisi ile onu eşit kılmasıdır.

⁴ Rahmi Telkenaroğlu, "İhmali Suç Kavramı ve İslam Hukukuna Göre İhmal Suretiyle İşlenen Kasten Öldürme Suçu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27/1 (Nisan 2016), 287-330.

⁵ Muhammed Murtaẓâ Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, thk. Mustafa Hicazi (Kuveyt: Vizâretü'l-'ilâm, 2001), "v s v", 37/ 76.

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi (el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), "v s y", 6/6032.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, ts.), "Fedâilu Ashâb", 5 (No. 3461).

⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnaut-Adil Mürşid (Dımaşk: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2013), 11/41.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) muvâsâtı “bir fayda sağlamada, bir zararı uzaklaştırmada başkasını kişinin kendisinin yerine koymasıştır” şeklinde tanımlamıştır. Cürcânî, muvâsâtı en yakın anlamı olan îsâr ile karşılaştırır. Muvâsâta göre daha ileri bir erdem olan îsâr başkasını kendi nefsinin önüne geçirmek, yani kendisine tercih etmektir.⁹ Kişi imkânının tamamını başkaları için kullandığı için îsârı cömertliğin en üst derecesi olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Kınalızâde Ali Efendi (öl. 979/1572) de îsârı “mal ve ona götüren sebeplere kendisi muhtaç olması ile birlikte başkasının ona olan ihtiyacını görüp o kişinin ihtiyacını gidermek için harcayarak kendisinin sabretmesidir”¹¹ şeklinde açıklayarak îsârı muvâsâttan ayırır. Îsâr ile muvâsât arasındaki en önemli fark, îsârın başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarının önüne geçirmede özveriyi tanımlayan ahlaki bir terim olmasıdır.¹² Muvâsât ise kişinin kendi temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra karşı tarafın ihtiyaçlarını düşünme, ona yardım etme, elindeki paylaşarak ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermede ona destek olma şeklinde hukuki yükümlülüğü de içeren geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Bu nedenle çalışmanın ileri kısımlarında değinileceği gibi îsâr ahlaki bir erdem iken muvâsatta hal ve şarta göre aynî ve kifâî yükümlülükler tanımlanmaktadır.

Kınalızâde Ali Efendi'nin muvâsât tanımı, yârân, ihvân ve dostların gönüllerini okşayarak, çeşitli lütuflar ile sahip olduğu nimetlerde onları da kendisine ortak kılmasıdır.¹³ Bu tanımda da muvâsât, kişinin kendi elindeki imkânlarla dost ve ahababını ortak kılması, onların ihtiyacını giderinceye kadar elindeki imkânları onlar ile paylaşmasıdır. İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) de muvâsâtı, “esdikâya ve müstahikkîne yardım etmek, mallarda ve rızıklarda onları ortak etmek” şeklinde açıklar.¹⁴ Bu tanıma göre de insanların en yakınından başlayarak ihtiyacı olanlara yardım ve destekte bulunması muvâsâttandır. Bu yardım iki şekilde olabilmektedir. Birincisi müşareket, yani kişinin geçimi için elde ettiği gelirini, geçimliliğini ve rızıkını ihtiyaç sahibi olan bir başkası ile ortaklaşmasıdır. İkincisi de müsâhemedir. Bu da kişinin kendi elindeki imkânları ile ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermede katkıda bulunması, el birliği ile ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermesi,¹⁵ kişinin sahip olduğu varlığı dost ve akrabaları ile onların ihtiyacını giderinceye kadar paylaşmasıdır.¹⁶

Bu tanımlamalardan yola çıkarak muvâsât dost, arkadaş veya durumundan haberdar olunan kişinin neye ihtiyacı varsa onu dert edinmedeki, herhangi bir karşılık beklemezsizin ona kendi imkânları ve gücü nispetinde yardım etmedeki diyanî, hal ve şarta göre de kazaî boyutu olan bir yükümlülük olarak tanımlanabilir. Özellikle tanımlarda “dost ve yakınlar” ifadesinin geçmesinin nedeni en yakınımızdaki kişinin durumundan öncelikle bizim haberdar olabileceğimizdir. Çünkü

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.), “el-Musâvât”, 199.

¹⁰ Mustafa Çağrı, “İsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/490.

¹¹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 218.

¹² Çağrı, “İsâr”, 22/490.

¹³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 218.

¹⁴ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb ibn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve taḥhîrü'l-a'râk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 19.

¹⁵ Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbn Esîr, *en-Nihâye fi jarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrât (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 119, 120.

¹⁶ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 318.

dostluk, arkadaşlık karşılıklı vefâkarlığı, vefâkarlık da dostun ihtiyacını gidermede ne yapılması gerekiyorsa onu yapabilmedeki ahlaki duruşu getirir. İşte bu ahlaki duruş muvâsâttir. Toplumumuzda düğün, nişan gibi sevinçli, ölüm gibi üzüntülü anlarda karşılıksız olarak yardımlaşma bu ahlakın toplumsal bilince yerleştiğini gösteren işaretlerden sadece bir kaçıdır.¹⁷ Çünkü yardımlaşma çok boyutludur. Bu nedenle muvâsât birden fazla çeşidi ile birlikte tanımlanmıştır.

1.1. Muvâsâtın Çeşitleri

Yardım ve destek denildiği zaman genelde ilk olarak maddi sıkıntısı olana yardım akla gelir. Bununla birlikte muvâsât, ihtiyacı olanın ihtiyacını giderme olarak tanımlandığı zaman daha geniş bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Nitekim, İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) muvâsâtın çeşitlerinden bahseder. Bunlardan bazıları: Mal ile muvâsât; kişinin bulunduğu konumundan, toplumdaki itibarından kaynaklı muvâsât; beden ve hizmet ile muvâsât; nasihat ve irşad ile muvâsât; dua ve istiğfar ile muvâsât; acı ve ıstırapı paylaşmada muvâsât.¹⁸ *Nusretü'l-Hâmid Mikyâsü'l-Ahlâk* adlı kitapta da muvâsâtın dört nevisinin olduğu belirtilir. Bunlar mal ile yardımlaşma, beden ile yardımlaşma, ilim ile yardımlaşma, söz ile yardımlaşmadır.¹⁹ Bu anlamda huzurunu bozan şeylere maruz kaldığında, çaresizliğin verdiği üzüntü ve sıkıntı zamanlarında insanın hüznüne ortak olunması muvâsâttandır. Çünkü o an onun ihtiyacını giderecek olan şey, ona gösterilecek olan bu manevi destektir.

Bir Müslüman kardeşinin ihtiyacını gidermede ona ortak olmak denildiği zaman ihtiyaç çok geniş bir içeriğe sahip olduğu için sadece maddi bir yardımı içermemektedir. Çünkü insanın ruhsal anlamda desteğe, manevi anlamda yol gösterilmesine, yanında bulunarak acılarına ortak olunmasına ihtiyacı vardır. Bu da bir muvâsâttir. Manevi destek ile muvâsâta örnek hasta ziyaretidir. Cenab-ı Allah der ki: “Kıyamet günü Ey Âdemoğlu, ben hastalandım, sen beni ziyaret etmedin, dedi: Ya Rabbi, sen âlemlerin Rabbi iken ben seni nasıl ziyaret edebilirim? - Böyle bir kulum hastaydı ve sen onu ziyaret etmedin ve onu ziyaret etseydin beni onun yanında bulacaktın?...”²⁰ hadisine işaretten İslâm’ın hasta ziyaretine verdiği bu önemin gerekçesi, ziyaret ile hastanın insani duygu ve hislerine vicdanen ortak olunması nedeni ile muvâsât şeklinde açıklanır. Çünkü ziyaretin, hasta açısından bedeni iyiliği de getirecek büyük bir psikolojik tesiri bulunmaktadır. Özellikle ziyaretçi, hastanın sevdiği ve değer verdiği bir dostu ise ruhsal olarak kendini iyi hissetmesine daha da olumlu katkısı olabilmektedir. Çünkü o an hastanın ihtiyacı olan, duygu ve hislerinin sevdiği bir dostu tarafından paylaşılmasıdır.²¹

¹⁷ Mahsum Aslan, “İslam Hukukunda Nukû'tun (Düğünlerde Takılan Takılar) Niteliği: Hibe mi, Borç mu?”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 196.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ'id*, thk. Muhammed Aziz Şems (Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâ'id, ts.), 250.

