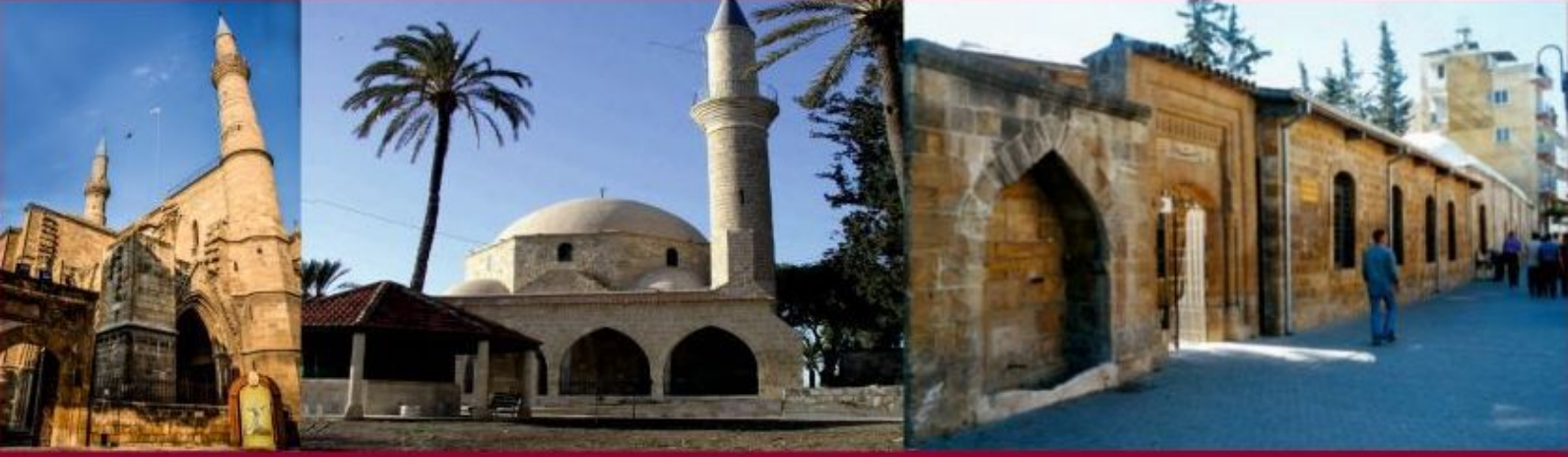


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ



İ L A H I Y A T F A K Ü L T E S İ D E R G İ S İ



Dergi Hakkında

Dergi Adı	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	The Journal of Near East University Faculty of Theology
p-ISSN / e-ISSN	2148-6026 / 2687-4121
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydoguilaf
Yayına Başlangıç	15.01.2015
Baş Editör	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Yayıncı	Yakın Doğu Üniversitesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Murat TÜZÜNKAN
Yayımlandığı Ülke	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazıları yayınlamaktadır. Yayın içeriği özellikle sosyal ve beşerî bilimler/din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır.</p>
Okur Kitlesi	<p>Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin her alanı ile meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.</p>
Yayın Dili	Türkçe ve İngilizce
Hakkında	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe ve İngilizce dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.</p> <p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, TR Dizin</p>

tarafından taranan bir dergidir.

Ücret Politikası

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütölmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.

Hakemlik Türü

Çift Taraflı Kör Hakemlik

İncelemede Geçen Süre

Ortalama 3 ay

İntihal Kontrolü


Turnitin

Editörler | Editorial Board


Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
mahfuz@istanbul.edu.tr
 0000-0002-8966-5716

Editör | Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr
 0000-0001-5130-8564


Editör | Editor

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr
 0000-0001-6165-4401


Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
mustafa.kelebek@neu.edu.tr
 0000-0001-8857-6431


Etik Editörü | Ethics Editor


Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr
 0000-0001-5130-8564

İstatistik Editörü | Statistics Editor


Assoc. Prof. Ahmet KOÇ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr
 0000-0001-6165-4401

Yayın Kurulu | Editorial Board


Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
mahfuz@istanbul.edu.tr
 0000-0002-8966-5716

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr
 0000-0001-5130-8564


Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic
Sciences
icapak@bingol.edu.tr
 0000-0003-4473-3524


Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr
 0000-0001-6165-4401

Assoc. Prof. Ümit HOROZCU

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
umit.horozcu@istanbul.edu.tr
 0000-0002-0916-0313

Assist. Prof. Samire HASANOVA

Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
samira.hasanova@neu.edu.tr
 0000-0002-1595-6107

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı
Scope: Arabic Language and Rhetoric
Assoc. Prof. Sultan ŞİMŞEK
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
sultan.simsek@istanbul.edu.tr
0000-0002-8800-2064

Kapsam: Tefsir
Scope: Construction
Assoc. Prof. Şevket KOTAN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
sevket.kotan@istanbul.edu.tr
0000-0002-6491-7235

Kapsam: Kelam
Scope: Kalam
Assoc. Prof. Fikret SOYAL
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
fikret@istanbul.edu.tr
0000-0001-5549-9791

Kapsam: İslam Hukuku
Scope: Islam law
Assist. Prof. Samire HASANOVA
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
samira.hasanova@neu.edu.tr
0000-0002-1595-6107

Kapsam: Felsefe Tarihi
Scope: History of Philosophy
Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr
0000-0001-5130-8564

Kapsam: Din Eğitimi
Scope: Religious Education
Assoc. Prof. Ahmet KOÇ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr
0000-0001-6165-4401

Kapsam: İslam Mezhepleri Tarihi
Scope: History of Islamic Sects
Assoc. Prof. Adem ARIKAN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
arikana@istanbul.edu.tr
0000-0001-6881-9301

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâat İlmi
Scope: Qur'an and the Science of Recitation
Assoc. Prof. Mustafa KILIÇ
Marmara University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
mustafa.kilic@marmara.edu.tr
0000-0001-9669-4745

Kapsam: Tasavvuf
Scope: Islamic Mysticism
Prof. Dr. Halil BALTACI
Erzincan Binali Yıldırım University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
hbaltaci@erzincan.edu.tr
0000-0001-6163-8938

Kapsam: Hadis
Scope: Hadith
Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
yusuf.suicmez@neu.edu.tr
0000-0001-8967-9766

Kapsam: Din Sosyolojisi
Scope: Sociology of Religion
Dr. Öğrt. Üyesi M. Furkan Ören
Trakya University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mforen19@gmail.com
0000-0002-7568-4166

Kapsam: Dinler Tarihi
Scope: History of Religions
Prof. Dr. Hakan OLGUN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
holgun@istanbul.edu.tr
0000-0001-7441-0799

Kapsam: Din Psikolojisi
Scope: Psychology of Religion
Assoc. Prof. Ümit HOROZCU
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
umit.horozcu@istanbul.edu.tr
0000-0002-0916-0313

Kapsam: Türk İslam Edebiyatı
Scope: Turkish-Islamic Literature
Assist. Prof. İdris SÖYLEMEZ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University | Faculty of Theology
Department of Turkish Islamic Literature
idrisssoylemez@gmail.com
0000-0001-9798-4453

Danışman Kurulu | Advisory Board


Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
mahfuz@istanbul.edu.tr
 0000-0002-8966-5716


Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Sebahattin Zaim University | Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
kamil.yilmaz@izu.edu.tr
 0000-0003-2203-2831


Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr
 0000-0001-5130-8564


Prof. Dr. Hakan OLGUN

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
holgun@istanbul.edu.tr
 0000-0001-7441-0799

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
icapak@bingol.edu.tr
 0000-0003-4473-3524

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT

Marmara University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mehmet.umat@marmara.edu.tr
 0000-0003-1964-1492


Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
icelebi@29mayis.edu.tr
 0000-0003-3215-2909


Prof. Dr. Ömer ÖZSOY

Goethe-Universität Frankfurt am Main
Zentrum für Islamische Studien |
Stellvertretender Direktor des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam
oezsoy@em.uni-frankfurt.de


Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
sgunduz@istanbul.edu.tr
 0000-0003-3393-7302

Prof. Dr. Ioan Dura

Köstence Ovidius University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
dura.ioan@univ-ovidius.ro
 0000-0003-2377-7982

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

19 Mayıs University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
btatar@omu.edu.tr
 0000-0002-4259-5335

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

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


Prof. Dr. İsmail BARDHI

Dean School of Islamic Theology of
Skoplje, ABD
i_bardhi@yahoo.com


Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

Ankara University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
ozafsar@ankara.edu.tr

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr
 0000-0001-6165-4401

Dr. Andreas Georke

Edinburgh University | Center of Islamic and Middle Eastern Studies
a.georke@ed.ac.uk
 0000-0002-3241-2048

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce Dil Editörü | English Editor

Assist. Prof. Serkan UÇAN
İstanbul Medeniyet University | Faculty
of Education Department of Curriculum
serkan.ucan@medeniyet.edu.tr
0000-0002-3639-3171

Arapça Dil Editörü | Arabic Editor

Lecturer Emre İLBARS*
Near East University | Faculty of
Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr
0000-0002-8359-8364
(*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

Yazım Editörleri | Spelling Editors

Lecturer Emre İLBARS*
Near East University | Faculty of
Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr
0000-0002-8359-8364
(*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

Lecturer Ayşe BEYAZYÜZ
Near East University | Faculty of
Theology
Department of Qur'an and the Science of
Recitation
ayse.beyazyuz@neu.edu.tr
0000-0001-6219-8831

Res. Assist. Abdullah DENİZHAN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
abdullah.denizhan@istanbul.edu.tr
0000-0001-6219-8831

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Lecturer Meryem SEZGİN
Near East University | Faculty of
Theology
Department of Qur'an and the Science of
meryem.sezgin@neu.edu.tr
0000-0002-5756-4195

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editorial Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Ahmet KOÇ

E-posta: ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

Şehir: Lefkoşa


Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Etik Editörü

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr

Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

ROR : 02x8svs93

Crossref: 10.32955/neu.ilaf.

E-posta: ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ilahiyatdergi@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

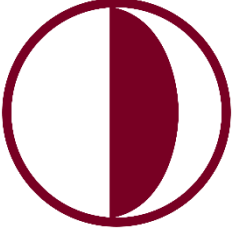
Şikâyet

Şikâyetler doğrudan ilahiyatdergi@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes



Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.
The Journal of Near East University Faculty of Theology has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021



Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Near East University Faculty of Theology
ISSN: 2148-6026 / 2687-4121

İçindekiler

Cilt/Sayı: 9/2

25 Aralık 2023

Table of Contents

Wolume/Issue: 9/2

25 December 2023

Araştırma Makaleleri

Research Articles

128-147

Mesture Karaçalı – Doç. Dr. Sezai Korkmaz

Psikolojik İyi Oluş, Yaşamda Anlam ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler

The Relationships Between Psychological Well Being, Meaning in Life and Religiousness

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.01>

148-169

Öğrt. Gör. Dr. Esra Yılmaz

İstanbul Tavrı Kur'ân-I Kerîm Tilâvetinde Kerim Öztürk'ün Kırâati Çerçevesinde Fatıha Sûresi; Makam Analizleri ve Notasyon

Istanbul Attitude Surat Al-Fatiha with Kerim Ozturk's Qira'at in the Recitation of the Noble Qur'an; Maqam Analysis and Notation

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.02>

170-184

Doç. Dr. Ahmet Bardak

Sa'duddîn Teftazânî'de İlliyet (Nedensellik)

'Illiyat (Causality) in Sa'duddin Teftazani

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.03>

185-199

Doç. Dr. Korkut Dindi

Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber'in Siyasi Hedefleri

The Prophet's Political Goals in the Meccan Period of the Prophethood

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.04>

200-218

Doç. Dr. Yasin Ulutaş

Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedânî'nin (ö. 236/850-51) Hayatı, Şahsiyeti, Tartışmaları, Eserleri ve Bazı Kelâmî Görüşleri

Ebu'l-Fazl Jaafar b. Harb el-Hemedânî's (D. 236/850-51) Life, Personality, Discussions, Works and Some Kalami Opinions

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.05>

- 219-235** | **Dr. Öğrt. Üyesi Abdullah Çelik**
Hadisçilerin Kadılık Mesleğine Karşı Tutumları ve Bunun Hadis İlmine Etkileri
Attitude of Hadīth Scholars Towards the Profession of Judiciary and Its Effects on the Science of Hadīth
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.06>
- 236-250** | **Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet Mekin Meçin**
Dinler ve Düşünceler Tarihinde Kızıl Akıl İzleği
Red Mind Tradition in the History of Religions and Thoughts
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.07>
- 251-267** | **Doç. Dr. İbrahim Yıldız**
Kur'ân Âyetleri Işığında Ailenin Görevleri
Duties of the Family in the Light of the Verses of the Qur'an
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.08>
- 268-288** | **Doç. Dr. Nevzat Sağlam**
Münafıkların Lideri Olarak Abdullah b. Übey b. Selûl
As the Leader of the Hypocrites Abdullah b. Ubey b. Selûl
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.09>
- 289-307** | **Doç. Dr. Mehmet Usluer**
İslam Orduları Karşısında Tutunamayan Bir Hükümdar: Son Sasanî Kısra'sı III. Yezdicerd
An Inadequate Ruler Against Islamic Armies: The Last Sasanian King, Yezdicerd III
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.10>
- 308-321** | **Yrd. Doç. Dr. Semira Karuko**
Geçmişten Bugüne Nahiv İlminde Kadın Alimlerin İzleri Hususui
Traces of Female Scholars in Nahw Science from Past to Present
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.11>
- 322-340** | **Uzm. Öğrt. Gör. Emre İlbars – Ar. Gör. Bekir Furkan Tüzer**
İnterdisipliner Çalışma Örneği Olarak Hz. Peygamber Döneminde Sportif Faaliyetler
As An Example of Interdisciplinary Work, Sports Activities During the Prophet's Period
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.12>

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ, YAŞAMDA ANLAM VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİLER

The Relationships Between Psychological Well Being, Meaning in Life and Religiousness

MESTURE KARAÇALI

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi,

Kahramanmaraş, Türkiye

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Psychology of Religion,

Kahramanmaraş, Türkiye

mesturekaracalii@gmail.com; ODCID ID: 0000-0001-6253-3900

SEZAI KORKMAZ (Sorumlu Yazar)

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Psikolojisi, Kahramanmaraş, Türkiye

Assoc. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Psychology of

Religion, Kahramanmaraş, Türkiye

sezaikorkmaz@ksu.edu.tr; ORCID ID: 0000-0003-0250-6673

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 15.10.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Karaçalı, Mesture – Korkmaz, Sezai. "Psikolojik İyi Oluş, Yaşamda Anlam ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler".

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (Aralık 2023), 128-147.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.01>

Karaçalı, Mesture – Korkmaz, Sezai. "The Relationships Between Psychological Well Being, Meaning in Life and Religiousness". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 128-

147. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.01>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Psikolojik İyi Oluş, Yaşamda Anlam ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler

Öz

İnsan, dünya sahnesinde yerini aldığı ilk günden beri hem kendisini hem de içinde bulunduğu âlemi keşfetmeye ve Ben kimim?, Neden yaratıldım?, Varlığımın kaynağı nedir?, Hayatın bir anlamı var mıdır? gibi soruların cevabını tarihin her döneminde aramıştır. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan aklı, onu sürekli bir şeyleri araştırmaya, sorgulamaya ve öğrenmeye itmiştir. İnsanın maddi ve manevi iki boyutunun olması maddi âlemi keşfederken manevi yönünü de keşfetmesine zemin hazırlamıştır. İnsanoğlu çevresinde olup bitenleri gözlemleyerek sorularına cevap aramıştır. Bu çalışmada, yaşamda anlam, dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Araştırmada yaşamda anlam, dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenleri ilk olarak kavramsal çerçevede açıklanmıştır. Daha sonra değişkenlerin birbirleriyle ilişkileri ve örneklem üzerindeki etkileri açıklanarak çalışma değerlendirilmiştir. Araştırmada psikolojik iyi oluş, yaşamda anlam ve dindarlık arasındaki ilişkiler korelasyon ve regresyon kullanılarak incelenmiştir. Bu ilişkilerin araştırılmasında teorik kısımda dökümantasyon yöntemi kullanırken uygulama kısmında tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu araştırma, yaşamdaki anlam kaynaklarından biri olan dinin, bireyin hayatına ne düzeyde anlam kattığının tespit edilmesi ve yaşamda anlamın, psikolojik iyi oluşu etkileyip etkilemediğinin ortaya konması bakımından önemlidir. Araştırmaya katılanlar tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmiş ve katılımcılara çevrimiçi anket uygulanmıştır. Araştırmanın evreni, yaşları 16 ile 69 arasında değişen bireyleri kapsamaktadır. Çalışmanın örneklemini 325 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada kullanılan veriler için Google Drive Dokümanlar üzerinden çevrimiçi anket oluşturulmuştur. Anket, Eylül 2021- Mart 2023 tarihleri arasında internet üzerinden gönüllü katılımcılara ulaştırılmıştır. Örneklem grubunun 215'i (%66,2) kadın, 110'u (%33,8) erkektir. Tüm katılımcıların yaş ortalaması 30,9'dur. Örneklem grubu öğrenci, öğretmen, ev hanımı, mühendis, doktor, polis, avukat, memur, hemşire gibi farklı meslek dallarından oluşmaktadır. Ankette Kişisel Bilgi Formu, Dindarlık Ölçeği, Bireysel Dindarlık Ölçeği, Yaşamda Anlam Ölçeği ve Psikolojik İyi Oluş Ölçeği kullanılmıştır. Psikolojik iyi oluş ölçeği, Diener ve arkadaşlarının geliştirmiş olduğu ölçektir. Araştırmada Ayten tarafından oluşturulan dindarlık ölçeği kullanılmıştır. Çalışmada Zagumny, Pierce, Adams ve Fallos'un geliştirdiği ve psikometrik analizleri yapılmış Bireysel Din Envanteri kullanılmıştır. Yaşamda Anlam Ölçeği diğer adıyla Meaning in Life Questionnaire, Steger ve arkadaşları tarafından geliştirilmiştir. Analiz bulgularına göre yaşamda anlam ile dindarlık, bireysel dindarlık ve dindarlığın dini ibadet ve dini davranış alt boyutları arasında istatistiki açıdan zayıf düzeyde ve pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Benzer şekilde psikolojik iyi oluş ile dindarlık, bireysel dindarlık ve dindarlığın dini ibadet ve dini davranış alt boyutları arasında da zayıf düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Yaşamda anlam ve psikolojik iyi oluş değişkenleri arasında da orta düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Regresyon ilişkilerine bakıldığında, hem dindarlığın hem de bireysel dindarlığın psikolojik iyi oluşun ve yaşamda anlamın anlamlı birer yordayıcısı oldukları görülmüştür. Ayrıca yaşamda anlamın da psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yaşamda Anlam, Psikolojik İyi Oluş, Din, Dindarlık

The Relationships Between Psychological Well Being, Meaning in Life and Religiousness

Abstract

Ever since the dawn of time, human beings have tried to discover themselves and the world in which they live, seeking answers to questions like: "who am I," "why am I," "what's the source of my existence," "does life have a meaning". This study examined the relationships between the variables of meaning in life, religiosity and psychological well-being. The conceptual framework of the study first explained the variables of meaning in life, religiosity and psychological well-being. Then, the relationship between the variables and their effects on the sample were explained. Finally, the study was evaluated. This research is important in terms of determining the extent to which religion, which is one of the sources of meaning in life, adds meaning to an individual's life and whether meaning in life has an effect on psychological well-being. The participants were selected using a convenience sampling method and an online questionnaire was administered to the participants. People aged between 16 and 69 are included in the study population. There were 325 people in the study sample. Of the sample group, 215 (66.2%) were female. 110 (33.8%) were male. The average age of those surveyed was 30.9 years. In terms of educational status, 19.7% (n=64) of the participants were postgraduates, 66.5% (n=216) were university graduates, 13.8% (n=45) were primary and secondary school graduates. Regarding marital status, 180 (55.4%) were single and 145 (44.6%) were married. When analyzing the income status, it was found that 85.5% (n = 278) of the participants had a medium-high income and 14.4% (n = 47) had a low income. 203 (62.5

%) of participants live in a county, 104 (32 %) in a region and 18 (5.5 %) in a city/village. The sample group includes students, teachers, housewives, engineers, doctors, policemen, lawyers, civil servants and nurses. The personal information form, the religiosity scale, the individual religiosity scale, the meaning of life scale and the psychological well-being scale were used in the survey. The Psychological Well-Being Scale was developed by Diener et al. The scale was adapted into the Turkish language by Telef. The study used the religiosity scale developed by Ayten. The Individual Religion Inventory was used in the study. It was developed and psychometrically analyzed by Zagumny, Pierce, Adams and Fallos. The Meaning in Life Scale, also known as the Meaning in Life Questionnaire, was developed by Steger et al. and adapted to the Turkish language by Demirbaş. According to the results of the analysis, statistically weak and positively significant relationships were found between meaning in life and the sub-dimensions of religiosity, individual religiosity, religious worship and religious behavior. Similarly, a weak and positive significant relationship was found between psychological well-being and religiosity, individual religiosity and the religious worship and religious behavior sub-dimensions of religiosity. It was also found that there was a moderate and positive significant relationship between meaning in life and psychological well-being variables. When regression relationships were analyzed, it was seen that religiosity and individual religiosity were significant predictors of both psychological well-being and meaning in life. It was also found that meaning in life was a significant predictor of psychological well-being.

Keywords: Psychology of Religion, Meaning in Life, Psychological Well-Being, Religion, Religiousness

Giriş

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan akli, onu sürekli bir şeyleri araştırmaya, sorgulamaya ve öğrenmeye itmiştir. İnsanın maddi ve manevi iki boyutunun olması maddi âlemi keşfederken manevi yönünü de keşfetmesine zemin hazırlamıştır. İnsanoğlu çevresinde olup bitenleri gözlemleyerek sorularına cevap aramıştır. Bu arayışlar varoluşsal soruları da beraberinde getirmiştir. Ben kimim? Neden yaratıldım? Varlığımın kaynağı nedir? Hayatın bir anlamı var mıdır, var ise nedir? gibi soruların cevabı tarihin her döneminde aranmıştır.

Hayatın anlamını sorgulayan ve anlam arayışına giren insan için hayatı anlamlı kılmada rol oynayan pek çok unsur vardır. Bu unsurların en önemlilerinden birisi de şüphesiz dini inançlardır. Özellikle dini inançların, insana birtakım sorumluluklar yükleyip ona bazı misyon ve amaçlar sunması, insanın varoluşunu ve yaşamını anlamlandırabilmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın konusu yaşamda anlam, dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkidir. Araştırmada yaşamda anlam, dindarlık, bireysel dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenleri arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Ayrıca değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin olup olmadığı da konu edinilmiştir. Araştırmada bu konunun seçilmesinde dinin insan hayatının bir parçası olması, hayatı anlamlandırmadaki rolü ile psikolojik iyi oluş üzerindeki olumlu etkisinin bilinmesi ve konu hakkında alanda az sayıda çalışmanın yapılmış olması etkili olmuştur.

Dini inançların ortaya çıkışı insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın yaratılışında bulunan inanma duygusu, hayatı ve olayları anlamlandırmada önemli bir etkidir. Modern çağda teknolojinin ilerlemesi, imkânların artmasıyla haz ve hız odaklı yaşar hale gelen insanın konforu artmış, böylece insan isteklerine ve arzularına daha kolay ulaşır olmuştur. Tüm bunlar gerçekleşirken daha mutlu ve huzurlu olması beklenen insan için durum böyle gelişmemiştir. İnsan, kalabalıklar içinde yalnızlaşmış depresyon, stres, bunalım gibi çeşitli ruhsal sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu durum mutluluğun, huzurun ve yaşamı anlamlı hale getiren şeylerin kaynağının sadece maddi unsurlarda olmadığını gösterirken maneviyata ve manevi değerlere yönelik ilginin de artmasını sağlamıştır.

Psikolojik iyi olma ile dindarlık ve maneviyat ilişkisi son dönem din psikolojisi çalışmalarında da üzerinde durulan konulardandır. Yurtdışında alanla ilgili birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen ülkemizde araştırmalar yeterli kapsamda değildir. Ayrıca yurtdışında yapılan çalışmaları kültürel ve dini farklılıklardan dolayı ülkemize tam manasıyla genellemek doğru görünmemektedir. Psikolojik iyi olmayı etkileyen faktörlerin tespitine yönelik yapılan çalışmalarda toplumun yapısı ve onu besleyen kültürün

bireyin iyi oluşunu etkilediği, bir toplumu mutlu eden unsurun başka bir toplumu mutsuz edebileceği görülmüştür.¹

Araştırmanın amacı yaşamda anlam ile dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenlerinin birbirleriyle olan ilişkilerini incelemektir. Literatüre bakıldığında; dindarlık ve psikolojik iyi oluş ilişkisi, yaşamda anlam ve dindarlık ilişkisi, dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisini ele alan müstakil çalışmalar mevcuttur. Vural (2021) tarafından hayatın anlamı, dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisini konu alan doktora çalışması yapılmıştır. Çalışmada dindarlığın hayatın anlam ve amacına katkı sağlayıp sağlamadığı, dindarlığın olumlu ve olumsuz ruh sağlığının göstergeleriyle ilişkisi olup olmadığı araştırılmıştır.² Ancak literatürde psikolojik iyi oluş, yaşamda anlam ve dindarlık değişkenlerinin üçünü birden ele alan çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan araştırma, din psikolojisi alanında bu konuyla ilgili yapılacak araştırmalara katkı sunması bakımından önemlidir.

Araştırmada yaşamda anlam, dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenleri ilk olarak kavramsal çerçevede açıklanacaktır. Daha sonra değişkenlerin birbirleriyle ilişkileri ve örneklem üzerindeki etkileri açıklanarak çalışma değerlendirilecektir.

Bu araştırma, yaşamdaki anlam kaynaklarından biri olan dinin, bireyin hayatına ne düzeyde anlam kattığının tespit edilmesi ve yaşamda anlamın, psikolojik iyi oluşu etkileyip etkilemediğinin ortaya konması bakımından önemlidir. Bu bağlamda çalışmada aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

(H₁): Yaşamda anlam ile dindarlık ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H₂): Yaşamda anlam ile dini ibadet ve dini davranış arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H₃): Psikolojik iyi oluş ile dindarlık ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H₄): Psikolojik iyi oluş ile dini ibadet ve dini davranış arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H₅): Yaşamda anlam ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H₆): Dindarlık yaşamda anlamı anlamlı düzeyde yordamaktadır.

(H₇): Bireysel dindarlık yaşamda anlamı anlamlı düzeyde yordamaktadır.

(H₈): Dindarlık psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordamaktadır.

(H₉): Bireysel dindarlık psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordamaktadır.

(H₁₀): Yaşamda anlam psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordamaktadır.

1.Kavramsal Çerçeve

Varoluşsal muhtevaya sahip olması bakımından anlam, yaşamı anlamaya yarayan ve yaşamın kendisi üzerinde inşa edildiği bir yapı; insanın hayatına yön veren ve hayatında olup biten olaylara şekilde cevap verebilmesini sağlayan modeldir.³ İnsanın anlam kazanması, gündelik hayattaki yaşantıya olumlu şekilde cevap verebilmesidir. İnsanın hayatında anlam bulabilmesi, varoluşunu hayata yansıtmasıdır denilebilir.⁴

İnsanın varoluşsal sorular sorması ve varlığı anlamlandırmaya çalışması, onun kendi kişiliğini ve dış dünya ile olan ilişkilerini gündeme alması, onlarla ilgilenmesi anlamı taşır.⁵ Kant, insanın bütün bir yaşamı bilebilmesinin “neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, ne ummalıyım” sorularının cevabını verebilmesiyle mümkün olduğunu ifade eder. Bilmek ve yapmak bu dünyayla ilgili; ummak öteki dünyayla ilişkili beklenti, beceri işi olup bütünlüğü sağlayan şeydir. İnsanın yaşama bir anlam vermesi, onu anlamasıyla başlar.

¹ Gülüşan Göcen, “Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 100.

² Muhammed Enes Vural, *Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi: Bir Karma Yöntem Araştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1-2.

³ Adem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (Ocak 2005), 7.

⁴ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 9.

⁵ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 22.

Yaşamın anlamı olmadan yaşandığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca bu anlamı meydana getirmeden ne yaşamın ne de yaşamının bir değeri olduğunu iddia etmek söz konusu olamaz.⁶

Hayatın anlamı nedir sorusunun cevabı, her insanda farklı şekillerde karşılık bulmuştur. Hayatın anlamına dair verilen cevaplar dini inanç, bireysel düşünce ya da hedefle alakalı olabilir. Bireylerin belirlediği her bir amaç hayatına büyük bir anlam sunar ve bundan dolayı kişiler o amacı takip ederek peşlerinden giderler. Böylece kişi, hayatına anlam kazandırmış olur.⁷

İnsan, sadece kendi zamanında değil geçmiş ve gelecek yaşamla ilgili de bir anlam arayışına girebilir. İnsana has olan anlam arayışı insanın kendi varlığını tanımaya yönelik bir teşebbüs, içinde var olduğu yaşamı ve çevresinde olup bitenleri anlama gayretidir. Yaşamın anlamını sorgulamak kimi zaman yaşamın amacını aramak olarak da anlaşılmıştır. Anlamdan, mana veya tutarlılık; amaçtan ise niyet, hedef, işlev ve rol kastedilir. İkisi farklı şeyleri işaret etmesine rağmen kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır.⁸ Psikolojik iyi oluş modelini geliştiren Ryff'a göre amaçlar, anlam, hedef ve yaşam görevlerini yansıtmaları bakımından psikolojik iyi oluşun merkezinde yer alır. Steger'a göre yaşam amacı, kişilerin koydukları hedeflere ulaşmak için çabalaması, gayret etmesi ve varoluşsal nevrozlara karşı bir anlam oluşturmalarıdır.⁹ Adler'de bireysel psikolojiyi açıklarken anlama yer verir. Adler, yaşama verilen anlamın bireyin yaşantısını olumlu ya da olumsuz etkileyeceğinden hayatı anlamlandırmanın ve anlamlandırma eyleminin önemine dikkat çeker.¹⁰

Bahadır'ın aktardığına göre anlam konusunda yaptığı araştırmalarla tanınan Markus Doll, anlam tecrübeleri konusunda yetişkinler üzerinde yaptığı araştırmasında anlamın dört farklı şekilde tecrübe edildiğini gözlemlemiştir. Bunlardan ilki özgüven, bireysel amaçlar, beden sağlığı gibi psikolojik (içsel) yapıdaki tecrübelerdir. Doll bu grubu, orta derecede fakat en fazla anlam kazandıran faktör grup olarak tespit etmiştir. Diğer faktörler de etkiledikleri dereceye göre sırayla; sorumluluk almak, başka insanlara destek olmak, yakın arkadaşlar ve aile ile kurulan ilişkilerde anlam tecrübesi; bireyin kendi kişisel gelişimine yönelik tecrübeler ve son olarak dini-manevi tecrübeler olarak tespit edilmiştir.¹¹ Frankl, anlam duygusunun bireylere amaç sunması, umut aşılması ve onları hayata bağlaması söz konusudur. İnsanın zihinsel durumu (cesareti ve umudu veya her ikisinin yokluğu) ile bağımsızlık sistemi arasında güçlü bir bağ olması dolayısıyla umut ve cesaret kırıcı bir durumun insan için ne kadar ölümcül bir etki doğurabileceğini ifade eder.¹²

Bireyler varoluşsal boşluğa düştüklerinde depresyona girebilmektedirler. Aynı şekilde anlamsızlık duygusu madde kullanımına sebep olabilmekte ve bireyleri intihara sürükleyebilmektedir. Araştırma sonuçları da bu tespiti doğrular niteliktedir. Buna göre Amerika'da öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada, yaşam amacına sahip olmakla uyuşturucu bağımlılığı arasındaki ilişki manidar bulunmuştur. Konuyla benzer bir başka bir çalışmada da yaşamda bir anlam bulma arzusunun öğrencileri uyuşturucuya yönelten nedenlerin başında geldiği tespit edilmiştir. Başka bir araştırmada da benzer sonuçlar bulgulanmış, uyuşturucu madde kullananların anlamsızlık duygusunu kullanmayanlara göre daha yoğun yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır.¹³

İyi oluş çalışmalarını karakterize eden araştırmalar ikiye ayrılır. 1950'lerde bireyselliğin ön plana çıktığı bir çevrede yaşam kalitesini ölçmeye yönelik gerçekleştirilen öznel iyi oluş, ikincisi ise 1980'li

⁶ Akt. Mehmet Güneç, "Benlik, Birey ve Anlam", *Felsefe Arkivi* 42 (Nisan 2019), 4.

⁷ Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 73.

⁸ Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", 9-10.

⁹ Akt. Nur Demirbaş Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Yaşamda Anlam ve Yaşam Amaçları Arasındaki İlişki", *Mediterranean Journal of Humanities* 6/1 (Haziran 2016), 135.

¹⁰ Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 15.

¹¹ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 28.

¹² Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 86-87.

¹³ Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığılığı*, 24-25.

yıllarda başlayan kişinin potansiyellerini ortaya çıkararak kendini gerçekleştirme ve anlamlı bir yaşamı vurgulayan psikolojik iyi oluşturmaktır.¹⁴

İyi oluş kavramı geniş bir anlam içermesi sebebiyle karmaşık bir yapıdadır. İyi oluş üzerine yapılan güncel çalışmalar iki genel perspektiften türetilmiştir. Bunlardan biri iyi oluşu, hazzı elde etme ve acıdan kaçınma olarak ele alan hedonik yaklaşım, diğeri ise iyi oluşu anlama ve kendini gerçekleştirmeyle değerlendiren eudaimonik (ödömanik) yaklaşımdır.¹⁵ İyi oluş üzerine yaptığı çalışmalarda Ryan ve Deci, iyi olmayı hedonik ve eudaimonik olarak ikiye ayırmalarının yanında iyi oluşu psikolojik ve öznel iyi oluş şeklinde iki boyutta değerlendirmişlerdir. Buna göre öznel iyi oluşun hedonik yaklaşımı, psikolojik iyi oluşun da eudaimonik yaklaşımı yansıttığını ifade etmişlerdir.¹⁶

Hedonik (hazcı) yaklaşım insanın iyi olma halinin hazzı elde ederek ve acıdan kaçınarak mümkün olacağını ve bireyin ancak bu şekilde yaşam doyumuna ve mutluluğa ulaşacağını savunur. Bu yaklaşıma göre bireyin hayatında iyi olması acıdan tamamen kurtulması ve hazzı yönelmesiyle mümkündür. Hazcı bakış açısına göre haz veren her şey iyi ve erdemli olmakla, ıstırap veren her şeyin de kötü olanla eş tutulduğu görülür. Bireyin öznel değeri hayatında ona haz veren şeyleri elde etmek ve acı veren şeylerden kaçınmaktır. Eudaimonik (psikolojik işlevselci) yaklaşıma göre insanın iyi oluşu anlam bulmasına ve kendini gerçekleştirerek potansiyellerini ortaya çıkarmasına bağlıdır. Bu sebeple eudaimonik (psikolojik işlevselci) yaklaşım psikolojik iyi olmayı en iyi yansıtan kuramdır.¹⁷ Araştırmalarda genel olarak iyi olma hali sadece ruhsal hastalıkların olmayışı değil olumlu psikolojik durumları da içermesi yönüyle ele alınmaktadır.¹⁸

İyi olma kavramı Diener ve arkadaşlarının hazırladıkları ölçme araçlarıyla ilk defa ölçeklerde yer almıştır. Ancak daha çok hedonik iyi oluşu yansıttığı düşünüldüğünden model eleştirilmiştir. Daha sonra Ryff, psikolojik iyi olma kuramını geliştirmek için çalışmalara başlamıştır. İlk olarak psikolojik iyi olma modelinin kavramsal çerçevesini oluşturmuş ardından empirik araştırmalarda kullanmak üzere psikolojik iyi oluş ölçeğini geliştirmiştir.¹⁹ Diener daha sonra arkadaşlarıyla yeni bir ölçek geliştirmişlerdir. Bu ölçek Ryff'in geliştirdiği ölçekten daha kısa ve "bağlı ve ilgili" olma ile "iyimserlik" gibi birtakım öğeleri içine alması bakımından Ryff'in ölçeğinden farklıdır. Diener ve arkadaşları tarafından geliştirilen ölçek iyi oluşa dair var olan ölçümleri tamamlamak ve sosyo-psikolojik iyi olmayı ölçmek için geliştirilmiştir.²⁰ Dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi araştıran Elvin, dinin insanla inandığı aşkın varlık arasında kalıcı bir bağ kurduğunu, dinin psikolojik iyi oluş oluşturma, bedensel ve ruhsal hastalıkları tedavi etmede olumlu etkisinin olduğunu vurgulamaktadır.²¹

Ayten'e göre bir inanca bağlı olmak ve ibadetleri yerine getirmek olan dindarlığın fiziksel ve ruhsal sağlıkla iki yönlü ilişkisinin kurulması mümkündür. Fiziksel ve ruhsal rahatsızlığı olanların tedavi süresi boyunca dua, ibadet, Kuran okuma, tevekkül, sabır, kader inancı, imtihan gibi dini inanç ve değerlerinden destek alması örnek verilebilir. Ancak burada dindarlığın nasıl bir dindarlık olduğu da önem arz etmektedir. Çünkü dindarlığın türüne ve yoğunluğuna göre sağlık üzerindeki etkisi de değişebilmektedir. Dindarlık şayet dinin yanlış yorumlanması veya yanlış din algısıyla oluşmuşsa sağlık üzerinde olumlu tesiri olmayıp aksine stres, kaygı, anksiyete gibi olumsuz bir neticeyi de beraberinde getirebilir.²²

¹⁴ Corey L. M. Keyes vd., "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions .", *Journal of Personality and Social Psychology* 82/6 (Haziran 2002), 1017.

¹⁵ Richard M. Ryan - Edward L. Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Annual Review of Psychology* 52/1 (Şubat 2001), 141.

¹⁶ Edward L. Deci - Richard M. Ryan, "Hedonia, Eudaimonia, and Well-Being: An Introduction", *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 1.

¹⁷ Mebrure Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 148-151.

¹⁸ Ryan - Deci, "On Happiness and Human Potentials", 142.

¹⁹ Doğan, *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma*, 144.

²⁰ Bülent Baki Telef, "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)* 28/3 (2013), 375.

²¹ Vahideh Lameei - Mustafa Bilici, "Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü ve Değerlendirilmesi", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2021), 65.

²² Ali Ayten, *Din ve Sağlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 12-13.

Dindarlıkla ruh sağlığının olumsuz yönlerinden depresyon arasındaki ilişkiyi ortaya koyma amacıyla da birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların çoğunda dindarlıkla depresyon arasında negatif yönde ilişki saptanmıştır. Gürsu (2015), Konya’da 1009 ergen üzerinde dindarlık ve ruh sağlığı üzerine yaptığı araştırmasında, ergenlerde dindarlık düzeyi yükseldikçe psikolojik sağlıklarının da olumlu etkilendiğini tespit etmiştir. Katılımcıların dindarlık seviyesinin düşmesinin depresyon artışına neden olduğu, dindarlık seviyelerinin artmasının ise depresyonu düşürdüğü de bulgulanmıştır. Araştırmada dindarlık seviyesinin artmasıyla anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete puanları da düşüşe geçmiştir.²³

Yapıcı’nın dindarlık ve ruh sağlığı ile ilgili yaptığı araştırmasında dindarlığın Allah’ın varlığını hissetme boyutuyla depresyon, kaygı, intihar düşüncesi ve umutsuzluk değişkenleri arasında negatif, özsaygı ile de pozitif yönde manidar bir ilişki tespit edilmiştir.²⁴ Koç’un dindarlık ve benlik kavramı üzerinde yaptığı araştırmada ise benlik saygısı ile iç güdümlü dindarlık arasında pozitif yönlü manidar bir ilişki saptanmıştır.²⁵

İnsan varoluşunu ve yaşamın anlamını varlık sahnesine çıktığı günden beri sorgulamıştır. İnsanın varoluşsal alanla ilgili sorularına en anlamlı ve kapsamlı cevabı veren şüphesiz din olmuştur. Yani bireylerin yaşamda anlam bulmalarında dinin etkisi çok fazladır. Bundan dolayı dini ilkelerin yaşantıya aktarılması, günlük hayata yansıtılması olarak da ifade edebileceğimiz dindarlık ile yaşamda anlam arasında çok sıkı bir bağ vardır. Nitekim konu ile ilgili alanda yapılmış yerli ve yabancı birçok araştırma da bu sonucu destekler niteliktedir.

Din ve anlam ilişkisine değinen araştırmacılarından Jung, dindarlığı anlam arayışının en temel koşullarından biri olarak görmüştür. Tedavi amacıyla kendisine başvuran binin üzerindeki hastanın hiçbirinin, dinin kendisine sunduklarına ilgisiz davranmadıklarını ifade ederek modern insanın hayata anlam vermede dinden bağımsız bir anlam bulamayacağını söylemiştir. William James da incelediği biyografilerin neredeyse tamamında hayata anlam vermede dinin etkili olduğunu ifade etmiştir. Allport da hayatın tümüyle anlam kazanmasında dinin en güçlü ve diğerler faktörlerden daha fazla öneme sahip olduğunu savunmuştur.²⁶

Ülkemizde konu ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında Bahadır’ın yaptığı bir araştırmada, dindarlık seviyesi yüksek olanların büyük çoğunluğunun hayatı daha anlamlı buldukları, özellikle iç güdümlü dindarlığın yüksek düzeyde bir anlamlılığa yol açan motivasyonel bir değere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁷ Karslı’nın hayatın anlamı ve dindarlık ilişkisini tespit etmek amacıyla yaptığı araştırmasında dini tutum ve hayatın anlamı arasında pozitif yönde manidar bir ilişki bulunmuştur. Aynı şekilde katılımcıların içsel dini motivasyon düzeyleri ile anlamlılık düzeyleri arasında benzer şekilde pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulgulanmıştır. Yani bireylerin dini tutum ve içsel dini motivasyon seviyeleri arttıkça yaşamdaki anlamlılık düzeylerinin de artış gösterdiği tespit edilmiştir.²⁸ Konu ile ilgili yapılan başka bir araştırmada da dindarlık ile yaşamda anlam değişkeni arasında pozitif bir ilişki saptanmıştır. Dindarlığın alt boyutlarından bilgi-ibadet ve inanç-etki boyutları ile yaşamda anlam arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Aynı şekilde yaşamda anlamın varlığı ile dindarlık arasında da benzer şekilde pozitif bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁹

Dindarlık bazen anlam kazandırmaktan çok anlamsızlığa da sebep olabilmektedir. Bu tip dindarlığa patolojik dindarlık (hasta) denmektedir. Patolojik dindarlıkta problem, bireyin dini algılayışı ve ona olan yaklaşımındadır. Araştırmaya göre dinin emir ve yasaklarını ceza, endişe, korku gibi olumsuz duygu ve beklentilerle kendilerine mal eden kimselerde anlamsızlığa bağlı ruhsal hastalıklar gelişim göstermiştir.

²³ Orhan Gürsu, “Ergenlik Dönemi Dindarlığı İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Aralık 2015), 64-71.

²⁴ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitapevi, 2007), 1-15.

²⁵ Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 269.

²⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 85.

²⁷ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 176.

²⁸ Karslı, “Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi”, 190.

²⁹ Tarhan, *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık*, 50.

Bergin daha sonra dindarlık ruh sağlığı ilişkisini ele alan çalışmaları bir araya getirmiş ve çalışmaların %47'sinde dinin ruh sağlığı üzerindeki etkisinin olumlu, %23'ünde olumsuz olduğu sonucuna varmıştır.³⁰

Birçok farklı ülkede, farklı din ve ırka sahip insanlar üzerinde gerçekleştirilen araştırma sonuçlarının ortak neticesine göre samimi dindarlık ile anlamlılık, hayattan memnuniyet, mutluluk ve uyumluluk arasında olumlu anlamda güçlü bir bağın olduğu ve samimi dindarlığın zorluklarla baş etmede güçlü bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.³¹

2.Yöntem

Araştırmada psikolojik iyi oluş, yaşamda anlam ve dindarlık arasındaki ilişkiler korelasyon ve regresyon kullanılarak incelenmiştir. Bu ilişkilerin araştırılmasında teorik kısımda dökümantasyon yöntemi kullanırken uygulama kısmında tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmanın örneklem belirlenmesinde rastlantısal örnekleme yöntemi yapılmıştır. Birden fazla değişken arasındaki ilişkiler incelendiği için ilişkisel tarama yöntemine başvurulmuştur. Psikolojik iyi oluş yaşamda anlam ve dindarlık arasındaki ilişkide neden-sonuç ilişkisinden uzak korelasyon ilişkileri tespit edilmiştir. Neden-sonuç ilişkisine dair analizlerde regresyona başvurulmuştur. Normal dağılım için örneklemin Örneklem Kolmogorov-Smirnov test sonuçlarına bakıldığında K. Smirnov z: 742; p: 658 olduğu bulgulanmıştır. Buradan hareketle normal dağılımın olduğu görülmüştür. Skewness değerinin -.657 ile .112 arasında Kurtosis değerinin ise .815 ile -.517 arasında olduğu tespit edilmiştir. Buna göre çarpıklık basıklık değerleri ve normallik dağılımına göre parametrik testlerin uygulanabilir olduğunu ifade edebiliriz.

2.1.Evren ve Örneklem

Araştırmaya katılanlar tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmiş ve katılımcılara çevrimiçi anket uygulanmıştır. Araştırmanın evreni, yaşları 16 ile 69 arasında değişen bireyleri kapsamaktadır. Çalışmanın örneklemini 325 kişiden oluşmaktadır. Örneklem grubunun 215'i (%66,2) kadın, 110'u (%33,8) erkektir. Tüm katılımcıların yaş ortalaması 30,9'dur. Eğitim durumuna bakıldığında katılımcıların %19,7'si (n=64) lisansüstü, %66,5'i (n=216) üniversite, %13,8'i (n=45) ilk ve ortaöğretim mezunudur. Medeni durum olarak katılımcıların 180'i (%55,4) bekâr, 145'i (%44,6) ise evlidir. Gelir durumu incelendiğinde katılımcıların %85,5'inin (n=278) orta-yüksek, %14,4'ünün (n=47) düşük gelir durumuna sahip olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların 203'ü (%62,5) ilde, 104'ü (%32) ilçede, 18'i (%5,5) kasaba/köyde yaşamaktadır. Örneklem grubu öğrenci, öğretmen, ev hanımı, mühendis, doktor, polis, avukat, memur, hemşire gibi farklı meslek dallarından oluşmaktadır. Araştırmaya birçok farklı ilden katılımcı dâhil olmuştur.

2.2.Verilerin Toplanması ve Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan veriler için Google Drive Dokümanlar üzerinden çevrimiçi anket oluşturulmuştur. Anket, Eylül 2021- Mart 2023 tarihleri arasında internet üzerinden gönüllü katılımcılara ulaştırılmıştır.

2.2.1.Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Araştırmada kullanılan ölçek, Diener ve arkadaşlarının geliştirmiş olduğu ölçektir. Ölçekte psikolojik iyi oluş düzeyini ölçmek amaçlanmıştır.³² Ölçeğin Türkçeye uyarlaması Telef (2013) tarafından yapılmıştır. Geçerlilik çalışmalarında ölçeğin tek faktörden meydana geldiği belirlenmiş ve toplam varyansı açıklayıcılık oranının %53 olduğu tespit edilmiştir. Ölçek maddelerin faktör yükleri .61 ile .77 arasında iken, Cronbach

³⁰ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 89.

³¹ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 176.

³² Ed Diener vd., "New Well-Being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings", *Social Indicators Research* 97/2 (Haziran 2010), 143-156.

alfa değeri .87'dir.³³ Bu çalışma kapsamında yapılan analizde ise ölçeğin Cronbach alfa değeri .82, KMO değeri .900 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2=1080,515$, $df=28$, $p=.000$) olarak bulunmuştur.

2.2.2.Dindarlık Ölçeği

Araştırmada Ayten tarafından oluşturulan dindarlık ölçeği kullanılmıştır. Ayten, başlangıçta katılımcıların inanç, dinin etkisini hissetme ve dini pratikleri uygulama düzeylerinin tespitine yarayan 12 soru oluşturmuştur. Yapılan iç tutarlılık analizi sonucunda genel dindarlık $\alpha=0.76$, etki boyutu $\alpha=.75$, inanç ve ibadet boyutu $\alpha=.60$ verileri elde edilmiş ve ölçeğin kullanılabilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁴ Bu çalışma kapsamında yapılan iç tutarlılık analizinde ise genel dindarlık $\alpha=.86$, etki boyutu $\alpha=.87$, inanç ve ibadet boyutu $\alpha=.65$ olarak bulunmuştur. KMO değeri ise .900 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2=1269,706$, $df=36$, $p=.000$) olarak tespit edilmiştir.

2.2.3.Bireysel Dindarlık Ölçeği

Çalışmada Zagumny, Pierce, Adams ve Fallos'un geliştirdiği ve psikometrik analizleri yapılmış Bireysel Din Envanteri kullanılmıştır.³⁵ Tek boyutlu olan ölçek, toplam 6 maddedir. Ölçeğin varyansı açıklayıcılık oranı %57 olarak tespit edilmiştir. Cronbach Alfa değeri $\alpha=.851$ olarak bulunmuştur. Ölçeğin istatistiksel değerler sonucunda uygulanabilir olduğu anlaşılmıştır.³⁶ Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alfa değeri $\alpha=.90$, KMO değeri .851 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2=1249,484$, $df=15$, $p=.000$) olarak bulunmuştur.

2.2.4.Yaşamda Anlam Ölçeği

Yaşamda Anlam Ölçeği diğer adıyla Meaning in Life Questionnaire, Steger ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş³⁷ ve Demirbaş tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Anlam Ölçeği'nin iç tutarlılık katsayısı .86'dır. Alt ölçeklerin iç tutarlılık katsayılarına bakıldığında; yaşamda anlamın varlığı .87, yaşamda anlamın aranması .88 olarak saptanmıştır.³⁸ Bu çalışmada ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .70 olarak bulunmuş, alt ölçeklerden yaşamda anlamın varlığı iç tutarlılık katsayısı .85, yaşamda anlamın aranması iç tutarlılık katsayısı .88 olarak tespit edilmiştir. KMO değeri .859 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2=1570,417$, $df=45$, $p=.000$) olarak saptanmıştır.

3. Bulgu ve Yorumlar

Araştırmanın bu bölümünde analiz sonuçlarından elde edilen verilere, literatürdeki benzer ve farklı sonuçlarla birlikte bu verilerin yorumlanmasına yer verilmiştir.

Tablo 1. Yaşamda Anlam, Dindarlık ve Bireysel Dindarlık İlişkisi

		<i>Yaşamda Anlam</i>
Genel Dindarlık	r	,189**
	p	,001
	N	325
Bireysel Dindarlık	r	,224**

³³ Telef, "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği", 376.

³⁴ Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 110.

³⁵ M.J. Zagumny vd., "Psychometric Analysis of the Religious Identity Index", *Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*, (2012), 107.

³⁶ Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (Şubat 2013), 13.

³⁷ Michael F. Steger vd., "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life.", *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (Ocak 2006), 80-93.

³⁸ Nur Demirbaş, *Yaşamda Anlam ve Yılmazlık* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 48-53.

	p	,000
	N	325
Dini İbadet	r	,175**
	p	,002
	N	325
Dini Davranış	r	,176**
	p	,001
	N	325

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 1'e göre yaşamda anlam ile genel dindarlık arasında zayıf düzeyde pozitif yönde manidar bir ilişki olduğu görülmektedir ($r=,189$; $p=,001$). Bireysel dindarlık ile yaşamda anlam arasında da zayıf düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,224$; $p=,000$). Yaşamda anlam ile dindarlığın dini davranış boyutu ($r=,176$; $p=,001$) ve dini ibadet boyutu ($r=,175$; $p=,002$) arasında da benzer şekilde zayıf düzeyde ve pozitif yönde istatistiki açıdan manidar bir ilişki saptanmıştır. Elde edilen verilerden hareketle *"Yaşamda anlam ile dindarlık ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır."* hipotezi ile *"Yaşamda anlam ile dini ibadet ve dini davranış arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır."* hipotezi doğrulanmıştır.

Analizimizde yaşamda anlam ile genel dindarlık, dindarlığın dini ibadet ve dini davranış boyutları ve bireysel dindarlık arasında zayıf düzeyde ve pozitif yönde olmak üzere istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Buna göre genel dindarlık, dini ibadet, dini davranış ve bireysel dindarlık ortalamaları arttıkça yaşamda anlam ortalamaları da artış göstermektedir. Özetle, katılımcıların dindarlık seviyeleri arttıkça yaşamda anlam düzeyleri de artmaktadır.