¹⁹ Müşîr Nusret Paşa- Babanzâde Mustafa Zihni Paşa, *Nusretü'l-Hamîd - Mikyâsü'l-Ahlâk: Sülûkü'l-Mâlik Tercümelere*, haz. Ali Adem Yörük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 223.

²⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998), “Birr”, 43 (No. 2569).

²¹ Hamza Muhammed Kâsım, *Menârü'l-kârî şerhi muhtaşar Şahîhu'l-Buhârî*, tsh. Beşir Muhammed Uyûn (Dimaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1990), 2/361.

Temelde ahlaki bir erdem olmakla birlikte muvâsâtın teklifi hükümler içinde mendup kabul edilen, hal ve şarta göre de bağlayıcı yükümlülüğe dönüşen bir boyutu vardır. Muvâsâtın teklifi bir hüküm haline dönüşebilmesi için bazı unsurların bir araya gelmesi gerekir. Bu unsurlardan birincisi yardıma ihtiyacı olan kişiden haberdar olunmasıdır. Muvâsâtın ikinci unsuru, yardımda bulunacak kişinin yardım ederken kendisini ve ailesini, hukukun korunmayı amaçladığı değerler yönü ile tehlikeye ve riske sokmamasıdır. Üçüncü unsur muvâsâta bir tarafın ihtiyaç sahibi olmasıyla diğer tarafın da onun ihtiyacını giderebilecek maddi veya manevi olarak yetki veya yetiye sahip bulunmasının bir başka ifade ile ihtiyaç sahibine yardım edebilmesinin imkân dâhilinde olmasıdır. Muvâsâtın diğer bir unsuru da bu yardım veya destekte herhangi bir karşılık beklenilmemesidir. Eğer bir karşılık alınırsa bu yapılan davranış muvâsâttan sayılmaz. Buna göre herhangi bir karşılık beklenmeksizin yapılan ikram, muvâsât kabilinden kabul edilmiştir.²² Diğer taraftan muvâsât kişinin elindeki ihtiyacı sahibi kardeşi ile paylaşması olduğu için bu paylaşımında en iyisi talep edilmemekle birlikte en kötüsünün de verilmemesi muvâsâtın amacına ulaşabilmesi için önemlidir. Çünkü muvâsât ihtiyaç sahibi ile malın ortaklaşması olduğundan kişinin içini almadığı bir şeyi hayır diye vermesi²³ bu ortaklaşmayı gerçekleştirmeyecektir.²⁴

Muvâsât, maddi veya manevi anlamı ile kişinin karşı tarafın ihtiyacı ne ise herhangi bir karşılık beklemezsizin ona yardım ve destekte bulunmak amacı ile elindeki imkânları onunla ortaklaşması, paylaşmasıdır. Bu ortaklaşma ve paylaşım ahlaki bir yükümlülük olarak mal sahibinin inisiyatifinde olabileceği gibi şâriin kişiye yüklediği bir yükümlülük de olabilmektedir.

1.2. Muvâsâtın Değeri

Kur'an insanların iyilik ve ma'rufta yardımlaşmasını emretmiş²⁵ ve insanlar arasında paylaşmayı ve dayanışmayı güçlendirecek şekilde emredici normlarını ortaya koymuştur. Böylece toplumsal dayanışmayı güvence altına almayı ve toplumsal barışı korumayı amaçlamıştır. Bu kısımda birkaç örnek üzerinden Kur'an'ın muvâsât ahlakını toplumsal birliği perçinleyecek şekilde nasıl yükümlülük haline dönüştürdüğü açıklanmaya çalışılacaktır.

Toplumsal yapıda zengin kendi varlığını ihtiyaç sahipleri ile paylaşması, ortaklaşması yolunun açık tutulması muvâsât yolu ile olmaktadır. Bu nedenle İslâm âlimleri toplumun maslahatını içeren hukuki hükümlerin illeti/hikmeti olarak muvâsâta dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda İbn Âşûr (1909-1970) ribânın haramlığındaki hikmetin zengini, muhtaç olanın acil ihtiyaçlarını karşılamada borç para vermesine yönelterek ümmeti muvâsâta taşımak olduğuna işaret eder. Çünkü bir kimse zaruretten dolayı yaşamsal bir ihtiyacı nedeni ile borç alır.²⁶ Eğer toplumda karz-ı hasen yerini faize terk ederse zengin ve fakir arasındaki yardımlaşma bağı kopar. Fahreddin er-Râzî de Bakara 275. âyetin tefsirinde ribânın haram kılınmasının sebeplerinden birisini, borç akdinde ma'rûf olanın yani insanlara faydalı olanın kesilmesine neden olması olarak açıklar. Ribâ meşru olsaydı muhtaç

²² Heyet, "Zekât", *el-Mevsu'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002), 23/232.

²³ el-Bakara 2/267.

²⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1995), 6/556.

²⁵ el-Mâide 5/2.

²⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 4/86.

olan, bir dirhem karşılığında iki dirhem vererek ihtiyacını gidermek zorunda kalırdı. Bu da insanlar arasında muvâsâtın, ma'rûf ve ihsanın kesilmesini getirirdi.²⁷ Bu nedenle ribâ meşru kılınmayarak ihtiyaç sahibinin ihtiyacını karşılama karşılıksız yardımlaşmanın, iyilik yapmanın, lütufta bulunmanın yani muvâsâta dair duyarlılığın canlı tutulmasının amaçlandığı söylenebilir.

Kasıt unsuru bulunmayan öldürme ve yaralamalarda âkilenin diyeti üstlenmesi “...Herkesin yaptığıın sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez...”²⁸ âyetine muhalif olduğuna, çünkü kimsenin günahını kimsenin yüklenemeyeceğine göre neden suçun cezasını âkilenin ödeyeceğine yönelik soruya cevaben Cessâs’ın (öl. 370/981) dikkat çektiği nokta, bunun muvâsât nevinden olduğudur. Burada Şâri’ mümkün olduğu her şekli ile sıla-i rahmi, anne babaya iyiliği emrettiği gibi âkilenin, hataen öldüren için diyeti vermesini emretmesi de onlar arasında herhangi bir ayrımcılık yapmaksızın muvâsâtı amaçladığının bir göstergesidir.²⁹ Buhûtî (öl. 1051/1641) de hataen öldürmede âkilenin diyeti ödemesindeki hikmeti, muvâsât, yani yardımlaşarak katilin yükünü hafifletme şeklinde ifade eder.³⁰

Yararlı işler denildiği zaman akla gelenlerden birisi, kişinin ihtiyaç sahibi kardeşi için elindeki imkânları karşılıksız paylaşmasıdır. İslâm’da bunun ilk prototipini ensârda görüyoruz. Muhammed sûresi 2. âyette geçen “yararlı işler”in tefsirinde Mâverdî (öl. 450/1058) birincisinin malları ve meskenleri ile muvâsâta işaretten, burada kastedilenin ensâr olduğunu, ikincisinin de hicretin olduğu ve bununla da Kureyşliler’in kast edildiğini belirtir.³¹ Ensârın karşılık beklemezsizin varlığını muhacir kardeşi ile paylaşması muvâsât ahlakını gösteren önemli bir örnektir. Bu yönü ile de Kur’an ensârın bu paylaşımına, razı olduğu ma'rûf davranışlar arasında yer vermiştir.³²

“Gördün mü dini yalan sayanı? İşte odur yetimi itip kakan; ve yoksula yedirmeyi özendirmeyen!”³³ âyetinde Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) yetimi itip kakma ile ilgili olarak birincisinin zulüm ile malından ve hakkı olandan onu uzaklaştırma olarak yorumlar. İkincisi de muvâsâtı terk etmektir. Bu da ihtiyaç sahibine veya kendi ihtiyacını ifade edemeyen savunmasız yardım bırakmak bir noktada zulüm ve haksızlığa neden olacağı için muvâsâtı terk, zemmedilen bir davranış olarak öne çıkartılmıştır.³⁴ Bu âyet bize diğer bir yönü ile muvâsâtın kesilmesinin özellikle kendi hakkını ifade edemeyen gerçek ihtiyaç sahiplerine zulüm ve haksızlık olarak geri döneceğinin gözden kaçırılmaması gerektiğini öğretmektedir. “Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.”³⁵ âyetini de İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) yardım yapılacak en faziletli

²⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1981), 7/94.

²⁸ el-En'âm 6/164.

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahikâmü'l-Şur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1992), 3/194

³⁰ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2003), 6/6.

³¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîrü'l-Şur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/291.

³² et-Tevbe, 9/100.

³³ el-Mâûn 107/1-3.

³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/112, 113.

³⁵ el-İnsân 76/8.

kesim olarak bu üç sınıfa işareten âyetin, muvâsât için bir uyarı olduğunu belirtir.³⁶ Kur'an aslında âyetleri ile gerçek ihtiyaç sahiplerine yönelik duyarlılığın muvâsât şeklinde bir yükümlülük olarak eylemleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Muvâsât ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermekse, öncelikle kimin ihtiyaç sahibi olduğunun bilinmesi gerekir. En yakınımızdakilerin ihtiyaç sahibi olduğuna dair bilgiye daha çabuk ulaşılabacağı için, muvâsât ile ilgili yükümlülük yakınımızdaki ile başlar. Bu nedenle akrabaların nafakasını karşılamadaki yükümlülüğün illeti/hikmeti/hukuki gerekçesinde muvâsât öne çıkmaktadır.³⁷ “Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma!”³⁸ âyetini Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) burada akrabanın hakkının nafaka, yoksulun ve yolcunun hakkının ise muvâsât nevinden olduğunu ifade eder.³⁹ İbn Âşûr (1879-1973) ise bu ayetin tefsirinde nafakayı da muvâsât kabilinden kabul ederek akrabaya dair iki haktan söz eder. Bu haklardan birisi sıla-i rahim diğeri de muvâsâttir.⁴⁰

İhsan ile muvâsât arasında çok yakın bir bağlantı vardır. Kurtubî (öl. 671/1273), “Allah’a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyi davranın. Allah kendini beğenen ve böbürlenip duran kimseyi asla sevmez.”⁴¹ âyetinde uzak komşu ve yakın komşuya ihsan kısmını açıklarken, ihsanı muvâsât olabileceği gibi iyi davranmak, zarar vermemek, kişi o an orada olmasa da onun haklarını muhafaza etmek anlamına geldiğini ifade eder.⁴² Âyette ihsanın bir parçası olarak muvâsâtın tanımlandığı görülmektedir. Buna göre ihsanın insanlara nispetle, kişinin en yakınından başlayarak sevgiye dayalı özverili bir tutumun getireceği erdemlerden birisi de muvâsâttir.⁴³ Muhsin olanların erdemlerinden birisi olan cömertlik, kişinin elindekini ihtiyaç sahipleri ile paylaşarak onların ihtiyacını giderdiği için bu davranış muvâsâttandır.

İnsanlar arasında bağlantıyı kuvvetlendirmenin önemli araçlarından birisi ihtiyacı olanların ihtiyacının fark edilerek giderilmesidir. Bu nedenle maddi gücü yerinde olanların ihtiyaç sahiplerine vereceği destek muvâsât türündendir. “Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!”⁴⁴ âyetinin tefsirinde İbnü'l-Arabî, malda, zekat asli hak olduğu gibi açları doyurmak, susuz olanların susuzluğunu gidermek, esir olanları bırakmak gibi arizi hakların da olduğunu belirtir.⁴⁵ Bu ayetin tefsirinde

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahıkâmü'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/353.

³⁷ Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Ma'ûnetü üli'n-nühâ 'ale'l-Müntehâ*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke: Mektebetü'l-Esedi, 2008), 10/190.

³⁸ el-İsrâ 17/26.

³⁹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'aqli's-selîm* (Kahire: Dârü'l-Mushaf, ts.), 5/167.

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/ 76.

⁴¹ en-Nisâ 4/36.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 6/304

⁴³ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/545

⁴⁴ et-Tevbe 9/34.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahıkâmü'l-Şur'ân*, 2/493.

Cessâs, altın ve gümüştan farz olanın zekât olması ile birlikte aç olanı doyuracak, çıplak olanı giydirecek, ölü olanı kefenleyecek, defnedecek kimsenin olmaması gibi muvâsâtı gerektiren durumlar ortaya çıkıyorsa burada kifâî bir yükümlülüğün de tanımlandığına işaret eder.⁴⁶ Zekât dışında malda ihtiyaç sahiplerinin hakkı olduğuna dair bir delil de Meâric sûresinin 24.ve 25. âyetleridir. Âyette cennette ağırlanacak olanların vasıfları sayılırken “İsteyene ve yoksun kalmışa mallarından belli bir hak tanıyanlar;” şeklinde geçen hak ile âyetin henüz zekâtın farz kılınmadığı Mekke’de nazil olduğu göz önünde tutulursa ayette muvâsâtın kastedildiği söylenebilir.⁴⁷

İslâm’ın temel esasları üzerinden hangisinin daha faziletli olduğuna dair değerlendirmelerde muvâsât amaçlı zekâtın diğer ibadetlere göre önceliği de ele alınmıştır. Zorda kalan –muzdar- için muvâsât gerektiren bir zorunluluk ortaya çıkarsa zekât mali ibadetler içinde en faziletlisi kabul edilmiştir.⁴⁸ Bu nedenle genelde hac ile kıyaslanmış ve kıtlık senesinde sadaka ile muvâsâtın hac ibadetine göre toplumsal bir hak olarak öncelikli olması gerektiği üzerinde durulmuştur.⁴⁹ İnsanların ihtiyaçlarının giderilmesinin zaruret derecesinde olduğu bir zamanda sadaka ile muvâsât iyiliklerden en faziletlisi kabul edilmiştir.⁵⁰

2. Muvâsât ile Teklifi Hüküm Arasındaki Bağlantı

Teklifi hüküm, şâriin mükelleften bir şeyi yapmasını veya yapmamasını isteme veya bu ikisi arasında muhayyer bırakmasıdır. Bu kısımda muvâsâtın teklifi hükümlerden farz-ı ayın ve farz-ı kifâyî mükellefiyetler ile bağlantısı üzerinde durulacaktır.

2.1. Muvâsât ile Farz-ı Ayın Arasındaki Bağlantı

Farz-ı ayın her mükellef için bağlayıcılığı bulunan hükümlerdir.⁵¹ Yardımlaşma ve desteğin farz-ı ayın olarak tanımlanmasında zekât ve fitre öne çıkmaktadır. Allah’ın zekâtı zenginlerin mallarından fakir olan kardeşlerine farz kılması, zekâtın vücûbiyetindeki amacın muvâsât olduğunu göstermektedir. Çünkü zekâtın temelinde ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermek yer almaktadır. Zekât bir yönü ile fakir ve zengin arasında kurulan köprü olan muvâsâta dayanır.⁵² Bu nedenle zekât, İslâm’ın köprüsü olarak tanımlanmaktadır. Çünkü Allah toplumda hakkaniyeti ayakta tutmak ve muvâsât konusunda kibirlenen ve büyüklenenlerin bu benliklerini kırmak için

⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/301.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselam Abduşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 5/368.

⁴⁸ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-kübra’l-fıkhiyye* (Kahire: el-Matbaatü Abdülhamid Ahmed Hanefî, 1938), 4/230.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî el-Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muḥtaşarı Halîl* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 3/507.

⁵⁰ Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü’l-Mülakkın, *Şevâhidü’t-tavzîh fi şerhi’l-Câmi’i’s-şahîh* (Beyrut: Dârü’n-Nevâdir, 2008), 3/485.

⁵¹ Ahmed Hamdî Şirvânî, *Levâmi’un-Dekâik fi Tercemeti Mecâmi’i’l-Hakâik Mecâmi’u’l-Hakâik Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 261.