Aksoy'un yetişkinler üzerinde yapmış olduğu araştırmada, katılımcıların hayatın anlam ve amacından aldıkları puanlarla dini yönelim toplam puanları arasında istatistiki yönden pozitif yönde istatistiki olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,309$; $p=,000$). Katılımcıların dini yönelimleri arttıkça hayatın anlam ve amacı puanları da artış göstermiştir. Ayrıca katılımcıların dini davranış ortalamaları ile hayatın anlam ve amacı ortalamaları arasında benzer şekilde pozitif yönlü manidar bir ilişki saptanmıştır ($r=,243$; $p=,000$). Yani katılımcıların dini davranışları arttıkça hayatın anlam ve amacı düzeyleri de artmıştır.³⁹

Bahadır'ın yapmış olduğu araştırmada dindarlık düzeyine sahip katılımcıların büyük çoğunluğunun yüksek anlamlılık düzeyine sahip oldukları gözlenmiştir.⁴⁰ Kızılırmak'ın genç yetişkinler üzerinde yapmış olduğu araştırmada da kişilerin maneviyat düzeyleri azaldıkça anlam arayışlarının arttığı tespit edilmiştir. Ayrıca anlamın varlığı ile maneviyat boyutları arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu bulgulanmıştır.⁴¹

Kıraç'ın çalışmasında anlam duygusu düzeyleri açısından içsel dindarlık eğilimlerine sahip öğrencilerin, dışsal dindarlığa sahip öğrencilerden daha yüksek puan aldıkları saptanmıştır. Buna göre samimi bir dindarlığın yaşamda anlam düzeyini yükselten bir faktör olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴² Tarhan'ın araştırmasında da yaşamda anlam ile dindarlık ve dindarlığın inanç-etki ve bilgi-ibadet alt boyutları arasında pozitif yönde manidar bir ilişki tespit edilmiştir. Yaşamda anlamın alt boyutlarından yaşamda anlamın varlığı ile dindarlık arasında benzer şekilde pozitif bir ilişki saptanmış ancak yaşamda

³⁹ Aksoy, *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)*, 46-47.

⁴⁰ Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*, 174.

⁴¹ Özlem Kızılırmak, *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın, Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 71.

⁴² Ferdi Kıraç, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", *Mukaddime* 7 (Temmuz 2013), 173.

anlam arayışı boyutu ile dindarlık arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Sonuçlar, kişinin yaşamında anlamın varlığı arttıkça dindarlıkları da artmaktadır.⁴³

Çamur'un yapmış olduğu araştırmada, mevcut yaşam anlamı ile inancın birey açısından önemi, dindarlığın ibadet, bilgi, duygu ve etki boyutları ile arasındaki ilişkinin pozitif yönde ve yüksek düzeyde manidar olduğu; dindarlığın inanç boyutu ile arasındaki ilişkinin ise pozitif yönde ve orta düzeyde manidar olduğu tespit edilmiştir. Buna göre bireylerin mevcut yaşam anlamı düzeyleri arttıkça inancın birey açısından önemi, dindarlığın ibadet, bilgi, duygu ve etki düzeyleri de artış göstermektedir.⁴⁴

Topuz'un araştırmasında ise dini şuur ölçeğinin alt boyutları olan dini bilinç, dini değer ve dini davranış ile mevcut yaşam anlamı arasında istatistiki açıdan pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Analiz sonucunda örneklemin dinî bilinç, dinî değerler ve dinî davranış düzeyleri arttıkça mevcut anlam düzeyleri de artış göstermiştir.⁴⁵ Aydın'ın bir grup üniversite öğrencisi üzerinde yaşamda anlam ve dini tutum konusunda yapmış olduğu araştırmada, dini tutum ile hayatın anlamı arasında istatistiki açıdan pozitif yönde ve orta düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,336$; $p<,01$). Analiz sonuçlarına göre örneklemin dini tutum düzeyleri yükseldikçe hayattaki anlam düzeylerinin de yükseldiği belirlenmiştir.⁴⁶

Karşlı'nın araştırmasında da hayatın anlamı ile dini tutum ve içsel dini motivasyon arasında istatistiksel olarak manidar bir ilişki bulunmuştur. Dini tutumdan yüksek puan alanların %93'ünün mevcut anlam düzeylerinin yüksek, %7'sinin ise düşük olduğu görülmüştür. Dini tutumdan düşük puan alanların %83,9'unun mevcut anlam düzeyleri düşük, %16,1'inin mevcut anlam düzeyleri yüksek çıkmıştır. Analiz sonuçlarına göre katılımcıların içsel dini motivasyon ve dini tutum düzeylerinin artmasıyla hayatın anlamı düzeylerinin de arttığı tespit edilmiştir.⁴⁷

Tablo 2. Psikolojik İyi Oluş, Dindarlık ve Bireysel Dindarlık İlişkisi

		Psikolojik İyi Oluş
Genel Dindarlık	r	,227**
	p	,000
	N	325
Bireysel Dindarlık	r	,286**
	p	,000
	N	325
Dini İbadet	r	,178**
	p	,001
	N	325
Dini Davranış	r	,224**
	p	,000
	N	325

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 2'ye bakıldığında genel dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında zayıf düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($r=,227$; $p=,000$). Bireysel dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında da zayıf düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=,286$; $p=,000$). Psikolojik iyi oluş ile dindarlığın dini ibadet ($r=,178$; $p=,001$) ve dini davranış boyutu ($r=,224$; $p=,000$) arasında da benzer şekilde zayıf

⁴³ Tarhan, *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık*, 51.

⁴⁴ Çamur, *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*, 42-43.

⁴⁵ İlhan Topuz, "Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/4 (Haziran 2016), 550.

⁴⁶ Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Eylül 2017), 98.

⁴⁷ Karşlı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", 191.

düzeide ve pozitif yönde manidar bir ilişki olduğu gözlenmiştir. Analiz sonuçlarından hareketle “Psikolojik iyi oluş ile dindarlık ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi ile “Psikolojik iyi oluş ile dini ibadet ve dini davranış arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi doğrulanmıştır.

Elde edilen bulgularda psikolojik iyi oluş ile genel dindarlık, dindarlığın dini ibadet ve dini davranış boyutları ve bireysel dindarlık arasında zayıf düzeide ve pozitif yönde manidar bir ilişki saptanmıştır. Buna göre genel dindarlık, dini ibadet, dini davranış ve bireysel dindarlık ortalamaları arttıkça psikolojik iyi oluş ortalamaları da artmaktadır. Yani katılımcıların dindarlık seviyeleri arttıkça psikolojik iyi oluş düzeyleri de yükselmektedir. Tüm sonuçlar “Psikolojik iyi oluş ile dindarlık ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi ile “Psikolojik iyi oluş ile dini ibadet ve dini davranış arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezini desteklemiştir.

Literatüre bakıldığında araştırma sonucumuzla benzer veya farklı sonuçlar elde eden çalışmalar mevcuttur. Kaya ve Küçük’ün üniversite öğrencileri üzerinde yapmış oldukları çalışmada, öğrencilerin namaz, dua, oruç ibadetlerine devam etme durumları ile psikolojik iyi oluşları arasında pozitif yönde manidar bir ilişki olduğu gözlenmiştir.⁴⁸ Doğan’ın yetişkinler üzerinde yaptığı çalışmada da psikolojik iyi oluş ile dindarlığın dini bilgi, inanç ve davranış boyutları arasında manidar bir ilişki olduğu bulgulanmıştır.⁴⁹

Göcen’in 611 yetişkin üzerinde yapmış olduğu çalışmada ise dini yönelim ile psikolojik iyi olma arasında istatistiki olarak çok güçlü olmayan ancak pozitif yönde manidar bir ilişki tespit edilmiştir.⁵⁰ Bozgeyikli ve Çalışkan’ın 472 lise öğrencisi üzerinde yapmış oldukları çalışmada psikolojik iyi oluşla içsel dini yönelim, katı kuralcı dini yönelim ve dışsal dini yönelim arasında pozitif yönde düşük bir ilişki olduğu bulgulanmıştır.⁵¹ Hayta’nın üniversite öğrencileri üzerinde yapmış olduğu çalışmada namaz, oruç, dua ve tevbe ile psikososyal uyum boyutlarından kendini ifade etme, öz kabul, kaygı, etkinlik, sorumluluk ve sosyallik arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre düzenli olarak namaz kılan, dini pratikleri yerine getiren öğrencilerin psikososyal uyumları ile ruh sağlıkları olumlu anlamda etkilenmektedir.⁵²

Ekşioğlu’nun çalışmasında psikolojik iyi olma ile inanç stilleri yüksek düzeide bir ilişki tespit edilmemiştir. Ancak psikolojik iyi oluş ile literal kesin inanç ve gerilimli inanç/dünya görüşü arasında negatif yönde bir ilişkinin olduğu saptanmıştır.⁵³ Uçar’ın 139 evli birey üzerinde yapmış olduğu çalışmada ise farklı olarak katılımcıların dindarlık düzeyleri ile psikoloji iyi oluşları arasında düşük düzeide istatistiki açıdan anlamlı olmayan ilişkiler bulgulanmıştır.⁵⁴

Tablo 1. Yaşamda Anlam ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi

		Psikolojik İyi Oluş
	r	,314**
Yaşamda Anlam	p	,000
	N	325

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 3’e göre yaşamda anlam ile psikolojik iyi oluş arasında orta düzeide ve pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir (r=,314; p=,000). Yaşamda anlam ortalamaları yükseldikçe psikolojik iyi

⁴⁸ Kaya - Küçük, “İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma”, 41.

⁴⁹ Doğan, *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma*, 276.

⁵⁰ Göcen, “Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi”, 118.

⁵¹ Hasan Bozgeyikli - Mustafa Çalışkan, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik-Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (Ağustos 2020), 916.

⁵² Hayta, “Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 496.

⁵³ Hasan Ekşioğlu, *İnanç veya Dünya Görüşüne Sahip Olma Tarzıyla Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 62.

⁵⁴ Emine Uçar, *Psikolojik İyi Oluş Yordayıcısı Olarak Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Problem Çözme* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 50.

oluş ortalamaları da artmaktadır. Elde edilen veriler, katılımcıların yaşamda anlam düzeylerinin arttıkça psikolojik iyi oluşlarının da arttığını göstermiştir. Analiz sonucuna göre “Yaşamda anlam ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezimiz doğrulanmıştır.

Kaya ve Küçük’ün araştırmasında katılımcıların hayatın anlamından aldıkları puanları ile psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde manidar bir ilişki bulunmuştur ($r=,76$, $p<,01$). Buna göre katılımcıların mevcut anlam düzeyleri arttıkça psikolojik iyi oluşlarının da yükseldiği bulgulanmıştır.⁵⁵ Demir’in mutluluk, özgünlük ve yaşamın anlamı üzerinde yapmış olduğu çalışmada, katılımcıların mevcut anlam puan ortalamaları ile mutluluk arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($r= ,52$, $p<,01$). Bulunmaya çalışılan anlam ile mutluluk arasında ise anlamlı bir ilişki saptanmamıştır.⁵⁶ Göçen’in 241 öğretmen üzerinde yapmış olduğu çalışmaya göre de örneklemin psikolojik iyi oluştan aldıkları puan ile cinsiyet, psikolojik sermaye ve yaşam anlamı arasında farklılaşan oranlarda istatistiki açıdan manidar bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.⁵⁷

Başka bir çalışmada cenaze ve defin işlerinde çalışan 150 personelin yaşam doyumu, hayatın anlamı, psikolojik iyi oluş ve dini tutum algılarının depresyon ve psikolojik belirti düzeyleri ile ilişkisi üzerinde araştırma yapılmıştır. Araştırmada örneklemin hayatın anlamı, yaşam doyumu ve psikolojik iyi oluştan aldıkları puan ile SCL-90 psikolojik belirti puanları arasında istatistiki açıdan düşük düzeyde ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlara göre katılımcıların mevcut anlam ve psikolojik iyi oluş düzeyleri yükseldikçe depresyon puanlarının azaldığı görülmüştür.⁵⁸

Girgin’in 597 üniversite öğrencisi üzerinde yapmış olduğu çalışmada, katılımcıların psikolojik iyi olma düzeyleri ile yaşam anlamı düzeyleri ve mevcut anlam düzeyleri arasında orta düzeyde pozitif yönde istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Aranan anlam puanları ile psikolojik iyi oluş puanları arasında düşük oranda ancak pozitif yönde istatistiki açıdan anlamlı ilişkiler saptanmıştır.⁵⁹

Aslan’ın 100 üniversite öğrencisi üzerinde yazılı veya yazılı olmayan yaşam amaçları ile psikolojik iyi oluş ilişkisine dair yapmış olduğu çalışmada ise psikolojik iyi oluş ile anlamlı yaşam değişkenleri arasında pozitif yönlü istatistiksel olarak manidar bir ilişki tespit edilmiştir.⁶⁰

Tablo 4. Dindarlığın Yaşamda Anlamı Yordamasıyla İlgili Regresyon Analizi

Model	B	Std.Hata	B	t	P	R	R ²	F	p
Regresyon	3,518	,331	,189	10,62	,000	,189 ^a	,036	11,944	,001 ^b

Tablo 4’te dindarlığın yaşamda anlamı yordama düzeyi incelendiğinde dindarlığın yaşamda anlamı yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir ($R^2=,036$, $F=11,944$, $\beta=,189$, $p<,01$). Buna göre dindarlık, yaşamda anlamın anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısı incelendiğinde dindarlık ile yaşamda anlam arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir ($\beta=,189$, $p<,01$). Beta katsayısına göre dindarlığın yaşamda anlam düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu görülür. Yapılan analize göre bireylerin dindarlık seviyeleri yükseldikçe yaşamda anlam düzeyleri de artmaktadır. Ayrıca dindarlığın, yaşamda anlama ilişkin toplam varyansın %3,6’sını açıkladığı belirlenmiştir. Elde edilen veriler “dindarlık yaşamda anlamı anlamlı düzeyde yordamaktadır.” hipotezini desteklemiştir.

⁵⁵ Kaya - Küçük, “İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma”, 28.

⁵⁶ Yalçın Demir, *Mutluluk, Özgünlük ve Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişkilerin Yapısal Eşitlik Modeli ile İncelenmesi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 47-48.

⁵⁷ Ahmet Göçen, “Öğretmenlerin Yaşam Anlamı, Psikolojik Sermaye ve Cinsiyetinin Psikolojik İyi Oluşlarına Etkisi”, *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 8/1 (Mart 2019), 135.

⁵⁸ Ahmet Furkan Demir, *Cenaze ve Defin Hizmetlerinde Çalışan Bireylerin Yaşam Doyumu, Hayatın Anlamı, Psikolojik İyi Oluş, Dini Tutum Algısının Depresyon ve Psikolojik Belirti Düzeyi ile İlişkisi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

⁵⁹ Yılmaz Girgin, *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45.

⁶⁰ Barış Aslan, *Üniversite Öğrencileri Arasında Yazılı veya Yazılı Olmayan Yaşam Amaçları ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 39.

Topuz'un üniversite öğrencileri üzerinde yapmış olduğu araştırmada dini şuurun mevcut yaşam anlamını yordayan (%30,5) en güçlü bağımsız değişken olduğu tespit edilmiştir.⁶¹ Karşlı'nın hayatın anlamı ve dindarlık konusu üzerinde yapmış olduğu araştırmada ise dini tutum bağımlı değişkeni ile hayatın anlamı bağımsız değişkeni arasında regresyon analizi yapılmıştır. Sonuçlara göre, dini tutumun hayatın anlamını etkileme oranının %60,4 olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($\beta=,777$, $p <,05$). Elde edilen bulgulardan hareketle katılımcıların dini tutum seviyeleri arttıkça hayatta anlam bulma düzeylerinin de artacağı ifade edilmiştir.⁶²

Hayatın anlamı, dindarlık ve ruh sağlığı konusunda yapılan bir araştırmaya göre ise dindarlık değişkeninin hayatın anlamı değişkeni üzerindeki etkisi pozitif yönde ve istatistiki açıdan manidar bulunmuştur. Dindarlığın hayatın anlamı değişkeni üzerindeki etkisine bakıldığında, bu oranın %17 düzeyinde olduğu görülmüştür. Bulgulardan hareketle dindarlığın bireyin hayatını anlamlı hale getiren önemli bir kaynak olduğu ifade edilmiştir.⁶³

Şirin ve Dursun'un evli ve bekâr bireyler üzerinde yapmış oldukları araştırmada, katılımcıların maneviyat düzeylerinin yaşam anlamı düzeylerini manidar bir şekilde etkilediği tespit edilmiştir. Yapılan regresyon analizi sonuçlarına göre maneviyat ölçeğinin puanlarındaki artışın, yaşamın anlamı ölçeğinin puanlarını açıklama oranının %17 olduğu saptanmıştır. Buna göre maneviyatın, yaşam anlamının anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür.⁶⁴

Dindarlık değişkeninin çocukluk çağı travmaları ile hayatın anlamı arasındaki ilişkide aracı değişken olarak ele alındığı araştırmaya göre, aracı değişkenlerden içedönük dindarlık yönelimi ve fundamentalist dindarlık yönelimi bağımlı değişkenlerinin hayatın anlamını pozitif yönde anlamlı olarak yordadığı tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan analizlerde arayış dindarlık yöneliminin hayatın anlamını negatif yönde anlamlı olarak yordadığı, dışadönük dindarlık yöneliminin ise hayatın anlamını istatistiki açıdan anlamlı bir şekilde yordamadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁵

Tablo 5. Bireysel Dindarlığın Yaşamda Anlamı Yordamasıyla İlgili Regresyon Analizi

Model	B	Std.Hata	β	T	P	R	R ²	F	p
Regresyon	3,174	,360	,224	8,817	,000	,224 ^a	,050	17,127	,000 ^b

Tablo 5'e göre bireysel dindarlığın yaşamda anlamı yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu görülmüştür ($R^2=,050$, $F=17,127$, $\beta=,224$, $p<,01$). Buna göre bireysel dindarlık, yaşamda anlamın anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına bakıldığında ise bireysel dindarlık ve yaşamda anlam arasında pozitif yönde manidar bir ilişki saptanmıştır ($\beta=,224$, $p<,01$). Beta katsayısına göre bireysel dindarlığın yaşamda anlam düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Yapılan analize göre, bireylerin bireysel dindarlık seviyeleri yükseldikçe yaşamda anlam düzeyleri de artmaktadır. Ayrıca dindarlığın, yaşamda anlama ilişkin toplam varyansın, %5'ini açıkladığı saptanmıştır. Ulaşılan sonuçlar "*bireysel dindarlık yaşamda anlamı anlamlı düzeyde yordamaktadır.*" hipotezini desteklemiştir.

Kızılırmak'ın araştırmasında yapmış olduğu çoklu regresyon analizine göre kişiler ötesi özdeşim, manevi kabullenme ve kendini aşma değişkenleri yaşamda anlam varlığı değişkeninin anlamlı yordayıcıları olduğu gözlenmiştir. Ayrıca bu üç değişkenin tamamı yaşamda anlam varlığının %10'unu açıklamaktadır.⁶⁶

Aydın ve Kaya'nın yapmış oldukları araştırmada ise öğrencilerin maneviyat ölçeğinden aldıkları puanlar ile hayatın anlamı ölçeğinden aldıkları puanlar arasında istatistiki açıdan pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Elde edilen sonuçlarda maneviyatın hayatın anlamı anlamlı düzeyde yordayan bir

⁶¹ Topuz, "Yaşamın Anlamı ve Din:Gençler Üzerinde Bir Araştırma", 549.

⁶² Karşlı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", 192.

⁶³ Vural, *Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı*, 171-172.

⁶⁴ Turgay Şirin - Neslihan Dursun, "Evli ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 85 (Mart 2021), 479.

⁶⁵ Ferdi Kırac, "Çocukluk Çağı Travmaları ile Hayatın Anlamı Arasındaki İlişkide Dindarlık Yöneliminin Aracı Rolü", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 22/2 (Nisan 2023), 422.

⁶⁶ Kızılırmak, *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın, Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*, 70.

değişken olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin maneviyatları, hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın %13,3'ünü açıklamıştır.⁶⁷

Analiz sonuçlarımızla literatürde yer alan sonuçlar benzerlik göstermektedir. Buna göre bireysel dindarlık, yaşamda anlamın önemli bir yordayıcısıdır. Bireylerin dindarlık seviyeleri arttıkça, hayatı anlamlandırma düzeylerinin de arttığı gözlenmiştir. Sonuçlardan hareketle din, bireylere daha kalıcı ve tatmin edici anlamlar sunması bakımından önemli bir anlam kaynağıdır denilebilir.

Tablo 6. Dindarlığın Psikolojik İyi Oluşu Yordamasıyla İlgili Regresyon Analizi

Model	B	Std.Hata	β	T	P	R	R ²	F	P
Regresyon	4,525	,270	,227	16,787	,000	,227 ^a	,052	17,629	,000 ^b

Tablo 6'ya göre dindarlığın psikolojik iyi oluşu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir (R²=,052, F=17,629, β =,227, p<,01). Buna göre dindarlık, psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına bakıldığında dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir (β =,227, p<,01). Beta katsayısına göre dindarlığın psikolojik iyi oluşu artıran bir etkisi vardır. Yapılan analize göre bireylerin dindarlık seviyeleri yükseldikçe psikolojik iyi oluşları da artmaktadır. Veriler, dindarlığın psikolojik iyi oluşa ilişkin toplam varyansın %5,2'sini açıkladığını göstermektedir. Tüm sonuçlardan hareketle "*dindarlık psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordamaktadır.*" hipotezi doğrulanmıştır.

Doğan'ın araştırmasında dindarlık, içsel dinî motivasyon ve sabır değişkenlerinin tamamının psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordadıkları ve yordama düzeylerinin %14 olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca değişkenler arasındaki ilişkinin orta düzeyde ve anlamlı olduğu da saptanmıştır.⁶⁸

Psikolojik iyi oluş ve dindarlık konusunda 382 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirilen çalışmada ise dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisi %23 olarak tespit edilmiştir. Çıkan sonuçlara göre dini yaşayışın psikolojik iyi oluşu artırıcı etkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁹

Vural'ın araştırmasından elde edilen bulgularda ise dindarlığın ruh sağlığı değişkenlerinden sırasıyla hayat memnuniyeti, iyimserlik ve mutluluk üzerindeki etkisinin pozitif yönde anlamlı olduğu saptanmıştır. Ayrıca dindarlığın yine ruh sağlığı değişkenlerinden depresyon, anksiyete ve stres üzerindeki etkisinin ise negatif yönde olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçlarından hareketle dindarlığın hayat memnuniyeti, iyimserlik ve mutluluk üzerinde olumlu etkilerde bulunduğu; depresyon, anksiyete ve stresi ise belirli ölçülerde azalttığı ifade edilmiştir.⁷⁰ Yetişkinler üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada ise dindarlık ile öz saygı arasında negatif yönde manidar bir ilişki bulunmuştur. Ayrıca dindarlık ile ruh sağlığının diğer değişkenleri olan kaygı ve umutsuzluk arasında ise manidar bir ilişki tespit edilmemiştir.⁷¹

Seyhan'ın üniversite öğrencileri üzerinde yapmış olduğu çalışmada, olumlu Tanrı tasavvurunun psikolojik iyi oluşu pozitif yönde yordadığı bulgulanmıştır. Bu oran kız öğrencilerde %6, erkek öğrencilerde ise %5 olarak bulunmuştur. Yapılan F Testi sonuçlarında kız ve erkek öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvurlarının psikolojik iyi oluşları üzerindeki etkisinin negatif yönde anlamlı olduğu; olumlu Tanrı tasavvurlarının ise psikolojik iyi oluşları üzerindeki etkisinin ise pozitif yönde anlamlı olduğu tespit edilmiştir.⁷²

Cirhinlioğlu'nun üniversite öğrencileri üzerinde yapmış olduğu çalışmada ise içsel dini yönelim değişkeninin sosyal ilişkiler dışında genel olarak bireylerin psikolojik iyi hallerini yordamadığı

⁶⁷ Cüneyd Aydın - Mevlüt Kaya, "Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması", *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 57.

⁶⁸ Doğan, *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma*, 293.

⁶⁹ İlyas Pür, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 345.

⁷⁰ Vural, *Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı*, 176.

⁷¹ Yoğurtçu, *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*, 71.

⁷² Beyazıt Yaşar Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2014), 84-85.

görülmüştür. Ayrıca çalışmada dışsal dini yönelimin kaygı, kendini kabul etme, olumsuz benlik algısı, somatizasyon, çevre ile ilişkilerde hâkimiyet kurma ve diğer insanlarla olumlu ilişkiler kurma, özerklik ve düşmanlığın yordanmasına anlamlı katkıda bulunmadığı da tespit edilmiştir. Özetle araştırmada içsel dini yönelimin artmasının psikolojik iyi oluşa etki etmediği sonucuna ulaşılmıştır.⁷³

Tablo 7. Bireysel Dindarlığın Psikolojik İyi Oluşu Yordamasıyla İlgili Regresyon Analizi

Model	B	Std.Hata	β	T	P	R	R ²	F	p
Regresyon	4,102	,291	,286	14,117	,000	,286 ^a	,082	28,719	,000 ^b

Tablo 7’de bireysel dindarlığın psikolojik iyi oluşu yordama durumuna bakıldığında, bireysel dindarlığın psikolojik iyi oluşu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu saptanmıştır (R²=,082, F=28,719, β =,286, p<,01). Buna göre bireysel dindarlık, psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına bakıldığında bireysel dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin pozitif yönde manidar olduğu saptanmıştır (β =,286, p<,01). Beta katsayısına göre bireysel dindarlığın psikolojik iyi oluş düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Yapılan analize göre bireylerin bireysel dindarlık seviyeleri yükseldikçe psikolojik iyi oluşları da artmaktadır. Bireysel dindarlığın, psikolojik iyi oluşa dair varyansın, %8,2’sini açıkladığı bulgulanmıştır. Bu bulgular “*bireysel dindarlık psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordamaktadır.*” hipotezini desteklemiştir.

Bozgeyikli ve Çalışkan’ın yapmış oldukları araştırmada, iyimserlik-kötümserlik ve dini yönelimlerin psikolojik iyi oluşu yordamasına regresyon analizi yapılmıştır. Analize göre iyimserlik-kötümserlik ve dinî yönelimler alt boyutlarının, psikolojik iyi oluşun anlamlı yordayıcıları olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen verilere göre iyimserlik-kötümserlik ve dinî yönelimler alt boyutlarının psikolojik iyi oluşa dair toplam varyansın %45,6’sını açıkladığı saptanmıştır.⁷⁴

Dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenleri arasındaki ilişkilerin incelendiği başka bir çalışmada ise içsel dini motivasyonun katılımcıların psikolojik iyi oluşları üzerindeki etkisinin %32,7 oranında olduğu bulgulanmıştır. Çıkan sonuçlara göre katılımcıların içsel dini motivasyonları arttıkça psikolojik iyi oluşlarının da artacağı ifade edilmiştir.⁷⁵

Tablo 8. Yaşamda Anlamın Psikolojik İyi Oluşu Yordamasıyla İlgili Regresyon Analizi

Model	B	Std.Hata	β	T	P	R	R ²	F	P
Regresyon	4,441	,206	,314	21,514	,000	,314 ^a	,099	35,397	,000 ^b

Tablo 8’e göre yaşamda anlamın psikolojik iyi oluşu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu saptanmıştır (R²=,099, F=35,397, β =,314, p<,01). Yaşamda anlamın psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür. Beta katsayısı incelendiğinde yaşamda anlam ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin pozitif yönde ve manidar olduğu anlaşılmaktadır (β =,314, p<,01). Beta katsayısına göre yaşamda anlamın psikolojik iyi oluş düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Yapılan analize göre bireylerin yaşamda anlam düzeyleri arttıkça psikolojik iyi oluşları da artmaktadır. Psikolojik iyi oluşa ilişkin toplam varyansın %9,9’u yaşamda anlam tarafından açıklanmıştır. Bu bulgular “*yaşamda anlam psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordamaktadır.*” hipotezini doğrulamıştır.

Literatürde, araştırma sonuçlarımızla benzer sonuçlar elde eden çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin, Göçen’in öğretmenler üzerinde yaptığı araştırmada yaşam anlamı, psikolojik sermaye ve cinsiyet ile psikolojik iyi oluş değişkenleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Araştırma kapsamında yapılan hiyerarşik regresyon analizine göre katılımcıların cinsiyet, mevcut yaşam anlamı ve psikolojik sermayenin alt

⁷³ Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 99-100.

⁷⁴ Bozgeyikli - Çalışkan, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik-Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler”, 918.

⁷⁵ Karşı, “Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi”, 191.

boyutlarından iyimserlik ve öz yeterlilik düzeylerinin psikolojik iyi oluşlarını istatistiki açıdan orta düzeyde manidar bir şekilde yordadığı tespit edilmiştir.⁷⁶

Vural'ın araştırmasında ise anlam değişkeninin ruh sağlığının olumlu değişkenlerinden hayat memnuniyetini, iyimserliği ve mutluluğu istatistiki olarak pozitif yönde ve manidar bir şekilde yordadığı bulgulanmıştır.⁷⁷ Üniversite öğrencileri üzerinde öğrencilerin öznel iyi oluşlarının hayatın anlamını yordamasına ilişkin yapılan analiz sonuçlarına göre katılımcıların hayatın anlamı ve öznel iyi oluştan aldıkları puanlar arasında istatistiki açıdan pozitif yönde manidar bir ilişki bulgulanmıştır.⁷⁸

Öğretmenlerin psikolojik iyi oluşlarının incelendiği bir araştırmaya göre ise kişisel gelişim yönelimi, algılanan sosyal destek ve yaşamda anlam ve amaç bulma değişkenlerinin üçünün birlikte psikolojik iyi oluş ile aralarındaki ilişkinin orta düzeyde ve manidar olduğu saptanmıştır.⁷⁹ Öğretmenler üzerinde yapılan başka bir araştırmada ise yaşamda anlam, spiritüel iyi oluş ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkilerin pozitif yönde ve istatistiksel olarak manidar olduğu tespit edilmiştir.⁸⁰

Sonuç

Çalışmada yaşamda anlam, dindarlık ve bireysel dindarlık arasındaki ilişkileri belirlemek için yapılan korelasyon analizinde yaşamda anlam ile genel dindarlık, bireysel dindarlık ve dindarlığın dini ibadet ve dini davranış alt boyutları arasında zayıf düzeyde ve pozitif yönde istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki bulgulanmıştır. Elde edilen verilere göre bireysel dindarlık, genel dindarlık, dini ibadet ve dini davranış ortalamaları arttıkça yaşamda anlam ortalamaları da artış göstermektedir. Sonuç olarak katılımcıların dindarlık seviyeleri yükseldikçe yaşamda anlam düzeyleri de artmaktadır. Analiz sonuçları litaretürdeki çalışmaları desteklemektedir. Çalışmada incelenen bir diğer korelasyon ilişkisi de dindarlık, bireysel dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındadır. Elde edilen bulgularda psikolojik iyi oluş ile genel dindarlık, dindarlığın dini ibadet ve dini davranış alt boyutları ve bireysel dindarlık arasında zayıf düzeyde ve pozitif yönde istatistiksel olarak manidar bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre genel dindarlık, dini ibadet, dini davranış ve bireysel dindarlık ortalamaları arttıkça psikolojik iyi oluş ortalamaları da artmaktadır. Buna göre, katılımcıların dindarlık seviyeleri yükseldikçe psikolojik iyi oluşlarının arttığı bulgulanmıştır.

Yaşamda anlam ile psikolojik iyi oluş değişkenleri arasındaki korelasyon ilişkisine bakıldığında ise aralarında orta düzeyde ve pozitif yönde istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre yaşamda anlam ortalamaları yükseldikçe psikolojik iyi oluş ortalamaları da artmaktadır. Analiz sonuçları, katılımcıların yaşamda anlam düzeylerinin arttıkça psikolojik iyi oluşlarının da arttığını göstermiştir. Çalışmamızda dindarlığın yaşamda anlamı yordama düzeyini ölçmek için yapılan regresyon analizine göre dindarlık ile yaşamda anlamın aralarında anlamlı derecede ilişkilerin olduğu saptanmıştır. Buna göre dindarlığın, yaşamda anlamın anlamlı bir yordayıcısı olduğu belirlenmiştir. Beta katsayısına göre dindarlığın yaşamda anlam düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu görülmüştür. Analiz sonuçlarına göre bireylerin dindarlık seviyeleri yükseldikçe yaşamda anlam düzeyleri de artmaktadır. Ayrıca dindarlığın, yaşamda anlama ilişkin toplam varyansın %3,6'sını açıkladığı da tespit edilmiştir.

Bireysel dindarlığın yaşamda anlamı yordama derecesini ölçmek için yapılan regresyon analizinde ise bireysel dindarlığın, yaşamda anlamı yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu görülmüştür. Buna göre bireysel dindarlık, yaşamda anlamın anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına bakıldığında, bireysel dindarlığın yaşamda anlam düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular, bireylerin bireysel dindarlık seviyelerinin yükseldikçe yaşamda anlam düzeylerinin de arttığını göstermiştir. Ayrıca dindarlığın, yaşamda anlama ilişkin toplam varyansın, %5'ini açıkladığı da

⁷⁶ Göçen, "Öğretmenlerin Yaşam Anlamı, Psikolojik Sermaye ve Cinsiyetinin Psikolojik İyi Oluşlarına Etkisi", 145.

⁷⁷ Vural, *Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı*, 173.

⁷⁸ Aydın - Kaya, "Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması", 57.

⁷⁹ Aylin Arslan - Gülşah Tura, "Öğretmenlerin Psikolojik İyi Oluşlarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi: Yüksekova Örneği", *Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2022), 224.

⁸⁰ Halil Ekşi vd., "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş ile Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Denemesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (Temmuz 2019), 1700-1701.

saptanmıştır. Dindarlığın psikolojik iyi oluşu yordama derecesini ölçmek için yapılan regresyon analizinde ise dindarlığın psikolojik iyi oluşu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu görülmüştür. Buna göre dindarlık, psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına göre dindarlığın psikolojik iyi oluşu artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen veriler, dindarlığın psikolojik iyi oluşa ilişkin varyansın %5,2'sini açıkladığını göstermektedir. Çalışmada bireysel dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında manidar ilişkilerin olduğu saptanmış ve bireysel dindarlığın psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordadığı tespit edilmiştir. Buna göre bireysel dindarlık, psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına bakıldığında, bireysel dindarlığın psikolojik iyi oluş düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucuna göre bireylerin bireysel dindarlık seviyeleri yükseldikçe psikolojik iyi oluşları da artmaktadır. Ayrıca bireysel dindarlığın, psikolojik iyi oluşa ilişkin varyansın %8,2'sini açıkladığı da tespit edilmiştir. Yaşamda anlamın psikolojik iyi oluşu yordama derecesine bakıldığında ise yaşamda anlamın psikoloji iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulgulanmıştır. Beta katsayısına göre yaşamda anlam ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin pozitif yönde anlamlı olduğu saptanmıştır. Beta katsayısına göre yaşamda anlamın psikolojik iyi oluş düzeyini artırıcı bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucuna göre yaşamda anlamın, psikolojik iyi oluşa ilişkin varyansın %9,9'unu açıkladığı belirlenmiştir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.”
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Ayrıca etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için alınan etik kurul onayı (KSU Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu, 03.09.2021, sayı no: E-72321963-044-54285) burada belirtilmelidir.
- 4. Yazar Katkısı:** SE: Giriş, Kavramsal Çerçeve, Analizlerin Kontrolü, Revizyon, MK: Yöntem, Bulgu ve Yorumlar, Sonuç.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 1998.
- Akıncı, Adem. “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (Ocak 2005), 7-24.
- Aksoy, Elif. *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arslan, Aylin - Tura, Gülşah. “Öğretmenlerin Psikolojik İyi Oluşlarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi: Yüksekova Örneği”. *Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2022), 212-234.
- Aslan, Barış. *Üniversite Öğrencileri Arasında Yazılı veya Yazılı Olmayan Yaşam Amaçları ile Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aydın, Cüneyd - Kaya, Mevlüt. “Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 41-77. <https://doi.org/10.18498/amaialad.961401>
- Aydın, Cüneyd. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Eylül 2017), 89-108.
- Ayten, Ali - Köse, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Ayten, Ali. “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 101-119.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bahadır, Abdülkerim. “Psikoterapi’de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 2000), 469-486.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Bozgeyikli, Hasan - Çalışkan, Mustafa. “Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik-Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (Ağustos 2020), 909-928.

- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Çamur, Zeliha. *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Deci, Edward L. - Ryan, Richard M. "Hedonia, Eudaimonia, and Well-Being: An Introduction". *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 1-11. <https://doi.org/10.1007/s10902-006-9018-1>
- Demir, Ahmet Furkan. *Cenaze ve Defin Hizmetlerinde Çalışan Bireylerin Yaşam Doyumu, Hayatın Anlamı, Psikolojik İyi Oluş, Dini Tutum Algısının Depresyon ve Psikolojik Belirti Düzeyi ile İlişkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirbaş, Nur. *Yaşamda Anlam ve Yılmazlık*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Diener, Ed vd. "New Well-Being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings". *Social Indicators Research* 97/2 (Haziran 2010), 143-156. <https://doi.org/10.1007/s11205-009-9493-y>
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ekşi, Halil vd. "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş ile Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Denemesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (Temmuz 2019), 1695-1704. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.3256>
- Ekşioğlu, Hasan. *İnanç veya Dünya Görüşüne Sahip Olma Tarzıyla Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Frankl, Victor E. *Duyulmayan Anlam Çığılığı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Totem Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Özge Yılmaz. İstanbul: Okyan Us Yayınevi, 136. Basım, 2022.
- Girgin, Yılmaz. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 97-130.
- Göçen, Ahmet. "Öğretmenlerin Yaşam Anlamı, Psikolojik Sermaye ve Cinsiyetinin Psikolojik İyi Oluşlarına Etkisi". *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 8/1 (Mart 2019), 135-153. <https://doi.org/10.30703/cije.457977>
- Güvenç, Mehmet. "Benlik, Birey ve Anlam". *Felsefe Arkivi* 42 (Nisan 2019), 1-20.
- Gürsu, Orhan. "Ergenlik Dönemi Dindarlığı İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Aralık 2015), 49-75.
- Hayta, Akif. "U. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 487-506.
- Karşlı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 173-205. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Karşlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/48 (Haziran 2020), 169-201. <https://doi.org/10.17120/omuiifd.718108>
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 67-90.
- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Eylül 2017), 17-44.
- Keyes, Corey L. M. vd. "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions." *Journal of Personality and Social Psychology* 82/6 (Haziran 2002), 1007-1022. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.6.1007>
- Kıraç, Ferdi. "Çocukluk Çağı Travmaları ile Hayatın Anlamı Arasındaki İlişkide Dindarlık Yöneliminin Aracı Rolü". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 22/2 (Nisan 2023), 414-430. <https://doi.org/10.21547/jss.1208539>
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (Temmuz 2013), 165-178.
- Kızılırmak, Özlem. *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın, Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Lameei, Vahideh - Bilici, Mustafa. "Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü ve Değerlendirilmesi". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2021), 57-68.

- Pür, İlyas. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 327-353. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1090203>
- Ryan, Richard M. - Deci, Edward L. "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being". *Annual Review of Psychology* 52/1 (Şubat 2001), 141-166. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.141>
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2014), 65-97. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254637>
- Steger, Michael F. vd. "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life." *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (Ocak 2006), 80-93. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.53.1.80>
- Şirin, Turgay - Dursun, Neslihan. "Evlî ve Bekâr Bireylerde Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 85 (Mart 2021), 469-482.
- Tarhan, Senanur. *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Lise Öğrencileri Örnekleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Telef, Bülent Baki. "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)* 28/3 (2013), 374-384. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2414.4480>
- Topuz, İlhan. "Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/4 (Haziran 2016), 540-560. <https://doi.org/10.20486/imad.69708>
- Uçar, Emine. *Psikolojik İyi Oluş Yordayıcısı Olarak Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Problem Çözme*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Vural, Muhammed Enes. *Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi: Bir Karma Yöntem Araştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitapevi, 2007.
- Yoğurtçu, Fatma. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Zagumny, M.J. vd. "Psychometric Analysis of the Religious Identity Index". *Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*. (Mayıs 2012), 107.

İSTANBUL TAVRI KUR'ÂN-I KERÎM TİLÂVETİNDE KERİM ÖZTÜRK'ÜN
KIRÂATI ÇERÇEVESİNDE FATİHA SÛRESİ; MAKAM ANALİZLERİ VE
NOTASYON

*Istanbul Attitude Surat Al-Fatiha with Kerim Ozturk's Qira'at in the Recitation of the Noble
Qur'an; Maqam Analysis and Notation*

ESRA YILMAZ

Dr. Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân- Kerîm Okuma ve Kırâat
İlmi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Dr. Lecturer, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation
and Qira'at Science, Istanbul, Turkey

esrayilmaz79@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6824-4317

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 08.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 18.10.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Yılmaz, Esra. "İstanbul Tavrı Kur'ân-I Kerîm Tilâvetinde Kerim Öztürk'ün Kırâati Çerçevesinde Fatiha
Sûresi; Makam Analizleri ve Notasyon". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık
2023), 148-169. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.02>

Yılmaz, Esra. "Istanbul Attitude Surat Al-Fatiha with Kerim Ozturk's Qira'at in the Recitation of the Noble
Qur'an; Maqam Analysis and Notation". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2
(December 2023), 148-169. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik
modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two
external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by
scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan
açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is
an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-
NonCommercial 4.0 License.

İstanbul Tavrı Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Kerim Öztürk'ün Kırâati Çerçevesinde Fatihâ Sûresi; Makam Analizleri ve Notasyon

Öz

Tarih boyunca yaşanan coğrafyalara özgü ses, üslup, özgünlük, müzik kulağı ve müzik hafızası vardır. Milletler kendilerine özgü bu özellikleri ses performanslarına yansıtırlar. Bir toplumun tarihi, mevcut coğrafyanın müziğini oluşturan tüm ayrıntılarda gizlidir. Bu ayrıntılarda müzik melodilerinin arasına saklanan yaşanılmış hüzünlü ve neşeli duygular vardır. Bu duygular o yaşantıların izleridir. Dolayısıyla ilgili coğrafyada yaşayan sanatçı da içinde bulunduğu sosyal kültürün bir parçası olarak bu durumdan etkilenir. Etkileşim sırasında sanatçı, içinde bulunduğu kültürün tarzıyla birlikte kendi tavrını birleştirir ve mevcut coğrafyaya ait öz bir tavır bu kültürden etkilenerek doğar ve şekillenir. Dünya üzerinde birçok müzik sistemi vardır. Bunlardan biri de makamlı müziktir. Farklı coğrafyalarda farklı tavırlar üzerinde makamlı müzik sistemleri icra edilmektedir. Türkiye'nin içinde bulunduğu Anadolu coğrafyasında ise makamlı müzik sistemi kullanılmaktadır. Makamlı müzik sisteminin Anadolu coğrafyada asırlar içinde şekillenmiş tavrı da İstanbul tavrıdır. Bu tavır kesinlikle müzik teorisine hâkim ve müzik yeteneğine sahip kişilerden öğrenilerek uygulanır. Bu öğrenilmiş ve geliştirilmiş tavır, biçimden bağımsız olarak geleneksel Türk müziğindeki tüm eserlere uygulanabilir. Tavır dediğimiz icra şekli bir hammadde gibidir. İstanbul tavrı ile okunan birçok form vardır. Bu formlar farklı şekillerde işlenir. Mesela bu tavrı Kur'ân-ı Kerîm okunduğu zaman İstanbul tavrı Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine dönüşür. Bu tavrı ezan okunduğunda İstanbul tavrı ezan olur. Bu tavrı bir gazel okunduğunda İstanbul tavrı bir gazele dönüşür. Bu tavrı mevlid-i şerif okunduğunda İstanbul tavrı mevlid-i şerif icrası olarak ifade edilir. İstanbul tavrı örneklerini bunun gibi birçok biçimde çoğaltmak mümkündür. İstanbul tavrı icralar dinleyeni İstanbul'da hissettiren icralardır. Peki, bu nasıl mümkün olur? Tıpkı mimarideki gibi, damak tadını oluşturan mutfak kültürü gibi sesleri ve seslerle oluşan daha büyük ses kümelerinin (makamlar ve bu makamlara bağlı olarak kullanılan müzik cümlelerinin) geçmişten günümüze meşk usulüyle aktarılmış olan İstanbul coğrafyasındaki şeklinin kullanılmasıyla bu hissiyat oluşur. İslam, Kur'ân-ı Kerîm'in güzel bir sesle okunmasını desteklemiştir. Hz. Peygamber güzel sesle Kur'ân-ı Kerîm okumayı teşvik ederken, kendisi de güzel sesiyle okuyarak sahabeye örnek olmuştur. Bu nedenle asırlarca Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi şekilde okumaya gayret etmişlerdir. Buldukları coğrafyaların etkisini Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine yansıtmışlardır. Müslümanlar dünyanın farklı yerlerinde farklı tavırlarla Kur'ân-ı Kerîm'i kırâat ederken Anadolu coğrafyasında Kur'ân-ı Kerîm, İstanbul tavrıyla tilâvet edilmiştir. İstanbul tavrı Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, Anadolu coğrafyasında sanatın gelişerek ulaşmayı hedeflediği ideal seviye olarak ifade edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i tecvid kurallarıyla tilâvet etmek elbette doğru bir okuma yöntemidir. Ancak tilâvet, sanat yönüyle gelişmemişse bu okumaya İstanbul tavrı tilâvet denilemez. Bu duruma örnek verirsek konu daha sarıh hale gelmiş olur. Şöyle ki bir yazı hatasız, imlâ kurallarına uymak suretiyle yazılırsa o yazı işe yarar anlamda kullanılır. Ancak yazı sanat seviyesine ulaşmışsa o yazıya "hat", yazana da "hattat" denir. Kur'ân-ı Kerîm tilâveti de eğer gelişmiş bir okuyuş ise sanatsal bir tilâvete dönüşür. Anadolu coğrafyasında bu sanatsal Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine İstanbul tavrı Kur'ân-ı Kerîm tilâveti denilir. Araştırma makalesi olarak hazırladığımız çalışmamızda cami mûsikîsi formlarından olan Kur'ân-ı Kerîm tilâvetini İstanbul tavrı ile ele almaktayız. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'i makamla okuma ve İstanbul tavrı tilâvet etme konusuna değinilerek Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde en çok kullanılan makamlarla Fatihâ sûresi notaya alınmıştır. İstanbul'un Anadolu yakasında bulunan Büyük Çamlıca Camii'nde görev yapan, İstanbul tavrı Kur'ân-ı Kerîm tilâvetleri ile bilinen İmam Hatibi Kerim Öztürk Hoca'nın Uşşâk, Hüseyinî, Hicâz, Evîç, Rast, Sabâ, Segâh ve Nihâvend makamlarında tilâvet ettiği Fatihâ Sûresi, notasyon şeklinde hazırlanmıştır. Notalar müzisyen Ahmet Sadık Kara ve Mehmet Eymen Yılmaz tarafından Mus nota yazım sistemi kullanılarak yazıya aktarılmıştır. Ayrıca notaya alınan makamlar hakkında kısaca bilgi verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tilâvet, Makam, İstanbul Tavrı, Fatihâ Sûresi.

Istanbul Attitude Surat Al-Fatiha with Kerim Ozturk's Qira'at in the Recitation of the Noble Qur'an; Maqam Analysis and Notation

Abstract

He has a sound, style, originality, musical ear and musical memory unique to the geographies that have been experienced throughout history. Nations reflect these characteristics unique to themselves in their sound performances. The history of a society is hidden in all the details that make up the music of the current geography. In

these details, there are sad and joyful feelings that have been experienced hidden decoupled between the musical melodies. These feelings are the traces of those experiences. Therefore, the artist living in the relevant geography is also affected by this situation as part of the social culture in which he is. During the interaction, the artist combines his own attitude with the style of the culture he is in, and a unique attitude belonging to the current geography is born and shaped by being influenced by this culture. There are two types of music systems in the world. One is pentatonic music, the other is maqam music. Makam music systems are performed on different attitudes in different geographies. In the Anatolian geography, where Turkey is located, the makamlı music system is used. The attitude of the Makamlı music system, which has been shaped over the centuries in the Anatolian geography, is also the attitude of Istanbul. This attitude is definitely practiced by learning from a person who has mastered the music theory and is capable of music. This learned and developed attitude can be applied to all works in traditional Turkish music, regardless of the form. It is like a raw material. It is processed in different forms. For example, when the Noble Qur'an is read with this attitude, the Istanbul attitude becomes a recitation of the Qur'an. When the adhan is recited with this attitude, the attitude of Istanbul becomes adhan. When a gazel is read with this attitude, the attitude of Istanbul becomes an gazel. With this attitude, when the mawlid-i sharif is read, the attitude of Istanbul is expressed as the execution of the mawlid-i sharif. It is possible to multiply examples of Istanbul attitude in many forms like this. Istanbul attitude performances are performances that make the listener feel in Istanbul. So, how is this possible? Just like in architecture, it is the culinary culture that creates the taste buds... When we see an architecture, we know where it belongs. When we eat a meal, we know which geography it belongs to. Just like this. When we hear sounds and larger sets of sounds formed by sounds (maqams and musical phrases used depending on these maqams), a sense of their shape and use in the geography of Istanbul is formed. Islam has supported the reading of the Qur'an with a beautiful sound. Hz. While the Prophet encouraged reading with a beautiful voice, he himself was an example to the companions by reading with a beautiful voice. For this reason, Muslims have tried to read the Qur'an in the best possible way. They have recited with different attitudes in different parts of the world. In the Anatolian geography, the Qur'an was read with the attitude of Istanbul. Istanbul attitude Qur'an recitation is expressed as the ideal level that art aims to reach by developing in the Anatolian geography. Of course, reciting with the rules of Tecvid is a correct method of reading. However, if recitation has not developed in terms of art, this reading cannot be called Istanbul attitude recitation. For example, not every correct writing is calligraphy. The article was written correctly. But it is not calligraphy. The writer of the article is also not a calligrapher. If the recitation of the Qur'an is an advanced reading, the attitude of Istanbul turns into recitation. Mosque music is performed based on sound. No instruments are used. Improvisational genres are the most important vehicles that evoke a person's feelings of ecstasy. The types of improvisation used today are also practiced instrumentally or vocally. They are immeasurably free structures that do not contain repetitions, each part of which is composed differently within itself. Especially in the recitation of the Qur'an, the maqam passages are performed improvisationally. These improvised authorities have an intense effect on the listener. With this effect, listeners are also guiding readers from time to time. The desire of the listeners to listen to the maqamal recitations that they like often leads the readers. In this study, the subject of reading the Qur'an with my maqam and reciting the attitude of Istanbul was mentioned and Surat Fatihâ was taken into note with the most commonly used maqams in recitation of the Qur'an. Surat Fatihâ, recited by Imam Hatibi Kerim Ozturk Hodja, who works at the Büyük Çamlıca Mosque located on the Anatolian side of Istanbul, known for his Istanbul attitude of reciting the Noble Qur'an, has been prepared in the form of notation in the Ussak, Huseyni, Hejaz, Eviç, Rast, Saba, Segah and Nihavend maqams. The sheet music was written by musicians Ahmet Sadık Kara and Mehmet Eymen Yılmaz using the Mus nota spelling system. In addition, brief information is given about the maqams that is included in the note.

Keywords: The Qur'an, Recitation, Maqam, Istanbul Attitude, Surat Al-Fatihâ.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm çeşitli ilim dallarıyla ilgili olduğu gibi özellikle tilâvet hususu, mûsikî ilmi ile alakalıdır. Kur'ân her ne kadar düz yazı olarak nazil olmuşsa da kurallarına uygun okunduğu surette bir mûsikî parçası icra ediyor hissiyatı vermektedir. Mûsikî ilminin bir özelliği de irticali okunuyor olmasıdır. Kur'ân tilâveti, mevlid, ezan, kamet gibi Türk dinî mûsikîsi formları irticalen okunur. Bu formlar okunduğu anda bestesi okuyucu tarafından yapılır. Bu anlamda Kur'ân tilâveti ile benzer bir durumdur. Kur'ân'ın tecvid kuralları kâmil şekilde öğrenildikten sonra mûsikî ilminin inceliklerine de vâkıf olan bir okuyucunun tilâveti, dinleyenlerin üzerindeki tesiri oldukça fazladır. Çünkü tecvid kâidesi ile amaçlanan harflerin ağızdan çıkış yerleri, harflerin sıfatları, ayetlerin durma süreleri, harflerin uzatma miktarı, ayetleri birbirine bağlama

kurallarını belirleyen nağmesiz ses uygulamasıdır. Tecvid kurallarının dışına çıkmadan mûsikî ilminde olan ses aralıklarına önem vererek icra edilen bir Kur'ân tilâveti, okunan Kelâmullah'ı sanat boyutuna taşımaktadır.¹

Muhammed Hamidullah ise konu ile alâkalı olarak *Aziz Kur'ân* isimli Kur'ân tercümesinde şunları yazmıştır:

“Arapçada hareke ve diğer özel işaretlerle donatılmış yazı, öylesine belirgindir ki Kur'ân'ı doğru ve güzel bir eda ile okumak için mûsikî notalarına ihtiyaç duyulmaz. Seslendirme işaretleri olan hareketlerden başka, Kur'ân'ın Arapça baskıları artık üzerinde anlaşılmış bazı işaretlere kavuşturulmuştur ki bu özel işaretler, bize seslerin birbiriyle olan uyuşmasını, iki kelimenin birbiriyle bitiştilerle okunduğu zaman sesli harflerin uzatılmasını ve sanatsal okumanın diğer özelliklerini göstermektedir.”