⁵² Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habib el-Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 3/85; Şerefüddîn Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin el-Haymî es-San’ânî es-Seyyâgî, *er-Ravzü’n-naḍîr şerhu Mecmû’i’l-fıkhi’l-kebîr* (Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1347), 2/389

zenginlerin fakirler ile ellerindeki miktarı ile paylaşımını zorunlu kılmıştır.⁵³ Takıyyüddin Sübkî (öl. 756/1355) de zekâtın ibadet ve muvâsât olarak vacip olduğuna dair icmâya işaret etmiştir.⁵⁴

Zekât, Allah hakkının ve kul hakkının içi içe bulunduğu bir yükümlülüktür.⁵⁵ Zekâtın bu iki yönü kabul edilmekle birlikte ihtilaf zekât mükellefiyetinde hangi tarafın ağırlıkta olduğu noktasındadır. Hanefiler zekâtın ibadet yönünün ağırlıkta olduğunu kabul ederken Cumhur'a göre zekâtın muvâsât yönü ağırlıktadır.⁵⁶ Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'in, zekâtın vücûbiyetine küçüğün ve mecnunun malını da dâhil etmeleri, muvâsât yönünün ibadet yönüne göre daha öncelikli karşılanması gereken bir hak olarak zekâtı tanımlamalarındandır.⁵⁷

Zekâtın vücûbiyetinin illeti olan zenginlik, maslahatı kapsayıcı bir vasıftır. Zekât fakir için muvâsât olduğundan, zenginlik zekâtın vücûbiyeti için münasip bir vasıf kabul edilmiştir. Çünkü muvâsâtın unsurlarından birisi, kendisini ve ailesini herhangi bir sıkıntıya sokmaksızın ihtiyaç sahibine yardım edebilmenin imkân dâhilinde olmasıdır. Diğer taraftan nâmî niteliği olan mallardan şer'an belirlenen nisab miktarınca verilme zorunluluğu, zekât ile ihtiyaç sahibinin ihtiyacının karşılanmasının amaçlanması bir göstergesi kabul edilmiştir. İbn Teymiyye (öl. 652/1254) zekâtın farz kılınmasının amacının muvâsât olduğuna dikkat çekerek ancak nâmî nitelikli mallardan bir mal ile nisab miktarı belirlenerek alındığı takdirde zekâtın bu amacını gerçekleştireceğini ifade eder.⁵⁸ Örneğin kırk koyundan bir koyunun verilmesi gibi zekâta tabi olan malların nisaba tabi tutulması, nisabın burada ihtiyaç sahibinin ihtiyacını karşılayacak şekilde belirlendiğini göstermektedir.⁵⁹ Çünkü nâmî nitelikte nisab miktarı mala sahip olma şartı bir yönü ile ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermekle kimlerin yükümlü olduğunu belirlemekte; diğer taraftan ise ihtiyacı giderilecek olan kişinin gerçek anlamda ihtiyacının giderilebilmesi amaçlanmaktadır.

Zekât ile ilgili Şâri'in amaçladığı daha üst maslahat olarak muvâsâtın tespiti ile bu yardımlaşmanın zekât ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Fıtır sadakasının Peygamberimizin Müslümanları yükümlü kılmasında toplumsal dayanışmayı sağlamayı amaçlaması yer almaktadır. Çünkü sadaka ümmetin fertleri arasında bağı kurar ve fakiri bayram günü çalışmaktan ve zenginden isteme ezizetinden kurtarır.⁶⁰

Nafaka yükümlülüğü ile muvâsât arasında yakın bir bağlantı olduğu, muvâsâtın tanımında geçen, yakınların gözetilmesi ile görülmektedir. Çünkü hısımlık nafakasında şart, bir tarafın ihtiyaç sahibi olması diğer tarafın ise onun ihtiyacını giderebilecek zenginliğe sahip bulunmasıdır. Bu

⁵³ Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 4/71.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî es-Sübkî, *Fetâvâ's-Sübkî* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/193.

⁵⁵ Muhammed b. Sâlih Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, h.1424), 6/30

⁵⁶ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Der'ü'l-ğavli'l-ğabiğ bi't-tahsîn ve't-takbîğ*, thk. Eymen Mahmud Şehâde (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye [King Faisal Center for Research and Islamic Studies], 2005), 130

⁵⁷ Heyet, "Zekât", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 23/232.

⁵⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ* (Mansure: Dârü'l-Vefâ, 2005), 25/8.

⁵⁹ Ebü Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *Şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd*, nşr. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2007), 1/495,496.

⁶⁰ Musa Şahin Laşin, *el-Menhelü'l-ğadîs fi şerhi'l-ğadîs* (Beirut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî,2002), 2/176.

nedenle bir tarafın ihtiyaç sahipliği biter veya diğer taraf muhtaç olan hısmının ihtiyacını karşılayabilecek zenginliği kaybederse nafaka yükümlülüğü düşer.⁶¹ Burada hısımlık nafakasının, muvâsât kabilinden kabul edildiği takdirde bunun diyanî bir sorumluluk olarak hısımlardan birisinin ihtiyaç sahibi olduğu an herhangi bir kazaî hükme gerek duyulmaksızın vâcip hale dönüşmesi söz konusudur. Bu görüşte olan fakihler, ihtiyaç anında bu yükümlülük doğacağı için karşı tarafa verilecek nafaka miktarının mahkeme kararına gerek olmaksızın kifâî miktarda olması görüşündedir.⁶² Kifâyet olan nafaka ile ilgili ihtilaf vardır. Kişinin ihtiyacını giderebileceği nafaka miktarı durum ve şartlar ile değişebileceğinden bu konu içtihadı açık kabul edilmiştir.⁶³

Muvâsât denildiği zaman ihtiyacı olanın ihtiyacını gidermedeki toplumsal bir sorumluluktan söz edilmektedir. Bu da muvâsât ile sadece hısımlık nafakasının kastedilmediğini göstermektedir. Örneğin İbn Hacer el-Heytemî lakîtin de diğer fertler gibi bir fert olduğu için onun nafakasının sağlanması gerektiğine ve nafaka sorumluluğunun da beldedeki bütün zenginlere ait olduğuna işaret eder. Eğer hiç kimse lakîtin nafakasını sağlamamışsa yükümlülük devlete düşer.⁶⁴

2.2. Muvâsât ile Farz-ı Kifâye Arasındaki Bağlantı

İmam Şâfiî (öl. 204/820) farz-ı kifâyeyi, Müslümanlardan yeteri kadarı bu farzı yerine getirirse diğerlerinden bu yükümlülüğü yerine getirmemenin günahının kalkacağı şeklinde tanımlar. Fakat bunu yerine getirenler ile getirmeyenler eşit değildir. Yerine getirenler bunun karşılığında sevabı alır. Müslümanların hepsi bu farzı terk ederse o zaman bütün Müslümanlar günahkâr olacaktır.⁶⁵

Farz-ı kifâye, onun elde edilmesi ile düzenlenebilecek dinî ve dünyevî maslahatlarla bağlantılı olan bütün işleri kapsar.⁶⁶ Burada kifâî farzda dinî ve dünyevî olarak bir ayırım yapılır. Dinî olan için cenaze namazı, dünyevî olan ise muhtaç olanın ihtiyacının giderilmesine yönelik yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerdir. İslâm'da güçlü, zayıf olanın maslahatını korumakla, ondan zararı uzaklaştırmakla yükümlüdür. Bu yönü ile devlet, toplumda en güçlü otorite olduğu için doğrudan her bir bireyin maslahatını korumakla ve ondan zararı uzaklaştırmakla sorumlu kabul edilmiştir.⁶⁷

⁶¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 24/390-391; Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/283.

⁶² Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 10/69; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/186.

⁶³ Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhtâcü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/528.

⁶⁴ Salih b. Fevzân, *el-Mûlahhasu'l-fikhî* (Riyad: Dârü'l-Âsime, h.1423), 2/196; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, 4/245.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1938), 363-369.

⁶⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaqîn* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 10/216,217.

⁶⁷ Muhammed Ebû Zehre, *et-Tekâfülü'l-ictimâî fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1974), 7.

Farz-ı kifâyenin farz-ı ayından en önemli farkı tariflere de yansıdığı şekli ile failin değil fiilin dikkate alınmasıdır.⁶⁸ Çünkü farz-ı kifâye fiilin tekrarı ile maslahatın tekrarının olmamasına; farz-ı ayın ise fiilin tekrarı ile maslahatın tekrarına dayanır.⁶⁹ Farz-ı kifâye ile ilgili olarak birinci görüş, başlangıçta herkesin yükümlü olduğu ve bir kısmının bu yükümlülüğü yerine getirmesi ile birlikte bütün herkesten bu yükümlülüğü yerine getirme sorumluluğunun kalkacağıdır.⁷⁰ İkinci görüş, farz-ı kifâye başlangıçta belirli bir topluluk ile bağlantılıdır.⁷¹ Üçüncü görüş, farz-ı kifâye, bu yükümlülüğü yerine getirebilecek yetkinlikte olanlara yöneltilmiştir.⁷²

Abdülvehhâb Hallâf (1888-1956) farz-ı kifâye ile ümmetin hepsinin yükümlü olduğunu belirtir. Kendisi veya malı ile bu farzı edâ etmeye gücü yetenler doğrudan yükümlüdür. Gücü yetmeyenler ise gücü yetenleri bu konuda teşvik etmekle mükelleftir. Bu farzın yerine getirilmesinde dayanışmayı gerekli kılan kısım burasıdır. Boğulmakta olan birisi görüldüğü zaman yüzmeyi bilmeyenler bağırarak yardım çağırır, yüzmeyi bilenler ise boğulanı kurtarmak için fiilen harekete geçerler.⁷³ Aynı şekilde bir kimse şiddetli açlık halinde ise ve istemekten de acizse durumunu bilenlerin onu doyurması farzdır. Eğer aç olanın halini bildikleri halde doyurmayanlar nedeni ile açlıktan ölürse o zaman onun durumunu bilen herkes günahına ortak olmuştur.⁷⁴ Bu yönü ile muvâsât, iştirâkî bir yükümlülük, bundan kaçınmakta diyanî boyutu ile iştirâkî bir suçtur/günahdır denilebilir.

Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) rivayetle “Biz bir seferde Peygamberimiz ile beraber bulunduğumuz sırada binek devesi üzerinde bir adam çıkageldi ve gözünü sağa sola çevirmeğe başladı. Bunun üzerine Resûlullah «Her kimin yanında binek fazlası bir hayvanı varsa onu yanında bineği olmayana versin. Kimin yanında bir azık fazlası varsa onu, azığı olmayana versin» buyurdu. Resûlullah mal çeşitlerinden zikrettiklerini zikretti, nihayet biz gördük ki bizden hiçbir kimsenin fazladan bir hakkı bulunmamaktadır.”⁷⁵ şeklinde gelen hadisi Kurtubî (öl. 656/1258), seferde ve yerleşik durumda ihtiyaç veya kıtlık anında kişinin kendisine yeterli olandan fazlasını muvâsât yapmasının zorunluluğu ve fazlasını tutmanın haram olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁷⁶ Bu hadise göre zaruret halinde yanında ihtiyaçtan fazlası olan kimse kardeşine muvâsât etmekle yani elindeki paylaşılarak kardeşinin sıkıntısını gidermekle yükümlüdür.⁷⁷ Muhammed Ebû Zehre

⁶⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci (istihrâci)'l-fürû' ale'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 74.

⁶⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Kahire: Dâru's-Selâm, ts.), 650

⁷⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs (Telhîsu't-Taqrîb)*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/366.

⁷¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/185,186; İsnevî, *et-Temhîd*, 75.

⁷² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî, eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 1/278.

⁷³ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü uşûli'l-fıkḥ* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1996), 104,105.

⁷⁴ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaut-Ahmed Muhammed Berhum-Abdüllatif Hırzullah (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), 4/183.

⁷⁵ Müslim, “Luğaça”, 31 (No. 1728).

⁷⁶ Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim şerḥu Şahîhi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 5/202.

⁷⁷ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl Emîr es-San'ânî, *et-Taḥbîr li-izâhi me'âni't-Teysîr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 4/673.

(1898-1974) bu hadise de işaretten bir nefsi kurtarmayı veya ondan bir eziyeti uzaklaştırmayı gerektiren filleri İslâm'ın Müslümanlar üzerine vâcip kıldığına işaret eder.⁷⁸

Yaşam, bedensel bütünlük ve mahremiyet hakkının korunmasında Müslüman ve gayrimüslim şeklinde bir ayırım söz konusu değildir. Çünkü korunması gereken yaşam hakkı ve mükerremlik vasfı bütün insanları kapsar. Örneğin zararı uzaklaştırmada bir Müslüman komşu ile bir gayrimüslim komşunun hakkı aynıdır.⁷⁹ Öyle ise kişinin korunması gereken hukuki değerlerine gelebilecek bir zararın engellenmesinde bütün insanlar eşit hakka sahiptir. Peygamberimiz esirler ile ilgili olarak, “tutsakları çözünüz, açları doyurunuz, hastaları ziyaret ediniz” buyurmuştur. Burada açları doyurmak umumi bir lafızdır. Öyle ise mağdurun insan olması kifâi yükümlülük için yeterli bir vasıftır.⁸⁰ Bu nedenle yaşam hakkına, beden bütünlüğüne gelebilecek herhangi bir zarardan korunmada vasiyet, adak, vakıf, zekât ve beytümâl gibi İslâm'da yardımlaşmaya dayalı araçlar yeterli olmamışsa artık bu ihtiyaçların karşılanması zengin üzerine bir hak olarak ortaya çıkar.⁸¹

3. Muvâsâtın Hükmi

Muvâsât ile korunması amaçlanan hukuki değer canın, beden bütünlüğünün ve mahremiyet hakkının korunmasıdır. Her insanın yaşam ve beden bütünlüğünün korunması ile birlikte mahremiyetinin de korunarak mükerremliğinin herhangi bir şekilde ihlal edilmemesi hakkı vardır. Bu nedenle toplumdaki her bir birey ayrı ayrı birbirinin yaşamını, beden bütünlüğünü ve mahremiyet hakkını korumakla yükümlüdür. Devlet ise her bir vatandaşının temel ihtiyaçlarını karşılayarak yaşamını ve mükerremliğini korumakla mükelleftir. Bu nedenle muvâsâtın hükmi, kişilere düşen yükümlülük ve devlete düşen yükümlülük şekli ile sınıflandırılabilir.

3.1. Kişisel Yükümlülük Olarak Muvâsât

Klasik kaynaklarda muvâsâtın zekât ile sınırlı olmadığını belirtmek için aç, çıplak, muzdar, zayıf olanlar için muvâsâtın vâcipliği ayrıca ifade edilmiştir.⁸² Buna göre bir kişinin hukuken korunan değerleri tehlikede ise ona muvâsât, vücûbiyete tekabül eder.⁸³ Örneğin misafire ikram mendup bir davranışken eğer kişiye ikram edilmediği takdirde yaşam hakkı veya beden bütünlüğü tehlikeye girecekse o zaman muvâsât, misafirin ev sahibi üzerinde bir hakkı olarak vâcip kabul edilmiştir.⁸⁴

⁷⁸ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi), 100.

⁷⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 14/168.

⁸⁰ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 14/408.

⁸¹ Süleyman b. Muhammed el-Büceyremî, *et-Tecrîd li-nefi'l-abîd* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1345), 4/248.

⁸² Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî*, nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 3/402.

⁸³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Saîd Ahmed A'rab (Tatvan: Vizâaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1991), 23/12

⁸⁴ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Kamil Karabelli (Dımaşk: Dârü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009) “Et'ime”, 3 (No. 3750).

“Allah’a ve ahiret gününe inanan kimse misafirine ikram etsin...”⁸⁵ hadisini cumhur ulema İslâm’ın başlangıcında olduğu gibi zaruret halinde muvâsâtın vâcip, zaruret hali kalktığı zaman ise mendup olduğu şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁶ Kendisine yetecek yiyecekten fazlası olan kimse, ihtiyaç halinde olan kişinin ihtiyacını gidermekle mükelleftir.⁸⁷ Diğer taraftan, eğer bir kimse şiddetli açlık içinde ise durumunu insanlara bildirmesi gerekir. Eğer bildirmemiş ve bundan dolayı ölmüşse kişinin kendisi bundan mesuldür, günahkârdır.⁸⁸ Yani burada mesuliyet iki taraflıdır.

Iztırâr durumunda olan bir kişinin durumundan haberdar oldukları halde yardım etmeyen veya bildirim yükümlülüğünü yerine getirmeyen için cezaî yaptırımını gerektirip gerektirmediği ile ilgili üç görüş vardır. Zâhirîler⁸⁹ ve Mâlikîler⁹⁰ yiyecek ve içeceğe ihtiyacı olana kasten yiyecek verilmeyerek ölümüne neden olunmuşsa kısas gerektiği görüşündedir. Hanbelîler’e göre bir kimse yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaya gücü yetmemiş ve karşı taraftan talep ettiği halde yardım edilmediği için yaşamını kaybetmişse diyetini vermekle yükümlüdür. İmam Ahmed’in zahir görüşü diyetin muvâsâtı terk edenin malından gerekeceğidir. Hanbelîler’de diğer görüş, diyetin âkilenin malından ödeneceğidir.⁹¹ Şâfiîler’e⁹² ve Hanefîler’e⁹³ göre ise günahkâr olması ile birlikte cezaî bir yaptırım uygulanmaz.