İlaveten Hamidullah bir hatırasını şöyle aktarır:

“Her ülkeden Müslümanlar, Kur'ân'ı tecvid ile okuma sanatı konusunda sayısız eser vermiştir. Bu gerçeği, kaydedilmiş kasetlerden ve mûsikî notalamasından anlamak mümkündür. Bu konuyu Mercier, Batı'da denedi. Ben bir mûsikî uzmanı olmadığım için bu konuda bir karar verecek durumda değilim. Fakat merhum Fransız müzisyen Abdullah Gilles Gilbert'in (ö. 1980'lere doğru) görüşünü özetleyebilirim. Ben onu ilk defa İstanbul'da üniversitede çalıştığım sırada tanıdım. O, turist olarak geldiği (Türkiye'de) zaman zaman Kur'ân tilâvet edilen kimi toplantılara katıldı. Okunan metnin bir şiir değil de düzyazı olduğunu öğrendiğinde öylesine heyecanlanıp etkilenmişti ki sonunda Müslüman olmuştu. Bana diyordu ki: 'Dünyanın bütün dillerinde şiirde ritim mevcuttur; hiçbir yerde düzyazıda ritim görülmemektedir. Kur'ân bunun tek istisnasıdır; öyle ki Kur'ân okunurken ondan yalnızca bir harf bile çıkarılacak olursa bu tıpkı bir şiir dizesinde yapıldığında olduğu gibi kulak tırmalayıcı olur.' Çok anlamasam da ona hayran kalmıştım. O, bir gün üniversitede beni ziyarete geldi. Oldukça üzüntülü ve sinirliydi. Bana 'Atalarımızın Kur'ân'ın kimi bölümlerini kaybettiklerini düşünüyorum!' dedi. Ben, 'Nasıl olur?' diye sorduğumda cevaben şöyle dedi: '110. sûrenin 2. ayetini şöyle okuyorlar: (yedhulûne fî dîni'l-lâhi efvâcâ) böyle bir okuma müzikalite açısından imkânsız! Allah'ın sözü böyle olamaz. Bana bir şeyler eksikmiş gibi geliyor.' Ben de dedim ki: 'Hayır, bu böyle okunmaz, bunu şöyle okumak lazım: (yedhulûne fî dîni'l-lâhi efvâcen fesebbih). Böylece *efvâcânın* sonunda değil, *fesebbihin* sonunda duraklama yapılmalıdır. Bu şekilde bir nefes almak için duraklama yapıldıktan sonra yeniden (fesebbih bihamdi Rabbike) diye okumaya başlanır.' Gilbert, büsbütün hayrete kapılıp dedi ki: 'Ya! Gerçekten öyle mi? Hakikaten senin okuduğun gibiyse işte o zaman tamam oldu; şimdi inancımı tazeliyorum!' (Hemen hatırlatalım ki müzikalite hiç göz önünde bulundurulmasa bile 'efvâcâ' kelimesi üzerinde duraklama yapılmaz çünkü cümle eksik kalır; şartın cevabı olan 'fesebbih' cümlede yer almamış olur. Bu nedenle ancak 'fesebbih'ten sonra duraklama yapılmalıdır.)"²

Görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm kendi içerisinde doğal bir ahenge sahiptir. İçerisinden tek bir kelime bile çıkarılamaz. Çıkarılırsa bu doğal ahenk bozulur. Bu yönüyle de mucizevi bir kelimedir. Müslüman olsun ya da olmasın işitildiğinde etkileme oranı yüksek bir ilahi kitaptır. Zira Hz. Ömer kız kardeşinin evinde duyduğu âyetlerden etkilenerek tepki verdiği Müslümanlar tarafından bilinen bir hadisedir. Hz. Ömer'i bu kadar etkileyen lafızların anlamı değil nazmdır.³

¹ Nuri Uygun, "Kur'ân ve Mûsikî", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 2/49-56.

² Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 76-77.

³ Necdet Çağıl, "Kur'ân Kırâatinde Mûsikî Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kırâatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, ed. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 327-361.

1. Tavrı Kavramı

Tavrı; “bir sözlü veya saz eserinin icra üslûbu⁴, yorumlama tarzı”⁵ olarak ifade edilen “tavrı” kavramı Arapça kökenli bir kelimedir. Dünyada yaygın olarak zikredebileceğimiz birkaç tavrı vardır. Bunlardan biri de İstanbul tavrıdır. İstanbul tavrını tarif edecek olursak; Anadolu insanının genetik ve duygusal yapısının önceki nesillerden aktarılan bütün tarihî birikimlerinin harmanlanması ile oluşan, bu coğrafyaya mahsus olan bir mûsikî geleneğidir. İstanbul tavrı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren, İstanbul'da yaşayan hafız ve mûsikîşinaslar tarafından başlatılan, günümüze kadar meşk usulüyle intikal etmiş olan okuyuş biçimidir.

Herhangi bir tavrı ile okunan bir eser duyulduğunda, işitenlere ilgili tavrın icra edildiği toprakları anımsatır. Örneğin; caz müziğin kökeni Batı Afrika'ya dayanmaktadır. Bu müzik işitildiğinde Afrika bölgesine ait esintiler hissedilmektedir. Ya da Avrupa, Amerika, Orta Doğu, Uzak Doğu ülkelerine ait ilgili coğrafyaların tavrı ile icra edilen bir müzik, bize hemen o coğrafi bölgeyi anımsatmaktadır. Dolayısıyla İstanbul tavrı okunan bir eser de dünyanın neresinde işitilirse işitilsin Anadolu coğrafyasını hissettirmektedir. Bu konuyu yaşanmış bir hatıra ile daha da sarıh hale getirelim. Şöyle ki; İstanbul tavrı ezanı Makedonya'da okuyan Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli, 1999 senesinde yaşadığı hatırasını şu şekilde ifade eder:

“Nato, Kosova'da çıkan olaylar üzerine Makedonya'dan müdahaleye başlayınca ülke sınırları kapandı. Bu tür hassas durumlarda geceleri ibadethanelerin ışıkları yakılarak nöbet tutuluyor. Kadim ve kıymetli arkadaşım Abbas Jahjai'nin imamlık yaptığı Kalkandelen Yukarıçarşı (Köprü) Camii'nde okuduğu İstanbul tavrı yatsı ezanını müteakiben yaşlı bir amcanın gözlerinden süzülen yaşlarla 'Keşke dedeleriniz bizi terk etmeselerdi de şu ezanı hür dinleseydik.' sözleri beni de duygulandırmıştı. Bu hatıramın konumuzla alâkalı olan kısmı ise okuduğum ezanın tavrının ve melodilerinin o amcaya Anadolu'yu ve Osmanlı'yı hatırlatmış olmasıdır. Demek ki bir ses, tüm Müslümanların ortak bir metni olan ezân-ı Muhammedî'yi yüzyıllar boyunca oluşan melodiler ve tavrı ile Anadolu'yu anımsatan bir hâle dönüştürebilmiştir.”⁶

Türk mûsikisinde İstanbul tavrı çok geniş ve çok köklü bir yapıya sahiptir. Bu köklü yapı tarihin birikimlerine ve İslâm ile yoğrulmuş kadim kültürüne dayanmaktadır.⁷

Anadolu'dan birçok hafız ve mûsikîşinâs payitaht olması sebebiyle İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da saray bünyesine alınmışlar ve çalışmalarını yürütmüşlerdir. Burada ürettiklerini ve geliştirdiklerini tekkelerde meşk ederek halkın istifadesine sunulmuş, sonraki nesillere nakletmişlerdir.⁸

Anadolu'da her yörenin kendine has tavrı yalnızca o yöreyi temsil etmektedir.⁹ Mesela Erzurum yöresine has olan bazı hüseyinî nağmeler sadece Erzurum coğrafyasına ait ve orayı ifade eden nağmelerdir. Ancak İstanbul tavrı, bütün bir Anadolu'yu temsil etmektedir. Yani Türk tavrı olarak temsil ediyor diyebiliriz. Nasıl ki Arap tavrı, Mısır tavrı olarak ifade ediliyorsa, Türk tavrı da İstanbul tavrı olarak ifade edilir. Çünkü Osmanlı'da İstanbul payitaht olduğu için aynı zamanda ilmin ve sanatın merkezi idi. El sanatlarından hat sanatlarına kadar olan bütün sanatların en üst standardı nasıl ki İstanbul'da belirlendi ise Türk mûsikîsinin standardı, üslubu ve en yüksek çitası İstanbul'da belirlenmiştir. Bu tavrı tabii ki tarih içerisinde zamanla farklı kültürlerden de etkilenmiştir. Ancak farklı kültürlerden aldıklarını sentezleyerek kendine has bir hale gelmiştir.¹⁰

Cumhuriyet dönemine kadar tarihte Türk mûsikîsi, dini ve lâdini mûsikî olarak ayrılmamıştır. Peşrev, semai, gazel, şarkı, Mevlevî âyîni, kaside, mersiye, durak, ilahi, mevlid vb. sayılabilecek daha birçok farklı

⁴ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi 2* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006), 382.

⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), “Tavrı”, 1212.

⁶ Ubeydullah Sezikli, “Türkiye'nin Sanat Stratejisi: Doğu'nun Mûsikîsi Yeniden Doğu'un Müziğidir”, *Türk Stratejik Kültür Havzaları* (Kütahya: GRTC Yayınları, 2019), 64.

⁷ Esra Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim Kırâatinde Müzikal Tavrılar* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 15.

⁸ Cınuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 33-46.

⁹ Makbule Oral, *Bağlamada Belli Başlı Yöresel Tavrıların İcrasında Bozuk Düzen İle Bağlama Düzeni Arasında Transpozisyonda Oluşan Duyum Farklılıkları* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 14-17.

¹⁰ Hüseyin Akpınar, “Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Mûsikî Kültürü ve Mûsikîşinaslar”, *Rast Müzikoloji* 6/2 (Şubat 2018), 1914-1915.

formlar aynı meşk yoluyla öğretilerek nakledilmiştir.¹¹ Hatta bestekârlara bakıldığında, Mevlevî âyîni besteleyenlerin şarkı eseri de bestelediği görülebilmektedir. Ancak Cumhuriyet dönemi ile değişime uğrayan tarihi süreçte “dinî ve ladinî mûsikî”¹² kavramlarıyla ayrı ayrı zikredilmiştir ve hala bu şekilde devam etmektedir.

Cumhuriyet döneminden geriye doğru tarihimize baktığımızda, nakledilerek gelen o köklü ve estetiği en zengin okuyuş tavrı, döneminin otoritesi sayılan hafız mûsikîşinâsların tavrıdır. Bu nedendir ki günümüzün mûsikîşinâs üstatları, icra edilmesi gereken o tavrı “hâfız tavrı” olarak adlandırmaktadır.¹³ Örnek olarak; Hâfız Sami,¹⁴ Hafız Burhan¹⁵ veya Hâfız Kemal Efendiler¹⁶ gibi Osmanlı’dan nakledilmiş, öz kültürüne bağlı olan o tavrı icra eden üstatların “hâfız tavrı” diye ifade ettiğimiz okuyuşları, İstanbul tavrı okuyuşun sarıh birer örnekleridir. İcra edilen bu tavrı İstanbul tavrı temelinde öyle gelişmiştir ki; Üsküdar tavrı, Aksaray Tavrı, Eyüp tavrı şeklinde farklı icra şekillerinde genişlemiştir.¹⁷

İstanbul tavrı okuyuş icraları, sözlerin ön planda olduğu icralardır. Sözlerin istikametinde bir mûsikî icra edilir. Mesela; Kur’ân-ı Kerîm tilâvetlerinde ayetler ve kırâat kuralları esaslarına riayet edilerek mûsikî tilâvete mezcedildiği gibi Tük mûsikîsindeki kaside, mersiye, naat, durak, şarkı, gazel vb. formlarda her zaman metnin okunma kuralları ve anlamı esas alınır. İcra ve icra edilen metnin anlamını ifade etmek ve süslemek için birer araçtır. Asıl olan, metnin manasının doğru ifade edilmesidir.

Genel olarak “tavır” kavramı ve “İstanbul tavrına” kısaca yer verdikten sonra çalışmamızın sonraki bölümünde “Kur’ân-ı Kerîm tilâvetinde İstanbul tavrı nasıl icra edilir?” sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

1.1. Kur’ân-ı Kerîm Tilâvetinde İstanbul Tavrı

Kur’ân-ı Kerîm son ilahi din olan İslâm’ın kutsal kitabıdır. Her ne kadar nesir olarak yazılsa da tecvid kâideleriyle¹⁸ okunduğu vakit mûsikî icrasını andıran bir fonetiği mevcuttur. Bu bağlamda Hz. Peygamber Kur’ân-ı Kerîm’i güzel ses ile okumayı övmüş, teşvik etmiş ve kendisi de en güzel şekilde tilâvet etmiştir. Konu ile alakalı en meşhur hadis-i şerîf, el-Bera b. Âzib (r.a.) tarafından rivayet edilmiştir. Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

“Kur’ân-ı seslerinle süsleyiniz.¹⁹ Çünkü güzel ses, Kur’ân-ı Kerîm’in güzelliğini artırır. Sesin güzelliği Kur’ân-ı Kerîm’in ziynetidir. Her şeyin bir ziyneti vardır. Kur’ân-ı Kerîm’in ziyneti de güzel sestir.”²⁰

Çok sayıda hadis rivayet etmesiyle tanınan Sahabe Ebû Hureyre (r.a.) bir rivayetinde Resûlullah’ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu bildirmiştir:

“Kur’ân’ı teganni etmeyen bizden değildir.”²¹

Hadiste geçen “teganni” kelimesinden kastedilen şunlardır; sesi güzelleştirerek okumak, kalbini Allah’a vererek ve ondan korkarak okumak, hüznü tilâvet etmek, tecvid ve tertîle riayet ederek açık okumaktır.²²

Hz. Peygamber güzel ses ile okumayı teşvik ederken kendisi de bizzat güzel sesiyle okuyarak ashaba örneklik teşkil etmektedir. Bu konuda hadis rivayetiyle meşhur sahabe Berâe’den (r.a.) şöyle nakledilmiştir:

¹¹ Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 13.

¹² Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi*, 48-49.

¹³ Özge Zeybek, *Türk Makâm Müziğinde Üslûp-Tavır Görüşleri Doğrultusunda Münir Nurettin Selçuk, Alâeddin Yavaşca ve Bekir Sıdkı Sezgin İcralarının Analizi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 4.

¹⁴ Sami Dural, *Türk Müsikîsi Meşk Geleneğinde Bir İcra; Hafız Sami* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 7.

¹⁵ Ramazan Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’ân ve Mevlithanları ve Bu Nesli Yetiştirenler* (İstanbul: Dörtbudak Yayınları, 2013), 54-55.

¹⁶ Halil Akıncı, *Son 100 Yılın Ünlü Hafız ve Mevlidhanları* (İstanbul: Şenyıldız Matbaa, 2014), 235-236.

¹⁷ Nihat Temel, “Kur’ân Tilâvetinde İstanbul Tavrı Üsküdar Ağzı ve Hafız Ali Üsküdarlı”, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2010), 179-181.

¹⁸ Tayyib Okıç, *Kur’ân-ı Kerîm Üslub ve Kırâatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1963), 23.

¹⁹ İmam Gazzâlî, *İhyâ u ‘Ulûmîd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/791.

²⁰ Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1989), 16/7417; İsmail Lütfi Çakan, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988), 5/444; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 4/127.

²¹ Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, 16/7398.

²² Çakan, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, 5/447.

“Peygamber’i (s.a.s.) bir yatsı namazında Tin ve Zeytûn Sûresi’ni okurken dinlemiştim. Hayatımda ondan daha güzel sesli birini dinlemedim.”²³

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) tilâveti şu şekildedir:

- Ağır ağır²⁴, tane tane, tefsir yaparcasına (tertil) okuma
- Harf ve kelimelerin hakkını vererek, mahreç ve sıfatlarına dikkat ederek okuma
- Uzatılması gereken yerleri med ile uzatılmaması gereken yerleri kasr ile okuma
- Vakf ve ibtidaya özen göstererek okuma
- Tefekkür amacıyla ayetler üzerinde düşünerek okuma
- Azap ayetlerinde Allah’a sığınarak, müjdeleyen ayetlerde rahmetini umarak, anlayarak okuma
- Gerekli olan ayetlerde dua, istiğfar ve secde yaparak fiilî okuma
- Güzel sesle okuma
- Gece namazlarında ayetleri arttırarak okuma.²⁵

İslâm Tarihine baktığımızda Hiz. Ebubekir’in güzel sesi ile Kur’ân-ı Kerîm’i tilâvet ettiği Muhammed Hamidullah tarafından “İslâm Müesseselerine Giriş” isimli eserinde bahsedilmiştir. Hatta etkileyici tilâvetinden dolayı müşriklerin onu takip ettiği de ifade edilmiştir. Bu takibin başlıca sebebi Kur’ân-ı Kerîm fonetiğinin etkili gücü yani müzikal kısmıdır.²⁶

Bu konuyla alakalı olarak Hiz. Ömer’de:

“İçimizde hüküm vermeyi en iyi bilenimiz Ali, Kur’ân’ı Kerîm’i en iyi kırâat edenimiz ise Ubey b. Ka’b’tır. Fakat biz Ubey’in yaptığı bazı nağmelerden yüz çevirirdik.” demiştir. Buradan anlaşılan odur ki o dönemde de Kur’ân-ı Kerîm tilâveti nağme ile okunmaktadır.²⁷

Müslümanlar İslâm tarihi boyunca Kur’ân-ı Kerîm eğitimine, tilâvetine çok önem vermiştir. Gittikleri her yere câmiler, medreseler inşa ettirmişlerdir. Osmanlı döneminde ise tüm alanlarda olduğu gibi câmî mûsikîsi formları da zirve dönemini yaşamıştır.²⁸ Özellikle Enderûn’da alınan eğitimler ile Kur’ân-ı Kerîm tilâveti sanat boyutuna ulaşmıştır.²⁹

İstanbul tavrı Kur’ân-ı Kerîm tilâveti, Anadolu coğrafyasında sanatın gelişerek ulaşmayı hedeflediği ideal seviye olarak ifade edilmektedir. Tecvid kurallarıyla tilâvet etmek elbette doğru bir okuma yöntemidir. Ancak tilâvet, sanat yönüyle gelişmemişse bu okumaya İstanbul tavrı tilâvet denilemez. Mehmet Ali Sarı hoca eserinde bu durumu örnek vermek suretiyle daha sarıh hale getirmiştir. Bir yazı hatasız, imlâ kurallarına uymak suretiyle yazılırsa o yazı işe yarar anlamda kullanır. Ancak yazı sanat seviyesine ulaşmışsa o yazıya “hat”, yazana da “hattat” denir. Kur’ân-ı Kerîm tilâveti de eğer gelişmiş bir okuyuş ise İstanbul tavrı tilâvete dönüşmektedir.³⁰

Asırlardır Anadolu coğrafyasında okunan İstanbul tavrı Kur’ân-ı Kerîm tilâvetinin özelliklerini Fatih Çollak hoca şu şekilde sıralamıştır:

“Mûsikî yapma adına tecvid kâidelerini bozacak nağmelerden uzak durulur. Makam geçkileri usûlü gereği yapılmaktadır. Arapçadaki ince harflerin damme harekeli okunuşları da “u-ü” arası bir sesle fetha harekeli okuyuşlarda “e-a” arası bir ses ile okunur. Tecvid kâidelerine dikkat edilir. Dudak tâlimine önem verilir. Hafd-ı savt (sesi alçaltmak), ref-ı savt (sesi yükseltmek) çok önemlidir. Ayetlerin anlamlarına göre şekil alır. Tahkik³¹, tedvir³²,

²³ Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, 16/7418.

²⁴ Abdullatif Ez-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1985), 2/771.

²⁵ Fatih Çollak, “Tecvid İlmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Uluslararası Kırâat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kırâat İlmi*, ed. Huriye Martı (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 369.

²⁶ Fatih Koca, *İslâm Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 26-27.

²⁷ Koca, *İslâm Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği*, 32.

²⁸ Ubeydullah Sezikli, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti* (İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, 2013), 92-111.

²⁹ Ahmet Gökdemir, *Evlîya Çelebi’nin Gözüyle Osmanlı’da Kur’ân Kültürü* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018), 111.

³⁰ Mehmet Ali Sarı, *Kur’ân Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri* (İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021), 40-41.

³¹ Sözlükte “bir şeyin hakkını tam vermeye özen göstermek” anlamına gelen tahkik, okumanın en yavaş şeklidir. Bk. Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155.

³² Sözlükte “bir şeyi döndürüp çevirmek, sıra ile yapmak” manasına gelen tedvir tahkikle hadr arasında orta bir okuyuş biçimidir. Bk. Çetin, “Tilâvet”, 41/ 155-157.

hadr³³ okuyuşlarında med oranlarına dikkat edilir. Harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun olarak, mahreçler mübalağa dan uzak okunur. Fem-i muhsin* bir ağızla okunur. Durak mahallinde uzun aralı okunmaz. Bir başka tavrı taklit etmez. Ana makamlardan ara, ara makamlardan ana makamlara geçişlerde* makamlar arası uyum ile atlayan geçkiler esastır. Tilâvette tecvid, lokomotif; makam, vagon mesabesindedir. Akıcı bir tilâvet hâkimdir. İcralarda giriş, gelişme ve sonuç dediğimiz, Klasik Türk müziği geleneksel kompozisyonu³⁴ uygulanmaktadır. Karar sesi, asma kalıplar³⁵ makamın geleneksel seyrine uygun olmalıdır. “Nebr” denilen kelime vurgusu, sadece kelime başlarında yapılmaktadır. Kelimelerin ortasında veya sonunda vurgu olmamalıdır. İstanbul tavrı tilâvet eden kâriler genel itibarıyla bu kurala riayet ederek geleneksel seyre uygun vurgular göstermektedir. İstanbul merkezli bu tavrın temsilcileri İstanbul’da yetişmiştir. Anadolu’dan İstanbul’a gelen hâfızlar onlardan istifade etmiştir.”³⁶

2. Notaya Alınan Makamlar Hakkında Genel Bilgiler

Türk din mûsikîsinin ilk bölümü olan “câmi mûsikîsi” formu câmi içerisinde ibadet öncesi, ibadet halinde ve ibadet sonrası doğaçlama bir şekilde yapılan ses mûsikîsidir. Bu forumda amaç mûsikî icra etmek ya da sanatı ön plana çıkarmak değildir. İbadet merkezli olması sebebiyle yapılan icranın ibadetin ruhu ile doğru orantılı olması gerekliliktir. Mûsikî, ibadetin heyecan, feyz ve manevi hazzını en yüksek derecede yapılması hususuna bir araçtır.³⁷

Câmi mûsikîsi herhangi bir çalgı aleti kullanılmaksızın sese dayalı olarak ve doğaçlama (irticâli) olarak yapılmaktadır. Doğaçlama türler, kişinin kendinden geçme duygularını uyandıran en önemli taşıtlardır. Günümüzde de kullanılan doğaçlama türleri enstrümantal ya da vokal olarak uygulanmaktadır. Her bölümü kendi içinde farklı şekilde bestelenmiş tekrar içermeyen ölçsüz özgür yapılardır. Özellikle Kur’ân-ı Kerîm tilâvetinde makam geçkileri doğaçlama olarak yapılmaktadır. Doğaçlama yapılan bu makamların dinleyici üzerinde yoğun etkileri vardır. Bu etki ile dinleyiciler zaman zaman hafızlara yol gösterici de olmaktadır. Dinleyicilerin beğendikleri makamsal tilâvetleri tekrar dinleme isteği ve özellikle belli bir makamda tilâvet dinleme istekleri hafızları çoğu zaman yönlendirmektedir.³⁸

Makamların insanlar üzerinde yoğun duygusal etkileri vardır. Belli vakitlerde dinlenen makam icraları farklı hislere yol açmaktadır. Cami mûsikîsi formlarında olan ezan da vakitlere göre bazı makamlarda okunmaktadır.³⁹

Sabah ezânı: Sabâ makamı, bestenigâr, dügâh, saba zemzeme

Öğlen ezânı: Rast, rehâvi mahur

İkinci ezânı: Uşşâk, hüseynî

Akşam ezânı: Segâh, evc makamı

Yatsı ezânı: Hicâz, Hüzzam makamı (Rast da olabilir)⁴⁰

Yaşadığımız coğrafyada insanımızın kulağına yer eden rast, hicâz, segâh, hüseynî, uşşâk gibi makamlar câmi mûsikîsinde en fazla tercih edilen makamlardır.⁴¹ İlgili makamlar Kur’ân-ı Kerîm tilâvetinde de sıklıkla

³³ “Süratli olmak” anlamındaki hadr Kur’ân-ı Kerîm’i tecvid kaidelerine uymak kaydıyla en hızlı okuyuş biçimidir. Bk. Çetin, “Tilâvet”, 41/155-157.

* Ehil bir hocanın ağzından.

* Klâsik Türk müziği icrasında bir makam içerisinde seyrederken başka bir makama geçmeye verilen isim.

³⁴ Alâeddin Yavaşca, *Türk Mûsikîsi’nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri* (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2002), 1-28.

³⁵ Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimler Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 22.

³⁶ Yılmaz, *Kur’ân-ı Kerîm Kırâatinde Müzikal Tavrılar*, 17.

³⁷ Erdoğan Ateş, *Câmî Mûsikîsi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 24-25.

³⁸ A. J. Racy, *Arap Dünyasında Müzik Tarab Kültür ve Sanatı*, çev. Serdar Aygün (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 142-144.

³⁹ Mehmet Tıraşçı, *İlahiyat Fakülteleri İçin Dini Mûsikî Ders Notları* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015), 82-83.

⁴⁰ Şerafettin Şeraf Çakar, *Türk Müziği Teorisi ve Makamlar* (Ankara: MEB Yayınları, 2004), 30.

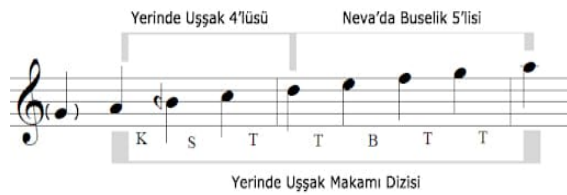
⁴¹ Ateş, *Câmî Mûsikîsi*, 29.

duyduğumuz makamlardır. Çalışmamızda bu makamlar ele alınarak tilâvete yol gösterici mahiyette notasyon oluşturulmuştur.

Çalışmamızda İstanbul tavrı ile icra edilen Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde kullanılan 8 makam (Uşşâk, Hüseyinî, Hicâz, Eviç, Rast, Sabâ, Segâh ve Nihavend) hakkında genel bilgi vererek, ilgili makamların klasik Türk Müziği geleneksel seyri özellikleri kısaca gösterilmektedir.

2.1. Uşşâk Makamı Özellikleri:

- **Durak:** Dügâh
- **Seyir:** Çıkıcı
- **Dizi:** Yerinde Uşşâk dörtlüsüne Nevâ perdesinde Bûselik beşlisinin eklenmesiyle oluşur.
- **Güçlü:** Nevâ perdesidir.
- **Yeden:** Rast perdesidir.
- **Donanım:** Si koma bemoldür.⁴²



2.2. Hüseyinî Makamı Özellikleri:

- **Durağı:** Dügâh perdesidir.
- **Seyri:** İnici-çıkıcıdır.
- **Dizisi:** Yerinde Hüseyinî beşlisine Uşşâk dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.
- **Güçlüsü:** Hüseyinî beşlisi ve Uşşâk dörtlüsünün ek yerindeki Hüseyinî perdesidir. Üzerinde Uşşâk çeşniyle yarım karar yapılır. Fakat nağmeler tiz Bûselik'ten inerse, buna Hüseyinî'de Hüseyinî denir.
- **Yeden'i:** (sol) Rast perdesidir.
- **Donanımı:** Si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi donanıma yazılır.⁴³



2.3. Hicâz Makamının Özellikleri:

- **Durak:** Dügâh
- **Seyir:** İnici-çıkıcıdır.
- **Dizi:** Yerinde bir hicâz dörtlüsüne, Nevâ'da bir Rast beşlisinin eklenmesiyle oluşur.
- **Güçlü:** Nevâ perdesidir.
- **Yeden:** Rast perdesidir.
- **Donanım:** Si bakiye bemol, Fa bakiye diyez ve Do bakiye diyezdir.⁴⁴

⁴² İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1984), 143.

⁴³ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 179.

⁴⁴ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 164.



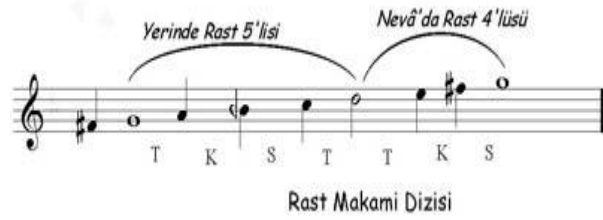
2.4. Eviç Makamı Özellikleri:

- **Durağı:** Irak perdesidir.
- **Seyri:** İnicidir.
- **Güçlü:** Dügâh perdesidir. (İkinci derecede Dügâh)
- **Yeden:** Acem Aşırân perdesidir.
- **Donanımı:** Si için koma bemolü, fa için bakiye donanıma yazılır.⁴⁵



2.5. Rast Makamı Özellikleri:

- **Durağı:** Rast perdesidir.
- **Seyri:** Çıkıcıdır.
- **Dizisi:** Yerinde Rast beşlisine Nevâ'da Rast dördlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.
- **Güçlüsü:** Nevâ perdesidir.
- **Yeden:** Irak perdesidir.
- **Donanımı:** Si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi donanıma yazılır.⁴⁶



2.6. Sabâ Makamının Özellikleri:

- **Durağı:** Dügâh perdesidir.
- **Seyri:** Çıkıcıdır.
- **Güçlü:** Çargâh perdesidir.
- **Yeden:** Rast perdesidir.
- **Donanımı:** Si için koma bemolü, Re için bakiye bemolü donanıma yazılır. Gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir.
- **Dizisi:** Çargâh perdesindeki Zîrgüleli Hicâz dizisine yerinde Sabâ dördlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.⁴⁷

⁴⁵ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 477.

⁴⁶ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 157.

⁴⁷ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 369.



2.7. Segâh Makamının Özellikleri:

- **Durağı:** Segâh perdesidir.
- **Seyri:** Çıkıcıdır.
- **Güçlü:** Nevâ perdesidir.
- **Yeden:** Kürdi perdesidir.
- **Donanımı:** Si ve Mi için koma bemolü, Fa için bakiye diyezi donanıma yazılır.
- **Dizisi:** Segâh makamı dizisi, Segâh perdesi üzerindeki Segâh Beşlisine, Hicâz Dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelir.⁴⁸



2.8. Nihâvend Makamı Özellikler

- **Durağı:** Rast perdesidir.
- **Seyri:** İnici-çıkıcıdır. Bâzen çıkıcı, bâzen de inici gibi seyre başlarsa da, hemen çıkıcı-inici hâle döner.
- **Güçlüsü:** Nevâ perdesidir.
- **Yeden:** Irak perdesidir.
- **Donanımı:** Si ve mi küçük mücenneb bemolü donanıma yazılır.⁴⁹



3. Sekiz Farklı Makamda Fatihâ Sûresi Notasyonu

Bu bölümde Kur'ân-ı Kerîm'in Fatihâ sûresi notaya alınmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan birkaçına kısaca değinilmesi yerinde olacaktır.

Fatihâ sûresi, Müslümanlar tarafından namazlarda her rekâta okunan sûredir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûresi olup Kur'ân'ın hem mukaddimesi hem de özeti gibidir. Bir işe başlarken de bitirirken de bu sûre tilâvet edilir. Yine birçok sahih hadiste Fâtihâ sûresinin şifa özelliği ile ilgili açıklamalar yapılmış olması sebebiyle sıkça okunan ve ezberlenen sûrelerin başında gelir.⁵⁰ Âşr-i şerîf tilâvetleri sonrasında "el-Fatihâ" denilince okunan sûredir.

⁴⁸ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 297.

⁴⁹ Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, 233.

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm (DİB), "Fatihâ Sûresi" (Erişim 30.05.2023).

Ebû Said İbnu'l-Muallâ'nın rivayet ettiği hadise göre; Hz. Peygamber kendisine Kur'ân'daki en büyük sûreyi öğreteceğini söyler. Bunun üzerine merak ederek bu sûrenin hangisi olduğunu soran Ebu Said'e cevaben Hz. Peygamber şöyle buyurur:

“O sûre el-Hamdu lillâhi Rabbi'l-âlemîn'dir ki, namazlarda tekrar olunan yedi âyet ve bana verilen azîm Kur'ân'dır.”⁵¹

Fatihâ sûresi 7 âyetten müteşekkildir. İlk âyet besmeledir. Sonrasında yüceltilme ve övgüye lâyık bir tek Allah'ın varlığı, onun hâkimiyeti, tek ilah oluşu, kulluğun sadece O'na yapıp O'ndan yardım isteneceği, bu sûrede özlü bir şekilde ifade edilir. Fatihâ sûresi, aynı zamanda bir dua ve bir yakarıştır.⁵²

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla...

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾

Rahmân ve rahîm.

مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ ﴿٤﴾

Ödül ve ceza gününün tek hâkimi.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

Bizi dosdoğru yola ilet;

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

*Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, dalâlete sapmışların yoluna da değil!
Âmin!*⁵³

Çalışmamızda Müslümanların sıklıkla tilâvet ettiği bu sûreyi, uşşâk, hüseyinî, hicâz, eviç, rast, sab'a, segâh ve nihavend makamlarında Türk Mûsikîsi geleneksel makam seyrine uygun olarak Mus nota yazım sistemiyle Çamlıca camii İmam Hatibi Kerim Öztürk Hocamızdan işittiğimiz şekliyle notaya aktarmış bulunmaktayız. İlgili notasyon müzikal bir analiz olup meselenin önemini ilgililere arz etme amaçlı olarak çalışılmıştır.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1988), 11/5100-5101.

⁵² Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm (DİB), “Fatihâ Sûresi” (Erişim 05.06.2023).

⁵³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm (DİB), “Fatihâ Sûresi” (Erişim 05.06.2023).

Uşşâk Fatihâ Sûresi

[Okuyan: Kerim Öztürk]

e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cîm

bis mil lâ hir rah mâ nir ra hîm

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn

er rah mâ nir ra hîm

mâ li ki yev mid dîn

iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta 'in

ih di nes sı râ tal mus ta kîm

sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

ğay ril mağ dû bi 'a ley him ve led dâl lîn

Kerim Öztürk kırâatinde uşşâk makamının perdeleri olan düğâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyini, acem, gerdâniye ve muhayyer göstermiştir. Düğâh, nevâ ve çargâh perdeleriyle kalışlar gösteren Öztürk, meyanda

tiz çargâh perdesine çıkmıştır. Öztürk kırâatine uşşâk makamının geleneksel seyrine uygun olarak düğâh makamında karar vermiştir.

Hüseyînî Fatihâ Sûresi

Okuyan: Kerim Öztürk



e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cîm

bis mil lâ hir rah mâ nir ra hîm

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn er rah mâ nir ra

hi mi mâ li ki yev mid dîn iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta

'în ih di nes sı râ tal mus ta kî m(e) sı râ tal le

zî ne en 'am te 'a ley him ğay ril mağ dü bi 'a ley him ve led

dâl lîn

Öztürk, inici-çıkıcı seyre sahip olan hüseyînî makamı kırâatine makamın güçlü sesi olan hüseyînî perdesi ve civarında başlamıştır. Tilâvette hüseyînî beşlisi seslerini verilerek makamın seyrine uygun kalışlar gösterilmiştir. Meyanda uşşâk dörtlüsü seslerini kullanılırken inişte eviç perdesini acem olarak kullanılmıştır. Öztürk makamın dizisine uygun olarak düğâh perdesiyle karar vermiştir.

Hicâz Fatihâ Sûresi

[Okuyan: Kerim Öztürk]

E û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir râ cîm

bis mil lâ hir rah mâ nir ra hîm

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn

er rah mâ nir ra hîm mâ li ki yev mid dîn iy yâ ke na' bu dü

ve iy yâ ke nes te 'în ih di nes sı râ tal mus takîm

sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

ğay ril mağ dû bi 'a ley him ve led dâl lîn

Öztürk hicâz makamında okuduğu aşr-i şerife nevâ perdesi civarından başlamıştır. Hicâz dörtlüsünün sesleri verilerek nevâ perdesinde kalışlar yapılmıştır. Meyanda muhayyer, tiz bûselik, tiz çargâh sesleri gösterilmiştir. Hicâz dörtlüsünde gezinerek düğâh perdesinde karar verilmiştir.

Eviç Fatihâ Sûresi

Okuyan: Kerim Öztürk

e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cîm

bis mil lâ hir rah mâ nir ra hîm

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn er rah mâ nir ra hîm

mâ li ki yev mid dîn

iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta 'în

ih di nes sı râ tal mus ta kîm

sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

ğay ril mağ dû bi 'a ley him ve led dâl lîn

Öztürk eviç makamında tilâvet ettiği Fatihâ sûresini, makamın gelenek seyrine uygun olarak yerinde uşşâk makamı dizine ırâk perdesindeki segâh dörtlüsünü eklemesiyle icra etmiştir. Makamın güçlüsü olan eviç perdesi ve düğâh perdesi gösterilmiştir. Öztürk, inici makam seyrine sahip olan eviç makamı tilâvetini acem aşiran perdesiyle karar kılmıştır.

Rast Fatihâ Sûresi

Okuyan: Kerim Öztürk

e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cîm

2
bis mil lâ hir rah mâ nir ra hîm

3
el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn er rah mâ nir ra hîm

5
mâ li ki yev mid dîn iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta 'în

7
ih di nes sı râ tal mus ta kîm

8
sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

9
ğay ril mağ dü bi 'a ley him ve led dâl lîn

Kerim Öztürk rast makamında kırâat ettiği Fatihâ sûresini rast perdesi ve civarı seslerle başlamıştır. Rast beşlisinin sesleri kullanılarak nevâ perdesinde asma kalışlar yapılmıştır. Meyanda gerdaniye perdesine vurgu yapılmıştır. Tilâvet rast makamının geleneksel seyrine uygun olarak rast perdesinde karar verilmiştir.

Sabâ Fatihâ Sûresi

Okuyan: Kerim Öztürk

e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cîm

bis mil lâ hir rah mâ nir ra hîm

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn

er rah mâ nir ra hîm

mâ li ki yev mid dîn

iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta 'în

ih di nes sı râ tal mus ta kîm

sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

ğay ril mağ dû bi 'a ley him ve led dâl lîn

Öztürk sabâ makamında tilâvet ettiği Fatihâ sûresini makamın ana dizisi olan dügâh, segâh, çargâh, hicaz, dik hisar, acem, gerdâniye, şehnâz ve dik şehnâz, tiz segâh, tiz çargâh perdelerini kullanmıştır. Çargâh perdesi ve civarındaki sesler kullanılmıştır. Dügâh perdesinde karar verilmiştir.

Segâh Fatihâ Sûresi

Okuyan: Kerim Öztürk

e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cîm

bis mîl lâ hir rah mâ nir ra hîm

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn er rah mâ nir ra hîm

mâ li ki yev mid dîn

iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta 'în

ih di nes sı râ tal mus ta kîm

sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

ğay ril mağ du bi a ley him

ve led dâl lîn

Kerim Öztürk segâh makamındaki kırâatinde makamın geleneksel seyrine uygun bir şekilde segâh perdesi ve civarındaki sesleri kullanmıştır. Segâh beşlisinin sesleri kullanıldıktan sonar nevâ perdesinde asma kalış yapılmıştır. Tilâvette segâh perdesinde karar verilmiştir.

Nihavend Fatihâ Sûresi

Okuyan: Kerim Öztürk

e û zü bil lâ hi mi neş şey tâ nir ra cım

bis mil lâ hir rah mâ nir ra hım

el ham dü lil lâ hi rab bil â le mın

er rah mâ nir ra hım

mâ li ki yev mid dın

iy yâ ke na' bu dü ve iy yâ ke nes ta 'ın

ih di nes sı râ tal mus ta kım

sı râ tal le zî ne en 'am te 'a ley him

ğay ril mağ dû bi 'a ley him ve led dâl lın

Öztürk, nihavend makamında tilâvet ettiği Fâtihâ sûresine karar bölgesindeki bûselik çeşniyle başlamış ve devamında güçlü bölgesini vurgulanmıştır. Tilâvette, dik hisar perdesi kullanılmış, çargâh perdesinde rastlı bir kalış yapılmıştır. Daha sonra nim hicâz perdesine vurgu yapılarak rast perdesinde sonlandırılmıştır. Tilâvet meyanda nevâ perdesindeki uşşâk çeşniyle şekillendirilmiştir. Sekizinci ve dokuzuncu satırlarda nihavend makamının ana çatısına geri dönülmüş ve kırâat bu şekilde sonlandırılmıştır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm mucizevi bir kelâmullahtır. Birçok disiplin ile yakın ilgisi olduğu gibi mûsikî ilmi ile de tilâvet açısından yakın ilişkilidir. Multi disipliner olarak hazırlanan bu çalışma hem Kur'ân-ı Kerîm tilâveti hem de Türk din mûsikîsi çalışmaları açısından önemli görünmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm bakıldığında düz yazı gibi görünse de tilâvet edilirken içinde bulundurduğu tecvid kuralları ile okunduğunda bir mûsikî icrasını anımsatan fonetiği oluşturmaktadır. Bu noktadan baktığımızda tecvid kurallarına riâyet etmek suretiyle ve mûsikîmizin geleneksel seyrine uygun şekilde makamları uyguladığımızda tilâvet sanatsal boyuta taşınmaktadır.

Çalışmamızda Müslümanlar tarafından en çok okunan sûre olan Fatihâ Sûresi seçilmiştir. İlgili sûre İstanbul tavrı okumalarıyla meşhur olan Çamlıca İmam Hatibi Kerim Öztürk tarafından tilâvet edilmiştir. Öztürk, Âsım kırâatinin Hafs rivâyetine göre tilâvet etmektedir. İlgili tilâvette tecvid kâideleri eksiksiz olarak okumuştur. Öztürk, harfleri, gunne mesafelerini, med oranlarını gerektiği gibi uygulamıştır. İlgili tilâvette hafd-ı savt ve ref-i savt (sesi anlama göre yükseltme ya da indirme) ile manaya göre ses vurgusu yapılmıştır. Ayetler arası durma mesafesi orantılıdır.

Kerim Öztürk, Fatihâ sûresini rast, uşşâk, hüseyinî, eviç, hicâz, sabâ, nihavend, segâh makamlarında tilâvet etmiştir. Tilâvet edilirken özellikle ilgili makamın geleneksel seyrinin en sade şekliyle okunmuştur. Karar, meyan, asma kalış gibi klasik Türk müziği geleneksel seyri devamlılık içerisinde bir kompozisyon oluşturmuş ve usûlüne uygun olarak da bitmiştir. İlgili makamlar işlenirken makamların geleneksel seyrine dikkat edilmiş ve en uygulanır şekliyle icra edilmiştir.

Çalışmada hedeflenen konu ile ilgilenen kârî ve kâriyelerin ilgili makamın seyrini en kolay şekliyle uygulaması olmuştur. Sekiz farklı makamda okunan Fatihâ Sûresi Mus nota yazım sistemi kullanılarak alanın uzman müzisyen Ahmet Sadık Kara ve Mehmet Eymen Yılmaz tarafından notaya alınmıştır.

Yapılan bu çalışma ile öncelikle hüsn-i tilâvet çalışmaları yapan kişilere yol gösterici olması ve tilâvet esnasında ilgili makamlarda okunacak âşr-i şerîfin geleneksel Türk Müziği makamsal seyri açısından rehber olmak suretiyle alana katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmamaktadır.
- 2. Çıkar Çatışması:** Çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan ederiz
- 3. Etik Beyan:** Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Teşekkür:** Makalemize katkı sağlayan İstanbul Çamlıca İmam Hatibi Kerim Öztürk hocama, tilâvet edilen âşr-i şerîfi notaya alan müzisyen Mehmet Eymen Yılmaz ve Ahmet Sadık Kara'ya şükranlarımı sunarım.

Kaynakça

- Akıncı, Halil. *Son 100 Yılın Ünlü Hâfız ve Mevlidhanları*. İstanbul: Şenyıldız Matbaa, 2014.
- Akpınar, Hüseyin. "Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Mûsiki Kültürü ve Mûsikişinaslar". *Rast Müzikoloji* 6/2 (Aralık 2018), 1914-1926.
- Alparslan, Ramazan. *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları ve Bu Nesli Yetiştirenler*. İstanbul: Dörtbudak Yayınları, 2013.
- Ateş, Erdoğan. *Cami Mûsikisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Çağıl, Necdet. "Kur'ân Kırâatında Mûsikî Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kırâatlerde Fonoloji Ses Anlam İlişkisi". *Uluslararası Kırâat Sempozyumu*. ed. Mehmet Emin Özafşar. 327-361. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Çollak, Fatih. "Tecvid İlmî, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi". *Uluslararası Kıraat Sempozyumu Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*. ed. Huriye Martı. 365-387. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm (DİB). "Fatihâ Sûresi". Erişim 30.05.2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Dural, Sami. *Türk Müsîkisi Meşk Geleneğinde Bir İcra; Hafız Sami*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken, 1989.
- Ez-Zebidi, Abdullatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîdü's-şarîh Tercemesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1985.
- Gazali, İmam. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gökdemir, Ahmet. *Evlîya Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Kur'ân Kültürü Tedrisat/ Tilâvet/ Örf-Adet*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'ân*. çev. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Okıç, Tayyib. *Kur'ân-ı Kerim Üslub ve Kırâatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Oral, Makbule. *Bağlamada Belli Başlı Yöresel Tavrıların İcrasında Bozuk Düzen İle Bağlama Düzeni Arasında Transpozisyonda Oluşan Duyum Farklılıkları*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsîkisi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1984.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Müsîkisi Ansiklopedisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Müsîkisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Racy, A. J. *Arap Dünyasında Müzik Tarab Kültürü ve Sanatı*. çev. Serdar Aygün. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*. İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021.
- Sezikli, Ubeydullah. *Makamlarla Türk Din Müsîkisi Eğitim Seti*. İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, 2013.
- Sezikli, Ubeydullah. "Türkiye'nin Sanat Stratejisi: Doğu'nun Müsîkisi Yeniden Doğu'un Müziğidir". *Türk Stratejik Kültür Havzaları*. ed. Süleyman Elik, Ubeydullah Sezikli. 63-67. Kütahya: GRTC Yayınları, 2019.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsîkisi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Temel, Nihat. "Kur'ân Tilâvetinde İstanbul Tavrı Üsküdar Ağzı ve Hafız Ali Üsküdarlı". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2010.
- Tıraşçı, Mehmet. *İlahiyat Fakülteleri İçin Dini Müsîki Ders Notları*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- Uygun, Nuri. "Kur'ân ve Müsîki". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*. 2/49-56. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Yavaşca, Alâeddin. *Türk Müsîkisi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Esra. *Kur'ân-ı Kerîm Kırâatinde Müzikal Tavrılar*. İstanbul: İlahiyat Yayınevi, 2022.
- Yılmaz, Esra. "Kur'ân-ı Kerîm ve Müsîki Eğitiminde Uygulanan Metotlar: Talim ve Meşk Usûlü". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2023), 149-162.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

SA'DUDDİN TEFTAZÂNÎ'DE İLLİYET (NEDENSELLİK)

Illity (Causality) in Sa'duddin Teftazani

AHMET BARDAK

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı, Van, Türkiye
Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Van, Türkiye

ahmetbardak@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9393-7884

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 04.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Bu çalışma Prof. Dr. Cemalettin Erdemci danışmanlığında 12.01.2016 tarihinde tamamladığımız Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm) başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, 2016).

Atıf | Cite as

Bardak, Ahmet. "Sa'duddîn Teftazânî'de İlliyet (Nedensellik)". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 170-184. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.03>

Bardak, Ahmet. "İlliyat (Causality) in Sa'duddin Teftazani". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 170-184. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.03>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Sa'duddîn Teftazânî'de İlliyet (Nedensellik)

Öz

İlliyet ya da nedensellik genel olarak olayların veya olguların birbiriyle ilişkili ve bağlı olması, sonuçların bir nedene bağlanarak açıklanması ya da nedenlerin belirli sonuçları sürekli olarak yaratması şeklinde tanımlanan bir kavramdır. Mazisi Aristoteles'e kadar uzanan bu kavram üzerine gerek klasik dönem gerekse modern zamanlarda yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Konuyla ilgilenen alanlardan biri olan Felsefe tarihi, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığı ve nedenlerin aynı neticelere ulaştırıp ulaştırmadığı tartışmaları üzerine yoğun bir literatüre sahiptir. Dolayısıyla konu hakkında yeterince kaynak bulunmaktadır. Filozoflar konuyu metafizik, ontoloji ve epistemoloji bağlamında ele almışlardır. Bakıldığında felsefeciler arasında konu hakkında bir konsensüs sağlanmış değildir. Örneğin ateist ve teist filozoflar illiyet konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bunun yanında nedensellik konusuna İslam kelâmcıları da büyük bir ilgi göstermiştir. Zamanla nedensellik kelâm ilminin de ana konularından birisi olmuştur. Böylece kelâm literatüründe nedensellik bağlamında çok önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Kelâmcılar genel olarak illiyet meselesinde felsefecileri muhatap alarak onlara karşı kendi argümanlarını geliştirmişlerdir. Başını Mu'tezilî kelâmcılarının çektiği kelâmcıların eserlerinde nedensellik ile ilgili çok önemli bir birikim mevcuttur. Eş'arî kelâmcıları da Mu'tezile mezhebi gibi nedensellik konusunda öne çıkmıştır. Onların illiyet anlayışı diğer kelâmi görüşleriyle uyumlu bir şekilde sunularak Allah'ın mutlak kudretini koruyan bir şekil ihtiva etmektedir. Eş'arîlere göre kâinat, âdetullah gereği süregelen düzenli bir işleyiş içindedir. Dünyadaki her şeyin bir gayesi vardır. Bu gaye çerçevesinde Allah âdetullah gereği sebep-sonuç ilişkisini yaratmıştır. Sebep sonuç arasında bir ilişki görülmekle beraber bu zorunlu bir ilişki değildir. Yani Eş'arî kelâmcılara göre tüm sebepler bir araya gelse dahi bu sebepler bazen bir sonuca yol açmayabilir. Onlara göre sebep sonuç ilişkisi eşyanın belirli bir düzen ve silsile halinde yaratılmasında ortaya çıkan düzenli bir görüntüdür. Eş'arîler genel olarak felsefecilerin savunduğu nedenselliği, inkârcı bilim adamlarının ürettiği bir tuzak olarak görüp Allah'ın mülkündeki gücünü azalttığı görüşündedirler. Nedensellik bağlamında hikmet denilen olguya da değinen kelâmcılar onu olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin anlaşılması için bir araç olarak görmektedirler. Bunu da izah etmek için âdetullahı öne sürerler. Eş'arî kelâmcılarına göre bizim olayları anlayabilmemiz için sebep sonuç ilişkisine ihtiyacımız varken Allah'ın yaratmak için sebebe ihtiyacı yoktur. Sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanan günümüz dünyasındaki gelişmeler nedenselliğe ışık tutar niteliktedir. Son asırdaki bilimsel gelişmeler evrenin belirli bir zamanda meydana geldiğine işaret etmektedir. Bakıldığında evrende bir süreklilik ve değişim gözlemlenmektedir ki kelâmcılara göre bu gelişim sürekli yaratmadan başka bir şey değildir. Teftazânî de illiyet konusunda genel olarak Eş'arî mezhebinin görüşleri ile paralel düşünmektedir. Bu makalede Teftazânî'nin illiyet hakkındaki görüşleri ile illiyet bağlamında ele aldığı teselsül ile ilgili kelâmî delilleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arîlik, Teftazânî, İlliyet, Nedensellik

'Illiyat (Causality) in Sa'duddin Teftazani

Abstract

Causation is generally a concept that means events or phenomena are related and dependent on each other, results are explained by a cause, or causes constantly create certain results, and the history of the subject dates back to Aristotle. In the context of causes giving the same results, is the relationship between cause and effect necessary or not? The history of philosophy has an extensive literature on these discussions. In this context, there are enough resources on the subject in philosophy. Philosophers have discussed the issue in the context of metaphysics, ontology and epistemology. Essentially, there is no consensus on the subject among philosophers. Islamic theologians have also shown great interest in the issue of causality. As a result, causality has become one of the main subjects of theology. Theologians generally addressed philosophers on the issue of causality and developed their own arguments against them. Thus, very important arguments have been put forward in the context of causality in the kalam literature. There is a very important accumulation of knowledge about causality in the works of theologians, led by Mu'tazili theologians. Ash'arite theologians, like the Mu'tazila sect, have come to the fore on the subject of causality. The understanding of causality in Ash'arism is presented in harmony with other theological views and includes a form that protects the absolute power of Allah. According to Ash'arite theologians, the universe operates in an orderly manner in accordance with the law of Allah. Everything in the world has a purpose. Within the framework of this purpose,

Allah created the cause-effect relationship as required by the custom of Allah. Although there is a relationship between cause and effect, this is not a necessary relationship. In other words, according to Ash'arite theologians, even if all the reasons come together, these reasons may sometimes not lead to a result. According to them, the cause-and-effect relationship is a regular appearance that emerges when things are created in a certain order and sequence. Ash'arites generally view the causality advocated by philosophers as a trap created by unbelieving scientists and that it reduces the power of God over His property. Theologians, who also touch upon the phenomenon called wisdom in the context of causality, see it as a tool for understanding the cause-effect relationship between events. They put forward tradition to explain this. According to Ash'arite theologians, while we need a cause-and-effect relationship to understand events, God does not need a cause to create. Developments in today's world explained in the context of cause-effect relationship shed light on causality. Scientific developments in the last century indicate that the universe came into being at a certain time. When looked at, a continuity and change is observed in the universe, and according to theologians, this development is nothing but continuous creation. Teftâzânî also thinks generally in parallel with the views of the Ash'ari sect on the subject of causality. In this article, Teftâzânî's views on causality and the theological evidence regarding succession, which he considers in the context of causality, will be discussed.