Mâlikîler’de eğer bir kimsenin yiyecek, içecek veya binekte ihtiyacı zaruret sınırında ise ve bir başkasının yanında ihtiyaçtan fazlası bulunuyorsa o kişi için muvâsât vâciptir.⁹⁴ Eğer kasıtlı vermeyerek muzdar olanın ölümüne neden olunmuşsa kısas gerekir.⁹⁵ Örneğin, eğer bir kimse yaralanmışsa ve yanındaki kişinin yaraya müdahale edebilecek araç gereci olduğu halde kasten ona yardım etmemiş ve bu nedenle bu kişi ölmüşse o zaman cezaî yaptırım söz konusudur.⁹⁶ İnsanların düşmanına yardım etmesinin yasal sorumluluğunun olmadığı savaş ortamında veya yardım edeceği araç gerece aynı aciliyetle kişinin kendisinin ihtiyacının olduğu durumlarda muvâsât, yasal bir sorumluluk olmaktan çıkmaktadır.⁹⁷ Nedeni, hukuken korunan bir değer yokluğu ve fâil açısından yardım edebilirliğin imkân dâhilinde olmaması muvâsâtın vücûbiyeti için aranan unsurları arasında yer almasıdır.

⁸⁵ Buhârî, “Edeb”, 85 (No. 6138).

⁸⁶ İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh fi şerhi’l-Câmi’i’s-şahîh*, 28/524,525.

⁸⁷ Ebû Bekir el-Kısnâvî, *Eshelü’l-medârik şerhi İrşâdi’l-sâlik fi fıkhi İmâmî’l-e’immeti Mâlik* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 3/67.

⁸⁸ Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Tuhfetü’l-mülûk*, nşr. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1997), 274.

⁸⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi’l-âşâr fi şerhi’l-Mücellâ bi’l-iḥtişâr* (Kahire: İdâretü’t-Tibâati’l-Müniriyye, h.1352), 10/523.

⁹⁰ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiye ‘ale’s-Şerhi’l-kebîr* (Kahire: Matbaatu Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), 2/111, 112.

⁹¹ Buhâtî, *Keşşâfü’l-kınâ’ an (metn)i’l-İknâ’*, 6/15; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî İbn Müflih, *Kitâbü’l-Fürû’* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003) 9/ 431.

⁹² Mâverdî, *el-Ḥâvi’l-kebîr*, 15/173.

⁹³ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîtü’l-Burhânî*, 5/404.

⁹⁴ Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvaṭṭa’*, 14/210; Desûkî, *Hâşiye ‘ale’s-Şerhi’l-kebîr*, 2/112.

⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlîş, *Mineḥu’l-celîl ‘alâ Muḥtaşari’s-Şeyḥ Ḥalîl* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1984) 9/19; Desûkî, *Hâşiye ‘ale’s-Şerhi’l-kebîr*, 2/112.

⁹⁶ İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh fi şerhi’l-Câmi’i’s-şahîh*, 3/207.

⁹⁷ Desûkî, *Hâşiye ‘ale’s-Şerhi’l-kebîr*, 2/111,112.

Zâhirîlerden İbn Hazm (öl. 456/1064) eğer bir kimse aç, susuz veya çıplak ise yani hukukun korumayı amaçladığı değerleri tehlikede ise ve karşı taraf onun yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayabileceği halde ölüme terk etmiş ve bundan dolayı ölmüşse bu kasten öldürme olduğu için kısas gerektiği görüşündedir. Eğer aciliyeti bilinmediği için ölmüşse o zaman hataen öldürmeye girer, âkilesi diyeti öder.⁹⁸

Şeybânî (öl. 189/805), muhtaç olanın doyurulmasının farziyeti ile ilgili üç duruma işaret eder. Birincisi, muhtaç olan ve kendi gücü ile bu durumdan çıkmaya gücü yetmeyen kimseye onun durumunu bilen herkesin o durumundan onu çıkartacak kadar doyurması vâciptir. Eğer bir kimse kendi halini bildirdiği halde insanlar yardım etmez ve bundan dolayı ölürse herkes bu günaha ortak olmuştur. İkincisi dışarı çıkmaya gücü yetiyor fakat kazanca gücü yetmiyorsa o zaman durumunu bildirdiği kimselerin üzerine onun ihtiyacını karşılaması vâciptir. Üçüncüsü kişi kazanca gücü yetmiyor fakat kapı kapı dolaşarak ihtiyacını istemeye gücü yetiyorsa kişinin bunu yapması vâciptir. Bunu yapmadığı için ölürse kişinin kendisi günahkâr olur.⁹⁹

Şâfiî mezhebinde yeme, içme, tedavi konusunda zaruret halinde olan kişiye bir sene yetecek kadar malı olan zengin için muvâsât, farz-ı kifâyedir. Bir sene boyunca kendi ihtiyacını karşılayacak maddi gücü olmayanlar için sünnet-i kifâyedir.¹⁰⁰ Şâfiîler muvâsâtın vücûbiyeti için bir yıl boyunca kişinin kendisine ve ailesine yeterli olma şartını getirmişlerdir. İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) bir sene için kifâyeti yeme, elbise, mesken, tedavi ve ihtiyaç duyduğu diğer şeylerin yeterli olması olarak açıklar.¹⁰¹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), kıtlık döneminde de zengin bir yıllık geçimliliğini ayırarak kalanı ile muvâsât yapmasının gerekliliğine işaret etmekle birlikte sevap ve fedakârlık kapısının açık olduğunu ifade eder. İsar yolu tercih edilerek yardım edilebilir ve bu erdemli bir davranıştır.¹⁰² Bir yıldan fazla yetecek mala sahip olan zengin, açları doyurmak, düşkünleri giydirmek, terikesi olmayan için ölüleri teçhiz etmek gibi Müslümanların zaruri ihtiyacını gidermekle yani muvâsâtla yükümlüdür.¹⁰³ Fakat aç olan bir kimseye yiyecek verilmediği için ölürse bu durumda yardım yükümlülüğünün ihmali ile netice arasında bir illiyet bağı kurmadıklarından, fail için herhangi bir cezaî yaptırımını öngörmezler.¹⁰⁴

Hanbelî mezhebinde eğer bir kişi ıztırâr halinde ise ve diğer bir kişinin kendi ihtiyacı dışında yiyeceği varsa o yiyecekte muzdar olan da hak sahibidir. Kişi kendi ihtiyacı olan dışındaki kısmı ile muzdar olana vermek zorundadır. Fakat kişinin yanında sadece kendisine ve ailesine yetecek kadar yiyeceği varsa ıztırâr halindekiye vermek zorunda değildir. Çünkü bütün canlar korunma

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/523.

⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Kesb (el-İktisâb fi'r-rızkı'l-müsteṭâb)*, (Haleb: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 186,187.

¹⁰⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muḥtâc*, 6/12.

¹⁰¹ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*, 4/244.

¹⁰² el-Cüveynî, *el-Giyâşî (Giyâşü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem)*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Katar: Mektebetü'l-Kübrâ, 1401), 234-237.

¹⁰³ Saîd b. Muhammed Ba'sen, *Şerḥu Muḳaddimeti'l-Ḥaḳramiyye el-müsemmâ Büşra'l-kerim bi şerḥi Mesaili't-ta'lîm* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2004), 538.

¹⁰⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 8/162.

bakımından eşit hakka sahiptir.¹⁰⁵ Buna göre bir kimse yardım ettiği takdirde şimdi veya gelecekte kendisine ve ailesine zarar geleceğinden korkuyorsa o zaman “zarar zarar ile izale olunmaz” kaidesi gereği kişi muvâsât yapmakla yükümlü değildir.¹⁰⁶ Çünkü muvâsât bir başkasını kurtarmak için kişinin kendisini, ailesini veya çevresindeki herhangi birisini tehlikeye atma yükümlülüğü ile mükellef kılmaz. Aksine kendisini ve çevresini tehlikeye atmama yükümlülüğü muvâsâtın vücûbiyeti için gerekli olan unsurları arasında yer almaktadır.

3.2. Devletin Yükümlülüğü Olarak Muvâsât

Devlet başkanı gerektiği zaman ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermedeki zaruret derecesine göre toplumun genelini, ellerindekini paylaşarak ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermekle yükümlü tutabilir. Muvâsâtta toplumsal bir yükümlülüğün delillerinden birisi olarak “yanında iki kişilik yemek olan üç kişi götürsün, dört kişilik yemek olan beş veya altı kişi götürsün”¹⁰⁷ hadisidir. Kurtubî bu hadisi şerh ederken, şiddetli açlık hallerinde muvâsâtın vacip olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Peygamberimizin birer birer; aile üyelerinin sayısına göre bir artış yaparak ihtiyaç sahiplerinin dağıtımını yapması, devlet başkanının zaruret halinde ihtiyaç sahiplerini, ihtiyaçlarını giderebilecekleri onları sıkıntıya da sokmayacak şekilde dağıtabilir sonucu çıkartılmıştır.¹⁰⁹ Peygamberimizin bu emrindeki maksat kifâyet miktarı ile yetinilmesi değil, muvâsâta, yani dayanışma ve paylaşmaya teşviktir.¹¹⁰ Çünkü insanın kendisini muzdar hale sokmayacak miktarını yiyerek ve kalanını kardeşi ile paylaşarak onun da ihtiyacını gidermesi insani bir yükümlülüktür. Hz. Ömer’in de bir ramazan ayında her ev halkından fakirler için yiyecek tahsil ettiği ve “insanlar tokluğun yarısı ile ölmez” dediği rivayet edilir.¹¹¹

Câbir b. Abdullah’tan (öl. 78/697) rivayetle gelen “Resulullah kıyıya 300 kişilik bir sefer gönderdi ve başına Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı (öl. 18/639) atadı, yola çıktık. Yolda erzak tükendi, bunun üzerine Ebû Ubeyde ordunun erzakını topladı, Erzak hurmaydı. Toplanan erzak bitene kadar her gün bize azar azar yiyecek verdi. Bu dağıtımda bize ancak birer hurma düştü...”¹¹² hadisi, eğer şiddetli bir açlık varsa devlet başkanının muvâsâtla emredebileceğine hatta cebredebileceğine işaret etmektedir. Devlet başkanı sorumlu olduğu tebaasının canlarını korumak için erzakta onları ortak edebilir, bedelli veya bedelsiz olarak seferde olduğu gibi yerleşik halde de insanları rızıkta birbirine eşit kılabilir.¹¹³ Bu hadise göre eğer insanlar canlarının zarar görmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalırsa o zaman muvâsât vâciptir. Herkesin elindekini ihtiyaç sahibi ile paylaşması zorunludur.

Temel ihtiyaçlarının karşılanması söz konusu olunca devlet başkanının herkesin elindekini bu ihtiyaç sahipleri ile paylaşması için toplumsal yükümlülükler koyabileceğine dair bir delil de

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1969), 9/421, 422; Buhârî, *Keşşâfü'l-kınâc*, 6/198.

¹⁰⁶ Desûkî, *Hâşiye*, 2/112.

¹⁰⁷ Buhârî, “Et’ime”, 11 (No. 5392).

¹⁰⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/336, 337.

¹⁰⁹ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-şahîh*, 6/297.

¹¹⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 4/264.

¹¹¹ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, 6/259.

¹¹² Buhârî, “Meğâzî”, 11 (No. 4360).

¹¹³ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-şahîh*, 16/52, 53.

Peygamberimizin kurban etinin üç günden sonra saklamayı yasaklaması ve bir sonraki yıl buna ihtiyaç kalmayınca bu yasağı kaldırmasıdır.¹¹⁴ Bu hadis ile ilgili olarak Kurtubî burada bir neshin olmadığını sadece illet bulunmayınca hükmün ortadan kalkacağını belirtir. Eğer belde ehli kurban eti ile bir genişleme, rahatlama yaşayacaksa o zaman kurban etinin üç günden fazla saklanması yasak olacaktır.¹¹⁵ Buna göre temel ihtiyaçlarda bir sıkıntı yaşanırsa devlet bu konuda bir sınırlandırma ve gerekirse paylaşma yükümlülüğü getirebilir. Bu bağlamda eğer çarşıda temel ihtiyaçlarda fâhiş fiyat söz konusu ise devlet fiyatlara kâr haddi koyabilir. Bu yasak hükmün hukuki dayanağında da temel ihtiyaçların karşılama muvâsâtın vacip olması yer aldığı söylenebilir. Çünkü insanların bir mala ihtiyacı eşitse o maldan faydalanmada da ortak hakka sahiptir.¹¹⁶

Sonuç

İslâm, insanların birbirine karşı duyarlılığını had safhaya çıkartarak insani duyguları koruyan ve geliştiren birçok erdemlerin iç içe geçtiği ve diyanî ve kazaî boyutu ile bu bilinci canlı tutacak şekilde mükelleflere yükümlülük vaz' eden bir dindir. İnsanların birbirine karşı duyarlılığı özellikle ihtiyaç anında ihtiyaç sahibinin yanında olmakla ve karşılık beklemezsizin yardım etmekle somutlaşır. İnsanın elindeki karşılıksız olarak ihtiyaç sahibi ile paylaşımını tanımlayan muvâsât, toplumdaki her bir ferdin birbirine yönelik duyarlılığını ayakta tutabilmesi yönü ile de hukuki bir yükümlülüğü tanımlamaktadır.

Muvâsâtın temelinde her birimizin insan olma yönü ile tek olduğumuz ve bir gün ihtiyaç sahibi olabileceğimiz bilinci ile toplumda birlik ve dayanışma ruhunu ayakta tutabilme yer almaktadır. Çünkü hepimizin buna ihtiyacı vardır veya bir gün ihtiyacı olacaktır. Muvâsât, ihtiyaç sahibi ile onun ihtiyacını giderebilecek güce sahip olan arasındaki köprüyü bâki kılarak ihtiyaç sahibi değilken aniden ortaya çıkabilecek bir nedene bağlı olarak ihtiyacının giderilmesini bekleyenler arasında yer alabileceğimizi bize hatırlatmaktadır.

Muvâsât temelde ahlaki bir erdemdir. Fakat kanun koyucunun korumayı amaçladığı değerler tehlikeye giriyorsa o zaman hukuki norm olarak yaptırım altına alınmıştır. Muvâsât ile asli olan, insanın yaşam ve beden bütünlüğünün ve mükerremliğinin korunmasıdır. Tali olan ise toplumda hepimizin yaratıcısının bir ve aynı türün birer üyesi olduğumuz bilinci ile dayanışma ve paylaşma ruhunu ayakta tutmaktır. Muvâsât farz-ı kifâi yükümlülüklerin hikmetini içerir. Çünkü farz-ı kifâye ile toplumdaki her bireyin korunması gereken hukuki değerlerine gelebilecek zararı önleme yükümlülüğünü öncelikle her bir Müslümana yüklemektedir. Burada gücü yeten Müslümanın gücü yetmeyen zayıf olanı koruma kollama, elindeki imkânları onunla paylaşma yükümlülüğü vardır. Bu açıdan îsâr kişinin kendi ihtiyacı varken başkasını kendisine tercih etmesi olarak tanımlanan ahlaki bir erdemdir. Bu nedenle îsâr ile kişiler mükellef değildir. Çünkü bu kişinin gücünün üstündedir. Hukuk öncelikle kişinin kendisine dair hukuki değerleri korumayı amaçlar. Bu amaç gerçekleşmişse o zaman başkasının ihtiyacını karşılama, ona yardım etme yükümlülüğü ile mükellef kılar. Bu nedenle fıkıhta muvâsât kavramı kişinin elindeki paylaşmanın, yardım etmenin, destek olmanın

¹¹⁴ Müslim, "Eğâhî", 37 (No. 1977).

¹¹⁵ Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/379.

¹¹⁶ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî*, 6/259.

hukuki gerekçesini oluşturmuştur. Ahlaki bir erdem olan muvâsâta kişi kendi ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra elindeki ihtiyaç fazlasını ihtiyaç sahibi ile paylaşırsa mendubu, eğer ihtiyaç sahibinin ihtiyacını karşılanmadığı takdirde hukukun korumayı amaçladığı değerlerden birisi zarar görecektse o zaman vücûbiyeti ifade eder.

İslâm'ın muvâsât ahlakını toplumda bilinç haline dönüştürmeyi amaçladığının en bariz örneği zekâttır. Çünkü zekâta bakıldığı zaman bu yükümlülüğün bir tarafında bir yıl kimseye ihtiyacı olmayacak maddi yeterliliğe sahip olanın diğer tarafında ise asli ihtiyacını karşılamakta maddi yeterliliğe sahip olmayanın bulunması ve ikisi arasında köprüyü zekât ile kurulmasının amaçlanmasıdır. Aynı şekilde nehyedici norm olan ribâ yasağında, muvâsâtı toplumsal bilinç olarak ayakta tutmanın amaçlandığı görülmektedir. İhtiyaç sahibinin zaruret halinden faydalanılarak onun üzerinden kâr elde edilmemesi için ribâ yasaklanmıştır. Çünkü ribânın varlığı toplumda ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermedeki duyarlılığı yani muvâsâtı yok edici etkisi bulunmaktadır.