Keywords: Kalam, Ash'arism, Teftâzânî, Illiyet, Causality.

Giriş

İllet veya sebep her olayın/hadisenin bir nedeni olduğunu ifade eden felsefî ve kelâmî bir terimdir. "Sebeb", "kendisiyle amaca ulaşılan şey ya da bir şeye ulaşmak için vesile edilen şey" anlamına gelmektedir.¹ İlliyyet (nedensellik) "kozalite", "sebeplilik" ve "determinizm" terimleri ile birlikte çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.² İleti Müslüman filozoflar, dilbilimciler ve fıkıhçılar da kullanmıştır.³ Bunlarla sebep-sonuç arasında bir ilişkinin varlığı kast edilmektedir. Sonuçları ortaya çıkaran şeyler sebeplerdir. Sebeplilik konusu mantığın bütün sistematik açıklama modellerinde bulunmaktadır.⁴

İlliyyet felsefenin de en temel konularından ve çözümlenmeye çalışılan sorunlarından birisidir. Nedensellik anlayışını ilk olarak ortaya koyan ve sistemleştirenler de filozoflardır. Platon'dan (m.ö. 427-347), Demokritos'a (m.ö. 460-370),⁵ kadar onlarca filozof illiyet hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶ Ancak bakıldığında nedenselliği felsefî bir model halinde ilk defa savunan ve onu sistematik hale getiren Aristoteles'tir.⁷ O, Tanrı'nın âlemlerle ilişkisi ve müdahalesinde sebeplere başvurduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla doğa ve düşüncede gerçekleştirilen şeyler bir amaç için gerçekleşmektedir.⁸ Aristoteles'e göre Tanrı ilk sebep rolünü oynar. Sonraki aşamaları sebep-sonuç ilişkisi belirlemektedir. Aristoteles, fâil, maddî, gaye ve sûrî neden şeklinde dört neden ortaya koymaktadır.⁹ Aristoteles'e göre bir şeyin sebebini bilmek ile hakikatini bilmek aynı şeydir. O bununla ilim edinme imkânını sebeplerin bilgisine bağlamıştır.¹⁰ Aristoteles nedensellik zincirini yorumlarken onun bir noktadan sonra geriye doğru gidemediğini belirtir. Bir noktada durur ki bu noktaya, nedeni olmayan neden denilmektedir. Aristoteles bunu ezeli-ebedî cevher ve salt fiil olan, hareket etmeden hareket ettiren ilk hareket ettirici olarak kabul etmektedir.¹¹ Atomcu filozoflar Aristoteles'in nedensellik konusundaki görüşlerine karşı çıkmışlardır. Âlemdeki her şeyi atomik hareketlerden müteşekkil olarak gören

¹ İbn Manzur Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 459.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), 132.

³ İlhan Kutluer, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/120.

⁴ Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine" (Gazâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi)", *Dîvân* 1 (1997), 93.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (İstanbul: Ülken Yayınevi, 2000), 130-131.

⁶ Ruhattin Yazoğlu, "İlliyyet Probleminin Doğuşu", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 463-466.

⁷ Ferruh Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 55.

⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1997), 72, 85.

⁹ Aristoteles, *Fizik*, 61-67, 72, 85; "Dört kısım illet vardır: Sûri illet. Bu illet bir şeyin o cüz'ü ve parçasıdır ki var olması halinde o şeyin varlığı vâcib olur. Maddî illet. Öyle ki onun var olması halinde bir şeyin bilfiil varlığı değil, mümkün olması vâcib olur. Fâil illet. Bu illet başka bir şeyin vücut bulmasına sebep olan şeydir. Son olarak Gaî illet. Bu illet bir şeyin varlığı kendisi için olan şeydir." Bkz. Fahreddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller", çev. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004), 49; Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine", 95.

¹⁰ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Konya: Sebât Ofset Matbaacılık, 1997), 201.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Nadir Kitap Yayıncılık, 1996), 504, 506; Ferruh Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", 58.

Demokritos ve Epiküros gibi atomculuk görüşünü savunan filozoflar Aristoteles'in nedensellik konusundaki görüşlerine katılmazlar.¹² Teist filozoflar Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisi hususunda farklı düşünürler. Onlara göre Tanrı tabiattaki olguların temel nedenidir. Fakat bununla beraber birçoğu Aristoteles'in fikrine katılarak Tanrı'nın ilk hareket ettirici olduğunu da kabul ederler.¹³ Aydınlanma dönemi filozoflarından Kant (1724-1804) ve Hume'da da (1711-1776) illiyet konusunun izlerine rastlanılmaktadır.

Kelam disiplinindeki illet konusunun temelleri Mu'tezile tarafından belirlenmiş olsa da konu hakkında Eş'arîler, Ehl-i sünnetin filozoflara karşı en dirençli savunmasını ortaya koymuşlardır. Buna karşın Mu'tezilî kelâmcılar illet konusunda filozoflara yakın bir görüş içerisindeydiler. Onlar da insan fiillerindeki nedenselliği kabul etmektedirler.¹⁴ Fakat Mu'tezile'nin nedensellik ile ilgili anlayışı felsefeciler ile birebir aynı olduğu söylenemez.¹⁵ Eş'arîlere göre ise varlıklar aleminde olan şeylerde bir zorunluluk olmayıp âdet (âdetullah) gereği işlemektedir.¹⁶ Eş'arîlerin dışında diğer Ehl-i sünnet kelâmcıları da sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmezler. Onlar her şeyi yaratmanın Allah olduğu görüşünü savunduklarından, sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluk düşüncesine kaşı çıkmaktadırlar.¹⁷ Onlara göre "A'da B'yi yapmak için gerekli özelliklerin varlığından dolayı A, B'nin ortaya çıkmasına sebep olur" denilemez, sadece "B, A'dan sonra meydana gelir" denilebilir.¹⁸ İslâm âleminde nedensellik anlayışını en ciddi şekilde eleştiren Gazzâlî'dir.¹⁹ Gazzâlî olaylar arasındaki neden-eser ilişkisinin bizzat Allah tarafından yönetildiğini, eşyanın kendisinden kaynaklanmadığını söylemiştir. ²⁰ Ancak Gazzâlî de olaylarda mevcut düzenli ilişkiyi hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Gazzâlî ve onun gibi düşünen kelâmcılar, bir şeyin nedenini o şeyin mahiyetinin gereği icabı olduğuna itiraz etmişlerdir.²¹ Bakıldığında görüntü olarak eşyanın bir silsile halinde varlık sahasına çıkarılmasında sebep sonuç ilişkisi vardır. Kelâmcılar evrenin hareketli ve devamlı olarak bir değişim ve gelişim içerisinde olduğunu, hiçbir şeyin sabit bir durumda iki anda kalmadığı görüşünü savunurlar. Onların bu görüşü evrenin statik ve bir sistem olarak düzenli olduğu değerlendirilen batı düşüncesine aykırıdır.²² Kelâmcılara göre kâinatta âdetullaha uygun bir düzen mevcuttur. Âdetullahta da zorunlu olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Bu da tüm sebeplerin bir araya gelmesinin bazen belli bir sonuca yol götürmeyeceği anlamına gelir.²³

Eş'arî'ye göre ilk sebep fikrini teyit edecek bir şey naslarda yoktur. Bilakis Allah Kur'an-ı Kerim'de "فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ" (dilediğini yaratan) olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle Eş'arî kelâmcıları Allah'ı "fâil-i muhtâr" olarak kabul etmektedirler. Onlara göre tabiatta görülen her şey Allah tarafından bir illete bağlı kalmaksızın bizzat yaratılmaktadır. Eğer ilk sebep fikri kabul edilecek olursa Allah tek güç olmaktan çıkar.²⁴ Bununla beraber Eş'arîler tabiattaki düzensizliğe de karşı çıkmaktadırlar. Onlar da tabiattaki sebep sonuç ilişkisi bağlamında bazı sebeplerin bazı sonuçları doğurmasına karşı değildirlir. Ancak onlar

¹² Aristoteles, *Fizik*, 85.

¹³ Yaşar Türkbek, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Mezhep Araştırmaları* 2/2 (2009), 43.

¹⁴ Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 221.

¹⁵ Ahmet Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016), 131.

¹⁶ Hannân Salim Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmiyye* (Lübân: Camiatu Aynî's-Şems, Basılmamış Doktora Tezi, 1990), 186; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1972), 181-185.

¹⁷ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)*, 130.

¹⁸ Yener Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 60.

¹⁹ Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine: Gazâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", *Divan İlmî Araştırmalar I* (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 1977), 93.

²⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî. *Mî'yarul-ilm fi'l-mantık*. şrh. Ahmed Şemsuddîn. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 283-384; Yaşar Türkbek, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Mezhep Araştırmaları* 2/2 (2009), 53.

²¹ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 92.

²² Muhammed Bâsil et-Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 178.

²³ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 76.

²⁴ Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", 157.

bunun zorunlu olmasına itirazları vardır. Onlar konuyu daha çok nizam, gaye ve inayet görüşünü delillendirmede kullanmaktadırlar.²⁵ Özetle Eş'arî kelâmcıları nedenselliği, yaratıcının mülkündeki sınırsız gücünü tahdit (sınırlandırma) eden bir tuzak olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre sebep sonuç arasındaki ilişki âdetullah gereği ortaya çıkmaktadır. Bizim olayları anlamamızda gerekli olan sebep sonuç ilişkisinin Allah'ın yaratmasında bir anlamı yoktur. Çünkü Allah için sebebe ihtiyaç yoktur.²⁶

Kelâmcıları illiyet konusunda filozoflar gibi düşünmemeye yönelten diğer bir sebep Allah'ın mutlak kudretine zarar verme endişesidir. Kelâmcılar fâil kavramını filozofların kullandığı illet kavramının yerine kullanmaktadırlar. Bu onların nedensellik ilkesi konusunda filozoflardan farklı düşündüklerinin bir emaresidir.²⁷ Eş'arîler Aristoteles'in illete yüklediği mana olan haricî ve zihnî olarak ma'lûlünü (netice ve eser) icap ettiren şey ilkesinin tam tersini düşünerek illetin zihnînin dışındakinin varlığına tesirinin olmadığını ileri sürmektedirler.²⁸ Dolayısıyla Aristoteles'in ilk sebep fikri ve filozofların iddia ettikleri gibi tabii akıllar fikri de Eş'arîler tarafından kabul görmemiştir.

Kelâmda illet konusu, kelâmın önemli konularından biri olan hüsûn ve kübûhla da ilgilidir. Çünkü hüsûn ve kübûh fiillerin ortaya çıkmasında sebep rolünü üstlenmektedir. Hüsûn ve kübûhun eşyanın tabiatından olduğunu kabul etmeyenler, dolaylı olarak illetin de zorunlu olduğunu kabul etmemektedirler.²⁹

Sebeb-sonuç ilişkisini açıklamada günümüz bilim alanındaki gelişmeler de öncü rol oynamaktadır. Evrenin zaman içerisinde bir ilk halden teşekkül ettiğini gösteren bilimsel tespitler mevcuttur. Evren sürekli yaratmayı ifade eden sürekli bir değişim ve gelişim içerisindedir. Modern dönemde de konu çeşitli boyutları ile alınmaktadır.³⁰

1. İlet

1.1. İletin Lügat ve Terim Anlamı

Lügatte İlet (sebeplik), sebep, "hastalık (maraz), mebde, isnat, irade dışında değiştiren şey, anlamlarına gelir.³¹ İlet sahibine mu'tell denir.³² Felsefede illet, "bir şeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde tarif edilmektedir.³³ İhvan-ı Safa آخر السبب الموجب لكون شئى آخر "illet; her bir şeyi zorunlu kılan sebep" şeklinde tarif etmektedir.³⁴ İslam filozoflarından İbn Sînâ العلة "كل ذات أخر بالفعل من وجودها" diğeri tüm zatların bilfiil kendisinden türediği şey" şeklinde tarif etmektedir.³⁵ İbn Sînâ başka bir yerde illeti "kendisi bi'l-fiil olup, başkasına da bi'l-fiil varlık veren, ancak varlık verdiği şeye kendi varlığını borçlu olamayan şey" olarak tanımlamaktadır.³⁶ Kelâmcılardan Cürçânî, illeti *Şerhu'l-*

²⁵ Kutluer, "İlliyet", 120.

²⁶ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 92, 97.

²⁷ Mehmet Dağ, "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi* 2 (1987), 35.

²⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1964), 241.

²⁹ Mehmet Bulgen, "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi", *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 249.

³⁰ Bunlardan biri Big Bang teorisidir. Ezeliyet fikrini temelden sarsan Big Bang teorisine göre hiçbir şey önceden kestirilemez. Bu belirsizlik prensibi ile sebep-sonuç zincirindeki zorunlu ilişki kırıldı. Konu fizik bağlamında da tartışılmaktadır. Günümüzde Newtoncu fizik anlayışının determinist yapısına alternatif olarak kuantum fiziği ortaya çıkmıştır. Newtoncu fiziğinin kesinlik ifade eden kuralları kuantum fiziğinde yoktur. Kuantum fiziğinde belirsizlik esası ön plandadır. Kuantum fiziğinde nedensellik ilkesi makro dünyadakiler için bulunmakla beraber mikro dünyada bu yoktur. Bunu atomlar dünyasından örneklemek mümkündür. Atomların foton yaymalarında herhangi bir neden bulunmamıştır ki atomlar daha düşük enerji seviyesine indiğinde bunları yaymaktadır. Aynı örneği radyoaktif bir çekirdeğin bozulmasında da görmekteyiz ki orada da belli bir neden bulunmamaktadır. Bu bakımdan izafiyet teorisi ve kuantum fiziği ile daha fazla soru işaretleri ile karşılaşmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Karabaşoğlu, *Bilim Rabbini Tanısa* (İstanbul: Karakalem Yay., 1998), 135; Ian Marshal - vd., *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 166-167, 279-280; M. Sait Özerverli, "Modern Düşünce ve Kelâm Sistemi", *İlahiyât Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı 2* (İstanbul: MÜİFY, 1998), 160.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/471.

³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/471.

³³ Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 154.

³⁴ İhvan-ı Safa, *Resâilü İhvan-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ* (Beyrut: Dârü Sâdir, 2008), 358.

³⁵ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât)*, çev. A. Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 139.

³⁶ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 1-2.

Mevâkıf'de ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه "Bir şeyin varlığının kendisine dayandığı ve o şeyin dışında olup ona etki eden şey" şeklinde tarif etmektedir.³⁷ Teftâzânî ise illeti; ما يحتاج إليه الشيء "bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde tarif etmektedir.³⁸ Bu tanımlara bakarak illeti "bir şeyin meydana gelmesi için ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde ifade etmek mümkündür.³⁹

2. İlet Ma'lûl İlişkisi

İlet (sebeplilik) teorisi kozmolojiyle ilgili olup âlemin oluş biçimi ve âlemdeki değişim ve dönüşümleri izah etmektedir. Konu hicri ikinci asırdan beri kelâmcılar tarafından tartışmaya açılmıştır. Sonrasında müteahhirîn kelâmcıları tarafından da devam ettirilmiştir. Ancak her iki dönemde de konu tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır.⁴⁰ Mütakellimine göre Allah, evrenin sevk ve idare edicisidir. Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında dünya her şeye kadir Allah tarafından yaratılmıştır. Dünyanın aynı zamanda bir başlangıcı ve sonu olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili ayetlerde "O, her an bir iş içindedir"⁴¹ ve "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁴² buyrulmuş her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ifade edilmektedir. Bu da doğanın kendi başına hareket edemez olduğunu ve tabiat kanunlarında bir zorunluluk bulunmadığı anlamına gelir.⁴³

Felsefecilerin illiyet hakkındaki görüşlerine bakıldığında genel olarak varlıkta, sebep-sonuç ilişkisinin varlığına işaret etmektedirler. Onlar yoktan yaratma fikrinden kurtulmak için Tanrı'yı zorunlu varlık olarak görmektedirler. Tanrı aynı zamanda âlemin fâil ve gâi illetidir. Felsefeciler Tanrı'yı fâil illet olarak görerek onun salt fâil özelliğini kabul etmezler. Böylece düşünerek âlemi daha rasyonel bir düzleme yerleştirdiklerine inanırlar.⁴⁴ Filozoflara göre illet-malûl ilişkisi üzerinden âlem ile Tanrı arasında zaman bakımından bir birliktelik vardır. İlet ile ma'lûl birbirinden ayrı olamaz. Dıştan bir müdahale olmadığı müddetçe ma'lûl zorunlu bir şekilde oluşacaktır. Dolayısıyla illet malûl arasındaki ilişkisi zorunludur. Kelâmcıların söylediği gibi Allah, âlemi iradesine dayanarak yaratmamıştır. Allah'ın âlemin varlığına engel olması veya varlığının oluşmasını geciktirmesi düşünülemez. Allah'ın mutlak yokluğa "ol" demesi ile âlem oluşmamıştır. Âlem Tanrı ile birlikte olmak zorundadır.⁴⁵ İslam felsefecilerinden İbn-i Sînâ zorunlu varlığın bir nedeninin olmaması gerektiğini savunur. Ona göre eğer zorunlu varlığının bir sebebi olsaydı, varlığını o sebep veya nedenden almış, böylece de zâtı gereği zorunlu olmaktan çıkmış sayılırdı.⁴⁶ İbn Sina da Aristoteles'in dört illetini kabul etmektedir.⁴⁷ Fahrüddîn er-Râzî'de de gâî ve fâilî illeti kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.

Mütakaddimîn kelâmcıları, Allah'ın âlemdeki mutlak hakimiyetini savunmaktadırlar. Onlar neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi kabul etmekle beraber ikisi arasındaki zorunluluğu reddetmişlerdir. Var olan her şeyin varlığa çıkışının bir nedeninin bulunduğunu kelâmcılar da kabul etmektedirler. Teftâzânî de bu fikre destek vererek " bizim indimizde mûcîd (icad eden) yalnızca Allah'tır" der. Teftâzânî'ye göre illiyet

³⁷ Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedreddin (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1907), 470.

³⁸ Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 1/338.

³⁹ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 85.

⁴⁰ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)*, 134.

⁴¹ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018) er-Rahmân 55/29.

⁴² Zümer 39/62.

⁴³ Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" 179-180; Kur'an-ı Kerim'de her şeyi kontrol eden (el-En'am 6/1) evrenin rabbi (el-Âraf, 7/54) insanları dışında bazı akıllı formlar yaratan (el-İbrahim 14/19) başka dünyalar yaratan (el-İsra 17/99) evrenin genişlediğini (ez-Zâriyât, 51/47) evrenin son aşamada çökeceği, (en-Nûr 24/104) insanın yaratılma aşamaları, (el-Mu'minûn 23/12, es-Secde 32/7) insana ruhandan üflediği (el-Hicr 15/29)'e işaret edilmektedir.

⁴⁴ Ömer Ali Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 261.

⁴⁵ Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 265.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 4, 36.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 1, 2; Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 260.

ile normal sebep aynı şeydir. Teftâzânî'ye göre âlemin illeti, âlemin tümünü kapsayamaz. Bir şeyin kendisinin hem illet hem malûl olması mümkün olmadığından bu düşünülemez.⁴⁸

Kelâmcılar, neden-sonuç arasındaki ilişkiyi izah etmek için dayanma (i'timâd), doğurma (tevlîd), birleşme (iktirân), ve alışkanlık (âdet) kavramlarını geliştirmişlerdir.⁴⁹ Mu'tezilî kelâmcılar fiilleri meydana geliş keyfiyetine göre tasnif etmektedir. Buna göre fiiller doğrudan (mübâşir) ve dolaylı (mütevellid) olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Mübaşir (doğrudan fiil) demek herhangi bir şeye bağlı olmadan direkt olarak gerçekleşen eylemdir. Mütevellid fiil ise taş atılması sonucu ortaya çıkan ölüm gibi fâilin bir sebeple meydana getirdiği fiile denir. Taş atarken oluşan eylem tevlîd, bu eylemden meydana gelen ise mütevelliddir.⁵⁰ Tevlid (doğurma), başka bir eylemin sonucunda zuhur eden, i'timad (dayanma), birbirine eğilimli ve bağlantılı iki eylemle olan ilişkidir. İrâdî eylemler ise bu eylemlerin dış dünyadaki sonuçları arasındaki sorumluluktur.⁵¹ Mu'tezilîler tevlîd ile ortaya çıkan fiillerin sorumluluğunu kişiye vermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Mu'tezile mezhebi sebep-sonuç ilişkisine karşı çıkmamakta, insana ait iradeyi ve bunun sebep olduğu fiillerin varlığını kabul etmektedir.⁵² Buna karşın Ehl-i Sünnet âlimleri tevlîd fikrine karşı çıkmaktadır. Nedeni de determinizme yol açacağı endişesidir.⁵³ Teftâzânî'ye göre varlıkları illet olarak kabul etmek ilâhî iradenin alanını daraltmaktadır. Tevlid fikrinde ise varlıklara eylem yetkisi ve kudreti verilmektedir. Oysa ki tabii varlıkların yaratma özelliği yoktur. Bilakis Allah hayatın devamını sağlamak için arzuları sürekli yaratmaktadır. Dolayısı ile fiilden meydana geliyor gibi görünen şey esasında Allah'ın eseridir. Allah dilerse bazen zıt sonuçları birbirini takip eden olaylarda da yaratabilir.⁵⁴

İllet-malûl ilişkisinde dikkat çeken bir yaklaşım yine Mu'tezilî kelâmcılarından gelmektedir. Mu'tezilî kelâmcılardan bazıları, yaratmanın bir anda olduğunu, kromozomdaki varlıkların özelliklerinin gizli olup zamanı geldiğinde ortaya çıkması gibi varlığa çıkışın tedricen olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵ Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzâm'ın kümün-zuhûr teorisine baktığımızda bu görüşün desteklendiği görülmektedir.⁵⁶ Nazzâm'a göre Allah bazı eşyayı bazısında gizlemiştir. Her şey Allah tarafından bir anda yaratıldı, hiçbir şeyin zaman açısından diğerine önceliği veya sonralığı yoktur. Dolayısıyla çocuk babasından önce veya sonra değildir.⁵⁷ Bağdadî Dehriyye'nin araz ve cisimlerin hudûsunu inkâr etmesini bu görüşe dayandığını ileri sürerek bu görüşünden dolayı Nazzâm'ı tekfir etmiştir. Çünkü burada hudûs dışında varlığın başka şart ile ortaya çıkması savunulmaktadır.⁵⁸ Selefi düşüncenin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye, nedenselliği onaylamış hatta Eş'arîleri eşyadaki müessir nedeni reddetmelerinden dolayı eleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcıların nedenselliği reddetmeleri iki

⁴⁸ Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, thk. Şeyh Abdulkadir el-Kürdî es-Senendecî (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1912), 35.

⁴⁹ Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmiyye*, 186; Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", 158.

⁵⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* nşr. Hellmut Ritter (Weisbaden: b.y., 1980), 414; Ebu'l-Hüseyn Abdirrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-intisâr ve'r-red alâ İbnî'r-Ravendî el-mulhid*, thk. Dr. Nyberg (Kahire: Matbaatu Dârî'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 78.

⁵¹ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63; Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", 158.

⁵² Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", 82.

⁵³ Kâdî Ebû Bekir Muhâmmet b. Tayyib el-Bâkillânî, *Temhidü'l-evâil fi'r-redd ale'l-mulhide ve'l-muatilla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride-Mahmud Muhammed el-Hudayrî (Kâhire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1987), 44-47; İmâm Nuru'd-dîn es-Sâbüni, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1969), 116.

⁵⁴ Adil Bebek, *Habbâzi, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adli Eseri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2006), 39; Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", 71, 72.

⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 404.

⁵⁶ İ. Mustafa, A.H. ez-Zeyyâd, H. Abdulkâdir, M. A. en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-vasit* (İstanbul: b.y., ts.), 805; Hayyât bu görüşünü açıklarken Kur'an-ı Kerim'den A'raf Suresi 172. ayetini delil olarak göstermektedir. Bkz. Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmiyye*, 140.

⁵⁷ Ebu'l-Hüseyn Abdirrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l-intisâr ve'r-red alâ İbnî'r-Ravendî el-Mulhid*. thk. Dr. Nyberg. (Kahire: Matbaatu Dârî'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 51,52.

⁵⁸ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Osman Haşin (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 84; Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmiyye*, 125.

sebebe dayanmaktadır. İlki teselsülü gerektirmesi, ikincisi ise illetin noksanlık doğurması.⁵⁹ Konu hakkında Eş'arî ve Mâturîdî kelimcilerinden da kendi mezheplerini tenkit edenler de çıkmıştır. Bu tenkitlerin özünde Eş'arî ve Mâturîdîlerin hataya düşmüş oldukları, kozalite ilkesini şüpheye düşürerek aklî istidlâli de tehlikeye sokmuş oldukları ve kendi ürettikleri ilkeleri ile çelişkiye düştükleri ifade edilmektedir.⁶⁰

Konu bağlamında müfessirler de bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri Muhammed Hamdi Yazır'dır. Ona göre her hareket eden, kendi haricindeki bir te'sirle hareket eder. Bu türden hareketlerin hiçbirinin illeti kendisinde değildir. Bu sebeple âlem denilen makinenin yaratıcı ve hareket ettiricisi, âlemin dışında olup kendisinde değildir.⁶¹ Yoklukla illet ilişkisini izah eden Yazır'a göre varlığa yokluk illet olamaz, hiçten bir şey meydana gelmez. Yani yokluktan meydana gelen şeyler mevcut bir mucidin tesiri ve icadıyla meydana gelir.⁶² Yine Yazır'a göre kâinatın teşekkülü bir Mürîd'e bağlıdır. Onu iradeden başka bir yerde arayanlar yanılmaktadırlar. İrade olmadan her şey rastgele olsa ilk varoluş mümkün olamazdı. Allah'ın eylemlerinde irade ve ilim vardır ancak yaratışın illetinde mutlaka irade bulunmalıdır.⁶³ Görüldüğü gibi Yazır da illet-ma'lûl ilişkisinin sonsuza dek geriye doğru gidemeyeceğini savunmaktadır. Yazır'a göre varlık mürîd olan bir mücid tarafından yaratılmıştır.

3. Teftâzânî'de İlet

Teftâzânî'nin eserlerine bakıldığında illete varlık kadar önemli bir yer ayırdığı görülmektedir. O illet konusunu Eş'arî görüşe paralel bir şekilde ele almıştır. Bunu en bariz şekilde *Şerhu'l-Akâid*'inde görmekteyiz. Teftâzânî, eserlerinde hâdis ve muhdisin etkisizleştirilmesini önleyecek şekilde bir illiyet prensibini oluşturmaya gayret etmektedir. Teftâzânî bu yüzden illet konusunda mantıkî önermeleri çokça kullanmakta, hâdis ve muhdis kavramlarını muhafaza etmektedir. Teftâzânî illet ile ma'lûliyeti mütezâyif ibareler olarak kabul etmektedir.⁶⁴ Mütezâyiften kasıt anne-baba, baba-oğul gibi birisinin zikredilmesi diğerini de hatıra getiren şeyler arasındaki münasebettir.⁶⁵

Teftâzânî illeti; **ما يحتاج إليه الشيء** "bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde izah etmektedir.⁶⁶ Teftâzânî aynı zamanda felsefecilerin illet hakkındaki tanım ve görüşleriyle ilgili bir karşı tutum sergilemektedir. Teftâzânî'ye göre bir şeyin illeti ya dahili veya harici olarak ma'lûlünde yer alır. Ona göre dahili olursa onun vucûbiyeti illeti ile beraber ortaya çıkar. Teftâzânî'ye göre bu durum bilfiil de olur ki ona da illet-i sûriyye denmektedir. Ya da bil kuvve oluşur ki bu maddi illettir.⁶⁷ Ma'lûlünün kendisinden oluştuğu illet ise harici illettir. Buna faili illet de denir. Ya da bir şey için oluşmuştur ki buna gâî illet olur. Teftâzânî sûri ve maddî olan bölümünün, mâhiyetin illeti olduğunu söyler. Her ikisi ile ancak bir şeyin mahiyeti anlaşılır. Teftâzânî gâî ve fail illeti varlığın illeti olarak görmektedir. Çünkü bu ikisi ile varlık diğerlerinden ayırt edilmektedir. Özetle Teftâzânî varlığın illeti ile mâhiyetin illetini ayırmaktadır. Sûrî ve maddî illeti mahiyete, fâil ve gâî illeti ise vücûda tahsis etmektedir.⁶⁸ Teftâzânî de suret, nefisler, heyulâ, mücerred akıllar gibi felsefecilere ait görüşlerin reddedilmesini istemektedir.⁶⁹ Kendisi illet hakkında bir taksime girerek onu dört kısma ayırır. Bunlar: külliye-cüziyye, yakın-uzak, basit-mürekkebe, zâtiyye-

⁵⁹ Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, thk. M. Reşad Salim (1406), 1/144, 145; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 222.

⁶⁰ Arif Yıldırım, "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm'da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Şener Koloğlu vd. (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 243.

⁶¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2949.

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2949.

⁶³ Paul Janet vd. *Historie de la Philosophie, (Metâlib ve Mezâhib)*, çev. Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 365; Elmalılı'nın konu hakkındaki görüşleri için bkz. Ahmet Akbulut, "Muhammed Yazır'da Kelâmî Problemler", *Elmalılı Muhammed Hamdi Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 109, 265-266.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/336.

⁶⁵ Hulûsi Kılıç, "Câmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 7/93.

⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/338.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/338.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/338.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 32.

arızıye ve genel-hass'tır. Teftâzânî illetin bi'l-kuvve bi'l-fiil ile bi'l-araz ve bizzat olarak, muhtassa (bir şeye ait olma) ve müşterekeye (birlikteliğe/olma) özelliklerinden de bahseder.⁷⁰ Teftâzânî illeti ayrıca nâkis ve tam olarak iki kısma ayırır. Tam illet bir şeyi tüm olarak kapsadığından, ihtiyacı olan her şeyi içine alıp, ihtiyacı olmayanı dışında tuttuğundan illet tam illet olarak isimlendirir.⁷¹ Nâkis illette bunun tam olarak sağlandığı görülemez.⁷² Teftâzânî'nin illet hakkındaki tam ve nâkis taksimi kısmen felsefede de vardır. İslâm felsefesinde de illet tam ve nâkis olarak iki kısma ayrılmıştır.⁷³ Tam illetin diğer bir adı "müstakil illet" dir.⁷⁴ Bir şeyin varlığı bir faile, maddeye ya da surete ihtiyaç duyuyorsa bu tam illettir. Varlığında ve mâhiyetinde bulunan tüm şeyi ile başkasına ihtiyaç duyması da gerekir. Birden fazla üçe ya da dörde kadar illeti barındırıyor ve ma'lûlünden önce ortaya çıkıyorsa ona da tam illet denilmiştir. Tam olmayan illete nâkis illet ya da gayr-ı müstakil illet de denir.⁷⁵ Nâkis illetin ortaya çıkması için bu denilen şartlardan bazılarının karşılık bulması yeterlidir. Bu bir cüz şeklinde ma'lûlden ya da onun dışında maddî veya sûret şeklinde zuhur eder.⁷⁶

Teftâzânî illet ve ma'lûl ilişkisinde illete yüklenen fail olma vasfını reddetmektedir. Yani ma'lûlü meydana getiren illet onun fâilî illeti değildir. Teftâzânî'ye göre illetin böyle bir yetkisi yoktur. Ona göre ma'lûlü ancak Cenab-ı Hakk yaratmaktadır.⁷⁷ Teftâzânî burada illetin konumunu belirleyerek onu ma'lûlün oluşmasına tesir eden şartlar olarak görmektedir. Ona göre illet yokluğu zarureten ortada iken varlığı meydana getiren fâil olamaz.⁷⁸ İletinin de hakkını vererek ma'lûlün illete ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ihtiyaç onun fâil olduğunu gerektirmez. Teftâzânî'ye göre illetin ma'lûlüne önceliği zaman bakımındandır, zât bakımından değil. Teftâzânî'ye göre illetin ma'lûlünü meydana getirmesi için gereken şartlara sahip olmalıdır. Yani illet eğer bir yönden eksik olursa o zaman ma'lûlün meydana gelmesi mümkün olmaz.⁷⁹

Teftâzânî felsefecilerin sebep sonuç ilişkisinin zorunlu birlikteliğini tenkit etmekte ve kelâmcıların görüşünü savunmaktadır. Ona göre gökleri yaratanın en büyük olduğuna şüphe yoktur. Kainattaki muhteşem şeyler Allah'ın hikmetinin ve kudretinin açık delilidir. Muhdes varlıkların birbirini takip eden şeylerden oluştuğunu iddia etmek, Sâni' Teâla'nın gücünü kabul etmemektir. Evrene bakılırsa Allah'ın yüce kudreti anlaşılır. Evrendeki olayları yıldızların ve gezegenlerin hareket ve durumlarıyla ilişkilendirenler yanılmaktadırlar. Yıldızlar da gezegenler de Allah tarafından yaratılmıştır. Bu muhteşem düzenin fâilini/yaratanını görmeyerek ondaki eylemleri cüzi iradelere, felek ve nefislere tabi kılanlar hata içerisindeyler.⁸⁰

İlet-ma'lûl ilişkisinde öncelik-sonralık meselesi de tartışılan bir şeydir. İlet, ma'lûlden önce midir, sonra mıdır? Teftâzânî, ma'lûlün illetten önce olmasını yani takaddüm etmesini reddetmektedir. Ona göre ma'lûl illete zorunlu olarak ihtiyaç duyar ve müstakil şekilde bulunan iki illetin tek ma'lûlde bir araya gelmesini de muhal görür.⁸¹ Konu hakkında Teftâzânî şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: Bir tercihin olması için mutlaka müreccihin olması gerekir. Çünkü tercihi meydana getiren ona tüm yönleriyle tesir eden şey müreccihdir. Müessir tesirine zat bakımından takaddüm eder, zaman bakımından değil. Kadîm varlık olmadan hâdisin olması mümkün değildir. İlet olmadan icad olamaz ve icad illetten de zaman bakımından önce olamaz. İlet yoksa ma'lûl de yoktur. Aynı şekilde failin varlığı icadı, yokluğu ise

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341.

⁷¹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık*, 31.

⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/340.

⁷³ Macit, "İmkân Metafizik Üzerine", 94.

⁷⁴ Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, thk. el-Mevlevî Muhammed Vecîh (Kalkûta: b.y., 1862), 2/1209.

⁷⁵ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 2/1206; Cürçânî, *Ta'rifât*, 154.

⁷⁶ Cürçânî, *Ta'rifât*, 154.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/339.

⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/339.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 2/357.

⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341, 345.

yokluğunu gerektirir.⁸² Bu görüşünü doğrulamak için Teftâzânî, el-İcî'den konu hakkında önemli aktarımlar yapmaktadır. Onun "illet ile ma'lûlün aralarına bir engelin girmemesi yani beraber var olması gerekir " görüşüne hak vermektedir. Buna göre illet varsa ma'lûl ortaya çıkar. İlet olmazsa ikisi arasında bir ayrılık söz konusu olur ki varlıkta bulunması gereken illet-ma'lûl ardılığının bozulması anlamına gelir.⁸³ Teftâzânî'nin bu açıklamalarına bakıldığında temkinli ve aklî bir yol izlemiş olan Eş'arî kelâmcıları gibi düşündüğü görülmektedir. Gerçekten de illetin ma'lûlünden önce gelmesi çok doğal bir şey olup aksi düşünülemez. Teftâzânî, her şeyin mûcidi olmak kaydıyla olayların illet ve ma'lûl çerçevesinde olmasında bir sakınca görmemektedir. Teftâzânî, felsefecilerin konu hakkındaki görüşlerinin bir delile dayanmadığını ifade ederek onların akl-ı evvel diye başlayıp sistematige ettiği akıl silsilesini tamamen farazî olarak görür.⁸⁴

4. Teftâzânî'de Teselsül ile İlgili Deliller

Teftâzânî âlemin kadim olmadığını sonradan yaratıldığını ispat etmek için âlemdeki iddia edilen illet-ma'lûl zincirinin sonsuza dek devam edemeyeceğini ısrarla ifade eder. Bu görüşünü ispat için kelâmda kullanılan delilleri o da kullanır. Teftâzânî bu delilleri ispat için çeşitli argümanların yanında mantık ve matematik ilmine de başvurmuştur. Teftâzânî'nin kullandığı bu deliller mütekellimler tarafından da devir ve teselsülün imkânsız oluşu bağlamında Allah'ın varlığını ispatta kullanılmaktadır. Delil konusu kelâmda kadim konulardan birisidir. Delil, mübalağa ifade eden bir sıfat olup Arapçada "irşat etmek, yol göstermek" anlamındaki delalet kökünden "doğru yola ve doğru sonuca götüren, yol gösteren anlamına gelmektedir.⁸⁵ Konu hakkında hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn döneminde çeşitli argümanlar ortaya konulmuştur. Konuyu ilk olarak metodolojik bir şekilde ele alan kelâmcı İmam Mâturîdî'dir. Bakillânî, Cüveynî ve Neseffî de delil hakkında önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Şehristânî ve Fahreddîn er-Râzî de delillerin oluşmasında öncü rol üstlenerek önemli tespitlerde bulunmuşlardır.⁸⁶ Fakat konuyu en detaylı bir şekilde ele alan kelâmcı Teftâzânî'dir diyebiliriz. Gazzâlî sonrasında deliller kelâmdan ziyade mantık ilmi çerçevesinde ele alınmıştır. Müteahhirîn döneminde teselsülün imkânsızlığına yönelik akıl yürütme iyice belirginleşmiştir. Fahrüddîn er-Râzî ve sonrasındaki kelâmcılar, teselsülün olamayacağına dair çeşitli delilleri daha sistematik bir şekilde savunmuşlardır. Kelâmda teselsülün reddini ispatlamak için belirlenmiş bu deliller daha çok matematik ve mantıkî ispatlar içeren önermelerden oluşmaktadır.⁸⁷

Teftâzânî delili, *Şerhu'l-Akâid*'inde sade bir şekilde "doğru nazarla bakıldığında kişinin amacına ulaşmasını mümkün kılan şey" olarak tanımlamaktadır.⁸⁸ Teftâzânî'nin bu tanımında dikkat çektiği şey sağlam delildir. Sağlam delil kişiyi doğru sonuca ulaştırır. Kelâmcılar teselsülü reddetmek için birçok delil kullanmaktadırlar ki bunlar burhan-ı gaye ve nizam, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı tatbîk, burhân-ı müvâzât, burhân-ı arşî, burhân-ı tehallus, burhân-ı mülahhas süllemî, burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhan-ı imkân, burhan-ı kabûl-i âmme, burhan-ı ilmi evvel, burhan-ı hudûs, burhan-ı temânu', burhan-ı inayet, burhân-ı türsî'dir.⁸⁹ Teftâzânî de teselsülün reddi için bu delilleri kullanmaktadır.⁹⁰ Son dönem

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341, 342.

⁸³ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 4/162-165.

⁸⁴ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık*, 35.

⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 138.

⁸⁶ Hüseyin Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelâm Araştırmaları* 8/1 (2015), 454-459.

⁸⁷ Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 23 (2010), 118.

⁸⁸ Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: DergahYayınları, 2010), 94.

⁸⁹ Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", 124; Kelâmda delil konusunda geniş bilgi için bkz. Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", 453-472; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1340), 2/ 21.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/362-371; Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)*, 141.

kelamcılarımızdan İzmirli İsmail Hakkı Teftâzânî'nin sözünü ettiği bu deliller ile ilgili bir makale yazmış ve bu delillerin grafiklerini yayınlamıştır.⁹¹

Bu bağlamda kullanılan delillerden biri "Burhân-ı tatbikî" (iki sonsuzu birbiriyle karşılaştırmak) delilidir. Bu delil ile teselsülün bâtil oluşu ispat edilmektedir.⁹² Bu delile göre âlem hâdistir, her hâdisin bir muhdisi vardır. Teftâzânî, burhân-ı tatbiki izah ederken bazı örnekler vermektedir. Ona göre birbirlerine eşit olan iki miktarın birinden belirli bir kısmı eksiltilince ikisi arasındaki eşitlik bozulur. İki sonsuz zincir birbirine eşittir. İki sonsuzdan birinden belli bir miktar eksiltirse eşitlikleri bozulur. Bir zincirden belli miktar çıkarılınca, kalan kısım tamamından küçüktür.⁹³ Yani belirli bir silsileden oluşmuş bir gruptan bazıları eksiltirse geriye kalan silsile bir öncekinden küçük olması gerekir. Teftâzânî burhan-ı tatbikîyi uygulamanın bazı şartlarını saymaktadır. Öncelikle bu delil farazî olarak sadece haricî varlığı bulunanlarda geçerlidir. Teftâzânî burhan-ı tatbikî hakkında Nesefî şerhinde geniş açıklamalarda bulunur. Sonsuza doğru son ma'lûlden itibaren giden bir (illet-ma'lûl) zincirinin farz edilmesini ister. Birinci zincirin başladığı noktadan birinci silsileyi ikinci silsileden bir eksik bırakacak tarzda sonsuza dek uzayan başka bir (illet-ma'lûl) zincirini var sayalım. Birinci zincirin ilk ma'lûlünü ikinci zincirin ilk ma'lûlünü, sonra ikinci ma'lûlleri hizaya getirerek ikinci zinciri birbiriyle karşılaştıralım (tatbik). Eğer "ilk zincirde her bir illete ve ma'lûle karşın, ikinci zincirde de aynı şekilde yine bir illet ve ma'lûl vardır" denirse, eksik olan ikinci zincir fazla olan birinci zincir gibi olur ki bu mümkün değildir. Eğer birbirlerine karşın eksiklik ya da fazlalıkları olmazsa o zaman da ikinci zincirde karşılığı bulunmayan bir şey, birincisinde vardır, anlamına gelir. O halde ikinci zincir bir yerde sona erer ve biter. Bundan anlaşılacağı üzere birinci zincirin de sona ermesi icap eder. Çünkü birinci zincir, ikincisinden sadece belli ve sınırlı bir oranda ziyadedir. "Sonlu" bir zincirden "sonlu bir ölçüde" "fazla" olan şey de zorunlu olarak sonlu kabul edilir.⁹⁴

İkinci delil burhan-ı tezâyüf delilidir. Teftâzânî, bu delili izah ederken en son ma'lûlden başlamak üzere maziye doğru yönelen illet-ma'lûl zincirinden söz eder. Birkaç halka geride bitmiş başka bir illet-ma'lûl silsilesini de dikkatlerimize sunar. Teselsül zincirinde her halka kendisinden bir öncekinin ma'lûlü, kendisinden sonrakinin ise illetidir. Teftâzânî illet-ma'lûl zincirinin sonsuza dek devam etmesini mümkün görmemektedir. Böyle olursa ma'lûlün sayısı illetin sayısından fazla olur. Hâlbuki bakıldığında illet ve ma'lûlün arasında bir denkleğin olması beklenir. Bunlardan her biri diğerine muhtaçtır. Anne-baba, baba-oğul gibi birbirini çağrıştıran şeyler olarak adlandırılan mütezâiflerin zorunlu şekilde sayılarının da eşit olmaları lazım gelir.⁹⁵ Ona göre sonuçta her illet bir ma'lûlü gerektirir ki bu durum teselsülün önüne geçer. Kelâm ilminde bunun adı burhân-ı tezâyüftür.⁹⁶ Dolayısıyla bakıldığında burhan-ı tezâyüfün esasında illet ve ma'lûl sayılarının eşitsizliğine dayandığı ifade edilmektedir. Yani sonsuza değin her sonuç için bir

⁹¹ Bu makale Osman Demir tarafından İslâm Araştırmaları dergisinin 23. sayı 2010 tarihli sayısında "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", adı altında ele alınmıştır. Konu hakkındaki dipnotlarda verilen grafikler de bu eserden alınmıştır. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Risâle fi't-teselsül*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, nr. 3741; Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi" 137-141.

Sûret-i burhân-ı tatbik:

	Cüz-i evvel	cüz-i sânî	cüz-i sâlis	ilâ âhirihi					
Mebde-i muayyen	cümle-i zâide
Mebde-i muayyen	cümle-i nâkusa
	Cüz-i evvel	cüz-i sânî	cüz-i sâlis	ilâ âhirihi					

⁹²

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/370.

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 28.

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/369-370.

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/369.

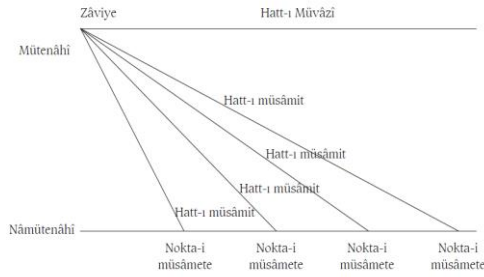
neden gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır. Zincirleme olarak bu silsile, geçmişe dönük sürerse teselsül meydana gelir. Dolayısıyla teselsülün olmaması için bunun ilk illette son bulması gerekir.⁹⁷

Konuyla ilgili diğer bir delil burhân-ı müsâmete delilidir.⁹⁸ İki paralel doğru düşünelim biri sonlu biri sonsuz olsun. İkisinin birbiriyle kıyası sonucu sonlu olanın paralellik halinin bozulmasıyla ötekiyle çakışacağı ve onu da sonlu duruma getireceği deliline müsâmete, delili denilmektedir.⁹⁹ Teftâzânî de bu delili savunmakta bunun cevher-i ferdi reddedenlere karşı geliştirilen bir delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sonsuza dek bölünme ve sonsuzluk fikri bu delil ile reddedilmiş olur.¹⁰⁰

Teftâzânî burhân-ı müvâzât delili diğer bir delil olarak ele alınmaktadır.¹⁰¹ Bu delil daha önce zikredilen müsâmetin tam tersidir. Teftâzânî konuyu şöyle izah ediyor: Bir küreyi topaç farz edelim, orta hattını da hatt-ı nâ mütenâhiye sayalım. Sonra bu topacı hareket ettirerek sonsuz hattı dengede kılmaya çalışalım. Bu sonsuz hatlar dönme esnasında bazen kesişir bazen de zail olur diye düşünelim. Bunun mümkün olmadığı görülecektir.¹⁰² Teftâzânî hatların sonsuz olmadığını, kürenin merkezinden dışa doğru çizilen hatların sonsuza dek bir araya gelemeyeceğini, bunların başlangıç noktası bir olduğundan sonlu sayılacağını izah etmektedir.¹⁰³ Teftâzânî mülahas süllemî delilinden de bahsetmektedir.¹⁰⁴ Mülahas süllemî¹⁰⁵, eşit kenar üçgen olarak kabul edilir. Bir üçgende ne kadar zaman geçerse geçsin iki çizgi

⁹⁷ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakû'l-Kelâm)*, 143.

Sûret-i burhân-ı müsâmete:



98

⁹⁹ Bekir Topaloğlu, "Hudus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/307.

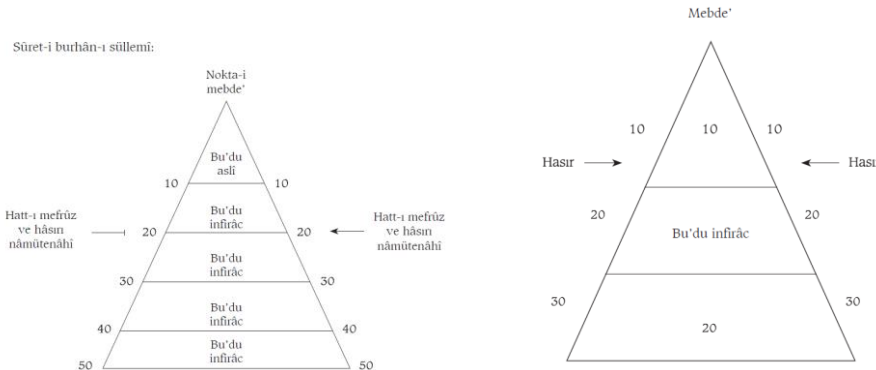
¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd* 2/306.

¹⁰¹ "Müvâzî, paralel demektir. Burhân-ı müsâmetenin tersi olan bu delil kısaca şöyle ifade edilir: Bir kürenin yarıçapından çıkan bir doğrunun sonsuza giden bir başka doğruyla kesiştiğini farz edelim. Küreyi hareket ettirdiğimizde bir süre sonra kürenin yarıçapından çıkan doğru, sonsuza giden diğer doğruya paralel hâle gelir. Bu durumda her iki doğru paralel hâle gelmeden önceki son bir noktanın olması gerekir. Bu nokta boyutların sonlu olamayacağını gösterir." Bkz. Demir, "Kelâmda Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", 136.

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 2/307-308.

¹⁰³ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakû'l-Kelâm)*, 144.

Şekli mülahas süllemî:



104

¹⁰⁵ "Süllem; merdiven, basamak demektir. Merkezden çıkan doğruların merdiven basamakları gibi birbiriyle irtibatlandırılması ve sınırlı parçalara ayrılmasıdır. İkizkenar üçgen üzerinde kurgulanmaktadır. Bir noktadan çıkan ve sonsuza doğru uzanan iki doğru düşünün. Bu doğrular uzadıkça bu ikisinin arasındaki mesafede belirli nispette artacaktır. Bu istidlâl şekline "burhân-ı süllemî" denilmiştir." Bkz. Topaloğlu, "Hudus", 307.

yaratılan bir evren ortadan kalkmaktadır. Teftâzânî, felsefecilerin konu bağlamında oluşturdukları akıl silsilesini delile dayanmayan görüşler olarak görmektedir. Ona göre oluşturulan bu silsile tamamen farazîdir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Bu çalışmamda herhangi bir finans/teşvik kullanmadığımı beyan ediyorum.
- 2. Çıkar Çatışması:** Bu çalışmamda herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan ediyorum.
- 3. Etik Beyan:** Bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyduğumu beyan ediyorum. Bu çalışmam için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Teşekkür:** Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne ve makalede emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

- Abdulmuhsin, Abdulmaksud Muhammed. *Fikretu'z-zaman inde'l-Eşâire*. Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, 2000.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Akbulut, Ahmet. "Muhammed Yazır'da Kelâmî Problemler". *Elmalılı Muhammed Hamdi Sempozyum*. 265-280. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: 1996.
- Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 211-233.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman Haşin. Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bâkillânî, Kâdî Ebû Bekir Muhâmmet b.Tayyib. *Temhidü'l-evâil fi'r-redd ale'l-Mulhide ve'l-Muatilla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride-Mahmud Muhammed el-Hudayrî. Kâhire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1987.
- Bardak, Ahmet. *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı* (Dakîku'l-Kelâm). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016.
- Bebek, Adil. *Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2006.
- Bulğen, Mehmet. "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi". *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 243-252.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan. *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım. ts.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-Mevâkıf*. nşr. Muhammed Bedreddin. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1907.
- Dağ, Mehmet. "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi* 2 (1982), 35-53.
- Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 221-248.
- Demir, Osman "Kelâm'da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 23, (2010), 117-142.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1997.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Weisbaden: b.y., 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1972.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mi'yarü'l-ilm fi'l-mantık*. şrh. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdirrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitabu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid*. thk. Dr. Nyberg. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1925.
- İbn Manzur Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.

- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964.
- İbn Sînâ, Ebû Alf el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alf. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*. çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alf el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alf. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Minhacü's-sünne*. thk. M. Reşad Salim. Kahire: b.y., 1406.
- İhvan-ı Safa, *Resâilu İhvan-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- İzmirli İsmail Hakki. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1340.
- Janet, Paul vd. *Historie de la Philosophie, (Metâlib ve Mezâhib)*. çev. Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Karabaşoğlu, Metin. *Bilim Rabbini Tanısa*. İstanbul: Karakalem Yay., 1998.
- Kılıç, Hulûsi. "Câmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/93. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koons, Robert. "Teizm ve Big Bang Kozmolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hüseyin Aydın. (2002), 251-263.
- Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Macit, Muhittin. "İmkân Metafiziği Üzerine" (Gazâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi). *Divan 1* (1997), 93-141.
- Mansûr, Hannân Salim. *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmîyye*. Lübnân: Camiatu Aynu's-Şems, Basılmamış Doktora Tezi, 1990.
- Marshal, Ian vd. *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Neccâr, İ. Mustafa, A.H. ez-Zeyyâd, H. Abdulkâdir M. A. *el-Mu'cemü'l-vasit*. İstanbul, b.y., ts.
- Özervarlı, M. Sait. "Modern Düşünce ve Kelâm Sistemi". *İlahiyât Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı 2*, 151-169, İstanbul: MÜİFY, 1998.
- Özpilavcı, Ferruh. "Nedensellik Bağlamında Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâf Gelenek İçindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1 (2010), 53-78
- Öztürk, Yener. "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2* (2001), 85-107.
- Râzî, Fahreddîn. "İlletler ve Ma'lûller". çev. İbrahim Coşkun. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1* (2004), 49-86.
- Sâbûnî, İmâm Nuru'd-dîn. *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Şahin, Hüseyin. "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri". *Kelâm Araştırmaları 8/1* (2015), 453-472.
- Tâî, Muhammed Bâsil. "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39/2* (2010), 149-162.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: DergahYayınları, 2010.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn. *Şerhu'l-mekâsîd*. thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn. *Tehzibu'l-mantık ve'l-keâm*. thk. Şeyh Abdulkadir el-Kürdî es-Senendecî. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1912.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. thk. el-Mevlevî Muhammed Vecih. Kalküta: 1862.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Türkbek, Yaşar. "Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Mezhep Araştırmaları 2/2* (2009), 41-53.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Yazoğlu, Ruhattin. "İlliyyet Probleminin Doğuşu", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi 13* (1997), 463-466.
- Yıldırım, Arif. "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm'da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Şener Koloğlu vd. 243-249. Bursa: Arasta Yayınları. 2003.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları 10/2* (2012), 251-274.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

RİSALETİN MEKKE DÖNEMİNDE HZ. PEYGAMBER'İN SİYASİ HEDEFLERİ

The Prophet's Political Goals in the Meccan Period of the Prophethood

KORKUT DİNDİ

Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Bölümü, Ağrı, Türkiye

Assoc Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic History and Arts, Ağrı, Türkiye

kdindi@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2808-0255

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 25.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 09.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Dindi, Korkut. "Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber'in Siyasi Hedefleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 185-199. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.04>
Dindi, Korkut. "The Prophet's Political Goals in the Meccan Period of the Prophethood". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 185-199. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.04>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber'in Siyasi Hedefleri

Öz

Allah'ın elçi olarak seçip görevlendirdiği peygamberler, ilahî buyrukları insanlara tebliğ etmişlerdir. Peygamberlerin bu tebliğ sürecinde birtakım faaliyetleri, ilahî elçilik görevlerinin ve peygamberlik misyonlarının yanında liderlik ve devlet başkanlığı yönlerini de açığa çıkarmıştır. Böylece kimi zaman peygamberlik (dini otorite) ve hükümdarlık (siyasi otorite), Hz. Davud ve Hz. Süleyman peygamberlerde olduğu gibi tek bir şahısta birleşmiş, İslamî literatürde "hükümdar peygamber" tabiri teşekkül etmiştir. Nübüvvet zincirinin son halkasını teşkil eden, peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygamber'in de hicret sonrası Medine'de icraatları ve siyasi faaliyetleri, aynı şekilde bir devletin vücut bulmasına imkân sağlamıştır. O, siyasi konjonktür gereği Medine'de peygamberlik ve devlet başkanlığı vazifelerini bir arada yürütmüştür. Dolayısıyla Medine'de ilk İslam toplumunun teşekkülü ve devletleşme sürecinde Hz. Peygamber'in siyasi hedeflerinin bulunduğu ve bazı uygulamalarının da bu hedeflere yönelik olduğu muhakkaktır. Ancak Mekke döneminde risaletle eş zamanlı olarak Resûlullah'ın siyasi hedeflerinin bulunup bulunmadığı ise muğlaktır ve bu konuda henüz etraflıca yapılmış müstakim bir çalışma bulunmamaktadır. İşte bu makale, literatür taraması yöntemiyle klasik kaynaklar ve rivayetler ışığında Hz. Peygamber'in, İslam'a davetin yanı sıra risaletinin Mekke döneminde siyasi hedeflerini ve bu hedeflerin gerçekleşip gerçekleşmediğini İslam öncesi siyasi ortamla bağlantılı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yapılan araştırma neticesinde Hz. Peygamber'in dini, içtimai, ahlaki esaslara dayalı bir İslam toplumu oluşturma ve devlet kurma arzusunu, risaletinin ilk yıllarından itibaren dile getirdiği, esas gayesi ve misyonu olmamakla birlikte bütün Arapları kapsayan tevhit merkezli bir yapı oluşturmaya hedeflediği ve bu hususta muhataplarını teşci ettiği görülmektedir. Gerek bağımsız kabileler halinde yaşayan Arapların Hz. Peygamber'e itaat etmelerinde ve gerekse de Arap yarımadasının büyük bir kısmında siyasi ve içtimai birliğin sağlanmasında din ve risalet kadar onun stratejik hedeflerinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Himyerîler, Lahmîler, Gassânîler, Sâsânîler ve Bizanslılar gibi devletlerle siyasi ve ticarî ilişkileri bulunan Kureyş kabilesi içerisinde yetişen Hz. Peygamber'in, Mekke devrinde muhataplarının da ilgi, talep ve hayalleri doğrultusunda bir takım yakın ve uzak hedefler koyduğu görülmektedir. "Kâbe ve Mekke'nin idaresini ele geçirme", "Arap yarımadasında güçlü bir merkezi otorite kurma", "Araplar üzerindeki Bizans ve Sâsânî baskılarını ortadan kaldırma", "Kisra ve Kayser'in mülküne varis olma" şeklinde sıralanabilecek bu hedeflerinin de genel olarak Arap yarımadasında özel manada ise Hicaz bölgesinde güçlü bir merkezî otoritenin bulunmamasıyla ilişkili olduğu açığa çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in, çeşitli zorluklar ve yoğun baskılar karşısında özelde müslümanların genelde ise Kureyş ve Hicaz Araplarının moral ve maneviyatını yükseltmek amacıyla belirlediği yakın hedefleri, risaletin Medine döneminde gerçekleşmiş; "Kisra ve Kayser'in mülk ve hazinelerine sahip olma, Bizans ve Sâsânî topraklarını ele geçirme" gibi uzak hedefleri ise vefatından hemen sonra Hulefâ-yi Râşidîn döneminde vuku bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Hz. Peygamber, Mekke Dönemi, Risalet, Siyasi hedef

The Prophet's Political Goals in the Meccan Period of the Prophethood

Abstract

Prophets, whom Allah has selected and charged as messengers, have conveyed the divine commands to people. Some of the activities of the prophets in this process of conveyance revealed their leadership and presidential aspects in addition to their divine prophethood duties and prophetic missions. Thus, prophethood (religious authority) and sovereignty (political authority) were combined, from time to time, in a single person, as in the prophets David and Solomon, and the term "ruler prophet" was formed in Islamic literature. The actions and political activities of the Prophet, who is the last of the prophets and who constituted the last link in the chain of the prophethood, in Madinah after the migration, likewise enabled the emergence of a state. Due to the political conjuncture, he served as prophet and head of state at the same time in Medina. Therefore, it is certain that the Prophet had political goals and some of his practices were directed towards these goals during the formation of first Islamic society and the process of becoming a state in Madinah. However, whether the Messenger of Allah had political goals simultaneously with his prophethood during the Meccan period is ambiguous, and there has not yet been a comprehensive distinct study on this subject. This article aims to reveal the Prophet's political goals during the Meccan period of his prophethood, in addition to the invitation to Islam, and whether these goals were realized or not, in the light of classical sources and narrations, in relation to the pre-Islamic political environment. As a result of the research conducted, it is seen that the Prophet expressed his desire to establish an Islamic society and state based on religious, social, and moral principles since the first years of his prophethood, and although it was not his main goal and mission, he aimed to create a monotheism-

centered structure covering all Arabs and encouraged his interlocutors in this regard. It is understood that his strategic goals, as well as religion and prophethood, were effective both in the obedience of the Arabs living in independent tribes to the Prophet and in the establishment of political and social unity in a large part of the Arabian Peninsula. It is seen that the Prophet, who grew up within the Quraysh tribe, which had political and commercial relations with states such as the Himyerids, Lahmids, Ghassanids, Sassanids and Byzantines, set a number of near and distant goals in line with the interests, demands and dreams of his interlocutors during the Meccan period. These goals, which can be listed as "taking over the administration/management of the Ka'bah and Mecca", "establishing a strong central authority in the Arabian Peninsula", "eliminating Byzantine and Sasanian pressures on the Arabs" and "inheriting the property of Kisra and Kaiser" are related to the absence of a strong central authority in the Arabian Peninsula in general and in the Hijaz region in particular. The Prophet's immediate goals, which he set in order to raise the morale and spirituality of the Muslims in particular and the Quraysh and the Hijaz Arabs in general in the face of various difficulties and intense pressures, were realized during the Medina period of the prophethood, while his distant goals, such as "possessing the treasures of Kisra and Kaiser, seizing Byzantine and Sasanian lands", occurred in the period of the Khulefā-yi Rāshidīn immediately after his death.

Keywords: Islamic History, Sirah, Prophet Muhammad, Meccan Period, Prophethood, Political goal

Giriş

Tarih boyunca Allah'ın elçi olarak seçip görevlendirdiği peygamberlerin çoğu, bir dini önder olarak yalnızca peygamberlik görevlerini yerine getirirken, bize intikal eden bilgilerden hareketle, az bir kısmının da nübüvvet rütbesiyle beraber siyasi liderlik yaptığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'da ismi zikredilen peygamberlerden Hz. Davud¹ ve Hz. Süleyman,² peygamber olmakla birlikte baba-oğul peş peşe uzun süre siyasi otoriteyi ellerinde bulundurarak saltanat sürmüşlerdir.³ Aynı şekilde peygamberlik zincirinin son halkasını teşkil eden Hz. Peygamber de Mekke'de dini bir lider/otorite olarak daha çok peygamberlik yönüyle Medine'de ise peygamberliğinin yanı sıra devlet başkanı sıfatıyla temayüz etmiştir. Her ne kadar Hz. Peygamber, yaşayış biçimi bakımından kendisini melik/kral peygamber olarak görmese de⁴ hicret sonrası Medine'de siyasi birliği sağlayarak şartlar gereği hem peygamberlik hem devlet başkanlığı görevlerini birlikte yürütmüştür.⁵

Bu sebeple de Medine merkezli kurulan İslam devletinin, dinin birleştirici ve bütünleştirici karakterinin doğal bir sonucu olup olmadığı yahut da peygamberlik sınırları içinde inanca mündemicek veya risalete paralel planlı bir amaç doğrultusunda ilahi vahyin gereği gerçekleşip gerçekleşmediği, Hz. Peygamber'in bir devlet kurmayı hedefleyip hedeflemediği, İslam'ın, devleti gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olmuştur.⁶ Ancak genel kanaat; devletleşmenin, mevcut sosyo-politik şartlar içinde Hz. Peygamber'in risalet vazifesi ve karizmatik siyasi-askeri liderliğine bağlı olarak hicret sonrası gelişmelerin, kendiliğinden gelişen olayların sonucunda gerçekleştiği yönündedir. Yani hicreti müteakiben olayların tabii gelişimi ve Medine'de yeni bir toplumu ayakta tutacak ve geliştirecek sosyal ve hukuki kurumsal yapıların teşkili, bir devletin vücut bulmasını zaruri kılmıştır.⁷

¹ *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), el-Bakara 2/251; Sâd 38/20, 26; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsiru't-Taberî-Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 5/370, 372.

² en-Neml 27/15-16; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/471-472.

³ Geniş bilgi için bk. Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 66; Yalçın Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 208-221.

⁴ Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 2/30, 6/48-49, 290.

⁵ Detaylı bilgi için bk. Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, 65-67; A. Selçuk Özçelik, "İslam'da Devlet Müessesesinin İnkişafı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 4-6. Medine'deki siyasi yapıyı, devlet olarak nitelendirmenin doğru olup olmadığı hususunda bk. Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed*, 262 vd.

⁶ Tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, 65-94; Nurettin Kalkan-Maşallah Nar, "Hz. Muhammed'in Siyasî Tecrübesinden Hareketle İslâm Devleti Kavramı", *TYB Akademi* 31 (Ocak 2021), 183-200; Mehmet Şimşir, "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (Ağustos 2017), 275-277; Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed*, 221 vd.

⁷ Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 56-57; M. Saffet Sarıkaya, "Hz. Peygamber'in Devlet Reisiği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansımaları", *II. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 109-118; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 295; Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed*, 322-323.

Asli vazifesi dini tebliğ etmek olan Hz. Peygamber'in, iktidara gelmek veya yönetimi ele geçirmek, mutlak devlet kurmak veya devlet başkanı olmak, salt iktidar mücadelesi vermek gibi bir amacının ve misyonunun olmadığı bilinmekle birlikte⁸ -klasik kaynaklar tetkik edildiğinde- risaleti boyunca bazı siyasi söylem ve hedeflere sahip olduğu veya muhatapları için bir takım politik hedefler belirlediği görülmektedir.

Ancak biz bu çalışmada, Kur'an'ın⁹ veya nübüvvet vazifesinin teorik olarak Hz. Peygamber'e devlet kurma sorumluluğu yükleyip yüklediği yahut Hz. Peygamber'in zihninde devlet kurma fikrinin olup olmadığı tartışmalarına girmeden risaletin Mekke döneminde doğrudan siyasi hedefleri dile getiren rivayetler ve bunların tarihsel arka planları üzerinde duracağız. Öncelikle İslam öncesi Mekke'de yönetim olgusuna kısaca temas ettikten sonra Hz. Peygamber'in tebliği ve tevhit mücadelesi sırasında siyasi söylem ve hedeflerini, belirlediği bu hedeflerin gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece Mekke döneminde "peygamber-devlet", "İslam-siyaset ilişkisini" farklı bir bakış açısı ve farklı bir yöntemle inceleyen bu çalışmanın, alana ve literatüre önemli katkıda bulunacağını ümit etmekteyiz.

1. İslam Öncesi Mekke'de Siyasi ve İdari Yapı

Hz. Peygamber'in siyasi hedeflerine geçmeden önce İslam öncesi siyasi ortamın ve idari yapının genel hatlarıyla ortaya konulması önem arz etmektedir. Zira söz konusu dönemin siyasi durumunun tespiti, Hz. Peygamber'in siyasi hedeflerinin doğru anlaşılmasına ve tarihi arka planının açığa çıkmasına imkân verecektir.

Bilindiği üzere İslam öncesi Arabistan'ın güney ve kuzeyinde pek çok devlet kurulmuştur. Güney Arabistan'da Ma'îniler, Sebeliler, Himyerîler; Kuzey Arabistan'da ise Nabatîler, Tedmürlüler, Gassânîler, Lahmîler/Hîreliler bunun örnekleridir. Güney Arabistan'da kurulan devletlerin en güçlülerinden biri olan Himyerîler'in (MÖ 115-MS 525) çökmesi üzerine Yemen'de Bizans-Habeş hâkimiyeti başlamış ve yarım asır devam etmiştir.¹⁰ Habeş hâkimiyetinin ardından bu kez Sâsânîler, Yemen'e hâkim olmuş (MS 573 [?]) ve İslam fethine (MS 629) kadar ülkede yönetimi ellerinde tutmuşlardır. Kuzey Arabistan'da Suriye'de kurulan Gassânîler (MS 200-636) Bizans'ın; Irak'ta III-VII. yüzyıllar arası hüküm süren Lahmîler de Sâsânîler'in siyasi kontrolü ve yoğun baskıları altında İslamî döneme dek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Söz konusu yarı bağımsız bu iki Arap devleti, Arap yarımadasındaki bölgeler üzerinde sürekli rekabet halinde bulunan güçlü iki imparatorluk arasında¹¹ tampon devlet vazifesi görmüştür.¹²

Arap yarımadasının önemli bir kısmını teşkil eden Hicaz bölgesinde ise Yemen ve Kuzey Arabistan'da olduğu gibi herhangi bir devlet kurulmamıştır. İslam'ın zuhurundan önce gerek Yemen valisi Ebrehe'nin Batı Arabistan'ı kontrol altına alarak Hicaz bölgesinin üç önemli şehriden biri olan Mekke'yi Hristiyan

⁸ Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, 79-94; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 691, 722; Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 33-34, 52-57; Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed*, 210, 212. Peygamberlerden hiçbirinin salt devlet kurup başa geçme, devlete hâkim olma gibi bir iddiasının olmadığı, onların ilk ve öncelikli hedeflerinin, esas görevlerinin itikat, ibadet ve ahlak alanlarında ıslahat yapmak ve insanlığa yol göstermek olduğu ifade edilmektedir. Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 33-34, 52-57. Mekke müşriklerin riyaset ve krallık tekliflerine Hz. Peygamber'in iltifat etmediğini belirten rivayetler hakkında bk. Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1398/1978), 197-199; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/295-297; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Tarihü'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1431/2010), 1/344; Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *er-Ravdü'l-ünûf* (Beyrut: Dâru lhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992), 3/122-124.

⁹ Kur'an'da adalet, ehliyet, liyakat, istişare gibi bazı ilkeler dışında devletin şekil ve yapısı, esasları, çalışma tarzı ve idari teşkilatıyla ilgili açık ve doğrudan bir nas bulunmamaktadır. Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 34-43; M. Hanefî Palabıyık, "Hz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti (Tarihî Arkaplan ve Teşrî Açısından)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2002), 119-120.

¹⁰ Bu dönemde Yemen valisi Ebrehe; dini, siyasi ve iktisadi gerekçelerle Mekke'yi istila etmek istemişse de başarılı olamamıştır. Hz. Peygamber'in doğumuna yakın bir zamanda meydana gelen bu hadiseden Kur'an'da da bahsedilmektedir. el-Fîl 105/1-5; İbn İshâk, *es-Sîre*, 61-65; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/43-61.

¹¹ Risaletin Mekke döneminde Hîre ve Gassân gibi vasal devletlerin de siyasi ve askeri bakımdan aktif bir şekilde içerisinde bulunduğu bu iki imparatorluk arasındaki mücadeleyi, hem müşrikler hem de müslümanlar yakından izlemişlerdir. Mekke müşrikler, Farsların; müslümanlar ise Rumların galip gelmesini arzu etmişlerdir. Bu durum, Kur'an'a da yansımıştır. er-Rûm 30/1-5; Taberî, *Tefsir*, 20/66-74.

¹² Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan-Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/252-258. İslam öncesi Arabistan'da kurulan devletler ve bunların Bizans ve Sâsânîler'le ilişkileri hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016).

Bizans imparatorluğunun bir eyaleti haline getirme çabası¹³ gerekse Benî Esed kabilesinden Osman b. Huveyris'in Mekke'de Bizans imparatorluğuna bağlı bir krallık kurma teşebbüsü sonuçsuz kalmıştır.¹⁴

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in gönderildiği dönemde Kuzey ve Güney Arabistan'da bazı küçük krallıklar/hanedanlar varsa da genel olarak Arap yarımadasında özel manada ise Hicaz bölgesinde (Mekke ve çevresinde) güçlü bir merkezî otorite bulunmuyordu. Mekke, Yesrip (Medine), Tâif gibi şehirler veya buralarda yerleşik kabileler, birbirlerinden bağımsız, tebaası üzerinde mutlak hükümlerini olmayan reis, seyyid veya şeyh denilen kişiler tarafından yönetilirdi. Riyaset, genellikle veraset yoluyla babadan oğula intikal ederdi.¹⁵

Siyasi tarihi çok eskilere dayanan Mekke'de İslam'ın zuhuru sırasında Hz. Peygamber'in de mensup olduğu Kureyş kabilesi hâkimdi. Kuruluşundan itibaren iç içe olan Mekke ve Kâbe'nin yönetimi, Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb'ın Huzâahlıları mağlup etmesiyle Kureyş'in eline geçmişti (V. Yüzyıl). Kusay, Mekke ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili nedve (Mekke yöneticiliği), kıyâde (komutanlık), livâ (sancaktarlık), hicâbe/sidâne (Kâbe hizmetleri, bakımı), sikâye (hacıların su ihtiyaçlarının karşılanması), rifâde (hacılara yemek dağıtma) gibi görevlerin tamamını tek elde topladı. Mekke dışında yaşayan Kureyş kabilesinin bütün kollarını birleştirerek Mekke'ye yerleştirdi. Mekke ve civarında Kureyş'in hâkimiyetini güçlendirdi. İcraatları sebebiyle Ka'b b. Lüey oğulları içerisinde kendisine itaat edilen ilk melik unvanını aldı. Emir Kusay, ölümünden önce de yerine büyük oğlu Abdüddâr'ı bıraktı. Ancak Kusay'ın ölümünden sonra (ö. 480?) Abdüddâr, başta Abdümenâf olmak üzere kardeşleri ve Kureyş'in diğer kollarının ciddi muhalefetiyle karşılaştı. Daha sonra anlaşma neticesinde görevler taksim edildi. Kıyâde, sikâye ve rifâde Abdümenâf oğullarına; hicâbe, livâ ve nedve görevleri ise Abdüddâr oğullarına bırakıldı.¹⁶

Abdümenâf'tan sonra Kureyş'in idaresi, oğullarına geçti. Sikâye ve rifâde görevleri oğullarından Hâşim'e, kıyâde ise Abdüşems'e verildi. Abdümenâf oğulları döneminde bazı kabile ve devletlerle yapılan ticari antlaşmalar (îlâf) sayesinde Kureyş kabilesinin nüfuz ve itibarı arttı.¹⁷ Riyaset; Hâşim'den sonra Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'e,¹⁸ Abdulmuttalib'den de Abdüşems oğullarının reisi Harb b. Ümeyye'ye intikal etti ve onun ölümüyle birlikte de Abdümenâf oğulları ve diğer Kureyş kabileleri arasında bölündü.¹⁹ Hâşim oğullarının nüfuz ve kudreti, Abdulmuttalib'in vefatıyla birlikte zaafa uğradı. Harb b. Ümeyye'nin Abdulmuttalib'in yerine geçmesi ve liderlik koltuğuna oturmasıyla Ümeyye oğulları, kısa bir süre de olsa Hâşim oğullarına üstünlük sağladı. Kâbe'ye ait görevlerden sadece sikâye Abdulmuttalib'in oğullarından Abbas'a kaldı.²⁰

Mekke ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili Benî Hâşim ve Benî Ümeyye arasındaki ihtilaf ve kavgalar,²¹ nübüvvet döneminde de devam etmiştir. Özellikle peygamberin Hâşim oğullarından çıkması, Benî Ümeyye

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam* (b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 6/197-211.

¹⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Davud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 9/464-465; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/39-40, 92-94, 12/53; İbrahim Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'ın Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmî Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı (2003), 9. Ayrıca Sâsânîler'in Hicaz bölgesi üzerinde dini ve siyasi baskıları, iktisadi yaptırımları hakkında bk. M. J. Kister, "el-Hire (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 29-54.

¹⁵ Adem Apak, *Kabile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 17; Adnan Demircan, *Bedevi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 33, 62-67; Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 181-196.

¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/123-132; Ebû Abdullah Muhammed Sa'd b. Men' el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/66-73; Ali Osman Ateş, "Kusay b. Kilâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/460-461.

¹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/59-60; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 13/301-303.

¹⁸ Abdulmuttalib'in, Mekke'de önemli görevlerden sayılan rifâde ve sikâye görevlerini yürüttüğü hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/142.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *el-Münemmak fi ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Fârûk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 331-332; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *el-Muhabbet*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 164-165; Muhammed b. İshâk b. Abbas el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hadar, 1414/1994), 5/179-180.

²⁰ Mekke ve Kâbe'yle ilgili siyasi, askeri, mali, adli ve dini görevler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 223-245; M. Hanefi Palabıyık, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araştırmaları Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 111-118.

²¹ İslam öncesinde ve İslam'ın doğuşundan Mekke'nin fethine kadar Emevî-Hâşimî mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 88-189.

ve Kureyş'in diğer bazı kollarının Benî Hâşim'e mensup Hz. Peygamber'e muhalif tavır takınmalarına neden olmuştur.²²

İslam'ın zuhuru sırasında Mekke şehir devletinin idaresinde Benî Hâşim ve Benî Ümeyye kabilelerinin yanı sıra Kureyş'in kollarından Nevfel, Abdüddâr, Esed, Teym, Mahzum, Adî, Cumah ve Sehm gibi bazı önemli kabileler de söz sahibiydi.²³ Dolayısıyla gerek Arap yarımadasının gerekse kabilelerin ortak politikasıyla yönetilen Mekke'nin kabile sistemini aşamayan bu parçalı yapısı ve bu yapının yol açtığı sorunların, Hz. Peygamber'in siyasi bir dil kullanmasında etken olduğunu söylemek mümkündür.

2. Mekke'de Hz. Peygamber'in Siyasi Söylem ve Hedefleri

2.1. Kâbe'nin Yönetimini Ele Geçirme

Hız. Peygamber; Himyerîler, Lahmîler, Gassânîler, Habeşîler, Sâsânîler ve Bizanslılar gibi devlet ve hanedanlarla ticarî ve diplomatik ilişkileri bulunan bir kabile ve aile ortamında dünyaya gelmiştir.²⁴ Rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in babası Abdullah, ticaret maksadıyla gittiği Şam (Gazze) seyahati dönüşünde hastalanmış ve Medine'de (Yesrib) vefat etmişti. Dedesi Abdulmuttalib ve daha sonra da amcası Ebû Tâlib'in himayesinde yetişen²⁵ Hz. Peygamber, risalet öncesinde Mekke'de mürüvvetli oluşu, güzel ahlakı, yardım severliği, cömertliği, misafirperverliği, hilmî, dürüstlüğü, güvenilirliği, vefakârlığı, samimiyeti, kötü huy ve alışkanlıklardan uzak durmasıyla tanınmıştır. Kureyşîler, sevip razı oldukları Hz. Peygamber'i "Emîn, Muhammedül-Emîn, es-Sadûku'l-Emîn" olarak nitelendirmişlerdir.²⁶ Ancak Hz. Peygamber, peygamberlik öncesinde güvenilir bir kişi olarak temayüz etmesinin dışında, rivayetlerin bize sunduğu bilgilere göre, kabilesi içerisinde siyasi ve askeri yönden fazla öne çıkmadığı gibi bu alanlarda herhangi bir idari görev de üstlenmemiştir.²⁷ Bununla birlikte Resûlullah'ın, döneminin önemli olaylarından kabul edilen Ficâr harplerine²⁸ ve Hilfu'l-Fudûl'a²⁹ katıldığı, Kâbe'nin onarımı sırasında Hacerülesved'in yerine konulmasıyla ilgili, kabileler arasında çıkan ihtilafta hakem olarak tayin edildiği³⁰ görülmektedir. Her ne kadar siyasi açıdan öne çıkmasa da küçük yaşlardan itibaren atadan babadan gelenek olarak sürdürdüğü ticari faaliyetleri,³¹ siyasi ve iktisadi yönü ağır basan cahiliye Arapları arasındaki ittifak ve antlaşmaların (hîlf) en meşhurlarından biri sayılan Hilfu'l-Fudûl'a iştiraki, Hz. Peygamber'in Mekke'de tanınmasını sağlamış, ağırlığını ve saygınlığını artırmıştır.³²

Toplumsal ve siyasal sorunların çözümünde aktif rol alan Hz. Peygamber, Kâbe hakemliğinden sonra,³³ büyük ataları ve dedesi Abdulmuttalib'in tehannüs âdetini devam ettirerek Allah'a yakınlaşmak amacıyla her yıl Hira'da inzivaya çekilmeye başlamıştır. Nihayet kırk yaşında 610 yılı Ramazan ayının son günlerinde Hira'da inzivada iken vahye muhatap olmuştur.³⁴ Yalnız cahiliye Arapları peygamber beklentisi

²² Taberî, *Tefsir*, 11/333; Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986), 2/18-19. Mekke liderlerinin Resûlullah'a ve davetine karşı tutumları hakkında geniş bilgi için bk. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2/190-219.

²³ Kabileler ve yönetim birimleri hakkında bk. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbi el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 3/267-268; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 9/245-251.

²⁴ Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/75-81; İbn Habîb, *el-Münemmak*, 41-48; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 13/301-307.

²⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/119.

²⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 108-109; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/183, 197-198; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/121, 146, 156; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih* (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 4/134.

²⁷ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/193; Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 295; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 110-116; Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 285-286; İsrâfil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hız. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 289-300.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/186; Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 4/134-135; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1413/1993), 1/61.

²⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/133-134; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/128-129; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 2/11-16.

³⁰ İbn İshâk, *es-Sîre*, 108; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/196-197; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/145-148.

³¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/119-120.

³² Erul, *Siret Tedkikleri*, 35-36.

³³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 75.

³⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, 120-121; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/235-236; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/103-105; Ebû'l-Ferec Nureddin el-Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye-İnsânü'l-uyûn fi sireti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/338-340.

içerisinde olsalar da³⁵ Hz. Peygamber, vahyin, risalet vazifesinin kendisine verileceğini ummuyordu.³⁶ Keza çocukluğunda şan ve şöhret, mülk ve saltanat sahibi olacağına dair rivayetler³⁷ mevcutsa da o, Mekke'de lider veya peygamber olması beklenen kimseler arasında da değildi.³⁸ Bu sebeple Allah'ın bir lütfu gereği kırk yaşlarında peygamberlik kendisine tevdi edilip Mekkelileri açıkça İslam dinine çağırmaya başladığında, kurulu düzenlerinin bozulacağını düşünen müşriklerin çok sert muhalefetiyle karşılaşmış, düşmanlıklarını her geçen gün arttıran Kureyş müşriklerinin sözlü ve fiili saldırılarına maruz kalmıştı.³⁹

İşte Hz. Peygamber'in, müşriklerin aşırı tepki ve hakaretlerine reaksiyon göstererek ilk aşamada daha dar çerçevede sadece Mekke ile sınırlı siyasi bir hâkimiyet dili kullandığını görmekteyiz. Bu meyanda o, Mescid-i Haram'dan alıkonulması üzerine Kâbe hizmetlerini yürüten Osman b. Talha'ya bir gün mutlaka Mekke'nin yönetimini, Kâbe'nin (şehrin)⁴⁰ anahtarlarını ele geçireceğini söylemiştir. Rivayetlere göre nüzül döneminde Kâbe'nin bakımı, kapısının ve anahtarlarının muhafazası görevi (hicâbe), Abdüddâr oğullarından Osman b. Talha'nın uhdesinde idi. Bu mühim görevi yürüten Osman b. Talha, risaletin ilk yıllarından itibaren Resûlullah'ın davetine karşı çıkıp müslümanların aleyhine faaliyetlerde bulunmaktaydı.⁴¹ Hz. Peygamber, günlerden bir gün yine Osman'ı İslam'a davet etti ve Kâbe'nin anahtarları elinde olan Osman'a "Bir gün elindeki bu anahtarları benim elimde göreceksin⁴² ve o zaman onu istediğim kimseye vereceğim" dedi. Bunun üzerine Osman "Bu iş sana kaldıysa o zaman Kureyş, helak olmuş ve zillete düşmüştür" deyince Hz. Peygamber de "Bilakis ey Osman! O gün Kureyş yok olmayacak, izzet ve şeref bulacak" buyurdu.⁴³

Bilindiği üzere Mekke döneminde İslam'a düşmanlığıyla tanınan Osman b. Talha; hicret sonrasında vuku bulan Uhud, Hendek gibi savaşlarda müşriklerin safında yer alarak kabilesi adına sancaktarlık yapmıştır. Hudeybiye antlaşmasından sonra, Mekke'nin fethinden birkaç ay önce de Halid b. Velîd ve Amr b. Âs ile birlikte Medine'ye giderek İslamiyet'i kabul etmiştir (31 Mayıs 629).⁴⁴ Mekke'nin fethi sırasında Ebû Talha oğullarından anahtarı alan Hz. Peygamber, Kâbe'yi açıp ziyaret etmiş, içerdeki resim ve heykelleri temizlemiş ve iki rekât namaz kıлып dışarı çıkmıştır. Kapıda endişeyle bekleyen Osman b. Talha, Resûlullah'a Mekke'de aralarında geçen o konuşmayı hatırlatmıştır. Bu esnada her ne kadar Abbas b. Abdulmuttalib, hicâbe görevini istemişse de "Allah, size emanet edilen (şey)leri ehil olanlara tevdi etmenizi emreder"⁴⁵

³⁵ Arapların peygamber ve kitap beklentileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Korkut Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 216-223; Korkut Dindi, "İbrâni Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları", *Turcology Research* 73 (Ocak 2022), 127-128.

³⁶ el-Kasas 28/86. Allah'ın peygamberliği dilediğine tevdi edeceği hususunda bk. el-En'âm 6/124.

³⁷ Siyer kaynaklarının kaydına göre Hz. Peygamber'in dedesi ve Mekke'nin lideri Abdulmuttalib'in oturması için Kâbe'nin gölgesine bir minder (taht) konurdu. Ona saygılarından dolayı çocuklarından hiçbiri oraya geçip oturmazdı. Bazen Resûlullah gelir, otururdu. Amcaları bundan rahatsız olur, oturmasına engel olmaya çalışırlardı. Ancak dedesi Abdulmuttalib, "Bırakın benim oğlumu, melik/hükümdar olmaya alışıyor" (İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/118) der, sırtını-başını okşar, yanına oturtur ve "Göreceksiniz, oğlumun şanı büyük olacak" derdi. İbn İshâk, *es-Sîre*, 66; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/168; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/81. Hz. Peygamber'e dair Abdulmuttalib'in öngörüsü, nübüvvetin verilmesiyle gerçekleşmiştir.

³⁸ Müşriklerin, risaletin Mekke ve Tâif'in ileri gelenlerine verilmesi gerektiği iddiası hakkında bk. ez-Zuhuf 43/31; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/189; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/361; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/134.

³⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 229-231; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/294, 354 vd. Ayrıntılı bilgi için bk. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/164-341.

⁴⁰ Mekkeli müşriklerin baskı ve işkencelerinden bunalan müminler de Kureyş ileri gelenleriyle mücadele edip şehri ele geçirme isteklerini, zaman zaman Hz. Peygamber'e iletilmişlerdir. İbn İshâk, *es-Sîre*, 193. Bunun bir amaç değil yoğun baskı ve eziyetlerin arttığı dönemlerde bir çıkış ve kurtuluş yolu olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

⁴¹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/1474.

⁴² Hz. Peygamber, bu arzusunu Hendek savaşının bütün şiddetiyle devam ettiği günlerde de dile getirmiştir. Kuşatma sırasında büyük sıkıntılara ve münafıkların ağır eleştirilerine mâruz kalan Hz. Peygamber, "Kureyş'in bütün müttetikleriyle üzerimize gelmesinden korkmayın. Yemin olsun ki, içine düştüğünüz bu sıkıntıdan kurtulacaksınız, ben güven içinde Kâbe'yi tavaf edeceğimi ve Allah'ın, Kâbe'nin anahtarlarını bana vereceğini umuyorum." diyerek o zor şartlar altında ve yoğun düşman saldırıları karşısında müslümanları tebşir ve teşci etmiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/109.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/837-838; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 1/210-211.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/252; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 9/403-404; İbn Abdilber, *İstî'âb*, 3/1034.

⁴⁵ en-Nisâ 4/58.

ayeti gereği tekrar Osman b. Talha'ya vermiştir.⁴⁶ Böylece Allah resulünün bu hedefi, Mekke'nin fethi ve Kâbe idaresinin müslümanların eline geçmesiyle gerçekleşmiştir (11 Ocak 630).

2.2. Arap Siyasi Birliğini Sağlama

Hız. Peygamber'in Mekke'nin ele geçirilmesinin yanı sıra siyasi hedeflerinden biri de geniş noktinaazardan bütün Arapları itaat altına alma ve tüm Arap yarımadasına hâkim olma düşüncesidir. Hız. Peygamber, muhataplarını inanmaya ve itaate teşvik etmek, toplumsal kitleyi yönlendirmek yahut da tevhide, tek bir ilaha inanmanın kendilerine ne kazandıracığını soran muhalifleri ikna etmek amacıyla va'd ve va'din yanı sıra diğer Arap kabilelerini hedef alan politik bir dil de kullanmıştır. Rivayetlere göre açık davet emri⁴⁷ doğrultusunda düzenlediği bir yemekte "Ey Abdulmuttalib oğulları! Vallahi Araplar arasında benim getirdiğim gibi dünya ve ahiret işleriniz için daha iyi bir davet/tebliğ ile gelen başka bir genç bilmiyorum"⁴⁸ diyerek kabilesine seslenen Hız. Peygamber; açık davetten sonra, risaletin 4. yılından itibaren her yıl hac mevsiminde Ukâz, Mecenne ve Zülmeçâz panayırılarını gezer, hac ve ticaret maksadıyla Mekke'ye gelen tüm Arap kabileleriyle görüşür, dışardan gelen kabile başkanlarını ve hacıları çadırlarında ziyaret eder ve onları "Ey insanlar! 'Allah'tan başka ilah yoktur' dersiniz kurtulursunuz, tüm Araplara hâkim olursunuz ve acemleri (Farslar) de zelil kılarırsınız; iman ettiğiniz takdirde mülk ve saltanatı elinizde bulunduracaksınız, hepimiz cennette de krallar gibi yaşayacaksınız."⁴⁹ diyerek İslam'a çağırırdı.

Aynı şekilde Hız. Peygamber'in, şikâyet maksadıyla Ebû Tâlib'e gelen müşrik liderler karşısında da aynı hususu dile getirdiği görülmektedir. Kaynakların belirttiğine göre başta Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil, Ümeyye b. Halef, Übey b. Halef, As b. Vâil, Esved b. el-Muttalib, Esved b. Abdiyeğûs olmak üzere Kureyş ileri gelenlerinden yirmi yedi kişilik⁵⁰ bir grup, toplanıp Ebû Tâlib'e gitti ve 'Sen bizim, değer verdiğimiz birisin, büyüğümüzsün, yeğeninle beraber olan şu sefihlerin neler yaptığını görüyorsun, ilahlarımızı terk edip dinimizi eleştiriyorlar. Senin kardeşinin oğlu Muhammed, aramızda tefrika çıkardı, ilahlarımızı inkâr etmekle kalmıyor, atalarımıza da dil uzatıyor, bizim ilahlarımızı diline dolamış, yerip duruyor. Onu bu işten nehyetsen, bizi ve tanrılarımızı eleştirmekten vazgeçse' dediler. Bunun üzerine Ebû Tâlib, Resûlullah'ı çağırtdtı ve 'Ey Yeğenim! Kavmin senden şikâyetçi, ilahlarına iliştiğini, hakaret ettiğini, şöyle şöyle yaptığını iddia ediyorlar' dedi. Resûlullah da 'Amca, ben onlardan tek bir kelime istiyorum, onu söylerlerse bütün Araplar onlara boyun eğecek, Arap olmayanlar (Farslar) da cizye ödeyecek'⁵¹ dedi. Müşrikler, ne diyeceğinden biraz da korkarak 'Söyle hele bakalım, neymiş o tek kelime?' dediler. Allah resulü, 'Lâ ilâhe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) deyin' buyurdu. Bunun üzerine ileri gelenler, sert tepki göstererek 'O, bütün ilahları reddedip bir tek ilah olduğunu mu iddia ediyor? İlahları bir tek ilah mı yaptı? Doğrusu, bu çok

⁴⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/80-81, 208-211; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/136-137.

⁴⁷ eş-Şu'arâ 26/214.

⁴⁸ İbn İshâk, *es-Sîre*, 146; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî-Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 2/320-321; Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997), 1/660-661; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/39-40. Kureyş ileri gelenleri ise aynı ifadeyi "Vallahi Araplar arasında kavmine yeni ve değişik bir şey getirerek senden daha kötülük yapan birini bilmiyoruz, atalarımızın bulunduğu yolun yanlış olduğunu söylüyor, dinimizi ve ilahlarımızı yeriyorsun..." şeklinde olumsuz manada Hız. Peygamber için kullanmışlardır. İbn İshâk, *es-Sîre*, 197; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/295; Süheylî, *er-Ravdü'l-ünüf*, 3/122-123; Süleyman b. Musa b. Salim el-Kelâî, *el-İktifâ bimâ tedammenehü min meğâzî Resûlillah ve's-selâseti'l-hulefâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/187.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/216; Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/451. Bazı rivayetlere göre Hız. Peygamber, bu sözü "En yakın akrabalarımı uyar." (eş-Şu'arâ 26/214) ayeti nazil olduktan sonra Abdümenâf oğullarını Merve tepesinde topladığında söylemiştir. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/74.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/112/113; Taberî, *Tefsir*, 21/153.

⁵¹ İbn Sa'd'ın naklettiği rivayette ise "...sizi tüm Araplara egemen kılacak ve acemleri boyun eğdirecek..." şeklinde geçmektedir. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/202.

tuhaf bir şeydir! Öyleyse pes etmeyin ve ilahlarınıza sınıksız sarılmaya devam edin, yapılacak tek şey budur!"⁵² diyerek dönüp gittiler.⁵³

Yalnız Hz. Peygamber değil, bazı müşrik ileri gelenlerin de benzer amaca sahip oldukları görülmektedir. Örneğin; Resûlullah'ın, risaletin onuncu yılında hac mevsiminde Âmir b. Sa'sa'a oğullarını İslam'a davet ettiği sırada Beyhara b. Firâs'ın -iman ve itaat etmese de Hz. Peygamber'in konuşması ve vaadlerinden etkilenerek- "Vallahi, eğer ben bu genci Kureyş'ten alırsam, kendisinden sonra iktidarı, yönetim işini bize devretme konusunda teklifimi kabul ederse, onunla bütün Araplara hükmederim"⁵⁴ şeklindeki sözü de genel olarak kabilelerin, merkezi otoriteden yoksun bütün Arapları egemenliği altına alarak tek çatı altında birleştirme hedeflerini yansıtmaktadır.

Ayrıca Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinden Utbe b. Rebîa'nın, risaletin beş veya altıncı yılında müslümanların sayısının arttığı bir dönemde Hz. Peygamber'le konuştuğundan sonra Kureyş'e hitaben söylediği "Ey Kureyşliler! Vallahi, ben benzerini hiç duymadığım bir söz işittim. O söz, ne şiir ne sihir ne de kehanet. Beni dinleyin ve bu adamı düşünce ve idealleriyle baş başa bırakın. Ona ilişmeyin. Allah'a andolsun ki ondan duyduğum söz, mutlaka vuku bulacak büyük bir haberdur.⁵⁵ Şayet diğer Araplar, ona üstün gelirse başkaları eliyle sıkıntıdan kurtulmuş olursunuz, eğer o, Araplara karşı bir başarı kazanırsa o zaman da onun mülkü sizin mülkünüz, onun izzet ve şerefi sizin şerefimizdir. O zaman onunla daha bahtiyar olursunuz."⁵⁶ şeklindeki sözlerinde de Hz. Peygamber'in tüm Araplara yönelik siyasi mesajlarına ve politik emellerine bir değini söz konusudur.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'e suikast düzenlemek için gizlice toplanan gruba, elebaşlarından Ebû Cehil'in herhangi bir hataya mahal vermemeleri için söylediği şu söz de dolaylı yoldan Hz. Peygamber'in gösterdiği hedefe işaret etmektedir: "Biliyorsunuz, Muhammed, emrine tabi olmanız durumunda Arap ve Acem'in sultanları/melikleri olacağınızı, öldükten sonra dirileceğinizi ve cennete gireceğinizi iddia ediyor. Şayet ona tabi olmazsanız bir gün savaşta mağlup olup öldürüleceğinizi, üstelik öldükten sonra da ateşte yakılacağınızı söyleyerek tehdit ediyor."⁵⁷

Neticede Hz. Peygamber'in bu büyük hedefleri, öteden beri kabileler halinde yaşayan ve büyük devlet geleneğine sahip olmayan Araplar açısından imkânsız gibi görülmüşse de risaletinin sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Mekke'nin fethi ve Huneyn galibiyetinden özellikle de Bizans'a karşı Tebuk seferinin düzenlenmesinden sonra Hz. Peygamber'in dini ve siyasi otoritesi, Arap yarımadasında güçlü bir şekilde kendisini hissettirmeye başlamıştır. Ardından Arap yarımadasının dört bir yanından kabileler, hem yeni dini öğrenmek⁵⁸ hem de yeni kurulan devleti tanımak için Medine'ye elçiler göndererek Hz. Peygamber'e bağlılıklarını bildirmişlerdir.⁵⁹ Böylece risaletin ilk yıllarında müşriklerin sürekli dile getirdiği "Kavmine gerçekten çok kötü bir şey getirdin, kavminin başına büyük bir iş açtın, siyasi ve sosyal birliğimizi bozup

⁵² Sâd 38/5-6. Sâd sûresinin ilk ayetleri, Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber hakkında konuşmak üzere amcası Ebû Tâlib'e gittiği zaman nâzil olmuştur. Müşrik ileri gelenler, birkaç defa heyet halinde Hz. Peygamber'i şikâyet etmek veya onunla uzlaşmak amacıyla Ebû Tâlib'e gitmişlerdir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/264-267. Bu görüşmelerden biri de, bi'setin 4-5. yılında müslümanların sayısının çoğalıp İslam'ın güçlendiği bir dönemde gerçekleşmiştir. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/201-202.

⁵³ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/112/113; İbn İshâk, *es-Sîre*, 236; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006), 20/240-241; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995), 2/483, 3/438; Taberî, *Tefsir*, 21/150-154; Taberî, *Tarih*, 2/323-324; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/662.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/424-425; Taberî, *Tarih*, 2/350. Beyhara b. Firâs'ın bu teklifine Hz. Peygamber "Emir/yönetim ancak Allah'ın elindedir, dilediğine verir." şeklinde cevap vermiştir.

⁵⁵ Bu görüşmede Hz. Peygamber'den ez-Zuhruf 43/1-5. ayetlerini dinleyen Utbe, muhtemelen Kur'an'ın arabiliğini ve Hz. Peygamber'in bu yolda sebat göstermesini kastetmektedir.

⁵⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 206-208; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/294; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/63-64; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/428-429.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/483; Taberî, *Tarih*, 2/372-373; Süheylî, *er-Ravdü'l-ünûf*, 4/178-179; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/232.

⁵⁸ Hıristiyan dini üzere kalmak isteyen Necran ve Benî Tağlib gibi heyetler ise cizye vermek suretiyle Medine'nin siyasi otoritesini tanımışlardır.

⁵⁹ Resûlullah ile görüşmek için Medine'ye gelen heyetler hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/559-601; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/291-359.

dağıttın”⁶⁰ şeklindeki düşünce ve kaygıları boşa çıkmıştır. Hz. Peygamber’le birlikte ilk defa Hicaz’da ve Arap yarımadasının büyük bir kısmında kabile sistemi aşılarak büyük bir dini, siyasi, içtimai birlik sağlanmıştır.⁶¹

2.3. Sâsânî ve Bizans İmparatorluklarını Hâkimiyeti Altına Alma

Parçalı kabile toplumunda Hz. Peygamber, yarımada Arap birliğini sağlamaya yönelik bazı hedeflerin yanı sıra tüm Araplara, onların özlemlerine beklediği daha büyük hedefler de göstermiştir. Mekkelilere daha geniş bir perspektiften dönemin iki önemli siyasi gücünü teşkil eden Bizans ve Sâsânî topraklarını (imparatorluklarını) hedef göstererek onları ikna etmeye çalışmıştır.⁶² Resûlullah, erken dönem Mekke’de insanları İslam’a davet ederken itaati sağlama yollarından biri olarak Kisra (Sâsânî) ve Kayser (Bizans) hazinelerini vaad etmiş, çağrısına tabi olunması halinde bu hazinelerin bir gün mutlaka inananların eline geçeceğini ve inananlar arasında taksim edilip Allah yolunda harcanacağını,⁶³ hatta bu imparatorlukların yıkılıp dağılacığını bildirmiştir.⁶⁴ Hz. Peygamber’in bu minvaldeki söz ve vaadlerini kuruntu, boş ve aldatıcı vaad olarak değerlendiren Esved b. Abdiyeğûs, Esved b. Muttalib (Ebû Zem’a) gibi müşrikler, Mekke’de Hz. Peygamber ve ashabını gördüklerinde “Bizans ve İran’ı mağlup edecek, Kisra ve Kayser’in mülküne varis olacak yeryüzünün hükümdarları geliyor.” diyerek alay ve eğlence konusu yapmışlardır.⁶⁵

Bizans ve Sâsânî devletleri, Medine’de de aynı şekilde hedef olarak belirlenmiştir. Hz. Peygamber, bazen özel vurgularının yanı sıra Hendek savaşı hazırlıkları sırasında hendek kazılırken taşlardan çıkan kıvılcımları bile yönlerine göre Şam, İran ve Yemen bölgesinin fethedileceğine ve saraylarının müslümanların eline geçeceğine yorumlamıştır.⁶⁶ Hatta Muattib b. Kuşeyr gibi bazı münafıklar, Medine’nin müttefik düşman kuvvetleri tarafından kuşatıldığı ve Benî Kureyzâ’nın Kureys ve yandaşlarıyla ittifak yaptığı sırada “Muhammed bize Kisra ve Kayser’in hazinelerini ele geçirip yememizi vadediyordu, oysa bugün burada biz kuşatıldık, hiç kimse tek başına dışarı çıkıp ihtiyacını gidermeye bile güç yetiremiyor, korkudan tuvalet yapmaya dahi gidemiyor. Meğer boş vaadlerde bulunmuş.”⁶⁷ diyerek Allah ve resulünün vaadleri ile alay etmişlerdir.⁶⁸ Ancak Allah resulü, bu vaadleri, Hendek savaşı sonrasında da aynı şekilde halkı savaşmaya teşvik etmek amacıyla her fırsatta yinelemiştir.⁶⁹ Fakat münafıklar ve fesat çıkarmak isteyenler, daha önce yaptıkları gibi Tebuk gazvesi hazırlıkları sırasında da “Bu adam Kisra ve Kayser saraylarının kendisine açılacağını mı umuyor? Heyhat!”⁷⁰ demek suretiyle Hz. Peygamber’in koyduğu hedeflerin gerçekleşebilir olmaktan çok uzak olduğunu iddia etmişlerdir.

Malum olduğu üzere Sâsânî ve Bizans gibi iki büyük imparatorluğun Arap yarımadasının kuzey ve güneyinde varlıklarını sürdürme mücadelesi, hâkimiyet sahasını genişletme emelleri ve sınır bölgelerindeki bazı Arap kabile ve hanedanlarını vasal hale getirme çabaları eskiden beri devam etmekteydi. Hicaz Arapları da Fars ve Rum arasında sıkışıp kalmıştı ve bu iki imparatorluğun tehdidi altındaydı.⁷¹ Müfessir Katâde’nin

⁶⁰ İbn İshâk, *es-Sîre*, 197, 207; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/293, 295; Kelâî, *el-İktifâ*, 1/186; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 2/335, 338-339. Ayrıca Mekkelî müşriklerin, Hz. Peygamber’le görüşmek isteyen şair ve kabile reislerine karşı bunu bir propaganda aracı yaparak onu “Araplar arasında tefrika çıkaran” diye tanıtmaları hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/382; Süheylî, *er-Ravdü’l-ünûf*, 3/364.

⁶¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 691.

⁶² Konuyla ilgili rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bk. Ömer Cide, “Hz. Peygamber’in Sasani ve Bizans’ı Hedef Göstermesi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Aralık 2017), 12-23.

⁶³ İbn İshâk, *es-Sîre*, 138; Taberî, *Tarih*, 2/311; İbn Abdilber, *İstîâb*, 3/1096, 1242.

⁶⁴ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 7/35, 98, 397, 8/205; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 10/82.

⁶⁵ Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/131-132, 148; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-tarih*, 1/671; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 2/460-461. Kabileleri içerisinde şeref ve itibar sahibi söz konusu isimler, Hz. Peygamber ve ilk müslümanları çekiştirip onlarla alay edenlerin başında gelmektedir. İbn İshâk, *es-Sîre*, 273; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/408-409.

⁶⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/450; Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâu’l-esmâ bimâ li’n-nebiyyi mine’l-ahvâli ve’l-embvâli ve’l-hafedeti ve’l-metâ*, thk. M. Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), 1/228, 13/295; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 4/367-368. Aynı rivayetlerde Allah’ın, müslümanlara bu bölgelerin fethini müyesser kılacağı haber verilmektedir. Makrîzî, *İmtâu’l-esmâ*, 1/228, 13/295.

⁶⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/459-460; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/522, 2/222; Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/276; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 4/374.

⁶⁸ el-Ahzâb 33/12; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/38; Taberî, *Tefsir*, 20/223; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/526-527.