Muvâsâtın anlam içeriğinde dost ve akrabanın derdini dert edinmek yer almaktadır. Bu nedenle hısımlık nafakası ile yakınımızdakini kollama, gözetme erdemini ayakta tutmak amaçlanmıştır. İhtiyaç sahibinin ihtiyacını giderme şeklinde zenginlere yüklenen bir yükümlülük olarak nafakayı tanımlarsak, toplumda kimsesi olmayanların da nafakası aynı şekilde asli ihtiyaçlarını karşılayan mükelleflere ve kollayanı yoksa yükümlülük bütün vatandaşlarını korumakla sorumlu olan devlete düşmektedir.

Toplumumuzda misafire ikram, düğün, mevlit, ölümden sonra verilen yemek gibi birçok ziyafet karşılıksız vermenin toplumsal bilince yerleşen kısımlarıdır. Muvâsât, ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gözetleyerek onun ihtiyacını kendi ihtiyacımız “mış “gibi karşılamayı, toplumda hakkını talep edemeyen savunmasız bireyin hakkını korumayı, gözetmeyi getirir. Karşı tarafın hukukun korumayı amaçladığı değerleri tehlikeye girecekse bu ahlaki erdem vâcip bir yükümlülüğe dönüştüğü konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Sadece ihtiyacını karşılayabilecek imkânımız olduğu halde ihtiyacını karşılamadığımız için İslâm'ın korumayı amaçladığı maslahatlardan birisi zarar gördüğü takdirde bu fiilin ihmalî suça girip girmediği konusunda fakihler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

İslâm her bir bireyin hukuken korunması gereken değerlerini korurken toplumsal yapıyı da güçlendirerek birliği ve beraberliği arttırmayı amaçladığının en somut örneği toplumsal yükümlülüklerde muvâsâtı amaçlamasıdır. Muvâsât ile bir kişinin hukukun korumayı amaçladığı değerleri zarar göreceği zaman öncelikle toplumdaki her bir bireye ve dolayısıyla bütün vatandaşlarının hukuki değerlerini korumakla yükümlü olan devlete sorumluluk düşmektedir. İkincisi olarak muvâsât ile daha geniş olarak amaçlanan şey, toplumsal dayanışmayı ayakta tutarak toplumsal bilinci geliştirmektir. İslâm hukukunda hükümlere bakıldığı zaman, amaçları arasında bu ikisinin yer aldığı kolaylıkla söylenebilir.

Muvâsât, bulunduğu evrenin bir parçası olarak her bir bireyin birbirinin duygu dünyasına ortak olmayı ve onunla hemhal olmayı, bir vücudun parçası gibi birbirimizi duyumsayabilmeyi getirir. Bu da aslında gerektiği zaman bir vücudun parçası gibi bir bütünlük içinde dayanışabilme anlamına gelir. Bu kavramın bu yönüyle toplumda kimin acilen bir başkasının yardımına ihtiyacı varsa hep birlikte organize olarak ihtiyaç sahibinin ihtiyacını giderebilmede vicdani sorumluluğu toplumsal sorumluluk haline dönüştüren etkin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmus Tercümesi (el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*. haz. Mustafa Koç. 6 Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Aslan, Mahsum. “İslam Hukukunda Nukû'tun (Düğünlerde Takılan Takılar) Niteliği: Hibe mi, Borç mu?”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 184-205.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *‘Umdetü'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ba'şen, Saîd b. Muhammed. *Şerhu Mukaddimeti'l- Hâdramiyye el-müsemmâ Büşra'l-kerim bi şerhi Mesaili't-ta'lim*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâḥih*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed. *et-Tecrîd li-nefi'l-abîd*. 4 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1345.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Qur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telḥîş (Telḥîşu't-Taḥrîb)*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Gıyâsî (Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem)*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Katar: Mektebetü'l-Kübrâ, 1401.
- Çağrıçı, Mustafa. “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/544-546. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrıçı, Mustafa. “İsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/490-491. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye ‘ale's-Şerhi'l-kebîr*, 4 Cilt. b.y.: İsa el-Bâbî el-Halebî, Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Ebû Zehre, Muhammed. *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1974.
- Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*. 9 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mushaf, ts.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl. *et-Taḥbîr li-izâhi me'âni't-Teysîr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.
- Erbay, Celal. “Nafaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Fevzân, Salih b. Fevzân. *el-Mûlaḥḥaşu'l-fikhiyyü*. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1423.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü'uşûli'l-fikh*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1996.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muḥtaşarı Ḥalîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Heyet. “Zekat”. *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. 2002.
- Höffe, Otfried. *Etik Bir Giriş*. çev. Sergül Vural Kara. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- İbn Abdülber En-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaḥḥatâ mine'l-me'âni ve'l-esânîd*. thk. Saîd Ahmed A'rab, 26 Cilt. Tatvân : Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1991.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Battâl el-Kurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*, nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid. 26 Cilt. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyeye, 2013.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü Abdülhamid Ahmed Hanefi, 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr*. 11 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1352.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Fevâ'id*, thk. Muhammed Aziz Şems. Mekke: Dâru Alemi'l-Fevaid, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muḡnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 32 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1995.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb. *Tehzîbü'l-aḥlâk ve tathîrül-a'râk (Kitâbü't-Ṭahâre ve ṭahâretü'n-nefs)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî. *Kitâbü'l-Fürû'*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'ü fetâvâ*. 37 Cilt. Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eşer*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrât. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, ts.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *Şevâhidü't-tavzîḥ fî şerhi'l-Câmi'i's-şahîḥ*. 36 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2008.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî. Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Ma'ûnetü üli'n-nühâ 'ale'l-Müntehâ*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 12 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci (istiḥrâci)'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî. *Şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd*. nşr. Ebü'l-Fazl ed-Dimyati Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. Kahire: Dârü's-Selâm, ts.
- Kâsım, Hamza Muhammed. *Menarü'l-kârî şerhi muḥtaşar Şahîhu'l-Buḥârî*. tsh. Beşir Muhammed Uyûn. 5 Cilt. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kişnâvî, Ebû Bekir. *Eshelü'l-medârik şerhi İrşâdi'l-sâlik fî fıkhi İmâmi'l-e'immeti Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Laşin, Musa Şahin. *el-Menhelü'l- hadîs fi şerhi'l- hadîs*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2002.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnaut - Ahmed Muhammed Berhum - Abdüllatif Hirzullah. 4 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celil 'alâ Muhtaşari's-Şeyh Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1984.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.
- Müşîr, Nusret Paşa- Babanzâde, Mustafa Zihni Paşa. *Nusretü'l-Hamîd-Mikyâsü'l-Ahlâk: Sülûkü'l-Mâlik Tercümeleri*. haz. Ali Adem Yörük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muttaîn*. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Fethü'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gâyb*. 32 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Tuhfetü'l-mülûk*. nşr. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmâîl. *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Seyyâgî, Şerefüddîn Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin el-Haymî es-San'ânî. *er-Ravzü'n-nadîr şerhu Mecmû'i'l-fikhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1347.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî. *Fetâva's-Sübkî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, 1938.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed El-Gırnâti. *el-Muvâfaqât*. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Kesb el-İktisâb fi'r-rızkı'l-müste'tâb*. Haleb: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şirvânî, Ahmed Hamdî. *Levâmi'un-Dekâik fi Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik*. Mecâmi'u'l-Hakâik Tercümesi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Telkenaroğlu, Rahmi. "İhmali suç kavramı ve İslam Hukukuna göre İhmal suretiyle İşlenen Kasten Öldürme Suçu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27/1 (Nisan 2016), 287-330.

- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Der'ü'l-ķavli'l-ķabîh bi't-taħsîn ve't-taķbîh*. thk. Eymen Mahmud Şehâde Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye [King Faisal Center for Research and Islamic Studies], 2005.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti' alâ Zâdi'l-müstaķni'*. 15 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424.
- Yılmaz, Berna Ayşen. *Yardım veya Bildirim Yükümlülüğünün Yerine Getirilmemesi Suçu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2020.
- Yılmaz, Erkam. *Yardım veya Bildirim Yükümlülüğünün Yerine Getirilmemesi Suçu*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-ķāmûs*. thk. Mustafa Hicazi. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 2001.