⁶⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 291; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/460; Zehebî, *Tarih*, 2/688.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/539. Tebuk’e doğru ilerlerken yine “Allah, Fars ve Rum hazinelerini (kenzeyn) bana verecek ve Himyer melikleri (Yemen Arap hanedanları) ile beni destekleyecektir.” demiştir. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/1011.

⁷¹ Taberî, *Tefsir*, 7/87-88, 13/478-479; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4/278-312; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 20-32.

ifadesiyle Araplar, tıpkı etrafı iki arslan tarafından kuşatılmış bir kaya parçası üzerinde durmaktaydı.⁷² Bu sebeple Kureyş, Hz. Peygamber'in tebliğini siyasi ve iktisadi sonuçları yönünden değerlendirerek davete uydukları takdirde hem diğer Arapların hem de Fars ve Rum'un baskınına uğrayacağını düşünmekte ve bölgedeki nüfuzunu kaybedeceği endişesini taşımaktaydı.⁷³ Nitekim Resûlullah, risaletin ilk yıllarında yakın akrabalarından başlayarak insanları İslam'a ve yalnızca Allah'a ibadet etmeye çağırdığında Ebû Leheb "Bırak bu tek olan Allah'a ibadet işini! Şunu unutma ki senin kavmin diğer müşrik Araplara karşı seni koruyacak güçte değildir. Eğer bu işte ısrar edersen, Kureyş'in bütün kollarının ve Arapların üzerimize gelmesine neden olacaksın." şeklinde kabilevî kaygı ve korkularını dile getirerek tehditkâr bir üslupla onu davasından vazgeçirmeye çalışmıştır.⁷⁴ Hicaz Araplarının bu korkularına rağmen Hz. Peygamber, erken dönem Mekke'de Kureyşlilerin kendisine itaat ettikleri takdirde diğer Arapların da izlerini takip edeceklerini, isteyerek veya istemeyerek Mudar ve Rebfa gibi büyük Arap kabilelerinin de biat edeceğini, Arap yarımadasında Sâsânî ve Bizans nüfuzunu kıracaklarını hatta onların topraklarına egemen olacaklarını belirtmiştir.⁷⁵ Şu da bir gerçek ki uzun yıllar yarı bağımsız bir şekilde Sâsânî hâkimiyeti altında varlıklarını sürdüren Kuzey Arabistan'da bazı Arap kabilelerinin, Sâsânî sömürgesi ve tahakkümünden kurtulma, düşmanlarına karşı ortak hareket etme düşüncesi risalet öncesinde başlamıştır. Bu düşüncelerle bir araya gelen Bekir b. Vâil önderliğindeki Arap kabileleri, Zûkâr savaşında (MS 610[?]) Sâsânîler'i mağlûp etmişlerdir. Araplar'ın sayı ve güç bakımından kendilerinden hayli üstün olan Sâsânîler'i yenmesi, yarımada'daki tüm Arap kabilelerini sevindirmiştir. İslam öncesinde Sâsânîler'e karşı ilk kez başkaldırı niteliği taşıyan ve sonuçları itibariyle Arap kabileleri arasında büyük yankı uyandıran Zûkâr savaşında elde edilen bu başarı, o dönemde Sâsânîler'in birincil hedef haline getirilmesinde büyük rol oynamıştır.⁷⁶

Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu müjdelerinin, gerek itaati sağlama ve gerekse de çeşitli güçlükler ve tehlikeler karşısında genel manada tüm Arapların özelde ise müslümanların moral ve maneviyatını yükseltme amacına matuf olduğunu söyleyebiliriz. Resûlullah'ın Mekke döneminde İslam'ı tebliğin yanı sıra muhataplarına bu vadeleri hicretten sonra gerçekleşmiş, risaletinin sonlarına doğru hemen hemen bütün kabilelerin itaat altına alınmasıyla Arap yarımadası fethedilmiş, müslümanlar Kisra ve Kayser'in karşısına büyük bir güç olarak çıkmışlardır. Öyle ki Hz. Peygamber'in vefat haberi Mekke'ye ulaştığında Mekkelilerin Medine'ye itaatten ayrılma istek ve teşebbüsleri üzerine Süheyl b. Amr'ın, Kâbe'nin kapısının önünde Mekkelilere şu hitabı da bu gerçeği teyit etmektedir: "Ey Mekke halkı! En son müslüman olan ve ilk irtidat eden olmayın. Vallahi Allah bu işi, Resûlullah'ın da belirttiği gibi mutlaka tamamlayacaktır. Ben, kendisini şu bulunduğum yerde "Benimle birlikte Lailahe illallah deyin. Göreceksiniz ki bütün Araplar size boyun eğecek ve Arap olmayanlar da size cizye verecektir. Vallahi Kisra ve Kayser'in hazinelerini Allah yolunda harcayacaksınız." derken gördüm. O gün kimi alaya aldı kimisi de onu tasdik etti. Nihayet her şey ortada, gördüğünüz gibi birinci husus vuku buldu. Bundan sonra da geri kalanı yani Kisra ve Kayser'in hazinelerinin fethi de gerçekleşecektir."⁷⁷ Bu konuşmasıyla irtidatı engelleyen Süheyl b. Amr'ın dile getirdiği geri kalan husus ise Resûlullah'ın vefatından hemen sonra gerçekleşmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde (632-661) Irak ve İran'ın tamamı fethedilerek o günkü dünyanın en güçlü iki devletinden biri olan Sâsânî hâkimiyetine tamamen son verilmiş, Suriye, Filistin ve Mısır'ın fethiyle de Bizans'ın gücü kırılmıştır. Böylece hem Allah'ın, "iman edip dürüst ve erdemli davranışlarda bulunanları yeryüzünde hâkim (halife) kılacağına, öncekilerin

⁷² Taberî, *Tefsir*, 7/88, 13/478; Kister, "el-Hire (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", 31-32.

⁷³ el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/501, 525; Taberî, *Tefsir*, 19/600-602; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/422-423, 464; Cide, "Hz. Peygamber'in Sasani ve Bizans'ı Hedef Göstermesi", 16.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/118; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/659. Medine'de Tebuk gazvesi sırasında münafıkların "Rumlar (Benî Asfar) ile savaşmayı, Arapların birbirleriyle savaşması gibi mi zannediyorsunuz" şeklindeki ifadeleri de genel olarak Arapların korkularını yansıtmaktadır. Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 3/1003, 1066; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/524-525.

⁷⁵ İbn İshâk, *es-Sîre*, 209.

⁷⁶ Zûkâr savaşı ve Hz. Peygamber'in Zûkâr galibiyetine sevindiğini gösteren rivayetler hakkında bk. Taberî, *Tarih*, 2/193; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/293-294; İsrâfil Balcı, "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sâsânî İlişkilerindeki Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 69-70; Mahmut Kelpetin, "Zûkâr Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/506-507.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 2/186.

yerine varis yapacağına”⁷⁸ dair vaadi hem de Hz. Peygamber’in “yarımadadaki bütün Arapları birleştirip büyük bir devlet kurmak suretiyle Kisra ve Kayser’in hazinelerine sahip olma” şeklindeki cihan hâkimiyeti ülküsü büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Kanaatimize göre Arapların Hz. Peygamber’in etrafında kenetlenmesinde ve Arap yarımadasında siyasi birliğin sağlanmasında din ve nübüvvet kadar Sâsânî ve Bizans krallıklarını dize getirmeye yönelik zihinlerinde var olan siyasi bilinç ve ülkü de etkili olmuştur.

Kısaca Hz. Peygamber’in, yükümlü olduğu tebliğ görevinin veya peygamberlik misyonunun yanı sıra Mekke’de tevhide ve sağlam esaslara dayalı bir Arap-İslam toplumu oluşturma teşebbüsü, risaletin Medine döneminde sonuç vermiştir. Hızlı yapılanma ve kurumsallaşmanın yanında⁷⁹ müslümanların gittikçe artan güçlerine bağlı olarak dini, siyasi ve askeri amaçlarla bir takım seriyye ve seferlerin tertip edilmesi,⁸⁰ fetihler ve antlaşmalar yapılması, emirlere ve komşu devlet başkanlarına elçiler gönderilmesi⁸¹ ve bağlılıklarını bildirmek üzere başşehir Medine’ye heyetlerin gelmesi,⁸² İslam’ın Arap yarımadasında hızla yayılmasına ve Hz. Peygamber’in siyasi güç ve şöhretinin artmasına neden olmuştur. Öyle ki onun hayatı, o günkü Kisra (II. Hüsrev [590-628]), Kayser (Herakleios [610-641]) ve Necâfî (Ashame [?-630]) gibi büyük imparatorlarla mukayese edilmeye⁸³ ve İsrâiloğulları tarihinde krallık ile peygamberlik vazifesini bir arada yürüten Hz. Davud ve Süleyman (as) gibi “hükümdar peygamber”⁸⁴ olarak algılanmaya başlanmıştır. Muhtemelen bu karşılaştırma ve algılar üzerine Allah resulü, yaşama biçimi bakımından kendisinin “melik nebî (kral peygamber)” değil, “abd nebî (kul peygamber)” olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Nitekim maddi ve manevi güce sahip olmasına rağmen mütevazı ve sade bir yaşam tarzını benimsemesiyle muhatapları tarafından da Bizans ve Sâsânî krallarından üstün telakki edilmiştir.

Nihayet kendi dönemlerinde oluşan ve gelişen telakkilere uygun biçimde, onun dini ve dünyevi otoritesine bağlı olarak kurulan İslam devletleri, zamanla çok geniş coğrafyalara yayılarak nice imparatorluk ve devletlerin varlıklarına son vermişlerdir.

Sonuç

Araştırma neticesinde peygamberlik zincirinin son halkasını oluşturan Hz. Peygamber’in, tebliğin başlangıcından itibaren tevhit merkezli bir toplum oluşturmaya veya kabile toplumu yerine akide toplumu inşa etmeye çalışmasının yanında, temel amaç olmamakla birlikte, geniş tabanlı bir yapı oluşturmak ve devlet kurmak gibi siyasi bir hedef de güttüğü ve bunu bir çok mahfilde dile getirdiği görülmektedir.

Rivayetler çerçevesinde Resûlullah’ın, Allah’ın kendisine yüklediği peygamberlik görevini yürütürken tebliğle sınırlı kalmayarak muhataplarının da talep ve özelemleri doğrultusunda kronolojik açıdan birbirinin devamı niteliğinde üç farklı devletleşme aşamasına vurgu yaptığı saptanmıştır:

⁷⁸ en-Nûr 24/55; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/424; Taberî, *Tefsir*, 19/208; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/251.

⁷⁹ Geniş bilgi için bk. M. Haneî Palabıyık, “Hz. Peygamber’in Devlet Kurma Faaliyeti (Tarihî Arkaplan ve Teşri Açısından)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2002), 99-126; Mehmet Şimşir, “İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (Ağustos 2017), 273-286; Akdoğan, *Nebevî Liderlik ve Hz. Muhammed*, 262-339.

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012); Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber’in Seriyeleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001); Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010).

⁸¹ Geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (b.y.: Kitabevi Yayınları, ts.), 113-283; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 83-186; Abidin Sönmez, *Rasûlullah’ın İslâm’a Dâvet Mektupları* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2011), 75-168.

⁸² Geniş bilgi için bk. M. Ali Kapar, *Heyetler* (İstanbul: Endülü Yayınları, 2017), 44-290.

⁸³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/815-816; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/314, 580-581; Taberî, *Tarih*, 2/627; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 5/45, 7/34, 78; Halebî, *es-Sîretü’l-Halebiyye*, 3/114, 317. Hz. Peygamber’i diğer krallarla karşılaştıranlardan biri olan Tay kabilesinin reisi Adî b. Hâtim et-Tâî’nin, Medine’de Resûlullah’la görüşüp İslamiyet’i seçmesinde onun yüce ahlakının ve peygamberliğinin tezahürlerine tanık olmasının yanında siyasi anlamda da Arap yarımadasında ırz, can ve mal güvenliğinin sağlanacağına ve eski Babil topraklarında bulunan, “beyaz saray (beytü’l-ebayaz)” denilen hükümdarlık sarayının ve/veya Sâsânîler’in başşehri Medâin’in (Ktesiphon) fethedileceğine dair beyanları da etkili olmuştur. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/580-581; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 20/267-269.

⁸⁴ İslamî literatürde hem peygamber hem de halife/hükümdar olanın sadece hükümdar olandan daha üstün olduğu rivayeti hakkında bk. İbn Abdırabbih, *İkdü’l-ferîd*, 1/57.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/13; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 2/30; 6/48-49, 290. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, kendisinin “kral peygamber (melik nebî)” ve “kul peygamber (abd nebî)” olup olmaması hususunda muhayyer bırakıldığını, fakat kul peygamber olmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Ayrıca tevazusu ile herkesin dikkatini çeken Allah resulü, huzurunda korkudan titreyen bir adama, rahat olmasını, korkmaması gerektiğini, zira kendisinin bir kral olmadığını söylemiştir. İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kubrâ*, 1/23; Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 7/34, 40, 108-109.

1. Mekke şehrinin ve Kâbe'nin yönetimini ele geçirme,
2. Bütün Arapları tek çatı altında toplama, Arap siyasi birliğini sağlama, Arap yarımadasında merkezi bir otorite tesis etme,
3. Asırlardır Arapları baskı altında tutan Bizans ve Sâsânî imparatorluklarını ya vergiye bağlama ya da tamamen ortadan kaldırma...

Kur'an'ın açıktan bir otorite tesisi, devlet kurma önerisi veya devlet yönetimiyle ilgili doğrudan bir hükmü bulunmamasına rağmen şartlar gereği Hz. Peygamber'in, yukarıdaki maddelerde zikredilen ilk iki siyasi düşüncesi, hicret sonrası Medine'de siyasi iktidarı elde edip Arap yarımadasındaki kabileleri tek tek itaati altına almasıyla; üçüncü aşamadaki planı ise vefatından hemen sonra onun dini ve dünyevi otoritesini temsil eden Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleştirmiştir.

Böylece düşünce ve teşebbüs olarak Mekke döneminde temelleri atılan ve hicret sonrasında Medine merkezli tesis edilen bu İslam devleti, hızla büyüyerek dört halife zamanında imparatorluk hüviyetini kazanmıştır.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995.
- Akdoğan, Yalçın. *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Ali Abdurrazık. *İslam'da İktidarın Temelleri*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Apak, Adem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Ateş, Ali Osman. "Kusay b. Kilâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/460-461. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Balcı, İsrâfil. "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sâsânî İlişkilerindeki Önemi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 55-72.
- Balcı, İsrâfil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eshrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Cevâd Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Cide, Ömer. "Hz. Peygamber'in Sasani ve Bizans'ı Hedef Göstermesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Aralık 2017), 12-23.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Demircan, Adnan. *Bedevisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Dindi, Korkut. "İbrânî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları". *Turcology Research* 73 (Ocak 2022), 126-136.
- Dindi, Korkut. *Siyer-Kur'an İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Erul, Bünyamin. *Siret Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. thk. Ali Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk b. Abbas. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 1414/1994.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nureddin. *es-Sîretü'l-Halebiyye-İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. b.y.: Kitabevi Yayınları, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

- Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyha. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî. *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*. thk. Hurşîd Ahmed Fârûk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed Sa'd b. Menî' el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997.
- Kalkan, Nurettin-Nar, Maşallah. "Hz. Muhammed'in Siyâsî Tecrübesinden Hareketle İslâm Devleti Kavramı". *TYB Akademi* 31 (Ocak 2021), 183-200.
- Kapar, M. Ali. *Heyetler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kelâî, Süleyman b. Musa b. Salim. *el-İktifâ bimâ tedammenehû min meğâzî Resûlillah ve's-selâseti'l-hulefâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Kelpetin, Mahmut. "Zûkâr Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Kister, M. J. "el-Hire (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)". çev. Ali Aksu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 29-54.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-tarih*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *İmtâu'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâli ve'l-embvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ*. thk. M. Abdülhamîd en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Özçelik, A. Selçuk. "İslâm'da Devlet Müessesesinin İnkişafı". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 3-11.
- Özdemir, Serdar. *H. Peygamber'in Seriyeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Palabıyık, M. Hanefî. "Hz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti (Tarihî Arkaplan ve Teşrî Açısından)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2002), 99-126.
- Palabıyık, M. Hanefî. "İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 97-147. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Sarıçam, İbrahim. "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam". *Diyanet İlmi Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı (2003), 1-32.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Hz. Peygamber'in Devlet Reislîği ve Bunun Sonraki Nesillere Yansıması". *II. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*. 109-118. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Sönmez, Abidin. *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2011.
- Süheylî, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah. *er-Ravdü'l-ünûf*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Salihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şimşir, Mehmet. "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (Ağustos 2017), 273-286.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî-Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsiru't-Taberî-Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Tarihu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1431/2010.
- Yıldız, H. Dursun. "Arabistan-Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/252-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1413/1993.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1407/1986.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

EBÜ'L-FAZL CA'FER B. HARB EL-HEMEDÂNÎ'NİN (Ö. 236/850-51) HAYATI, ŞAHSİYETİ, TARTIŞMALARI, ESERLERİ VE BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ *Ebu'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedâni's (D. 236/850-51) Life, Personality, Discussions, Works and Some Kalami Opinions*

YASİN ULUTAŞ

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam
Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye

Assoc. Dr., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Theology, Uşak, Türkiye

eskikahta@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7912-6500

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 08.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 09.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Ulutaş, Yasin. "Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedâni'nin (ö. 236/850-51) Hayatı, Şahsiyeti, Tartışmaları, Eserleri ve Bazı Kelâmî Görüşleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 200-218. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.05>

Ulutaş, Yasin. "Ebu'l-Fazl Jaafar b. Harb el-Hemedâni's (D. 236/850-51) Life, Personality, Discussions, Works and Some Kalami Opinions". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 200-218. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.05>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedânî'nin (ö. 236/850-51) Hayatı, Şahsiyeti, Tartışmaları, Eserleri ve Bazı Kelâmî Görüşleri

Öz

İslam dini doğuşundan kısa bir süre sonra farklı birçok coğrafyada yayılmış, çok geçmeden de tedricen İslam düşüncesi meydana gelmiş ve teşekkül sürecini tamamlamıştır. İslam düşüncesinin teşekkül sürecinde birçok âlim yetişmiştir. Bu teşekkül döneminde yetişen Ca'fer b. Harb, Mutezilenin Bağdat ekolünün kurulmasına katkıda bulunmuştur. Müellif, döneminde bilinen birçok kalamcıdan ders almıştır. Sahip olduğu ilmi birikim, sayesinde gayri Müslimlerle ve farklı düşünen kalamcılarla birçok kelâmî konuda tartışmaya girmiş ve bu tartışmalarda genellikle başarılı olmuştur. Aynı zamanda kendisi gibi düşünmeyen Basra ekolüne mensup bazı kalamcıları da eleştirmek suretiyle reddiyeler yazmıştır. Siyasetçilerle arasına mesafe koymuş, zenginliğe önem vermeyerek zâhidâne bir hayatı tercih etmiştir. Ayrıca birçok öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Ancak yazdığı bu eserlerin hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Dolayısıyla düşüncelerini bir bütünlük içerisinde öğrenme imkânımız pek bulunmamaktadır. Onun düşünceleri, daha çok rakip ekollere mensup kalamcıların veya klasik kalam ve İslam mezhepler tarihi eserlerinde bağlamından koparılmış parçalar halinde bulunmaktadır. Ayrıca Mutezile kalamcıların biyografisine yer veren tabâkât kitapları onun hayatı ve şahsiyeti hakkında kısa da olsa bazı bilgilere yer vermiştir. O, inanç ile ilgili birçok temel konuda daha çok mensup olduğu ekolün etkisinde kalmıştır. Müellife ait bazı özgün fikirleri şöyle ifade etmek mümkündür: Cevheri fert teorisinin doğru olduğunu iddia etmiş, bu teoriyi kabul etmeyenleri de şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Bütünün parçalarının bütünden farklı olduğunu iddia etmiş, cisimlerdeki niteliklerin cisimden farklı olduğunu savunmuştur. Allah'ın mekânda bulunmasını mekânın düzenleyicisi ve tedbir alıcısı anlamında olduğunu savunmuştur. Ona göre Allah, haksızlık etme kudretine sahip olmakla birlikte O, asla haksızlık etmez. Allah'ın kelâmı Kur'an'dır ve Allah onu Levh-i Mahfuz'da yaratmıştır, değişmesi veya oradan ayrılması mümkün değildir. Kur'an'dan maksat lafız değil anlatılan şeydir. Kudret fiilden önce olur. Fiilden önce insanda bulunan kudret ve sebepler, ihtiyari fiillerin meydana gelmesini sağlar. İnsanda hem doğrudan hem de dolaylı fiiller meydana gelir. Cennet ve cehennem ebedi olduğunu, sonlu olmadığını savunmuş, bu düşünceyi kabul etmeyenleri de şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Halifenin sohbet meclislerini terk etmek suretiyle siyasetle arasına mesafe koymuştur. İmâmet konusunda ise daha faziletlisi bir imâm varken toplumun menfaati için faziletli birinin imâm seçilmesini mümkün görmüştür. Ona göre ruh gaybi bir konudur. Bu düşünceden hareketle ruh'un cevher veya araz olduğu şeklindeki bir düşünceyi savunmanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu çalışma, farklı kaynaklarda yer alan müellifin görüşlerini toplayıp bir arada sunmak, müellifi ve kelâmî görüşlerini tanımaya katkı sağlamak ve İslam düşüncesinin teşekkül döneminin ortamı hakkında bilgi edinmeye yardımcı olmaya katkı sağlayacaktır. Makale, eserleri kaybolan kalam âlimlerinden birinin farklı eserlerde yer alan görüşlerini bir araya getirerek tanıtmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mutezile, Ca'fer b. Harb, Görüş.

Ebu'l-Fazl Jaafar b. Harb el-Hemedânî's (D. 236/850-51) Life, Personality, Discussions, Works and Some Kalami Opinions

Abstract

The religion of Islam spread in many different geographies shortly after its birth, and not long after, the idea of Islam emerged and completed its formation process. Many scholars were trained in the formation process of Islamic thought. Growing up in this formation period, Jaafar b. Harb contributed to the establishment of the Baghdad school of the Mutezile. The author took lessons from many known theologians during his period and also trained many students. Thanks to his scientific knowledge, he entered into discussions on many theological issues with non-Muslims and theologians who thought differently, and he was generally successful in these discussions. At the same time, he wrote refutations by criticizing some theologians belonging to the Basra school who did not think like him. He distanced himself from politicians, did not give importance to wealth and preferred an ascetic life. He trained many students and wrote works. However, none of these works have survived to the present day. Since his works have not survived to the present day, we do not have the opportunity to learn his thoughts as a whole. His thoughts are mostly found in a fragmented form in the historical works of theologians belonging to rival schools or classical theology and Islamic sects. In addition, the tabaqat books, which include the biography of the Mutezile theologians, gave some information about his life and personality, albeit briefly. He was more influenced by the school to which he belonged in many fundamental matters of faith. It is possible to express some original ideas of the author as follows: Cevheri

claimed that the theory of the individual was correct, and severely criticized those who did not accept this theory. He claimed that the parts of the whole are different from the whole, he argued that the qualities in the bodies are different from the body. He argued that God's presence in the space means the organizer of the space and the taker of precautions. According to him, although Allah has the power to do injustice, He never does injustice. The word of Allah is the Qur'an and Allah has created it in Lawh-i Mahfuz, it cannot be changed or separated from it. The purpose of the Qur'an is not words, but what is told. Power comes before the act. The power and causes that exist in man before the action enable the optional actions to take place. Both direct and indirect actions occur in human beings. He argued that heaven and hell are eternal and not finite, and severely criticized those who did not accept this idea. He distanced himself from politics by leaving the chat rooms of the caliph. As for the imamate, he considered it possible for a virtuous person to be elected for the benefit of the society, while there was a more virtuous imam. According to him, the soul is an unseen subject. Based on this idea, he stated that it is not possible to defend the idea that the soul is a substance or accident. This study will not only contribute to recognizing the author and his theological views by collecting and presenting the views of the author from different sources, but also will help to obtain information about the environment of the formation period of Islamic thought. The article aims to collect the views of one of the scholars of kalam whose works were lost.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Jaafar bin Harb, Opinion.

Giriş

Abbasîler tarafından kurulan Bağdat şehri kurulduğu dönemden itibaren birçok farklı felsefi ve dini akımlara ev sahipliği yapmıştır. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Müslümanlar, kısa bir süre içerisinde Sasâni imparatorluğunu tamamıyla çökerterek İran ve Irak'ı ele geçirdiler. Diğer yandan Bizans İmparatorluğuna bağlı olan Suriye ve Mısır'ı ele geçirdiler. Müslümanlar, çoğunluğu Müslüman olmayan bu halklarla içiçe beraber yaşamaya başladılar. Bu beraberlik kendine has bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Bu dönemde farklı milletlere ve dinlere mensup toplumların bir arada yaşaması Arap olanlarla olmayanlar arasında milliyetçilik düşüncesini ortaya çıkarmıştır.¹ Hicri ikinci asırdan itibaren İslam dünyasından ortaya çıkmaya başlayan bazı milliyetçi akımlar, bir takım batını ilhad ve zındık hareketlerle iş birliği etmek suretiyle kültürel olarak edebiyat, sanat, felsefi ve benzeri alanlarda kuvvetlenerek İslam inancını yok etmeye çalışmışlardır.² İşte bu dönemde başta Bağdat Mutezilesi olmak üzere birçok kalam ekolü, aralarında ihtilaf etmelerine rağmen İslam inancını savunmuşlardır.³ Ca'fer b. Harb'de İslam inancını savunan bu kalamcılardan biridir.

Kelam ilminin sistemli hale gelmesinde Mutezile kalamcılarının büyük katkısı olmuştur. Mutezile ekolü önce Basra'da daha sonra Bağdat'ta teşkilatlanmıştır. Akılcı kelamı kuran erken dönem Mutezile kalamcılardan biri de Ca'fer b. Harb'tir.⁴ İslam düşüncesinin teşekkül döneminde genellikle kimler hangi kalamcının görüşlerini benimsemişse benimsedikleri o kalamcıya nispet edilmişlerdir. Bu mantıkla hareket eden bazı mezhepler tarihi yazarları da müellifin görüşlerini benimseyenleri Ca'feri'ye olarak isimlendirmişlerdir.⁵

Ca'fer b. Harb de hicri iki ve üçüncü asırda Bağdat'da faaliyet gösteren Bağdat mutezilesinin aktif kalamcılardan biridir. Bu dönemde Mutezile kalamcıları kelam ilmi ile ilgili birçok eser yazmalarına rağmen yazılan bu kitapların çok azı hariç günümüze kadar gelememiştir. Bu dönemde yazılan eserlerinin günümüze gelmemesinin birçok nedeni vardır. Bu eserlerin hangi sebeplerden dolayı kaybolduğu farklı bir araştırma konusu olmakla beraber genel olarak şunu söylemek mümkündür. Mihne sürecinden sonra en fazla zarar gören ve iktidardan düşen Bağdat Mutezilesi olmuştur. Siyasi iktidar ile dirsek teması kurarak mihne sürecini başlatan Bağdat Mutezilesi çok geçmeden bu süreçte zarar görmüş ve zamanla

¹ Muhammed Salih Muhammed es-Seyyid, *Ebü Ca'fer el-İskâfî ve Erâühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, (Kahire: Dârü Kubâ, 1998), 12.

² Abdurrahman Bedevî, *Min Tarih'l-ilhâd fil İslâm*, (Kahire: Siyân en-Neşr, 1945), 7.

³ Muhammed Salih, *Ebü Ca'fer el-İskâfî ve Erâühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 12.

⁴ Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001), 152.

⁵ Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatü'n-nâciye*, thk. Muhammed Hasan el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, 1409/1988), 149; Abdullatif Harputi, *Kelam Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 46.

etkinliğini yitirerek tarih sahnesinden çekilmiştir. Ekolün varlığını sürdürmemesi eserlerinin günümüze gelememesinin sebeplerinden biri olduğu söylenebilir.

Bu dönemdeki kelimcilerin görüşlerini ya rakiplerinin eserlerinde kırparak verdiği bilgilerden veya sonraki dönem mutezile kelimcilerinin verdiği eserlerden öğrenmeye çalışıyoruz. Erken dönemin kelimcilerinden biri olan Ca'fer b. Harb, birçok kitap yazmasına rağmen bunların hiç biri günümüze ulaşmamıştır. Müellifin eserleri günümüze gelmediği için diğer klasik Kelam, Mezhepler Tarihi ve Tabakat kitapları içerisinde dağınık ve çoğu zaman bağlamından kopararak verilen bilgilerden hareketle görüşlerini öğrenmeye ve bir araya getirmeye çalıştık. Ülkemizde müellif ile ilgili sadece İslam Ansiklopedisi ve İslam'ın Akılcıları/Mutezile Önderleri adlı eserlerin ilgili maddeleri dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Makale müellifin görüşlerinin tanıtılmasına katkı sağlayacaktır.

1. Hayatı, Şahsiyeti, Tartışmaları ve Eserleri

Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir, Mutezile ekolü içerisinde iki Ca'fer olarak bilinirler. Bu iki kelimcinin görüşlerini benimseyenler de Ca'feri'ye olarak adlandırılmıştır. Halk arasında söz konusu her iki Ca'fer ile ilgili birçok darbı meselin olduğu bildirilmiştir.⁶ İbn Yezdân Ca'fer hakkında şöyle demiştir: "Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb ilim ve amelde zirveye ulaşmışlardı. Öyle ki insanlar şöyle diyerek o ikisini darbı mesel olarak verirlerdi. Şöyle denilirdi: İki Ca'ferin ilim ve takvası, tıpkı örnek bir hayatları olan iki Ömer gibidir."⁷ İki Ömer ile kast edilen Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'dir. Babasının sultanın adamlarından olduğu rivayet edilmiştir.⁸ Adı tam olarak Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedânî'dir. İran'ın Hemedân şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ile ilgili tabâkat kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak hicri 236 yılında 59 yaşında iken vefat ettiğine göre muhtemelen hicri 177 yılında Bağdat'ta doğmuştur.⁹ Hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Ancak atalarının soy itibarıyla Güney Arabistan'daki Kahtân kabilesine dayandığı, ailesinin buradan gelerek Hemedân'a yerleştiği ve bu nedenle buraya nispet edildiği rivayet edilmiştir. Yüzünden yara izi olduğu için Eşec lafzı ile lakaplandırılmıştır.¹⁰ Aynı zamanda yakınları onu Ebü'l-Fazl olarak künyelendirmişlerdir.¹¹ Bu künyenin kendisine niçin verildiği ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulamadık. Geçmişte künyelendirme bazen kişinin yaptığı bir meslek veya cömertlik, hayır hasanat vb. sebeplerle bazende çocuğuna nispeten yapılmıştır. Müellif zikrettiğimiz bu sebeplerden dolayı künyelendirilmiş olabileceği gibi başka özel bir sebeple de bu şekilde künyelendirilmiş olabilir.

Müellifin çocukluk hayatıyla ilgili anlatılan anılardan biri şöyledir: Anlatıldığına göre Ca'fer, henüz çocukluk yaşındayken sık sık Ebû Mûsâ İsâ b. Sabîh el-Murdâr'ın (ö. 226/841) taraftar ve öğrencilerine uğrayıp onları rahatsız edince öğrenciler, onu hocaları Murdâr'a şikâyet ederler. Ancak Murdâr onu kendi dersine getirmelerini ister. Ca'fer, Murdâr'ın derslerine devam etmiş ve daha sonra ilmi ile amel eden bir âlim olmuştur. Ca'fer b. Harb'in yetişmesinde Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın büyük etkisi olmuştur.¹²

Başka bir rivayette göre de aralarında şöyle bir ilişki gerçekleşmiştir: Bu anlatıma göre Ca'fer, gençliğinde asker olduğu dönemde İsâ b. Sabîh el-Murdâr'ın öğrencileriyle tanıştığı, onlarla sohbet ettiği ve alay ettiği ancak öğrenciler onu hocalarıyla tanıştırdığı ve Murdâr'ın telkinleriyle askerliği bırakıp ilme

⁶ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (Ankara: Türkiyen Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 101.

⁷ Ahmed b. Yahya b. Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Darü'l-Muntezir, 1988), 76.

⁸ İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 73.

⁹ Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 558; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsi'tü Keşşâf Istîlâhâtü el-Funûn*, thk. Ali Da'ruc (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 1/566.

¹⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/236; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 7/173; Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/549.

¹¹ Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitâbü münnye ve'l-emel*, thk. T.W. Arnold (Haydarabad: Matb'atü Dâiretü'l-Me'arif Nizâmiyye, 1316), 31.

¹² Ebü'l-Kasım el-Belhî, *Zikrû'l-Mutezile min mâkâlâtü'l-İslamiyyin*, thk. Fuâd Seyyid (Kahire: Darü Kütübül-Mısriyye, ts.), 74.

yöneldiği bildirilmiştir.¹³ Murdâr'a talebe olan Ca'fer hocasının etkisiyle babasından kalan miras malını infak edecek kadar takvalı bir hayatı tercih eder. Büyük ihtimalle Kûsâm b. Ca'fer, Basra'ya vali olunca Ca'fer'de onunla beraber Basra'ya gider ve orada valinin huzurunda Allah'ın yaratma kudret konusunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849-850) ile tartışır.¹⁴ Bazı kaynaklar Murdâr'a öğrenci olmadan önce Basra Mutezilesine bağlı olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan kelim ilmini öğrendiği de rivayet edilmiştir.¹⁵ Ayrıca İbrahim en-Nazzâm'dan (ö. 231/845) da kelim ilmini öğrendiği rivayet edilmiştir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim en-Nazzâm'a karşı reddiye türünden eserler yazmış olması bu tür rivayetlere karşı ihtiyatlı olmayı gerektirir. Ancak onları eleştirmiş olması onlardan kelim ilmi öğrenmediği anlamına da gelmez.¹⁶ Şehristânî, Ca'fer b. Harb için İbrâhim en-Nazzâm'ın görüşlerine tabi olmuştur demesine rağmen hangi konulardaki görüşlerine tabi olduğunu açıklamamıştır.¹⁷

Erken dönemden itibaren Mutezile Kelamcıları temel konularda genellikle görüş birliği içerisinde olmalarına rağmen ayrıntı olarak değerlendirilebilecek bazı konularda birbirlerini eleştirdikleri gibi, bazen daha da ileri giderek tekfirde bulunmuşlardır. Örneğin Ca'fer b. Harb ve Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö. 240/854) gibi bazı kelamcılar, İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ı (ö. 231/845) atom, Muhammed b. el-Hüzeyl el-Allâf'ı (ö. 235/849-50) da ahiret hayatı hakkındaki görüşlerinden dolayı tekfir ettikleri söylenmiştir. Özellikle Ca'fer b. Harb'in konu ile ilgili müstakil kitaplar yazdığı bildirilmiştir.¹⁸ Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324/935-36), Ca'fer b. Harb'in bazı yanlış değerlendirme ve rivayetlerde bulunduğunu zikretmiştir. Nitekim Ca'fer'in, Ebü'l-Hüzeyl için o, Allah'ın görme ve işitme gibi subuti sıfatların hadis olduğunu savunduğunu belirtmiş ancak Eş'ârî onun bu rivayetinde yanlış olduğunu söylemiştir.¹⁹

Ca'fer b. Harb hocası el-Murdâr'ın etkisinde kalarak zahidane bir hayat yaşadığı ve dünyalık olarak sahip olduğu her şeyini dağıttığı söylenir. Bazı Mezhepler Tarihi yazarları Ca'fer için ilim, doğruluk, verâ, züht ve ibadet açısından döneminin eşsiziydi şeklinde övgüde bulunmuşlardır. Ömrünün sonlarına doğru elindeki bütün maddi birikimini terk ederek çıplak bir vaziyete suda oturduğu, bazı gecelerde arkadaşları kendisine uğramak suretiyle kılık kıyafet verdiği rivayet edilmiştir. Böyle bir tutum almasının nedeni olarak da babasının sultanın adamlarından olması olarak gösterilmiştir.²⁰ Bu şekildeki tutumu belki babasından kalan malın helal veya haram olma konusunda tereddüt etmesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak bu tür rivayetlere temkinli yaklaşmak gerekir. Böyle bir yaşayış fıtrata aykırı olduğu için İslam dini böyle bir hayatı tavsiye etmemiştir. Rivayet edildiğine göre müellif, ömrünün sonlarına doğru Kelami kitapları yazmayı ve kelami tartışmaları terk ettiği bildirilmiştir. Yaşlılık döneminde ihtilafli kelami konularla değil, daha çok temel inanç konularında bazı eserler yazdığı ve davet türünde faaliyetlerde bulunduğu rivayet edilmiştir.²¹

Ca'fer b. Harb'in sosyal ve ekonomik durumu ile ilgili şu bilgi de rivayet edilmiştir: Anlatıldığına göre Ca'fer bir dönem maddi sıkıntı çekmiş, dostları tarafından verilen çok az miktardaki zekât ile yaşamını sürdürmüştür. Bildirildiğine göre Ca'fer bir gün bir düğün merasimine katılır. Burada bir konuşma yapar. Düğün merasiminde bulunan bir tüccar yapılan konuşmayı beğenir ve Ca'fer'e maddi durumunun nasıl olduğunu sorar, Ca'fer de iyi olmadığını bildirir. Bunun üzerine tüccar kendisine 105 dinar gönderir. O, bu parayı kabul etmez. Ancak etrafındakiler sultanın malında şüphe vardır gerekçesiyle reddetmeni anlıyoruz. Fakat tüccarın malı kendi kazandığıdır ve helaldir. Onu geri çevirmen doğru değildir dediler. Bu itiraz üzerine Ca'fer şöyle demiştir: O anda o parayı geri çevirmem gerekirdi. Çünkü o, benim konuşmamı

¹³ İlyas Çelebi, "İbrahim en-Nazzâm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/449.

¹⁴ İlyas Çelebi, "İbrahim en-Nazzâm" 32/459-450.

¹⁵ Ebü'l-Hasan İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dârü Kütübil Arabiyye, 1997), 6/132.

¹⁶ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 281.

¹⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Milel ve nihâl*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 67.

¹⁸ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 151; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 88.

¹⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 260.

²⁰ İbn Murtezâ, *Kitâbü münye ve'l-emel*, 31; İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 73.

²¹ İbn Murtezâ, *Kitâbü münye ve'l-emel*, 31.

ve yaptığım duayı beğenmişti. O parayı alsaydım para karşılığında dua yaptığımı düşünene bilirdi. Bu endişe ile o anda reddettim. Ancak daha sonra o parayı kabul ettim der.²²

Ca'fer b. Harb'in Müslümanın takınması gereken tutumu ile ilgili yaptığı konuşmalardan biri şöyledir:

*"Müminin durumu, akıl sahibi basiretli bir tüccarın durumu gibidir. Zira zeki tüccar, hangi ticaretin malları için daha karlı ve güvenli olduğunu görür ve ona gider. Mümin de böyledir. Mümin, salih ameller de tasarrufta bulunur. Farz ve nâfile ibadetleri yapar. Böylece Allah'tan helal geçim kaynağı için yardım ister. Bununla beraber haram olmayan helal şeylerden faydalanır. Sonra çok şefkatli olur ve endişe içerisinde olur. İbadetlerini az yaptığını ve bu azlığın kendisini Allah katında helak edebileceğinden korkar. Çünkü Allah'a karşı görevini tam olarak yerine getirdiğini bilmez. Allah'ın belirlediği sınırları korumuş mudur? Belki de yaptığı şeylerin iyi şeylerin bir kısmı yok olmuştur. Belki de sorumluluklarının bir kısmını eksik yapmıştır. Bundan dolayı da Allah kendisine kızıp amelini boşa çıkarmıştır. Bu düşünceyle beraber durumunun böyle olmasını beklemez. Küçük olsun büyük olsun, bilerek veya bilmeyerek yaptığı günahlardan dolayı tövbe ve istiğfarda bulunmaya yoğunlaşır. Ölüm vakti gelinceye, Allah'ın rahmetine gidinceye kadar bu hal üzere devam etmelidir."*²³

Bazı kaynaklarda onun yardımsever olduğu ve ilme önem verdiği zikredilmiştir. Örneğin Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el- İskâfi (ö.240/854) gençlik yıllarında terzilik yapmaktaydı. Ailesi onun ilim tahsil etmesini değil, geçimini sağlamak amacıyla terzilik mesleğini yapıp para kazanmasını istemiştir. Bu durumu öğrenen Ca'fer b. Harb, İskâfî'yi himayesine alıp kelim ilmini öğrenmesini sağlamış ve aylık olarak terzilikte kazandığı 20 dinarı da her ay düzenli olarak annesine vermiştir.²⁴

Ca'fer b. Harb vefat ettiğinde yalnızlığını beyan eden bir şiir söylemiştir. Şiiri şöyledir: "Evler boşaldı. Seçimsiz reis oldum. Kendi başıma reis oldum zorluklarla baş başa kaldım." Söylediği bu şiir karşılığında kendisine şu söylenmiştir: "Bu yalnızlığa karşılık Allah'ın sana Ebû Ca'fer el-İskâfî'yi vermesi yeterli olmuştur."²⁵ O, Ebû Ca'fer el-İskâfî'yi, İsâ b. Heysem ve Ebû Mucâlid Ahmed b. Hüseyin gibi kelimcileri yetiştirmiştir.

Ca'fer b. Harb, yaşadığı dönemde Kelâm ilmi ile uğraşmayı bid'at olarak görüp zemmül kelâm literatürüne katkı sağlayan bazı âlimlerin ileri sürdüğü delillerin gerçeği yansıtmadığını söylemiştir. Nitekim Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim el-Kûfî, (ö.182/798) İsra suresi 85. ayete dayanarak kelim ilmi ile uğraşmanın mekruh olduğunu savunmuştur. Ancak Ca'fer b. Harb bu görüşe karşı çıkmış bu ayetten kelim ilmi ile uğraşmanın mekruh olduğu şeklinde bir anlamın çıkamayacağını, çünkü Allah başka bir ayette şöyle demektedir: "...Onlarla en güzel metotla tartış"²⁶ diğer bir ayette de şöyle buyurmaktadır: "...Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme..."²⁷ Ca'fer b. Harb bu ayetleri delil getirerek kelim ilmi ile uğraşmanın caiz olduğunu söylemiştir.²⁸

Ca'fer b. Harb, farklı düşünen bazı kelimcilerle mektuplaşmıştır. Nitekim önceleri Mürcie mezhebinden olup daha sonra Haricî olan Yahyâ b. Kâmil ile mektuplaşmıştır. Yahyâ b. Kâmil yazdığı "el-Celile" adlı eserinde bu konuya yer vermiştir.²⁹

Mutezile kelimcileri tevhidi iyi anlatmakla iftihar etmişlerdir.³⁰ Haberi vahitlerin mutlaka akla uygun olması gerektiğini savunmuşlardır. Kıyas konusunda görüş ayrılığı içerisinde olmuşlardır. Ca'fer b. Harb kıyas karşıtı bir tutum içerisinde olmuştur.³¹

²² İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 75-76.

²³ İbn Murtezâ, *Kitâbü münye ve'l-emel*, 32-33.

²⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 560.

²⁵ İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 78-79.

²⁶ Nahl 16/125.

²⁷ Kehf 17/22.

²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 8/387.

²⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 618.

³⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât *Kitâbü'l-İntisâr*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 72.

³¹ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 257.

Kelamcı olması hasebiyle Ca'fer b. Harb'in bazı tartışmalarda bulunduğu bildirilmiştir. Bu tartışmalar onun fikir dünyasındaki gündemi iyi takip ettiğini gösterir. Ca'fer b. Harb'in meşhur tartışmalarından biri erken dönem Şîî kelamcılarında Muhammed b. Halîl es-Sekkâk (ö. 179/794) ile Allah'ın ilimin hudûsu konusunda olmuştur.³²

Ca'fer b. Harb'in katıldığı birçok tartışma rivayet edilmiştir. Nitekim dönemin Halifelerinin tertiplemediği bazı tartışma meclislerine katıldığı anlatılmıştır. Ebü'l-Kasım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913) kanalıyla bildirdiğine göre Halife Ebû Ca'fer Vâsık-Billah (ö.232/847) bir tartışma meclisi düzenlemiş, bu tartışmaya Ca'fer b. Harb'de davet edilmiş, Ca'fer de davete icabet etmiştir. Namaz vakti geldiğinde Halife Vâsık orada bulunanlara namaz kıldırmıştır. Ancak Ca'fer Halifenin arkasında namaz kılmayıp bir kenara çekilip tek başına namazını kılmıştır. Durumu yakından gören Yahyâ b. Kâmil Halifenin Ca'feri öldürebileceği korkusuyla gözyaşlarına hâkim olmamıştır. Toplantı bittiğinde Baş kadı olan Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) Ca'fer'in bu fevri hareketini Halife Vâsık'ın kaldıramayacağı düşüncesiyle istemesi halinde bir daha tartışma meclisine gelmeyebileceğini söyledi. Ca'fer'de toplantıya isteğiyle gelmediğini izin verildiği takdirde bir daha gelmeyeceğini belirtir. Bir sonraki mecliste Halife Vasık, Ca'fer'in gelmediğini gördüğünde Salih şeyh nerde diye sorar. İbn Ebi Duâd, onun hasta olduğunu ve evde yattığını bildirir. Bu cevap üzerine Vasık'ın evet o gerçekten hasta, dinlenmeye ve yatmaya ihtiyacı vardır dediği rivayet edilmiştir. Bu hadiseden sonra Ca'fer b. Harb'in bir daha Halife Vasık'ın meclisine gitmediği söylenmiştir.³³

Ca'fer b. Harb'in katıldığı tartışmalardan bir diğeri şöyledir: Anlatıldığına göre Halife Me'mûn b. Hârûn (ö.218/833) Ebü'l-Hüzeyil el-Allâf ile Senevî olan Zâzân b. Baht arasında bir tartışma meclisi düzenlemiştir. Ca'fer b. Harb bu tartışmaya katılmamış, ancak bu tartışmayı işitince Zâzân b. Baht'ı ziyaret eder ve ona bu tartışmayı hatırlatır. Bunun üzerine Zâzân, tartışma sana ulaştığı gibidir. Meclisi düzenleyenler de idare edenlerde sizin önderlerinizdir. Akıllı insan eylemlerinde düzgün olması gerektiği gibi sözlerinde de mutedil olması gerekir deyince Ca'fer, bunun üzerine doğru söyledin diyerek şöyle der: Bu nasihati sana kim verdi? Karanlık mı? Yoksa nur mu? Karanlıkta hayır yoktur. Çünkü karanlığın tabiatında şer vardır. Nur'a gelince onda ne şer ne de hayır çıkmaz. Çünkü kâinatta nurdan başka hayır yoktur. Verdiğin öğüdün bir anlamı yoktur. Bu cevap karşısında Zâzân şöyle der: Ey Ca'fer! Senin bu konuda bilgin yoktur. Senin mezhebine göre Allah ezeli ilmi ile daha önce iman etmeyeceklerini bildiği insanlara nasihat ederek iman etmelerini istemiştir. Size göre Allah bazı insanlara iyilik yapamayacaklarını bildiği halde iyilik yapmayı emretmiştir. Bunun üzerine Ca'fer, sen konuyu yanlış biliyorsun. Biz Allah'ın insana iyiliği takdir edip emrettiğini söylüyoruz. Siz ise hayra karşılık şerrin takdir edildiğini söylüyor musunuz? Ca'fer'in bu sorusu karşısında Zâzân, sizin mezhebimize göre kişi iman veya inkâr kudretine sahip değildir. Kendisine hangi eylem takdir edilmiş ise ancak onu yapar. Size göre müminde inkâr, kâfirde de iman kudreti yoktur şeklindeki inanca sahip değil misiniz diye sorunca Ca'fer, bu düşünce bizim mezhebimize ait değildir. Müslümanlardan kim bu düşünceyi savunursa Seneviyye'den daha şerlidir diyerek tartışmadan ayrılıp gittiği rivayet edilmiştir.³⁴ Ca'fer'in bu sözleri, bazı kelamcılar tarafından İslam ümmetinin içindeki bazı fâsıkların Mecusi ve Zındıklardan daha kötü olduğu şeklinde yorumlanmıştır.³⁵

Ca'fer b. Harb ile Senevî dininden olan bir adam arasında geçen başka bir tartışma şöyledir. Senevi olan adam şayet bir adam haksız yere birini öldürdükten sonra suçunu itiraf edip tövbe etse dini durumu ne olur diye sorunca Ca'fer b. Harb verdiği cevaplarla Senevi dinine mensup olan adam ikinci fiil olan tövbenin iyilik tanrısına ait olduğunu ve iyi olduğunu itiraf etmiştir. Adam öldürme fiiline nur müdahale etmemiş ancak tövbe etmeyi yaratmış olması realiteye aykırı olduğu için bu da kötülük olarak görülür. Aynı soru başka bir senevi dinine mensup olan birisine sorulmuş adam soruyu şöyle cevaplamıştır: Bu

³² Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 180.

³³ İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 73-74.

³⁴ İbn Murtezâ, *Kitâbü münye ve'l-emel*, 32.

³⁵ Harputi, *Kelam Tarihi*, 46.

durum, bir hayvanın birini tekmelemesinden dolayı hayvan sahibinin özür dilemesi gibidir şeklinde cevap vermiştir. Ancak Ca'fer b. Harb şöyle diyerek itiraz etmiştir: Hayvan sahibinin bu özrü acıya maruz kalan kişinin acısını paylaşmaktır. Gerçek anlamda özür dilemesi cahil konumuna düşer. Ancak özür dilemesi hayvanını ona yaklaştırması sebebiyle olursa durum değişir gerçek anlamda özür dilemiş olur. Anlatıldığına göre bu cevap üzerine senevi dinine mensup olan adam Müslüman olmuştur.³⁶

Ca'fer b. Harb uzun bir ömre sahip olmamasına rağmen celilül kalam ve dakikü'l-kalam ile ilgili birçok eser yazmıştır. Eserlerini yazdığı dönemde bir kadına ihtiyaç duyduğu kırtasiye ve yiyecek malzemesi para verdiği ve kadınının da bu parayla gerekli olan malzemeyi satın alıp getirdiği rivayet edilmiştir. Ancak Ca'fer b. Harb'in bir takım zorluklarla yazdığı bu eserlerin hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Yazdığı eserlerden bazıları şunlardır:

1. *Kitâbü Mütüşâbihi'l-Kur'ân*: Muhtemelen bu eser isminde de anlaşıldığı gibi farklı anlaşılmaya müsait olan ve müteşabih olarak görülen bazı ayetleri açıklamıştır.
2. *Kitâbü'l-İstiksâ*: Bu eserin içeriğiyle ilgili hiçbir bilgiye rastlamadık.
3. *Kitâbü'l-Usûl*: Eserin başlığından yola çıkarak eserin islami ilimlerin usulü ve yöntemleriyle ilgili olduğu söylenebilir.
4. *Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbi't-Tabâi'*: Bu eser de materyalist felsefeyi savunanların tabiat ile ilgili görüşlerini eleştirmiştir ve onlara reddiye türünden cevaplar veren eserlerden biri olduğu söylenebilir.³⁷
5. *Kitâbü'l-İzâh*: Eserin başlığından yola çıkarak eser, bazı dini konuları açıklamıştır denilebilir. Ancak eserin içeriğiyle ilgili hiçbir bilgi mevcut değildir.
6. *Kitâbü Nâsiheti'l-Amme*: Halka dini konularda bazı öğüt ve naihatte bulunduğu bir eser olduğu söylenebilir.³⁸
7. *Kitâbü'l-Müsterşid*: Bu eser, tebliğ faaliyetiyle ilgili olabilir.
8. *Kitâbü Usûli'l-Hamse*: Adından da anlaşıldığı gibi bu eser mutezilenin beş esasını açıklamıştır.
9. *Tevbîhu Ebi'l-Hüzeyil*: Ebü'l-Hüzeyil el-Allâf'ın Allah'ın kudretinin sınırlılığı, Cennet, Cehennem vb. ahiret hayatı ile ilgili kalamî görüşlerini eleştirmiştir.
10. *el-Mesâil fi'n-na'im*: Müellif bu eserde, varlık konusunu ele aldığını, Müellifin hadis varlıklar hakkında Ebü'l-Hüzeyil el-Allâf'a bazı sorular yönelttiği belirtilmiştir.³⁹
11. *Fî Tekfir'i-Nazzâm*: Ca'fer b. Harb, bu eserinde Ebi'l-Hüzeyil el-Allâf'ın savunduğu atom nazariyesini kabul etmeyen İbrahim en-Nazzâm'ı eleştirip tekfir etmiştir.⁴⁰

Erken dönem kelamcıları yazdıkları eserlerde atıf yaptıklarında bilgi aldıkları eseri değil, yazarın ismini zikretmekle yetinmişlerdir. Bu durum, erken dönemde yazılan ve çeşitli sebeplerle kaybolan eserlerin içeriğiyle ilgili bilgi edinmeyi zorlaştırmaktadır. Bu tür eserlerin içeriğiyle ilgili bilgiyi ya eserin isminden yola çıkarak ya da o eserle ilgili klasik eserlerde özel bir bilgi varsa, eserin içeriğiyle ilgili bilgi elde etme imkânı olmaktadır.

2. Bazı Kelami Görüşleri

2.1. Âlem

Erken dönemden itibaren kelamcıların çoğu âlem konusunda hem kendi aralarında hem de Müslüman olmayan bir takım dini ve felsefi akımların temsilcileriyle tartışmışlardır. Çünkü Mutezile kelamcıları materyalist felsefenin aksine âlemin sonradan Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini akli olarak temellendirmek istemişlerdir. İslam düşüncesinde âlemin, cevher ve arazlardan oluştuğunu, cevherlerin sonsuza dek bölünemeyeceğini savunarak cevheri fert teorisini ortaya atan âlemin sonradan

³⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 258.

³⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 560.

³⁸ İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 73.

³⁹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 194-195.

⁴⁰ Çelebi, "İbrahim en-Nazzâm", 450.

Allah tarafından yaratıldığını sistemli bir şekilde tartışan kişi Ebu Hüzeyil el-Allâf'tır.⁴¹ Ebu Hüzeyl'in bu görüşüne öğrencisi İbrahim en-Nazzâm karşı çıkmıştır. O, Âlem konusunda Maniheizm ve Dehriyye akımlarının temsilcileriyle tartışmış ve onların konu ile ilgili görüşlerini de reddetmiştir. Tartışma daha çok âlemin sonsuzluğu ilgili olmuştur. Nazzâm, birçok kelamcının kabul ettiği atomların sonsuza dek bölünmeyeceği görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre cisimler, parçalanmayan cüzlerden oluşmamıştır. İnsanda bulunan vehim, cisimlerin her bir parçasını ikiye ayırmıştır. Sonsuza dek bölünen bu parçalar, miktar ve mesafe bakımından sonlu ve bir başlangıca sahiptirler. Söz konusu başlangıçtan önce herhangi bir başlangıçları yoktur.⁴² Ca'fer b. Harb, cevheri fert teorisini kabul etmediği gerekçesiyle İbrahim en-Nazzâm'ı eleştirip küfre düşmekle itham etmiştir. Bu amaçla *Fî Tekfiri'n-Nazzâm* adlı eserini yazmıştır. Başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324) olmak üzere birçok Ehl-i sünnet kelamcısı Nazzâm'ı bu konuda eleştirmiştir.⁴³ Ancak zahiri olan İbn Hazm (ö. 456/1064) cevheri fert teorisinin yanlış olduğunu cisimlerin her parçasının sonsuza dek bölüneceğini belirterek bir takım akli deliller ileri sürerek Nazzâm'ı desteklemiştir.⁴⁴

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ca'fer b. Harb'in kendine ait kitaplar, günümüze gelmediği için görüşleri birtakım tabakât, mezhepler tarihi ve klasik kelam kitapları aracılığıyla parçacı bir şekilde gelmiştir. Âlem konusundaki görüşleri de böyledir. Müslüman kelamcılar, diğer konularda olduğu gibi, varlık konusunda genellikle vahiy merkezli bir düşünce içerisinde olmuşlardır. Bu düşünceye göre âlem bütünüyle Allah tarafından sonradan yaratılmıştır. Âlem cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Genel olarak İslam kelamcıları, Âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmişlerdir. Ancak ayrıntılarında genellikle ihtilaf etmişlerdir. Müellifin yaşadığı dönemde cevher ve araz kavramları literatüre girmiş ve kelamcılar tarafından yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bildirdiğine göre Ca'fer b. Harb, bütünün parçası, bütünden farklı bir şey olduğunu savunmuştur.⁴⁵ Bu görüşe göre cisimlerin ayrılması neticesinde meydana gelen parçalar bütünden farklı bir konuma gelmektedirler. Abdülkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037-38) Ca'fer'in âlem ve diğer bazı konulardaki görüşlerini tenkit etmek amacıyla "*el-Harbu alâ İbn Harb*" adında bir kitap yazmıştır. Ancak bu kitap günümüze gelmemiştir.⁴⁶ Başka kelamcılar da Ca'fer b. Harb'e karşı bazı kitaplar yazmışlardır. Nitekim Ebû Abdullah Muhammed b.İsâ el-Cehmî Ca'fer b. Harb'a reddiye olarak "*Kitâbü'r-Redd alâ Ca'fer b. Harb*" adlı eseri yazmıştır. Ayrıca İmâmiyye Şiâ'sına mensup olan İbnü'l-Mua'llim imâmet konusundaki düşüncesini eleştirmek amacıyla "*Kitâbü'r-Reddi alâ İbn Harb fi'l-İmâme*" adlı eserini yazmıştır.⁴⁷

Ca'fer'e göre cisimlerdeki nitelikler cisimlerden ayrı bir varlık olarak kabul edilmesi gerekir. Cisimlerde bulunan birleşme, ayrılma, hareket ve hareketsizlik halleri araz şeklinde isimlendirildiği gibi başka bir şekilde de isimlendirilebilir. Cisimlerdeki niteliklerin araz şeklinde isimlendirilmesi ile ilgili herhangi bir delil yoktur. Bu konudaki isimlendirmeyi kelamcılar yapmıştır. Şayet araz şeklindeki isimlendirmeye bir engel çıksa bu engeli giderecek nakli bir delil de yoktur.⁴⁸ Ca'fer b. Harb ve bazı Mutezile kelamcıları cisimlerde mevcut olan arazları şöyle tasnif etmişlerdir: Bunlar, sertlik, yumuşaklık; yaşlık, kuruluk; sıcaklık, soğukluk; İman, küfür ve insanın diğer fiilleri; itaat, günah; konuşma, konuşmama; ayrılma, birleşme; oturma, kalkma; sükûn, hareketler; sesler, kokular, renkler, tatlar, en ve uzunluktur.⁴⁹

⁴¹ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 200-201.

⁴² Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 96-98.

⁴³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkatü'n-nâciye*, 150.

⁴⁴ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: YEKB Yayınları, 2017), 3/888.

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkatü'n-nâciye*, 154; Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", 6/ 549-550.

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkatü'n-nâciye*, 155.

⁴⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 578, 660.

⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 512; Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", 6/550.

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 480.

2.2. Ulûhiyet Mekân İlişkisi

Kelamcıların üzerinde ihtilaf ettiği konulardan biri Allah'a mekân izafe edilip edilmeyeceğidir. Müşebbihe ve Mücessime ekollerine bağlı kelamcılar, hariç diğer Müslüman kelamcılar Allah'a mekân izafe etmemişlerdir. Mutezile ve Ehl-i sünnet kelamcıları Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu savunmuşlardır. Ancak Allah'ın mekânla ne tür bir ilişki içerisinde olduğu, diğer bir deyim ile Allah'ın nasıl, hangi anlamda mekânda bulunduğu ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Mutezile kelamcılarında Ebü'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir gibi bazı kelamcılar göre Allah'ın bir mekânda bulunması, "mekânın düzenleyicisi ve her mekânda tedbirinin olması" anlamına gelir.⁵⁰ Bu şekilde düşünen Mutezile kelamcılarında göre "Allah her mekândadır" cümlesi, irade ve yönetim bakımında Allah'ın her yerde olmasıdır.⁵¹ Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) gibi bazı Mutezile kelamcıları da, Allah ezelde olduğu hal üzerindedir. Herhangi bir mekânda değildir demişlerdir. "*Rahman Arşa istiva etti*"⁵² ayetindeki istiva kavramının kuşatma anlamında olduğunu söylemişlerdir.⁵³

2.3. Ulûhiyet

Erken dönemden itibaren kelamcıların üzerinde en fazla durduğu konuların başında ulûhiyet konusu gelmektedir. Kelamcılar ulûhiyet konusunda farklı algılara sahip olmuşlardır. Bazıları teşbihçi, bazıları tenzihi bir anlayışa sahip olmuşlardır. Daha farklı anlayışlarda olanlarda vardır. Mutezile genel olarak ulûhiyet konusunda atıl bir anlayışa değil, tenzihi bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ulûhiyet konusundaki tartışmalar daha çok Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Allah'ın hangi niteliklere ve bu niteliklerin nasıl olduğu konusunda yoğunlaşmıştır. Diğer bir deyim ile ifade edecek olursak Allah vardır, birdir, Ancak Allah'a ait olduğu bu nitelikler sıfat olarak kabul edilebilir mi edilmez mi? Bu niteliklerin zatla ne tür bir ilişkisi vardır konularında tartışmalar yaşanmıştır.

Mutezile kelamcıları insanın fiziki âlemde şahit olduğu niteliklerden hareketle Allah'a herhangi bir sıfat isnat edilemeyeceğini, ancak Kur'an-ı Kerim'de zikredilen ve Allah'ın nasıl bir ilah olduğunu belirten niteliklerin zat içerisinde zatla aynı olduğunu ayrı bir sıfat olmadığını ve Allah'ın beşeri niteliklerle nitelendirilemeyeceğini belirttiklerini söyleyebiliriz. Ca'fer b. Harb'in ulûhiyet konusundaki tutumu genel olarak Mutezile ekolünün tutumuyla aynı olduğunu söyleyebiliriz. Müellifin konu ile ilgili olan görüşlerini genel olarak şöyle ifade edebiliriz.

2.4. İlahi Sıfatlar

Müslüman kelamcıların üzerinde yoğun tartıştıkları konulardan biri hiç şüphesiz Allah'ın sıfatları konusudur. Konu ile ilgili tartışmalar daha çok subûti ve haberi sıfatlar konusunda olmuştur. Mutezile kelamcıları genel olarak Allah'ın subûti sıfatlarını zat içerisinde mevcut bazı manalar olduğunu, ayrı bir sıfat olması durumunda tevhide ters düşeceğini kabul ederken, haberi sıfatları da teşbih olur gerekçesiyle bu sıfatları mecazi bir takım kavramlar olduğunu belirterek tenzihi bir anlayışla yorumlamışlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Mutezile Kelamcıları Allah'ın âlim, gören, işiten ve irade eden olarak kabul etmelerine rağmen ayrı bir sıfat olarak kabul etmemişlerdir.

Ca'fer b. Harb, ilk dönem Şii kelamcılarından olan Sekkâk ile tartışmasında Sekkâk Allah'ın sonradan meydana gelen hadis bir ilme sahip olduğunu iddia etmiştir. Ancak Ca'fer şöyle diyerek itiraz etmiştir. Şayet bilmeyen biri sonradan bilgi sahibi olursa, bu durumda onun sonradan canlı hale gelmesi ve sonradan kadir olması da mümkün olur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Çünkü şayet bir şey, cansız, bilgisiz ve kudretsiz iken sonradan canlı, bilgili ve kudretli oluyorsa, ya kendiliğinden bunu yapabilmektedir ya da başkası tarafından yapılmaktadır. Allah için her iki seçenekte imkânsızdır. Ey Sekkâk! Sen cansız bir varlığın kendisini sonradan yarattığını gördün mü ki Allah'ı ilim sahibi değilken sonradan ilim sahibi

⁵⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 238.

⁵¹ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 174.

⁵² Tâhâ 20/5.

⁵³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 238.

olduğunu iddia etmekte sin diyerek çarığını çıkarıp Ey Sekkâk! Bu çarığın âlemi yaratmadığına dair delil getir. Çünkü sen hayy, âlim ve kadir olmayan birinin âlemi yaratabileceğini iddia ediyorsun dediği Sekkâk'ın cevap vermeden tartışmadan ayrıldığı rivayet edilmiştir.⁵⁴ Rivayet edilen bu tartışma doğru ise Ca'fer b. Harb'in Allah'ın her zaman hayy, ilminin ve kudretinin de hadis değil, kadim kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ca'fer b. Harp, subuti sıfatları kadim kabul etmesinden dolayı sıfat konusunda ehl-i sünnet kelimcilerine daha yakın bir görüşe sahip olduğu söylenebilir. Ca'fer b. Harb'in bu tutumu mensup olduğu Bağdat ekolünün konuyla ilgili tutumundan farklıdır. Çünkü Bağdat Mutezilesi Allah'ın zatından ayrı herhangi bir sıfatın varlığını kabul etmemiştir. Ca'fer b. Harb'in sıfat konusundaki tutumu Bağdat ekolünden ziyade Basra ekolüne daha yakın olduğunu söylenebilir. Onun bu tutumunu iki ekolü sıfat konusunda uzlaştırmaya çalıştığı şeklinde de yorumlamak mümkündür.

Basra Mutezile Kelamcıları, Allah'ın hayy, âlim, kâdir, basîr, mürîd semî olduğunu kabul etmelerine rağmen bu sıfatların mastar kalıbına çevrilmiş halini kabul etmemişlerdir. Bu sıfatlara Allah'ın zatı gereği sahip olduğunu söylemişlerdir. Ancak kelâm, irade ve fiili sıfatları kabul etmişler. Bunların Allah'ın zatı ile kaim olmadığını, sonradan meydana geldiğini ve hadis olduklarını iddia etmişlerdir.⁵⁵ Mutezile kelamcıları Allah ezelden itibaren semî ve basîrdir ancak görülen ve işitilen şeyler hadis olduğu için Allah ezelden beri gören ve işitendir denilemeyeceğini söylemişlerdir.⁵⁶ Ca'fer b. Harb'in Allah'ın görme ve işitme sıfatlarıyla ilgili bir görüşüne rastlamadık ancak o, Ebu Hüzeyl el-Allâf'ın Allah'ın görme ve işitme sıfatlarını kabul ettiğini, ancak bunların hadis olduğunu savunmuştur. Çünkü görme ve işitmenin ön şartı var olmaktır. Varlıklar meydana geldikten sonra görme ve işitme gerçekleşmiştir.⁵⁷

2.4.1. Kelâmullah

İçerisinde Ca'fer b. Harb'in de olduğu Bağdat Mutezilesine bağlı kelamcıların çoğu kelamullah sıfatını cisim olarak değil araz olarak görmüşlerdir. Ca'fer b. Harb'a göre kelâmullah sıfatı, Allah'ın zat ile kaim ve kadim değil, aksine sonradan yaratıldığını ve hadis olduğunu, aynı zamanda bazı durumlarda gerçekleştiğini, bazen de yok olduğunu, bundan dolayı araz olduğunu savunduğu rivayet edilmiştir. Ca'fer b. Harb, Kelamullah'ın araz olduğunu söylerken, İbrâhîm en-Nazzâm cisim olduğunu iddia etmiştir. Ancak her ikisinde kelamullahın aynı anda farklı iki mekânda bulunamayacağını iddia etmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) de Kelamullahın araz olduğunu ve aynı anda birden fazla mekânda bulunabileceğini iddia etmişlerdir. Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ise Kelamullahın araz olduğunu, arazlarında Allah'ın fiili değil, nerede yaratılmış oranın fiili olduğunu savunmuştur.⁵⁸ Ca'fer b. Harb, Kelamullah arazdır, görüşüyle Mutezile kelamcılarının çoğunun görüşüyle aynı düşünürken, Kelamullah aynı anda iki mekânda bulunmaz, görüşüyle çoğunluğun görüşünden ayrılıp İbrâhîm en-Nazzâm ile paralel düşünmüştür.

Ca'fer b. Harb'a göre Allah'ın kelâmı bir zaman dilimi içerisinde farklı iki mekânda bulunmaz. Allah'ın kelâmı hangi mekânda yaratılmışsa ordadır. Bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmesi mümkün olmadığı gibi yaratıldığı mekânda yok olması veya başka bir mekânda yaratılması da imkânsızdır.⁵⁹ Ca'fer b. Harb ve bazı mutezile kelamcılarının ortaya attıkları bu düşünceye göre Allah, kelâmını "Levh-i Mahfuz" da yaratmıştır. Onun oradan taşınması, yer değiştirmesi mümkün değildir. Zira buna göre bir şeyin aynı anda iki veya daha çok yerde olması imkânsızdır. Allah'ın kelâmı hulûl yolu ile de intikal yolu ile de olsa aynı anda birden fazla mekân da bulunamaz. Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kelâmıdır Mushaflarda yazılmıştır ve müminlerin kalbinde muhafaza edilmiştir. Okunan şey Kur'ân'dır ve Allah'ın kelâmıdır. Onu okuma ve ezberleme ise insanın fiilidir. Allah, kelâmını mahal olarak onlarda yaratmıştır ve

⁵⁴ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 180.

⁵⁵ Nüreddin es-Sabûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 73

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/270.

⁵⁷ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 680.

⁵⁸ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 284.

⁵⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 284.

mahlûktur. Mushaflarda yazılan, işitilen ve ezberlenen şeyin hikâyesi yani anlatılan şey Levh-i Mahfuz'daki Kur'ân'dır. Nitekim onlar, bu düşüncelerini şöyle diyerek dildeki şu kullanım ile akli olarak temellendirmeye çalışmışlardır: "İnsan, söylenen bir söze uygun bir söz işittiğinde şöyle der: Bu söz aynen şu söz veya kelimedir der. Bu söz ile söylenen şey tasdik edilmiş olur ve söylenen söz sebebiyle ayıplanmaz ve doğru söylediği ortaya çıkmış olur.⁶⁰ Ancak İbn Hazm Ca'fer b. Harb'in mushaflarda yazılı olan şeyin kendisi Kur'ân değil, hikâyesinin Kur'an olduğunu savunduğunu belirtmiştir.⁶¹

2.4.2. Kudret

Mutezile Kelamcıları, insanın akıl yürütme ile Allah'ın ezelden beri kudret sahibi olduğunu ve sonsuza dek bu vasfını kuruyacağını, hiçbir sebeple acziyete düşmeyeceğini, kudretinin gereği olarak her zaman kendisinde fiil zuhur edebileceğini, bu sıfatın diğer sıfatlarına kaynaklık ettiğini savunmuşlardır.⁶² Onlara göre Allah mutlak anlamda kadirdir ancak adalet gereği Allah kötülüğü istemez, ona razı olmaz ve onu yaratmaz. O, kötülüğü ve kötülük işlemeyi yasaklamıştır, yasakladığı şeyi yapmaz. Allah'ın yaptığı bütün fiilleri güzeldir.⁶³

Mutezile kelamcıları, Allah'ın kudretini sınırlandırmamak için Allah'ın hem yok olan hemde var olan şeylere ve iyi olsun, kötü olsun bütün fiilleri yapma kudretine sahip olduğunu, hiçbir şekilde Allah'ın kötülük ile nitelendirilemeyeceğini kabul etmelerine rağmen, Allah'ın niçin kötülük ile nitelendirilmeyeceği ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Ca'fer b. Harp, Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) Allah'ın kötülük ile nitelendirilmeyeceğini bildiren birçok akli ve nakli delilin bulunduğunu belirterek böyle bir düşüncenin anlamsız olduğunu savunmuştur. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Muhammed b. Şebîb, Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ve Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) kötülüğün noksanlık ve eksiklik sebebiyle meydana geldiğini, Allah için eksiklik düşünülemediği için "Allah kötülük etseydi" şeklinde bir soru sormanın anlamsız olduğunu savunmuşlardır.⁶⁴ Mutezile kelamcıları Allah'ın kötülükle nitelendirilmemesinin sebebi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Diğer hususlarda aralarında belirgin bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ehl-i sünnet kelamcılarına göre kudret, Allah'ın ezeli bir sıfatıdır ve her şeye şamildir.⁶⁵

2.4.3. İrade

Mutezile kelamcıları Allah'ın irade sıfatı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Basra ekolüne bağlı kelamcılar iradeyi Allah'ın zatına ilave bir sıfat olduğunu kabul ederken Bağdat ekolü ise iradenin ilim sıfatına ilave bir sıfat olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre idrak etmek demek bilmek demektir.⁶⁶

Ca'fer b. Harb, Allah'ın iradesi konusunda ne söylediği ile ilgili çok az bilgi mevcuttur. Ona göre Allah, küfrü imana muhalif olacak şekilde irade etmiştir. Allah küfrü güzel değil, çirkin şeklinde olmasını irade etti demek caizdir. Çünkü Allah küfrü imana muhalif kılıp çirkin saymıştır. Çünkü Allah bu şekilde hüküm vermiştir. Bu görüş Ca'fer b. Harb'e aittir. Ancak bazı Mutezile kelamcıları bu görüşü kabul etmemişlerdir. Bu görüşte olanlar kıyas yoluyla Allah'ın küfrü imana muhalif kıldığını tespit edemeyeceklerini iddia etmişlerdir. Bu konuda kıyasa gerek yoktur demişlerdir. Allah küfrü imana muhalif kıldı ve onu çirkin saydı sözü küfür için geçerlidir. Çünkü bu sözde bir çirkinlik yoktur. Onlara göre, bu düşüncüyü kabul eden Allah'ın küfrü irade ettiğini de kabul etmesi gerekir.⁶⁷ Ca'fer b. Harb ve bazı

⁶⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 818.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/504.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 1/244-250.

⁶³ Sâhib b. Abâd, *Risâle fi'l hidâye ve'd-dalâle*, thk. Hüseyin Ali Mahfuz (Tahran: Matba'tü'l-Haydârî, 1955), 17-18.

⁶⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 296-300.

⁶⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 163.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 1/270-272.

⁶⁷ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 712.

mutezile kelimcileri, kendisinden sonra muradı fasılasız olarak meydana gelen irade, muradını gerektirir demişlerdir.⁶⁸

2.5. Lütuf

Mutezile Kelamcileri lütuf kavramına adalet ilkesi içerisinde yer vermişlerdir. Onlara göre Allah, insanı Müslüman olmakla mükellef kılmıştır. İnsanların bu teklifi yerine getirmeleri için Allah'ın mükellef olan insan için yapmak durumunda olduğu hususlar lütuf lafzı ile ifade edilmiştir. Diğer bir deyim ile lütuf, mükellefin sayesinde Allah'a itaat etmeyi teşvik eden ve yaklaştıran her türlü şeydir. Lütuf iradeyi ortadan kaldıran ve itaati sağlayan bir faktör değildir.⁶⁹ Mutezile kelimcileri lütfun kısımları ve itaate katkısı vb. konularda ihtilaf etmişlerdir. Mutezile Ekolünün kurucu dönemi kelimcilerinden biri olan Ca'fer b. Harb'in konu ile ilgili görüşlerini daha öncede belirttiğimiz gibi bir bütün olarak klasik kelam kitaplarından bulamıyoruz. Ancak konu ile ilgili ona has bazı görüşler, klasik kelam kitaplarından parçacı bir şekilde görülmektedir.

Ca'fer b. Harb'a göre lütuf yol gösterme ve doğru kılma anlamlarına gelir. Ona göre iki çeşit lütuf vardır. Allah'ın verdiği bu iki lütuf da kişinin iradesini ortadan kaldırmaz ve kişiyi Allah'a itaat etmeye zorlamaz. Kişi Allah'a itaat ettiğinde hem kendisi hem de başkası Allah'ın kendisine lütuf verdiğini anlar.⁷⁰ Allah'ın verdiği lütuf farklıdır. Allah'ın öyle büyük bir lütfu vardır ki şayet küfür ehline verseydi, kâfir ihtiyari olarak iman ederdi. Ancak bu iman lütuf olmadan gerçekleşen iman seviyesinden daha düşük sevap kazanmış olurdu.⁷¹ Onunla ilgili şöyle bir görüşte rivayet edilmiştir: Şayet Allah iman etmeyeceğini bildiği bir kişiye lütuf vermek suretiyle iman edecekse bu lütfu vermeye Allah kadirdir. Ancak Allah'ın verdiği bu lütuf olmadan iman ettiği takdirde elde edeceği sevabı kazanamaz. Ca'fer b. Harb, Allah'ın insan için yarattığı şey onun için en hayırlı olan şeydir. Yani insan için en aslah olanıdır. Çünkü Allah, insana en yüksek ve en şerefli makamı vermiştir ve an fazla sevabı da ona tahsis eder. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Ca'fer'in bu son görüşünden vaz geçtiğini belirtir.⁷² Ancak bazı araştırmacılar, Eşari'nin bu itirazını dikkate almazlar ve şöyle derler: Ca'fer b. Harb, aslah konusunda mensubu olduğu Bağdat ekolünü değil, Basra ekolünün görüşünün esas almıştır şeklinde iddiada bulunurlar.⁷³

Kâdî Abdülcebbar'ın bildirdiğine göre Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât ve bazı diğer kelimciler Ca'fer b. Harb için şunu söylemiştir: Ca'fer'in lütuf konusundaki görüşleri Bağdat ve Basra ekollerini bu konuda uzlaştırmaktadır. Ca'fer'e göre mükellef, lütuflusuz iman ederse sevabı lütuf sayesinde iman edenden daha fazla olur. İman için lütuf vacip değildir. Şayet lütuf olamdan kişi iman edemeyecekse bu durumda lütuf Allah'a vacip olur. Kâdî Abdülcebbar, Ca'fer'in bu görüşten vaz geçtiğini belirtir.⁷⁴ Ca'fer b. Harb'a göre Allah, lütuf vermeksizinde insanı mükellef kılmaktan imtina etmez. Lütuf olmadan gerçekleşen iman, lütuf sayesinde gerçekleşen imandan daha faziletli ve meziyet açısından daha üstündür.⁷⁵ Verilen bu bilgilerden yola çıkarak Ca'fer b. Harb'in lütuf konusunda, kişinin lütuf olmadan iman edebildiği gibi lütuf sonucunda da iman etmesinin mümkün olduğunu savunduğunu söylemek mümkündür.

Müellife göre Allah, inkâr imana terstir ve çirkin bir fiildir diye karar vermiştir. Nitekim günlük dilde falan adam böyle karar vermiştir şeklinde denilir.⁷⁶ Ca'fer b. Harb'ın bu düşüncesine göre Allah küfrün çirkin olduğuna hükmetmiş ve imanın tersi olduğunu bildirmiştir. Mutezile kelimcileri, bir şeyin zıddı için zıddı meydana geldiğinde tersi olsaydı şeklinde bir yargının söylenip söylenmeyeceği konusunda görüş ayrılığı içerisinde olmuşlardır. Ca'fer b. Harb ise kişi inkâr ettikten sonra şayet iman

⁶⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 574.

⁶⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 388.

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 382.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 360.

⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* 360,786.

⁷³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 301.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Ebü'l-A'lâ Afîfî (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965), 13/5.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/173.

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 284.

etseydi onun için hayırlı olurdu şeklinde bir yargıya varılamayacağını ancak inkâr etmeden önce iman etseydi daha hayırlı olurdu şeklinde bir yargıya varılabileceğini söylemiştir. Ona göre geçmiş küfre karşılık iman mümkün değildir.⁷⁷

Allah, birinin iman etmeyeceğini haber vermiş ise bu kimse iman edebilir mi sorusunu Ca'fer b. Harb şöyle cevaplamıştır: Haberin varlığından ve haberle birlikte imanın meydana geldiğinden kuşku duymadan iman etmeye kadirdir. Ancak haberden bağımsız olarak imanın meydana gelip gelmediğinden şüphe edebilir.⁷⁸

Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) göre ise şayet Allah, kâfir için lütuf verse kâfir iman etmek durumunda kalırdı. Ancak Allah kâfire lütuf vermek zorunda değildir. Yani kâfire lütfun verilmesi Allah için vacip değildir. Ona göre lütuf sayesinde iman eden ile lütuf olmadan iman edenin sevabı aynıdır. Allah'ın insan için en aslahı yaratması vacip değildir. Zira Allah'ın takdir etmeye güç yetirdiği lütufların bir sınırı yoktur. Allah insanı mükellef kılmıştır. Bu mükellefiyetin gereklerini yerine getirmesi için Allah, insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri yapması vaciptir ve insanın mükellefiyetinin gereğini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu şeyleri Allah yapmıştır.⁷⁹ Bişr b. Mu'temir bu görüşü ile Allah'ın verdiği lütuf ile kişinin mükellefiyetinin gereklerini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu şeyler arasında ayırım yaptığını, ilahi lütfun Allah için ihtiyari, kişinin itaat için ihtiyaç duyduğu şeylerin var edilmesinin Allah'a vacip olduğunu ifade ettiğini söyleyebiliriz.

2.6. İnsan Fiilleri

İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren insanın yaptığı ihtiyari fiiller, kader konusu bağlamında kelamcılar arasında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Mutezile kelamcıları Cebriyenin aksine insanın ahlaki sorumluluğu gereği mükellefi ihtiyari fiillerden sorumlu tutmuşlardır. Onlara göre insanın ihtiyari fiilleri Allah tarafından yaratılmaz. Aksine insan kendi irade ve kudretiyle ihtiyari fiillerini yapar. İnsan, fiilden önce kendisinde bulunan kudret ile fiillerini gerçekleştirir. Bir fiilin iki faili bulunmaz. İnsandaki kudret iki zıt fiili yapmaya uygundur.

Mutezile kelamcıları, konu ile ilgili bazı temel prensiplerde görüş birliği etseler de bazı hususlarda ihtilaf etmişlerdir. İçerisinde Ca'fer b. Harb'in de olduğu bazı erken dönem Mutezile kelamcıları, insanın ihtiyari fiilini yapmasını sağlayan kudretin insanda sürekli bulunduğunu savunmuşlardır. Bir şeyin olmasını sağlayan şey kudret ve sebeptir. Bu iki etken ihtiyari fiilin oluşmasını sağlar. İman için gerekli sebepleri veren Allah'tır ve bundan dolayı şükrü hak etmiştir.⁸⁰ Onlara göre kudretin baki kalması insan tarafından yapılan doğrudan (mübaşir) fiilleri için geçerlidir. Bazıları da bu görüşün aksine doğrudan gerçekleşen fiillerde kudretin iki farklı zamanda geçerli olmadığını savunmuşlardır. Bu görüş, doğrudan işlenen fiiller için geçerlidir. Dolaylı yollarla gerçekleşen fiillerde durum böyle değildir. Çünkü bazen dolaylı fiil herhangi bir kudret olmadan da meydana gelebilir. Ölen veya aciz olan bir insanda da dolaylı fiil meydana gelebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Mutezile kelamcıları kudretin fiilden önce var olduğu ve iki şeye şamil olduğu, insanı fiile zorlamadığı konusunda görüş birliği etmişlerdir.⁸¹

Başta Ca'fer b. Harb olmak üzere Mutezile kelamcılarının çoğuna göre insan, var olan bir fiili yapmak için herhangi bir kudrete ihtiyaç duymaz. Ancak ölü veya acizyet içerisinde olan bir organdan herhangi bir fiilin bulunması imkânsız olduğu için kudrete ihtiyaç duyar. Bunlara göre yok olan bir kudret ile mübaşir bir fiilin meydana gelmesi mümkün değil, ancak dolaylı fiilin meydana gelmesi caizdir. Nitekim onlar, atıldığında taşın uzağa gitmesi veya taşın yuvarlanması gibi fiilleri dolaylı fiillerin meydana gelmesine örnek vermişlerdir.⁸²

⁷⁷ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358.

⁷⁸ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 766.

⁷⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 360.

⁸⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 20/181.

⁸¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 336.

⁸² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 338.

Mutezile kelimcileri fiil yapmaktan men edilen yani engellenen kişinin bir kudrete sahip olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler ortaya atmışlardır. Ca'fer b. Harb'e göre fiil yapmaktan engellenen kişi bir kudrete sahiptir. Örneğin gözleri bağlanan kişi hiçbir şey görmemesine rağmen yine de görme kudretine sahiptir. Engel, kudreti ortadan kaldırmaz. Bazı Mutezile kelimciler ise engellenen kişide kudretin varlığı kabul edilse de, kadir olarak nitelendirilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁸³

Ca'fer b. Harb ilahî iradeye vurgu yapan ayetleri kendi mezhebinin görüşüne uygun bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre Allah insan fiillerinin yaratıcısı değil, sahibidir.⁸⁴ Bu görüşünü şu ayet ile temellendirmeye çalışmıştır: *"O, göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin Rabbidir."*⁸⁵ İnsan fiillerinin insan tarafından yaratıldığını iddia etmiştir. Bu iddiasını delillendirmek için *"Yaratan bilmez olur mu? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır"*⁸⁶ ayetin anlamı *"Yaratan bilmez olur mu şeklinde değil, Allah yaratanı bilmez mi"* şeklinde yorumlamıştır.⁸⁷ İlahi iradeye vurgu yapan *"Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir"*⁸⁸ ayetinde zikredilen *"Allah dilemedikçe kaydı"* Ca'fer b. Harb'e göre *"Allah iman etmeyi emretmedikçe"* anlamına gelir.⁸⁹

Ca'fer b. Harb, konu ile ilgili erken dönem Şii kelimcilerinden olan Hişâm b. Hakem'den (ö. 179/795) de bazı rivayetlerde bulunmuştur. Rivayet ettiğine göre Hişâm b. Hakem insan fiillerinin bir yönü ile ihtiyari, diğer bir yönü ile de zorunludur. İnsan fiillerinin ihtiyari yönü kişinin irade ve kesp etmesidir. Zorunlu yönü ise kişinin tahrik unsurları altında söz konusu fiili işlemesidir.⁹⁰ Ona göre nedenlere bağlı olarak fiillerin anlamı değişmez.⁹¹

2.7. Ruh, Nefis ve Hayat

İslam kelimcileri, erken dönemden itibaren ruh hakkında ihtilaf etmişlerdir. Konu ile ilgili insanın aklına birçok soru gelmesine rağmen bazı insanların kendine şu soruları sormaktan alıkoymadığını söyleyebiliriz. Acaba ruh ile kast edilen hayat mıdır veya onun dışında bir şey midir? Bedende bulunan bir araz mıdır yoksa bir cevher midir? Konu ile ilgili kelimciler birçok görüş ortaya atmışlardır. Ca'fer b. Harb, ruhun cevher veya araz olmasının tespit edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu düşüncesini şu ayete dayandırmıştır: *"Sana ruh hakkında soru soruyorlar de ki ruh rabbimin emrindedir ve size onun hakkında çok az bilgi verilmiştir."*⁹² Ca'fer b. Harb, bu ayeti delil getirerek ruhun cevher veya araz olduğunu söylememiştir. O, cevher ve araz olmayanın ne olduğunu da söylememiştir.⁹³

Nefis nedir? Nasıl tanımlanır? Sorusunu ruh konusunda olduğu gibi kelimciler farklı cevaplamışlardır. Ca'fer b. Harb'a göre Nefis, cisimde bulunan bir arazdır. İnsan onun yardımı ile eylemlerini gerçekleştirir. İnsan yaşamını sağlayan araçlardan biridir ancak o, cisim veya cevherlerin nitelikleriyle nitelendirilemez. Ebu Hüzeyil el-Alla'f'a göre ise ruh ile nefis birbirlerinden tamamıyla farklı olan manalardır. Ona göre hayat arazdır. İnsan uyurken nefsi ve ruhu alınabilir. Fakat uyurken hayatı alınmaz.⁹⁴ Bu düşüncesini şu ayetle dillendirmiştir: *"Allah, ölüm vakti geldiğinde nefisleri alır. Ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Yaşamasını takdir ettiğini bırakır. Ölümüne hükmettiklerinin de canını alır..."*⁹⁵ Ca'fer b. Mübeşşir göre ise nefis, sahip olduğumuz bu cisim değil bir cevherdir. Ancak o, cisim ile cevher arasında bir manadır.

⁸³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 350.

⁸⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 7/142.

⁸⁵ Sâffât 37/3.

⁸⁶ Mülk 74/14.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 15/302.

⁸⁸ A'râf 7/83.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 5/454.

⁹⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 88; Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid*, 117.

⁹¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 356.

⁹² İsrâ 17/85.

⁹³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 468; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, 68.

⁹⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 470.

⁹⁵ Zümer 39/42.

Ruhun ve nefisin ne olduğu ile ilgili Müslüman kelimciler birçok görüş ileri sürmüştür. Çalışmamızı Cafer b. Harb'in görüşleriyle sınırlandırdığımız için çok sınırlı düzeyde başka görüşlere yer vermek mümkün olmaktadır.

2.8. Ahiret

Kelimciler, cennet ve cehennem durumu ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Müslüman kelimcilerin çoğuna göre cennet ve cehennem sonsuza dek varlığını sürdürecektir. Ancak Cebriyye ekolünün kurucusu Chem b. Safvan (ö. 128/745-46) cennet ve cehennem belli bir müddet sonra sona ereceği şeklinde bir görüşe sahip olduğu rivayet edilmiştir.⁹⁶ İbnü'r- Râvendî, (ö. 301/913-14) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın şu görüşü savunduğunu iddia etmiştir: Bu düşünceye göre cennet ve cehennem ehli belli bir süre sonra hareket etme özelliğini kaybeder. Yani Allah'ın takdir ettiği mükâfat ve ceza gibi şeylerin son bulmasıyla Allah'ın kudretinin de son bulacağı şeklindeki bir düşünceyi ima ettiğini söylemiştir.⁹⁷ Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, bu iddianın İbnü'r- Râvendî tarafından uydurulduğunu gerçekte bir ilgisinin bulunmadığını belirterek Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın böyle bir şey demediğini, aksine Kur'ân-ı Kerim'de belirtildiği gibi cennet ve cehennem ebedi olduğunu savunduğunu cennete içeceklerin, yiyeceklerin ve ziyaretleşmelerin devamlı olduğunu savunduğunu belirtir. Cennet ve cehennem belli bir süre sona ereceği ile ilgili görüşlerin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a değil, Cehm b. Safvân'a ait olduğunu söylemiştir.⁹⁸

İbn Hazm'ın söyledikleri Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın iddâsını teyit etmektedir. İbn Hazm'ın bildirdiğine göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf şu görüşü savunmuştur: Cennet, cehennem ve içindekiler ebediyen var olacaklardır. Ancak bunların hareketleri belli bir süre sonra sona erecektir. Cennet ve cehennemdeki varlıklar, hareketsiz bir şekilde lezzetleri tadacaklar veya acı çekeceklerdir. Çünkü sayılabilen şeyler sonludur. Hareketler de sayılı olduğundan dolayı sona erecektir. İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu görüşüne yer verdikten sonra şöyle diyerek eleştirmiştir: Fiili olarak henüz meydana gelmeyen şey, varlık olarak kabul edilmez. Oysaki sayılar varlıklar için geçerlidir. Cennet ve cehennem ehli olan insanların fiilleri henüz gerçekleşmediği için bunların hareketleri sayı ile ifade edilemez.⁹⁹ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın birtakım görüşlerinden dolayı birçok Ehl-i sünnet ve Mutezile kelimcisi eleştirmiştir. Nitekim Eş'ârî kelimcilerinden Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın birçok görüşünü eleştirmiş ve Mutezile kelimcisi Ca'fer b. Harb'in de onu eleştirdiğini, bu amaçla "Tevbîhü Ebü'l-Hüzeyl" adında bir eser yazdığını beyan etmiştir.¹⁰⁰

Ca'fer b. Harb'in aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanlar ile yılan akrep gibi zehirleyici hayvanların hem dünya da hem de berzah veya bekleme yeri olarak da ifade edilen Araf'ta bedel ile karşılaşmaları mümkündür. Bu tür hayvanlar cehennemde olanlara zarar versin diye cehenneme de girerler ve orada görev yaparlar. Ancak Cehennem bekçileri gibi onlar da cehennemden olumsuz bir şekilde etkilenmezler.¹⁰¹

2.9. İmamet

Müslümanlar, erken dönemden itibaren kimin hangi usul ile devlet başkanı seçileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şia devlet başkanı olan imam, nas ile tayin edildiğini savunurken, diğer Müslümanlar ise seçimle tayin edileceğini, imam seçiminin nas ile değil, Müslümanların kendi iradeleriyle tayin edeceğini savunmuşlardır. Mutezilenin Bağdat ekolü ise Zeydiyye ekolünden etkilenerek daha faziletli varken faziletli birinin seçilmesi durumunda imametinin geçerli olacağını savunmuşlardır. Abdülkerim eş-Şehristani, (ö. 548/1153) içlerinde Ca'fer b. Harb'in de olduğu bazı mutezile kelimcilerin daha faziletli biri

⁹⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89.

⁹⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 71.

⁹⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 71-72.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/142.

¹⁰⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 88-89.

¹⁰¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 372; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 303.

varken çeşitli sebeplerden dolayı faziletli birinin imam seçilmesi durumunda imametinin geçerli olduğunu savunmuşlardır. Bu konuda Süleyman b. Cerir'den (ö. 187/803) etkilendikleri söylemiştir.¹⁰² Ca'fer b. Harb'in Kâsım er-Ressî'yi (ö. 246/860) takdir ettiği de Zeydi kaynaklarından bildirilmiştir.¹⁰³

Ca'fer b. Harb ve bazı Mutezile kelimcilerine göre Hz. Peygamberden sonra en faziletli insan Hz. Ali'dir.¹⁰⁴ Ca'fer, Hz. Osman'ının dost edinilmesi ve onun katillerinden teberrî edilmesi gerektiğini söylemiştir. Hz. Ali'ye isyan eden Hz. Aişe, Talha ve Zübeyir isyandan sonra tövbe ettiklerinden dolayı dost olarak görmüştür.¹⁰⁵

Sonuç

İslam dini doğuşundan kısa bir süre sonra Yemen, Irak, İran, Suriye ve Mısır gibi birçok bölgede yayılmıştır. Zikredilen bu bölgelerde İslam dini dışında birçok dini ve felsefi akım mevcuttu. Müslümanlar bu akımlarla yaşamaya başlamış, özellikle hicri ikinci asırdan itibaren İslam inancını Yahudî ve Hıristiyanlara karşı savunduğu gibi Berâhime ve Sümeniyye gibi felsefi ve dini akımlara karşı da savunmuştur. İslam'dan önceki birçok dini ve felsefi eserin Arapça'ya çevirilmesiyle beraber diğer birçok alanda olduğu gibi itikadî alanda da islam inancına yapılan saldırılar islam inancını dini bir zeminde ilmi metotlarla savunma ihtiyacının doğurmuştur. İslam düşüncesinin teşekkül ettiği bu dönemde ehl-i eser ve ehl-i rey olarak adlandırılan iki temel ekol ortaya çıkarak islam inancını savunmuştur. Ehl-i eser daha çok ilk asırdaki rivayet kültürünü esas alırken, ehl-i rey ise akli esas olarak islam inancını savunmuştur.

Ehl-i rey ekolü olarak adlandırılan erken dönem Müslüman kelimcilerin en etkin kullarından biri Mutezile kelimcileridir. İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Mutezile kelimcileri, önce Basra daha sonra Bağdat ekolü olarak ortaya çıkarak islam düşüncesinin teşekkülüne büyük katkılar sunmuşlardır. Ca'fer b. Harb'da erken dönemde Bağdat Mutezilesi içerisinde yetişen kelimcilerden biridir. Bildirildiğine göre Ca'fer, sade bir hayatı tercih eden, siyaset ile arasına mesafe koyan, ilme önem veren ve bu amaçla birçok eser yazan ve öğrenci yetiştiren bir şahsiyettir. Siyaset ile arasına mesafe koymasına rağmen toplumun sorunlarıyla ilgilenmiş, o dönemde yoğun tartışılan imâmet konusunda görüşlerini beyan etmiş, daha faziletli varken faziletli birinin imâm olabileceğini savunmuştur. O, bu görüşü ile ilk üç halifenin imâmetinin geçerli olduğunu kabul etmiş ve İmâmiyye Şîâsının konuyla ilgili görüşlerini reddetmiştir. Onun imâmet konusundaki görüşleri Zeydiyye ekolüne katkı sağlamıştır.

Ca'fer b. Harb sahip olduğu entellüektüel birikimi sayesinde birçok kelâmî konuda hem diğer dinlere ve felsefi akımlara mensup kişilerle hem de kendisi gibi düşünmeyen Müslüman kelimcilerle tartışmıştır. Erken dönem Mutezile Ekolüne mensup birçok kelimci temel konularda genellikle ekolün görüşünü benimsemelerine rağmen birçok konuda farklı düşünerek âdeta bir filozof gibi çeşitli görüşler illeri sürerek birbirleriyle tartışmışlardır. Bu şekilde davranan dönemin kelimcilerinden birinin de Ca'fer b. Harb olduğunu söylemek mümkündür. O, genel olarak Bağdat ekolünün görüşlerini savunurken bazı konularda ekolünden ayrılmıştır. Nitekim Lütuf konusunda kişinin lütuf olmadan veya lütuf sayesinde iman edebileceği şeklindeki görüşü ile Bağdat ve Basra ekollerinin konuyla ilgili görüşlerini yaklaştırmaya çalışmıştır. Özellikle Basra ekolünün Allah için zat-sıfat ayırımı yapmadan sıfatları zat ile aynileştirmelerini reddederek Allah'ın bazı sıfatlarının kadim olduğunu kabul etmesi konuyla ilgili Ehl-i sünnet kelâmına yakın düşündüğünü gösterir. Ca'fer b. Harb, bu tavrıyla mensup olduğu ekolün görüşlerini bütünüyle taklit etmemiş, aksine kendine has bazı görüşleride ortaya atmıştır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi erken dönem mutezile kelimcilerin eserleri çeşitli sebeplerden günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeplerin neler olduğu farklı bir araştırma ile ortaya konulması mümkündür. Görüşlerini bir araya getirmeye çalıştığımız Ca'fer b. Harb'in de eserleri tümüyle yok olmuştur. Eserleri

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 259-260; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 45-46.

¹⁰³ Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, 195.

¹⁰⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Malâti, *et-Tembîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zahir el-Kevserî (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1968), 34; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, 159.

¹⁰⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-Intisâr*, 167-168.

günümüze kadar gelmeyen Müslüman âlimlerin görüşlerini sağlıklı bir şekilde tespit etmek ve dönemin kültür hayatı hakkında bilgi sahibi olmak için farklı eserlerde yer alan görüşlerini bir araya toplayıp yorumlamakla mümkün olacaktır. Biz bu amacı gerçekleştirmeye katkı sağlamak amacıyla erken dönem mutezile kelimcilerinden Ca'fer b. Harb'in bazı kelami görüşlerini farklı esrelerden derleyerek bir araya getirmeye çalıştık. İslam kelamının kurucu dönemindeki düşüncelerin sağlıklı tespit edilmesi, islam düşüncesinin nasıl teşekkül ettiği ve hangi metotları kullandığı gibi hususları öğrenmemize katkı sağlayacaktır.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, makalede herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, makalede herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bağdadî, Abdülkadir el-. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatü'n-nâciye*. thk. Muhammed Hasan el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, 1409/1988.
- Bağdadî, Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1992.
- Belhî, Ebü'l-Kasım el-. *Zikrül-Mutezile min mâkâlâtî'l-İslamiyyin*. thk. Fuâd Seyyid. Kahire: Darû Kütübil-Mısriyye, ts.
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Tarih'il-ihâd fil İslâm*. Kahire: Siyân en-Neşr, 1945.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. "İbrahim en-Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Harputi, Abdullatif. *Kelam Tarihi*. sad. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn el-. *Kitâbü'l-İntisâr*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan. *el-Kâmil fî't-Târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru Kütübil Arabiyye, 1418/1997.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: YEKB Yayınları, 2017.
- İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü münve ve'l-emel*. thk. T.W. Arnold. Haydarabad: Matb'atü Dâiretü' Me'arif Nizâmiyye, 1316/1898.
- İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahya b. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: Darü'l-Muntezir, 1408/1988.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye YEKB Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Ebü'l-A'lâ Affî. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1385/1965.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr el-. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.
- Malâtî, Ebü'l-Hüseyn el-. *et-Tembîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zahir el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1388/1968.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 1424/2003.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sabûnî, Nûreddin es-. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Sâhib b. Abâd. *Risâle fi'l hidâye ve'd-dalâle*. thk. Hüseyin Ali Mahfuz. Tahran: Matba'tü'l-Haydârî. 1374/1955.

- Seyyid, Muhammed Salih Muhammed es-. *Ebü Ca'fer el-İskâfî ve Erâühü el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü Kubâ, 1998.
- Şehristânî, Muhammed eş-. *el-Milel ve'n-nihal* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali et-. *Mevsi'tü Keşşâf Istılâhâtü el-Funûn*, thk. Ali Da'ruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tunç, Cihat. "Ca'fer b. Harb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık/December | 2023/9/2

HADİSÇİLERİN KADILIK MESLEĞİNE KARŞI TUTUMLARI VE BUNUN HADİS İLMİNE ETKİLERİ

*Attitude of Hadīth Scholars Towards the Profession of Judiciary and Its Effects on the
Science of Hadīth*

ABDULLAH ÇELİK

Dr. Öğretim Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim
Dalı, Bolu, Türkiye

Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology Department of
Hadīth, Bolu, Türkiye

abdullahcelik@ibu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2669-3082

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 14.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Çelik, Abdullah. "Hadisçilerin Kadılık Mesleğine Karşı Tutumları ve Bunun Hadis İlmine Etkileri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 219-235.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.06>

Çelik, Abdullah. "Attitude of Hadīth Scholars Towards the Profession of Judiciary and Its Effects on the Science of Hadīth". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 219-235.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.06>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Hadisçilerin Kadılık Mesleğine Karşı Tutumları ve Bunun Hadis İlmine Etkileri

Öz

Bu makale, muhaddislerin kadılık mesleğine yaklaşımlarını ve kadılık görevi alan muhaddislere yönelik eleştirileri konu edinmektedir. Çalışmada nitel yöntem benimsenerek literatür taraması yapılmıştır. Makalede hadisçilerin kadılık mesleğine karşı yaklaşımları ele alınırken kadılık yapan muhaddislere yönelik tenkitlerin daha fazla Emevîler dönemi sonrası yaygınlaşması nedeniyle Râşid halifeler ve Emevîler dönemi kadılık görevi yapan muhaddis kadılar kapsam dışı bırakılmıştır. Araştırma hicrî ikinci asırda hadis rivayetiyle tanınmış kadılarla sınırlandırılmıştır. İslâm'ın erken dönemi, tarihsel bir perspektif içinde incelendiğinde siyasî ve sosyal gelişmelerin, özellikle kadılık gibi hayati bir mesleğin muhaddislerin tutum ve davranışları üzerinde nasıl etkili olduğu açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu dönemin önemli bir özelliği, İslâm'ın doğuşu ve yayılmasıyla birlikte meydana gelen siyasî değişimlerin İslâm toplumunun farklı kesimlerini nasıl etkilediğinin anlaşılmasıdır. Hz. Peygamber ve Raşid halifeler döneminde kadılık görevi, toplum ve ilim hayatı açısından herhangi bir sorun teşkil etmemiştir. Bu dönemlerde İslâm'ın temel prensipleri üzerine odaklanan muhaddisler, dinin öğretilerini aktarma ve kaynakları koruma konusuna öncelik vermişlerdir. Bu nedenle birçok hadisçi, sadece hadis ilmiyle meşgul olarak devlet işlerine karışmamayı ve devlet yöneticilerine yakın olmamayı tercih etmiştir. Ancak tarih içinde İslâm devletinin güçlenmesi ve halifelerin siyasî ve idarî gücünün artmasıyla birlikte muhaddislerin devlet görevi alma tutumları değişmeye başlamıştır. Özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit edilmesinin ardından Emevî yönetimi döneminde muhaddisler, yöneticilere eleştirilerde bulunmuşlardır. Ancak bu eleştiriler, devlet görevlerini tamamıyla bırakma gibi fiili tepkilere dönüşmemiştir. Siyasî olayların gelişmesiyle birlikte muhaddislerin yönetim karşıtı düşünceleri daha da artmış, ancak bazı muhaddisler devlette kadılık görevini sürdürmüş ve yöneticilerin yaptıkları hataları bireysel olarak kabul etmişlerdir. Terâcim ve tabakât türü kaynaklarda muhaddislerin kadılık görevini eleştiren ifadelerin genellikle Emevî dönemi sonrası kadılar için kullanılmasından dolayı bu çalışmada hicrî ikinci asırda görev yapmış kadılar üzerinde odaklanılmıştır. Abbâsî dönemiyle birlikte, kadılık gibi resmî görevler muhaddisler tarafından kusurlu kabul edilmiş ancak bu görevi icra edenler mutlak bir şekilde cerh edilmemiştir. Hadisçilerin kadılık görevine yönelik çekinceleri çeşitli nedenlere dayanmaktadır. Bu nedenler arasında hadislerde yöneticiliğe karşı uyarıların bulunması, kadılık görevinin hadislerin unutulmasına ve hafızanın bozulmasına yol açabileceği kaygısı, adaleti sağlayamama korkusu ve idarecilerden uzak durma arzusu gibi nedenler öne çıkmaktadır. Sonuç olarak, İslâm'ın erken dönemindeki siyasî ve toplumsal koşulların, muhaddislerin kadılık görevini alma tutumlarını nasıl etkilediği ve bu tutumların hadis ilmine olan etkilerini tetkik etmek önem arz etmektedir. Bu araştırma sonucunda hadis ilminde bir râvinin kadılık görevini üstlenmesinin tek başına bir cerh sebebi olmadığı ancak bu görev sırasında ortaya çıkan hafıza zayıflığı gibi kusurların râvinin cerhine yol açtığını anlaşılmaktadır. Bu nedenle kadılık görevini aldığı için tenkit edilen râviler değerlendirilirken yaşadığı dönem ve siyasî ortamın da göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvi, Kadı, Cerh.

Attitude of Hadith Scholars Towards the Profession of Judiciary and Its Effects on the Science of Hadith

Abstract

This article focuses on the approaches of muhaddithians (hadith scholars) towards the profession of qadi (judge) and criticisms directed towards hadith scholars who assumed the role of a qadi. A qualitative method was employed in this study, and a literature review was conducted. While addressing the attitudes towards the qadi profession in the article, criticisms directed towards hadith scholars who served as qadis, particularly due to their increased prevalence after the Umayyad period, have been excluded. The research has been limited to qadis recognized for their hadith transmission in the second century of the Islamic calendar. When the early period of Islam is examined within a historical perspective, it holds significant importance in understanding how political and social developments, particularly the vital profession of qadis (judges), influenced the attitudes and behaviors of muhaddithians. An important characteristic of this era is to comprehend how the political changes that occurred with the birth and spread of Islam affected various segments of Islamic society. During the time of Prophet Muhammad and the Rashidun Caliphs, the role of qadis did not pose any significant problems for society and intellectual life. During these periods, muhaddithians primarily focused on the foundational principles of Islam, prioritizing the transmission of religious teachings and the preservation of sources. Consequently, many hadith scholars chose not to involve themselves in state affairs, dedicating themselves solely to the science of hadith. However, as the Islamic state strengthened over time and

the political and administrative power of the caliphs increased, the attitudes of muhaddithians toward taking on state duties began to change. Especially during the Umayyad era, after the assassinations of Caliphs Uthman and Ali, hadith scholars began to criticize the rulers. Nevertheless, these criticisms did not transform into concrete actions such as resigning from their state positions. With the development of political events, the anti-establishment sentiments among muhaddithians grew stronger, although some continued to serve as judges in the government while acknowledging individual mistakes. The negative perception of the qadis' role became more pronounced, particularly after the time of Caliph Muawiyah, leading muhaddithians to distance themselves from the government and engage in criticism. These reactions found broad support among the public. With the advent of the Abbasid era, muhaddithians came to perceive official positions like the qadis' role as flawed, yet those who held these positions were not categorically disparaged. Hadith scholars had various reasons for their reservations about assuming qadis' roles. Among these reasons were the presence of warnings against rulers in the hadiths, concerns that qadis' duties could lead to the forgetting of hadiths and the corruption of memory, fear of injustice, and the desire to stay away from rulers. In conclusion, it is important to investigate how the political and societal conditions of early Islam influenced the attitudes of muhaddithians toward taking on qadis' roles and the impact of these attitudes on the science of hadith. Through this research, it becomes evident that a narrator assuming the role of a qadi alone was not a cause for criticism (cerh), but rather, flaws that emerged during this duty, such as memory lapses, led to the narrator's criticism.

Keywords: Hadith, Rāwī (Narrator), Judge, al-Carh.

Giriş

Arapça kökenli kadı kelimesi, hükmedip işleri ayıran, verdiği kararları sağlamlaştırarak tamamlayan ve sonlandıran kişi anlamına gelir.¹ Kadı, fıkıh açısından şer'î hükümlere uygun olarak çekişme ve davaları çözen yetkili kişidir. Kur'an'da kadı kelimesi, yargı yetkisi olan yöneticileri anlatmak için kullanılmıştır.² Kadılık; Müslüman toplumunda kişinin, birey veya devlet arasında meydana gelen anlaşmazlık ve uyuşmazlık sonucunda ortaya çıkan iddiaların şer'î esaslara göre hüküm verecek makamın devlet tarafından verilen kurumsal kimlik gibi hayatî bir role sahip hâkim kelimesiyle de ifade edilmektedir. Diğer bir tanıma göre kadı, "Anlaşmazlıkları çözen ve anlaşamayan tarafları ayıran kişidir."³ Aynı zamanda kadı terimi, yargı organlarında görevli kişiyi ifade etmek için kullanılır. Kadı veya müradifi hâkim teriminin farklı bağlamlarda da istimali mümkündür. Örneğin, hâkim terimi tekil şekliyle devlet yöneticisi için kullanılırken çoğul hükkâm terimi vali, kumandan gibi kamu görevlilerini ve yetki sahibi üst düzey yöneticileri ifade eder. Hâkim kelimesi ise genellikle kadı anlamında kullanılır ve günümüzde yargılama işini yerine getiren kişiyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴ Hâkim'in tanımlardan bazıları şunlardır: "Hâkim, veliyyü'l-emr tarafından atanarak, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları şer'î hükümlere uygun usullerle çözen kişidir."⁵ Başka bir tanıma göre ise hâkim, "Anlaşmazlıkları gideren, anlaşamayan kimseleri ayıran kimsedir."⁶ Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere, klasik eserlerde hâkim terimi benzer anlamlarda kullanılmıştır. Ancak hâkim terimi, kadı tabirinden daha geneldir.⁷ Çünkü hâkim unvanı, kadı için kullanıldığı gibi veliyyü'l-emr için de kullanılır.⁸ Bu makalede hâkim ve kadı terimleri aynı anlamda kullanılacaktır. Ayrıca ilk dönemlerde kadı ve müftü ayrımı yapılmasa da ilerleyen dönemlerde kadılar ve müftüler farklı vazifeleri yerine getirmişlerdir. Kadıların kararları bağlayıcı özelliğiyle beraber müftülerin kararları bağlayıcı değildir. Kadılar, görev yerlerinde idarî yapılanma ve siyasî gelişmelerinde etkiliydiler fakat müftüler için aynı durum söz konusu değildir.⁹

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 15/186.

² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Bakara 2/188.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 8/204.

⁴ Fahrettin Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/66.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 8/204.

⁶ Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/352.

⁷ Aralarındaki anlam farkı için bkz. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah Askerî, *el-Furûkû'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1418), 190.

⁸ Bekir Bektaş, *İslam Yargılama Hukukunda Hâkim* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 14.

⁹ Mansur Koçinkağ, "Hicrî İlk İki Asırda Irak'ta Görev Yapan Kadılar", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2017), 30.

Hadis ilminde râvinin güvenilirliği, rivayetinin kabulü için en önemli kıstaslardan biridir. Adalet ve zabt şartları râvinin güvenilirliği için ittifakla aranan bir şart olmakla beraber, râvinin kadı olması gibi bazı durumlar kimi muhaddislerin raviyi eleştirdiği ihtilafli kusurlar arasında yer almaktadır. Muhaddislerin kadılık mesleğine olumsuz yaklaşımları bir yanda bulunurken diğer yanda bu mesleği icra eden güvenilir muhaddislerin rivayetlerinin temel hadis kaynaklarında yer alması gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu makale, muhaddislerin kadılık mesleğine olan olumsuz yaklaşımlarının nedenlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu görevi üstlenen muhaddis kadıların ve hadis münekkitlerinin onlar hakkındaki görüşlerini ve bu görüşlerin rivayetlerin kabulüne etkilerini irdelemeyi hedeflemektedir.

Bu çalışmada muhaddislerin kadılık mesleğine karşı yaklaşımlarını ele alınırken Râşid halifeler ve Emevîler dönemi kadılık görevi yapan muhaddis kadılar kapsam dışı bırakılarak daha fazla hicrî ikinci asırda görev almış kadılar konu edilmiştir. Terâcim ve tabakât türü kaynaklarda muhaddislerin kadılık görevi almaları karşısında yapılan eleştirilen yoğun olarak Emevî dönemi sonrası görev alan kadılar için yapılması bu kararda etkili olmuştur. Emevî dönemi siyasal hayat ve yargı bağımsızlığı tartışmalı olsa da bu dönemde kadıların genelde bağımsızca kararlar verdiği ve yöneticilerin bunu desteklediği söylenebilir. Ayrıca bu dönemde yönetimle birebir ilişkili olan siyasî ve cinaî suçlar direkt vali ve halifenin uhdesinde kalmıştır. Kadıların görevlerinin daha sınırlı kalması kadıların bu davalara bakmamaları bu dönemde kadılık yapmış kişileri tenkit edilmekten koruduğu muhtemeldir.¹⁰

Bu makalede hicrî ikinci asırda yaşamış tüm kadılar yerine muhaddislerin genel yaklaşımlarını tespit etmek için kadılık hakkında görüş bildiren ve kaynaklarda eleştirilere maruz kalmış hadis rivayetiyle tanınan kadılar üzerine odaklanılacaktır. İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaşamış ve hadis rivayetinde bulunmuş tüm kadıların tespit edilmesi ve rivayetlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi, bu makalenin kapsamını aşacaktır. Bu nedenle çalışmada daha fazla bilgi edinmek isteyenler için farklı bölgelerde kadılık yapmış olan râviler hakkında yazılmış olan akademik çalışmalara başvurulması önerilmektedir.

Türkiye’de hadisçilerin kadılık mesleğine karşı tutumları ve bunun hadis ilmine etkileri hakkında akademik veya özel bir çalışma bulunmamaktadır. Elif Koç’un, *Hicrî İlk İki Asır Kûfe Kadılarının Hadisle İlişkisi*¹¹ başlıklı yüksek lisans tezi Kûfe özelinde hadis ilmiyle ilişkisi olan kadıları konu edinmiş ve güvenilirlik derecelerine değinmiştir. Büşra Çetin, *Hicrî I. Asırda Basra Kadıları ve Hadis Rivayetiyle İlişkileri*, Şeyma Nur Baytar’ın *Hicrî İlk Üç Asırda Mekke Kâdılarının Hadis İlmi ile İlişkileri*¹² başlıklı yüksek lisans tezleri, bölge merkezli çalışılmış önemli tezler arasındadır.¹³ Mustafa Tatlı’nın, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*¹⁴ başlıklı doktora tezi de tâbiûn dönemi kadılık yapmış muhaddisleri ve siyasetle ilişkilerine de değinmesi açısından önemli bir yer tutmaktadır. Mustafa Öztoprak’ın, *Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri*¹⁵ makalesi yine bölgesel olarak muhaddis kadıları konu edinen önemli bir makaledir. Fikret Özçelik, *Hâkim en-Nisâbûrî Tarafından Hadis Uydurmakla İtham Edilen Kadılar*¹⁶ başlıklı makalesi ise hadis rivayet eden kadılardan hadis uydurmaçılığıyla bilinenleri konu edinmiştir. Ayrıca Murat Akarsu’nun *İlk Dönem İslâm Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü* başlıklı makalesi ilk dönemde kadılık müessesinin sistemleşmesini iş bu konu edinmesi yönüyle kaynaklarımız arasındadır.

¹⁰ Cahid Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı ve Yargı Hukuku Uygulamaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 90-98. Kara, bu çalışmada Emevî dönemi yargı bağımsızlığı hakkındaki görüşleri ele alarak siyasî çalkantılara rağmen bu dönemde yargıya müdahelenin sonraki dönemlere göre daha az olduğunu savunmaktadır.

¹¹ Elif Koç, *Hicrî İlk İki Asır Kûfe Kadılarının Hadisle İlişkisi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹² Şeyma Nur Baytar, *Hicrî İlk Üç Asırda Mekke Kâdılarının Hadis İlmi ile İlişkileri* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹³ Büşra Çetin, *Hicrî I. Asırda Basra Kadıları ve Hadis Rivayetiyle İlişkileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁴ Mustafa Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹⁵ Mustafa Öztoprak, “Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Ocak 2013), 105-122.

¹⁶ Fikret Özçelik, “Hâkim en-Nisâbûrî Tarafından Hadis Uydurmakla İtham Edilen Kadılar”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 15/3 (Eylül 2020), 393-410.

Mahmut Sami Kanbaş'ın, *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları*¹⁷ başlıklı yüksek lisans tezi ve Selahattin Aydemir'in, *Hadis Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar*¹⁸ başlıklı makalesi hadisçilerin genel olarak icra ettikleri meslekleri konu edinmektedirler. Arap dünyasında ise; Ebû Bekr Dîdî'nin *İştigâlü'r-râvî fî'l-kadâ ve A'mâli's-selâtîn ve eseruhû fî'l-cerhi ve't-ta'dîl* başlıklı yüksek lisans tezi, bu makalede en çok yararlanılan akademik çalışmalar arasındadır. Fakat bu tez sadece kadılık mesleğini değil genel olarak devlet adamlarına yakınlığı ele almaktadır.

1. Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Kadılık

Hâkimlik, Hz. Âdem (a.s.) döneminden bu yana süregelen bir meslektir ve insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümü için önemli bir rol oynamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) öncesi dönemde, Araplar arasında düzenli bir yargı sistemi bulunmamaktaydı ve anlaşmazlıklar kabile reisleri tarafından örf ve adetlere göre çözümlenirdi. Ancak Hz. Peygamber'in tebliğ göreviyle birlikte yeni bir hukuk sistemi ortaya çıkmış ve O, Kur'an'ın ışığında insanlar arasındaki anlaşmazlıkları karara bağlamıştır. Hz. Peygamber, yargılama usulü ve adabıyla ilgili kurallar koyarak İslâm yargılama müessesesinin temelini atmıştır. Kur'an da Hz. Peygamber'e bu konuda rehberlik etmiş ve doğru yolu göstermiştir.¹⁹ Hz. Peygamber, Kur'an'ın rehberliğinde yargı işlerine bizzat bakmış ve insanlar arasındaki anlaşmazlıkları adaletle çözmüştür. Bu sayede hâkimlik, İslâm'ın adalet anlayışının temel bir unsuru haline gelmiştir. Kur'an'da geçmiş peygamberlerin yargı görevleriyle ilgili bahsedilirken²⁰ Hz. Peygamber de yargı vazifesiyle görevlendirilmiştir.²¹

Hz. Peygamber de Ma'kıl b. Yesâr'ı (öl. 59/679) kendi kabilesinde²², Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı (öl. 18/639) ise Necran'da Hristiyanlara kadılık göreviyle göndermiştir. İslâm toplumunun genişlemesiyle birlikte Hz. Ömer de Amr b. Âs (öl. 43/664), Ukbe b. Âmir (öl. 58/678), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) gibi sahâbîlere kadılık görevi vermiş ve bazılarını ceza infazıyla görevlendirmiştir. Ayrıca yeni fethedilen bölgelere valiler atayarak idari işlerle birlikte yargı görevini de vermiştir. Örneğin Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661), Osman b. Ebû'l-Âs (öl. 51/671) gibi kişiler kadı veya vali unvanıyla diğer şehirlere gönderilmiştir.²³ Hz. Ömer döneminde, İslâm Devleti'nin fetihlerle genişlemesi ve idarî işlerin artmasıyla birlikte kadılar, başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Suriye bölgelerindeki şehirlere atanmaya başlanmıştır. Kadılar, medenî davalar ve ta'zîr cezası gerektiren davalara bakmakla yetkilendirilirken sınır ve cinayet davalarıyla halife ve valiler ilgilenmekteydi. Bu dönemde kadılar, fetva verme işlevi nedeniyle müftü unvanını da taşıyorlardı. Bu uygulama, Hz. Osman ve Ali dönemlerinde de devam etmiştir.²⁴

İslâm döneminde adaletin sağlanması için hakemler ve ileri gelenler aracılığıyla uygulanan geleneksel yargılama yöntemi düzenlenmiş ve kadılık resmi bir kamu görevi haline getirilmiştir. Emevî Devleti'nin ilk halifesi Muâviye (öl. 60/680), yargı yetkisini Dımaşk'ta Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652), Fedâle b. Ubeyd (öl. 53/673), Nu'mân b. Beşîr (öl. 64/684) gibi sahâbeden ilim ehli kişilere devretti ve yargı işleriyle ilgilenmedi. Valiler ise taşrada görevlendirdikleri kadılara yargı yetkisini devrettiler. Emevîler döneminde kadılara idare, maliye, eğitim; vakıf ve yetim mallarının korunması görevleri de verildi. Abbâsî döneminin

¹⁷ Mahmut Sami Kanbaş, *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁸ Selahattin Aydemir, "Hadis Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1099-1129.

¹⁹ el-Mâide 5/48.

²⁰ el-Mâide 5/44; Sâd 38/26.

²¹ en-Nisâ 4/65, 105; el-Mâide 5/48.

²² Ebu Bekir Muhammed b. Halef Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947), 1/37.

²³ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 84-102; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-idariyye/Nizâmü'l-hükümeti'n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), 1/221-224.

²⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/102-111; Murat Akarsu, "İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (Aralık 2018), 62-70.

ilk yıllarında halifeler, kadıların atama ve azil işleriyle ilgilendi. Ancak şehirlerin nüfusu artınca birden fazla kadı atanması gerekti.²⁵

Sahâbe döneminde insanlar arasındaki yargı görevini, yöneticilerin kendileri yerine getirmekteydi. Bu durumu, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ve ondan sonraki halifelerin insanların adaletli bir şekilde yargılanması ve bununla ilgili diğer hükümler konusunda tavsiyeleri göstermektedir. Bununla çelişmeyen diğer bir gerçek ise halifelerin yargı görevini başkalarına devretmeleridir. Malik b. Enes şöyle demiştir: "İlk olarak, Muâviye b. Ebû Süfyan bir hâkim atadı. Öncesinde halifeler, insanların her şeyiyle kendileri ilgileniyorlardı."²⁶

Halifenin işleri yoğunlaştığında kadılık için uygun gördüğü kişilere görev verilir; fakat devamlı bir atama yapılmazdı. Bu hususta Zührî (öl. 124/742) şöyle demiştir: "Peygamber (s.a.s.), Ebû Bekir veya Ömer'in hiçbiri ölünceye kadar hâkim atamamıştır. Ancak Ömer, son günlerinde bir kişiye 'Bazı insanların işlerinden beni rahatlat.' dediği rivayet edilir."²⁷ Benzer şekilde Ömer son günlerinde Zeyd b. Hârise'nin yeğeni Yezid b. Uht'un-Nemr'e "Bazı insanların işleriyle beni rahatlat." diyerek küçük işleri üstlenmesini istediği nakledilmektedir.²⁸

Sahâbe'nin arasında hâkimlik göreviyle ilgilenen muayyen bir kimse yoktu ve bu nedenle insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümü her zaman farklı bir sahâbînin sorumluluğuna verilmekteydi. Dahhâk b. Osmân (öl. 180/797)'in: "Medine'de kadılık görevini ilk üstlenen kişi Abdullah b. Nevfel b. Hâris b. Abdülmuttalib'dir (ö. 63/682)" rivayeti ve Ebû Hüreyre'nin "Bu benim gördüğüm ilk hâkimdir"²⁹ sözleri bunu desteklemektedir. Hz. Ömer'in de Ebû Mûsâ el-Eş'ari'ye şöyle yazdığı mektupta "Sadece vali hüküm vermeli çünkü bu, zalim ve yalancı şahit için daha caydırıcıdır." sözü, ayrıca Ömer'in, İbn Mes'ûd'a "Bu (hâkimlik) işinin sorumluluğunu bundan kazanç sağlayana (emire) bırak"³⁰ gibi rivayetler o dönemde halifenin kadılık görevini valiye bıraktığına işaret etmektedir. Sahâbenin içinde devamlı olmasa da kimi zaman yargı işleriyle uğraşan bir grup da bulunmaktaydı. Bunlar; Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebû Tâlib, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'tır.³¹

Sahâbe döneminde kadılık ve diğer devlet vazifelerini icra etmek henüz hadis ilmi ve sosyal hayat açısından bir kusur olarak görülmemektedir. Bu görevler toplumun genel ihtiyacı arsında sayılarak halife veyahut sahâbe nesli arasında ilim ehli ve ehliyet sahibi kişiler görevlendirilerek yapılmaktaydı. Bu durum aslında bu görevi üstlenmenin takva açısından da mahzurlu görülmediğine işaret etmektedir. Daha sonraki nesillerde muhaddisler arasında kadılık mesleğine olumsuz yaklaşımın bu alimlerin kendi yaşadıkları şartlar ve kişisel bazı özel durumlar nedeniyle olduğu anlaşılmaktadır.

2. Hadisçilerin Kadılık Mesleğine Yaklaşımları

Raşid halifeler döneminde kadılık görevinin ilim ve toplum hayatı açısından sorun teşkil etmediği gözlemlenirken, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit edilmesinin ardından meydana gelen siyasi anlaşmazlıklar ve Emevî yönetiminde meydana gelen zorbalık ve haksızlıklar sonucunda muhaddisler, yöneticilere ve uygulamalarına karşı çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. Emevî dönemi sonrasında ise muhaddislerin tepkileri daha fazla fiili bir boyut kazanmıştır. Tarihsel bir perspektif içinde, bu tepkilerin, yöneticileri uyarmanın ötesine geçerek devlete uzak durma ve devlete yakın olanları eleştirme boyutlarına evrildiği dikkat çekmektedir. Muâviye döneminde, bazı uygulamalara alimler tarafından tepki gösterilse de devlet görevlerini bırakma gibi fiili tepkilerde bulunduğu dair belirgin bir kaniya rastlanmamaktadır.³² İlerleyen süreçlerde Kербela olayı, Harre Savaşı ve Mekke muhasarası muhaddislerin yönetime karşı olumsuz

²⁵ Fahrettin Atar, "Kadı", 24/66-69.

²⁶ Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 1/111.

²⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Himmam Abdürrezzâk San'anî, *el-Musannef* (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 8/302.

²⁸ Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdî Ebû Davud es-Sicistani, *el-Merâsîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 283.

²⁹ Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 113.

³⁰ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud Begavî, *Şerhü's-sünne* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 10/94.

³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed İbn Mende, *Şürütü'l-eimme = Risâle fi beyâni fakli'nakli'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli'l-asâr ve hakikatî's-sünen ve tashihi'r-rivayât = Şürütü'l-eimme fi kiraati ve's-semâ ve'l-münâvele ve'l-icâze* (Riyad: Darü'l-Müslim, 1995), 85.

³² Mustafa Özkan, "Emevî İktidarının Siyasî İcraatları Karşısında Ulemânın Tavrı", *İSTEM* 6/11 (Aralık 2008), 96.

düşüncelerini artırmıştır. Fakat tüm bu olaylar bazı muhaddislerin, devlette kadılık görevi almalarına engel olmamış, onlar yapılan hataları bireysel kabul etmişlerdir. Kadılık görevine olumsuz yaklaşımın ne zaman sorunlu hale geldiğinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu göreve mesafeli durmanın özellikle Muâviye döneminden sonra fiili tepkilerin ardından yoğunlaştığı görülmektedir. Muhaddisler tarafından kadılık mesleğinin reddedilmesi artmış ve yönetime gösterilen bu tepki de halk nezdinde destek bulmuştur.³³ Abbâsî döneminin başından itibaren ise artık kadılık görevi gibi resmi görevler muhaddisler tarafından kusurlu addedilen meslekler olarak kabul edilmiştir. Tabi bu görevi icra edenler eleştirilse de mutlak cerh edildikleri anlamına gelmemektedir.

2.1. Hadisçilerin Kadı Râvilere Menfi Tutumları ve Rivayetten Kaçınma Sebepleri

Kadılık mesleğini icra etmek hadisçilerce tartışılan bir konudur. Hadis âlimlerinin söylemlerinde, kadılıkla uğraşan râvileri kötileyen birçok ifade yer almış ve onlardan hadis yazılmasını engelleyen uyarılarda bulunulmuştur. Hadisçilerin kadılık görevini alma noktasındaki endişelerinin sebepleri olarak, şu hususlar öne çıkmaktadır:

2.1.1. Hadislerde yer alan uyarılar

Hadislerde yöneticiliğe karşı bulunan uyarılar, âlimlerin yargıdan ve hükümetle ilgili işlerden uzak durmalarının başlıca sebebidir. Hüküm verirken adil davranmayan veyahut liyakatsiz olduğu halde bu görevi alan kişilere uyarılar yer almaktadır. Örneğin; “Bir kişi, Müslümanların haklarını korumak için kadı olmak üzere talepte bulunur ve sonra adil davranarak hakkı yerine getirirse cenneti hak eder. Ancak zulmü hâkim kılarak adaletten yüz çeviren kimse cehennemde hak eder.”³⁴ Başka bir hadiste de “Hâkimler üç sınıftır: Cennette olan bir kişi ve cehennemde olan iki kişi. Cennette olan kişi, hakikati bilip ona göre hükmetmiştir. Cehennemde olan kişi, hakikati bilirken hükümde zalimlik etmiştir. İnsanlar üzerinde cahillikle hükmeden kişi de cehennemdedir. İnsanlar arasında bilgisizce hüküm veren ise ateştedir.”³⁵ Diğer bir hadiste de “İnsanlar arasında hâkim olarak atanan kişi, sanki bıçaksız boğazlanmış gibidir.”³⁶ Bu gibi rivayetler her ne kadar haksız hüküm veren veyahut liyakatsiz bu görevi üstlenen kişiler için bir tehdit oluştursa da birçok muhaddisin yaşadıkları dönemin koşulları nedeniyle adaletle hükmedemeyecekleri korkusuyla kadılık görevinden uzak durdukları görülmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) hâkimlik görevine hırsıyla talip olmanın da uygun olmadığına dair uyarılarda bulunmaktadır. Kişinin ehliyet sahibi olup kendi isteği dışında görevlendirildiği durumlarda ise bu görevi alan kişileri takdir etmektedir. Örneğin “Kim kadılığı kendi ister ise onla baş başa bırakılır. Ancak kim zorlanarak kadılığa getirilirse, bir melek gelir ve görevini yerine getirene kadar yardımcı olur”³⁷ buyurmaktadır. Diğer bir rivayette Abdurrahmân b. Semüre (öl. 50/670) (r.a) şöyle anlatmaktadır; Rasûlullah (s.a.s.) bana şöyle dedi: “Ey Abdurrahman b. Semüre, yöneticilik için istekte bulunma. Çünkü sana istediğin için verildiğinde ona teslim olmuş olursun ve onu istemeden sana verildiğinde sana yardım edilir.”³⁸

Başka bir hadiste Ebû Mûsâ el-Eş’arî (öl. 42/662) şöyle anlatır: Ben ve kaviminden iki kişi, Peygamber’in (s.a.s.) yanına girdik. Bir kişi şöyle dedi: ‘Ey Allah’ın Resulü, bizi emir tayin et!’ Diğeri de aynısını söyledi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Biz yöneticilik görevini isteyen veya hırslı davranan kişiye vermeyiz”³⁹

Bu hadisler genel olarak kadılık görevine karşı ihtiyatlı olunması gerektiğini göstermektedir. İbn Arafe (öl. 803/1401) şöyle demiştir: “Rivayetler ve âlimlerin sözleri, yargının azametini ve bu görevde

³³ Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, 330-332.

³⁴ Süleyman b. el-Eş’as Ebu Dâvud, *Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabeleli (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2009), “Akdiye”, 3575.

³⁵ Ebu Dâvud, *Sünen*, “Akdiye”, 3573; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. ‘İmâdu’t-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010), “Ahkâm”, 2315.

³⁶ Ebu Dâvud, *Sünen*, “Akdiye”, 3572; İbn Mâce, *Sünen*, “Ahkâm”, 2308.

³⁷ Ebûbekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musanneffî’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1409), “Akdiye”, 22978.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih* (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Ahkâm”, 7146; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdalbaki vd. (Beyrût: Dar-u İhyâi’t-Türâs, 1954), “Eymân”, 1652.

³⁹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, “Ahkâm”, 7149.

selamette kalmanın ender olduğunu açıkça göstermektedir.”⁴⁰ Bu sebeplerle erken dönemlerde hadisçiler, adil yöneticiyi öven birçok hadisin bulunmasına rağmen şüpheden uzak durmak için kadılık görevine karşı temkinli davranmışlardır. Halife, Abdullah b. Vehb’e (öl. 197/813) Mısır’daki kadılık görevini tevdi etmek için mektup yazmış o da kendini eve kapatmış bahçenin ortasında abdest alarak kendini deli gibi göstermiştir. Rişdîn b. Sa’d, çatıdan onu gözetlemiş ve şöyle demiştir: “Ey Ebû Muhammed, insanlara çıkıp Allah’ın emri ve Resûlü’nün hükümleriyle aralarında adalet sağlamaz mısın? Kendini deli gibi hissedip eve kapanıp duruyorsun.” Bunun üzerine Abdullah, başını kaldırıp ona baktı ve şöyle dedi: “Senin ilmin bu kadar mı? Bilmez misin ki hâkimler kıyamet günü sultanlarla birlikte toplanırken âlimler peygamberler birlikte haşrolur.”⁴¹

2.1.2. Hadis rivayeti ve müzakeresinden alkoyması

Kadılık görevinin hadislerin unutulmasına ve hafızanın bozulmasına da yol açabileceği yönünde iddialar bulunmaktadır. Örneğin, Şerîk b. Abdillâh (öl. 177/794) güvenilir ve hafızası güçlü bir hadisçiydi. Kadılık görevini aldıktan sonra hafızası zayıflamış, Mehdî’nin veziri Ebû Ubeydullah, kendisinden hadis dinlemek isteyince de o, “Hadislerim karıştı ve nasıl olduğunu bilmiyorum.” şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Ebû Ubeydullah ısrar ederek şöyle demiş: “Ezberlediğin hadisleri anlat ve bilmediklerini bırak.” Bunun üzerine Şerîk: “Korkuyorum ki hadislerim cerh edilir ve bu yüzüme vurulur.”⁴² şeklinde cevap vermiştir. Kadılık görevi yapan hadisçi adli işlerin yoğunluğundan rivayetlerini tekrarlamaya vakit bulamadığı ve kitaplarından uzak kaldığı için hadis ezberi zayıflayabilmiştir. Buna örnek olarak Ebû Zür’a er-Râzî (öl. 264/878) Hafs b. Gıyâs’ın kadılık görevi aldıktan sonra hafızasının kötüleştiğini ancak kitabından rivayet ettiğinde ise güvenilir olduğunu belirtmektedir.⁴³

2.1.3. Adaletsizliğe düşme korkusu

Kadının görevi adaleti tesis etmek ve mağduru korumaktır. Hadisçiler kadılık görevine atandıklarında adaleti hakkıyla yerine getiremeyeceklerini düşündüklerinde bu görevden uzak durabilmekteler ve kadılık görevini üstlenen hadisçileri de tenkit etmekteydiler. Bu tenkitlerde bazı hadisçilerin yaşadıkları dönemin etkisiyle sert söylemleri dikkat çekmektedir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür;

Ebû Kılâbe el-Cermî (öl. 104/722) kadılık için adının geçtiğini duyunca Şam’a kaçtı oraya ulaştığında Şam kadısının görevden alınmasına denk geldi ve oradan da kaçarak Yemâme’ye gitti. Kendisine neden bu görevden kaçtığı sorulduğunda “Kadılık yapan âlimin durumu ancak denize düşen bir yüzücüye benzer. O biraz yüzer ve boğulur.”⁴⁴ şeklinde bir açıklama yapmaktadır.

Abbâd b. el-Avvâm’a (öl. 185/801) adaleti ve dürüstlüğüyle tanınan bir hadisçinin hâkimlik görevine getirildiği söylendi. Abbâd şöyle dedi: “Onların yönetimi altında adaletli kalacağını düşünürse bu yanlış bir düşüncedir”⁴⁵ Anlaşıldığı üzere Abbâd kendi dönemindeki adaletsiz yönetimin altında bu görevi hakkıyla yerine getirmenin zorluğuna işaret etmektedir.

Kadılığın zorluğu ve bu görevde dürüst kalmanın meşakkati hakkında birçok hadisçinin sözü nakledilmektedir. İbn Sehl der ki: “Kadılık görevi, en yüce ve en tehlikeli mesleklerden biridir. Bir de namaz kıldırma görevi buna eklenirse en tehlikeli vazife olur.”⁴⁶ Abdullah b. Mübarek’e bir kişi karşılıksız kadılık görevi alabilir mi? diye sorulduğunda o, “Şayet aptalsa evet”⁴⁷ şeklinde cevapladı. Hadisçilerden bir kısmı

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü’l-Ezrak el-Girnâti, *Bedaiü’s-silk fî tabâii’l-mülk* (Bağdad: Vizâretü’l-İlam, 1977), 249.

⁴¹ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), “Adâbü’l-Kâdî”, 20240.

⁴² Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd* (Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 10/384.

⁴³ Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî Alâî, *Kitâbü’l-muhtelîm* (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1996), 24.

⁴⁴ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfahânî, *Muhâdaratü’l-üdebâ ve muhâveretü’s-suarâ ve’l-bulega* (Beyrût: Dâru’l-Erkam, 1420), 1/243.

⁴⁵ Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, 3/154.

⁴⁶ el-Girnâti, *Bedaiü’s-silk fî tabâii’l-mülk*, 1/249.

⁴⁷ Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, 1/34.

da kadılık görevine zorla tayin ediliyordu. Bunların arasında Hâlid b. Ebî İmrân et-Tecîbî (öl. 129/747)⁴⁸, Şerîk b. Abdillâh (öl. 177/794)⁴⁹ gibi hadisçiler kadılığı bu şekilde kabul etmişlerdir.

Yûnus b. Bûkeyr (öl. 199/815) hakkında Ahmed b. Abdullah el-İclî (öl. 261/875) şöyle demektedir: “Yunûs b. Bûkeyr kabul edilebilir bir kişidir ancak babası, Ca’fer’in mezâlim⁵⁰ görevine bakıyordu.”⁵¹ el-İclî bu ifadeyle dolaylı olarak devlet görevlisine yakın olmayı bir kusur olarak kabul etmiştir. Muâfâ b. Süleyman (öl. 234/849) da Muhammed b. Saîd b. Hilâl’i zalimlerin işlerinde görev aldığı için tenkit etti.⁵²

Bu ifadelerde bazı hâkimlerin adaletten sapmış zalimlere yakın durdukları için cerh edildiklerine dair yaklaşımlar görülmektedir. Fakat bu muhaddislerin olumsuz yaklaşımları kendi yaşadıkları dönmedeki siyasî karmaşalar ve yöneticilerin halka ve âlimlere karşı sert tutumlarından kaynaklı olabilmektedir. Aynı dönemde diğer güvenilir muhaddislerin baskı sonucu kadılık görevini kabul etmeleri veyahut siyasî çatışmalara tarafsız kalarak adaletle kadılık görevini yapmayı tercih etmeleri adalet vasfını zedeleyici bir durum olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Kadılık görevi alan muhaddislere yönlendirilen tenkitler, cerhten daha fazla siyasî baskıya maruz kalan ya da yapılan eziyetlere tepkili olan münekkitlerin kişisel değerlendirmeleri olarak kabul edilebilir.⁵³

2.1.4. İdarecilerden ve siyasetten uzak durma isteği

Kadılık görevi devlet yöneticileriyle yakın olmayı beraberinde getirmektedir. Yargı ile uğraşan birinin zaman zaman hükümdarla iletişim kurması gerekmektedir. Devlet yöneticilerine yakın olmaktan sakınan birçok hadisçi bu sakıncalı duruma düşmemek adına aslında adaletin tesisi için gerekli olan bu meslekten uzak durmaktaydılar.

Hadisçilerin arasında kadılıktan muaf tutulmak için deli taklidi yapanlar da vardı. Örneğin, Süfyân es-Sevrî halifenin yanına girdiğinde kendini deli gibi göstermiş ve yerdeki halıyı tutarak “Bu ne kadar güzel ne kadar güzel kaçta satın aldın?” demiş daha sonra küçük abdestinin geldiğini söylediğinde odadan çıkarılmıştır. Böylelikle halife tarafından görevlendirilmekten kendini korumaya çalışmıştır.⁵⁴ Ayrıca Kâsım b. Velîd el-Hemedânî’ye Yûsuf b. Ömer kadılık görevi için haber gönderdiğinde gözlerini yağla sürmelemiş ve sakalını kesmiş halde Yûsuf’un yanına girmiştir. Yûsuf “Bu delirmiş çıkartın bunu!”⁵⁵ demiştir. Her ne kadar hadisçilerin yaptığı bu davranışlar abartı olarak kabul görülse de kendi döneminin şartlarına göre yaptıkları bu davranışlar ehl-i hadis ve halk tarafından kabul görmektedir.

Kadılık görevi teklif edilen birçok hadisçinin kinayeli ifadeler kullanarak bahaneler öne sürdükleri dikkat çekmektedir. Örneğin Abdullah b. İdrîs (öl. 192/807-808), Hafs b. Gıyâs (öl. 194/810) ve Vekî’ b. el-Cerrâh’ı (öl. 197/812) Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809) kadılık görevi teklif etmek için çağırdığında İbn İdrîs kendini felçli gibi yere attı. Bunun üzerine Hârûn: “Şeyhin elinden tutun bunun bu işe gücü yok dedi.” Vekî’ye gelince: Parmağını gözüne koymuş ve parmağını kastederek ‘Ey Müminlerin Emiri Allah’a yemin olsun ki ben onu bir seneden beri kullanamadım’ diyerek kendini mazur gösterdi. Böylelikle Hârûn onu da mazur gördü. Hafs b. Gıyas ise “Eğer borç ve çocuklar olmasaydı, ben bu görevi kabul etmezdim.”⁵⁶ diyerek bu görevi kabul etmesindeki mazeretini ortaya koymaktadır.

Hadisçilerden bir kısmı da kadılık görevini kabul etmedikleri için hapse atılarak bu görevi zorla kabul etmeleri istenmiştir. Örneğin Abbâsî halifesi el-Mütevekkil Ca’fer b. Muhammed el-Mu’tasım (öl. 247/861), Hâris b. Miskîn’i (öl. 250/864) Mısır kadılığına görevlendirmiştir. O bu görevi kabul edene kadar bir müddet

⁴⁸ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/27.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410), 6/355.

⁵⁰ Mezâlim: Ceza ve hukuk davalarına bakan yüksek mahkeme. Celal Yeniçeri, “Mezâlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 515.

⁵¹ Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatu Dairetü’l-Meârifî’n-Nizâmiyye, 1326), 11/435.

⁵² Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Muğni fi’l-duâfâ*, thk. Nureddin İtr (Haleb: Dâru’l-Maârif, 1971), 2/586.

⁵³ Mustafa Tath, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti*, 356.

⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/169.

⁵⁵ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/26.

⁵⁶ Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân mimâmâ şebete bi’n-naql evi’s-semâ’ ev eşbetehü’l-ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 2/198.

de hapse atmıştır.⁵⁷ Bu örnekte hadisçilerin bir kısmının kadılık görevini siyasî etkilerden çekindikleri için kabul etmedikleri ancak siyasî otoritelerin hadisçileri bu görev için zorladıkları anlaşılmaktadır.

Bu rivayetlerde ilk dönemde bazı hadisçilerin kadılık görevinden kaçınmak için çaba gösterdikleri anlaşılmaktadır. Kadılık görevinin zorluğu ve riskleri nedeniyle hadisçilerin kadılığı kabul etmemek için çeşitli bahaneler öne sürdükleri görülmektedir. Ayrıca muhaddislerin kadılık görevini almamak için gösterdikleri bu davranışlar her ne kadar abartılı olarak görülebilse de dönemin şartları itibarıyla siyasi tartışmaların içinde bulunmama hassasiyetinden ötürü bu tarz tepkiler normal karşılanabilmektedir. Zira bir hadisçinin kadılık görevini aldıktan sonra akran muhaddisler arasında tenkit edilmesi veyahut haksızlıklar karşısında çaresiz kalması bir ilim adamı için daha ağır bir durum olduğundan bu görevi almamak için dikkat çekici bu davranışları sergilemiş olabilirler.

2.2. Hadisçilerin Kadı Mesleğine Müspet Yaklaşımı ve Tarihi Sürecin Etkileri

Âlimlerin kadılık hakkındaki yaklaşımlarına bakıldığında ilk asırda ve daha sonraki asırlarda yaşayanlar arasında farklılıklar görülmektedir. Zamanla ilim adamlarının bu göreve karşı yaklaşımlarında yumuşama dikkat çekmektedir. Bir grup âlim, hadisçilerin kadılık görevine karşı sert yaklaşımlarını kadılık için gerekli yeteneklere sahip olmayan, zulme destek veren veya dünyevi isteklere kapılan kişiler olduğu şeklinde yorumladılar.⁵⁸ Hadisçiler arasında erken dönemlerde kadılık görevini icra edenler bulunmakla beraber tespit edilebildiği kadarıyla bu görev hakkında açık olarak olumlu görüş belirtenlerin oldukça geç döneme tekabül ettiği dikkat çekmektedir. Fakat ilk dönemde kadılık görevini kabul eden hadisçilerin açıkça görüş beyan etmeseler de bu göreve olumlu yaklaşanlar arasında sayılabileceği düşünülmektedir.

İbn Kudâme (öl. 620/1223) kadılık görevi hakkında şöyle demektedir: “Kadılık görevini yerine getirebilen ve adaleti sağlayabilen kişi için büyük bir fazilet bulunmaktadır. Çünkü kadılık görevinde iyiliği emretmek, zulme uğrayanları savunmak, hak sahibine haklarını vermek, zalimi haksızlığından vazgeçirmek, insanlar arasında sulh yapmak ve insanların birbirlerine düşmemesini sağlamak gibi sevap kapıları vardır. Bu nedenle, peygamberler bu görevi üstlenmişler ve kendi milletleri için hüküm vermişlerdir. Peygamber (s.a.v) Hz. Ali’yi ve Muâz’ı hâkim olarak görevlendirmiştir.”⁵⁹ İbn Kudâme, kadılık görevinin yerine getirilmesinin büyük bir fazilet taşıdığını belirtmektedir. İbn Kudâme’nin bu yorumu, kadılık görevinin önemini vurgulamakta ve bu görevi yerine getiren kişilere verilen sevaba vurgu yapmaktadır.

Burhânüddîn İbn Ferhûn’un (öl. 799/1397) bu hususta dikkat çeken değerlendirmeleri bulunmaktadır. O şöyle der: “Mezhebimizin ve diğer mezhep âlimlerinin büyük bir kısmı, kadılık görevine almaya karşı uyarılarını fazla abartmışlardır. Kadılık hizmeti yapmanın ve bu göreve gelmek için çaba göstermenin çirkinliğini vurgulamışlardır. Kadılıktan yüz çevirmeyi, nefret etmeyi ve ondan kaçmak gerektiğini vurguladılar. Bunun sonucunda fıkıhçı ve salih kişilerin zihninde, her kim kadılık yaparsa bu görev nedeniyle dininde gevşeklik göstermiş ve kendini tehlikeye atmış olur. Bunun sonucunda bu görevi alanlara karşı kötü bir düşünce meydana gelmiştir. Bu, dönülmesi ve tövbe edilmesi gereken büyük bir hatadır. Bu şerefli makama hürmet etmek ve dindeki önemli yerini bilmek gerekir. Zira peygamberler bu görevle gönderilmiş ve dünyada adalet bu vazifeyle sağlanmıştır. Kadılık hakkında korku ve tehdit içeren tüm hadisler, bu göreve bilgisizce girerek zulme alet olan ilim ehli ve cahiller içindir.”⁶⁰ İbn Ferhûn, kadılık göreviyle ilgili olarak mezheplerin abartılı bir şekilde korkutma ve uyarılar yaptığını belirtmiştir. Âlimler tarafından kadılık hizmetinin çirkin görüldüğünü vurgulayan İbn Ferhûn, bu düşüncenin büyük bir hatadan ibaret olduğunu ve kadılık görevine saygı duyulması gerektiğini vurgulamaktadır. Kadılıkla ilgili uyarı niteliğindeki hadislerin ise liyakat sahibi olmayan kişiler için geçerli olduğunu ifade etmektedir.

⁵⁷ Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah el-Cüzâmî Nübâhî, *Târîhu kudâti’l-Endelüs* (Beyrut: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1983), 24.

⁵⁸ Ebü Bekr Dîdî, *İstiğâlü’r-râvî fi’l-kadâ ve A’mâli’s-selâtin ve eseruhû fi’l-cerhi ve’t-ta’dîl* (Cezair: Cami’atü’l-Vâdî, Yüksek Lisans Tezi, 1438), 27.

⁵⁹ Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme Cemmâîli Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1388), 10/32.

⁶⁰ Ebü’l-Vefâ Burhaneddin İbrâhîm İbn Ferhûn, *Tebseratü’l-hükkâm fi usûli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, 1986), 1/12-13.

İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) bu hususta şöyle demektedir: “İnsanları aşağılamak ve büyüklük taslamak amacıyla ilim öğrenmek ve hükümdarlara ve zenginlere yakın olmak için yanlarına gitmek hoş karşılanmayan bir durumdur. Bu dünya ehli âlimlerin, makam ve mevki elde etmek için girdikleri bir kapıdır. Hükümdarların yanına girenler için en korkulan şey, onları yalanlarıyla destekleyip zulümlerine yardım etmeleri ve hatalarına karşı kınamaktan kaçınmalarıdır. Çünkü yönetici ve zenginlerin yanına makam ve mevki istemek için giden bir kişi, onları kınamaz hatta bazen çirkin eylemlerini hoş göstererek onlara yaklaşır ve onlarla ilişkisini sağlamlaştırır. Amacına ulaşmak için onlara yardım eder.”⁶¹ İbn Receb’in, insanları yönetme ve üstünlük kurma amacıyla bu görevi almayı eleştirdiği ve samimiyetsizlik ve dünya hırsıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Şayet yargıyla uğraşmak, dünya hırsı ve idarecilerle yakın olmayı gerektirmeseydi hadisçiler insanlar arasında adaletle hükmetmenin faziletini bildikleri için bu görevden uzak durmazlardı.

Sonuç olarak hadisçilerin kadılık konusundaki yaklaşımlarının zamanla değiştiği ve ilk asırda yaşayanlarla sonraki asırlarda yaşayanlar arasında farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır. Bazı âlimler kadılık görevine karşı olan hadisçileri eleştirmekte ve hadislerdeki kastedilen kadıların ehliyeti olmayan veya zulme destek veren ya da dünyevî arzulara kapılan kadılar olduğunu belirtmektedirler.

3. Kadılık Görevi Aldığı İçin Tenkit Edilen Bazı Hadisçiler

İlk dönemlerde birçok hadisçi kadılık görevi yapmıştır. Bu başlık altında hicrî ikinci asırda kadılık yaptığı için eleştirilere maruz kalmış kadılar ele alınacaktır.

3.1. Muhammed b. Abdірrahmân b. Ebî Leylâ el-Kûfî (öl. 148/765)

Muhammed b. Abdірrahmân Velîd b. Yezîd döneminde (743-744) Kûfe kadılığına tayin edildi ve Abbâsîler devrinde de bu görevi sürdürdü. Kaynaklarda otuz üç yıl müddetle kadılık yaptığı belirtilmektedir.⁶² İbn Ebî Leylâ babasından hadis aldığı gibi Şa’bî (ö. 104/722), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Nâfi’ (ö. 117/735) ve A’meş (ö. 148/765) gibi tanınmış hadisçilerden de rivayetlerde bulunmuştur.⁶³

İbn Ebî Leylâ’nın fıkıhçı yönünün aksine hadisçiliği tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimler, İbn Ebî Leylâ’nın fıkıh bilgisiyle hadis bilgisinin mukayese edilemeyeceğini fıkıh ilminde daha güçlü olduğunu vurgulamışlardır. Hıfzının zayıf olduğu birçok âlim tarafından ifade edilmiştir. Şu’be, Ahmed b. Hanbel ve diğerleri onun zayıf olduğunu dile getirmişlerdir.⁶⁴ Ebû Hâtim hıfzının zayıflamasının kadılıkla uğraşmasından kaynaklandığını ve yalanla itham edilemeyeceğini söylemiştir.⁶⁵ Nesâî İbn Ebî Leylâ’nın güçlü bir râvî olmadığını belirtmiştir.⁶⁶ İbn Ebî Leylâ’nın hadislerde teferrüd etmesi de güvenilir bir râvî olmadığını göstermektedir.⁶⁷ İbn Ebî Leylâ’nın kadılığa talip olması da bazı hadisçiler tarafından eleştirilmiştir.⁶⁸ İbn Ebî Leylâ’nın genellikle eleştirilen yönü, adalet vasfı değil hıfz ve zabtıdır. Ancak sıdk vasfına sahip olduğunu ifade edilen İbn Ebî Leylâ’nın, kadılıkla meşgul olmasının hıfzını zayıflattığı anlaşılmaktadır. İbn Ebî Leylâ’nın Buhârî ve Müslim’de rivayetleri bulunmamaktadır. Nesâî⁶⁹, Ebû Dâvud⁷⁰,

⁶¹ Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî İbn Receb, *Mecmû'u resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî* (Kahire: el-Fârukü'l-Hadise, 2003), 1/84.

⁶² Saffet Köse, “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/436.

⁶³ Ahmet Aslan, *İbn Ebî Leylâ Hayatı ve Fikhî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 76.

⁶⁴ Abdurrahman b. Ebû Hâtim Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâr-u İhyai't-türâsî'l-arabî, 1952), 1/151.

⁶⁵ Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/323.

⁶⁶ Ebû Abdірrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396), 92.

⁶⁷ Ebû Abdіllah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.s.), 1/162.

⁶⁸ Koç, *Hicrî İlk İki Asır Kûfe Kadılarının Hadisle İlişkisi*, 78.

⁶⁹ Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2010), “Sıyâm”, 19; “Katu's Sârik”, 6; “Zîne”, 16.

⁷⁰ Ebu Dâvud, *Sünen*, “Salât”, 119; “Menâsik”29; “Talâk”, 25; “İcâre”, 38.

Tirmizî⁷¹ ve İbn Mâce'nin⁷² *Sünen*'lerinde rivayetleri bulunmaktadır. Bu rivayetler genellikle fikhî içerikli olup çoğunlukla İbn Mesûd ve Ali b. Ebî Talib aracılığıyla nakledilen hadislerdir.⁷³

3.2. Sevvâr b. Abdullah b. Kudâme el-Anberî (öl. 156/773)

Sevvâr b. Abdullah h. 138 yılında Ebû Ca'fer tarafından kadılık görevine getirilmiştir. Muhaddisler Sevvâr'ı bu görevi kabul ettiği için eleştirmişlerdir. Şube, onun hakkında "Kendisinden hadis aramanın anlamı yok zira o yöneticilikle meşguldü." Sevrî ise "O hiçbir şeye değmez." diyerek sert bir şekilde tenkit etmiştir. İbn Hibbân, ise onu güvenilir kişiler arasında sayarak hakkında şöyle demektedir: "O bir fakihti ve Ebû Cafer tarafından kadı olarak 138 yılında görevlendirildi. Bağdat'ın kadılığını yapmaya devam etti ve ölümüne kadar Bağdat'ın emiri ve kâdısı olarak kaldı". İbn el-Medîni ve İbn Şâhîn onun güvenilir olduğunu, İbn Sa'd ve İbn Adî, çok az hadis rivayet ettiğini ama güvenilir olup kendisinde hadis alınabileceğini söylediler.⁷⁴ Görüldüğü üzere Sevvâr bir hadis râvisi olarak tenkit edilmemiş olsa da kadılık görevi üstlenmesi nedeniyle bazı hadisçiler tarafından eleştirilmiştir.

3.3. Muâviye b. Sâlih el-Hadramî (öl. 158/749)

Muâviye b. Sâlih Şam bölgesinde yetişmiş daha sonra Endülüs'e gittiğinde Abdurrahmân b. Muâviye b. Hişâm (ö. 172/788) tarafından Kurtuba kadısı olarak tayin edilmiştir.⁷⁵ Birçok muhaddis onu sika olarak kabul etmesine rağmen Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) gibi hadisçiler kendisinden hadis alınmayacağını söylemektedirler. Zehebî'nin de belirttiğine göre bunun nedeni Muâviye'nin kadılık görevi yaparak devlete yöneticilerine yakın olmasıdır.⁷⁶ Muaviye b. Salih'in, Buhârî dışında Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'de çok sayıda rivayetleri bulunmaktadır.⁷⁷

3.4. Şerîk b. Abdillâh b. Hâris en-Nehâî (öl. 177/794)

Şerîk b. Abdullah, Vâsıt, Kûfe ve Ahvaz gibi şehirlerde kadılık görevi yaptı. Abbasî halifesi Mansûr, onu Kûfe kadılığına atamak isteyince Şerîk, bu görevi istemediği halde kabul etmek zorunda kaldı.⁷⁸ Bu görevde Mansûr'un vefatından sonra da Mehdî döneminde de devam etti, bir süre sonra bu görevden alınmıştır.⁷⁹

Hadisçilerin Şerîk'in hadisçiliği ve güvenilirliği hakkında farklı yaklaşımları olduğu görülmektedir. Zehebî onun hakkında hadisçiler arasında tanınmış bir kadı olduğunu, İbn Maîn ve diğer hadisçiler tarafından güvenilir kabul edildiğini söylemiştir. Nesâî onun hadis rivayetlerini kabul edilebilir olarak değerlendirirken, Dârekutnî (öl. 385/995) ve diğer âlimler onun hadis rivayetlerinin güçlü olmadığını belirtmişlerdir.⁸⁰ İbn Adî, hadislerinin sahih ve doğru olduğunu hadislerinde yer alan münker kısımların çoğunun ise sadece hafıza zafiyetinden kaynaklandığını ve kasıtlı olarak zayıf rivayetlerde bulunmadığını belirtmektedir.⁸¹

Terâcim kaynaklarında hadisçilerin Şerîk'i kadı olarak atanmadan önce çok övdükleri ancak görev aldıktan sonra hakkında olumsuz fikir beyan ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) onun hakkında "Ne iyi bir adamdı, eğer onu bozmasalardı"⁸² demektedir. İclî ise onun güvenilir olduğunu belirttikten sonra "O doğru bir hâkimdi ve eskiden ondan duyanların hadisleri doğru kabul

⁷¹ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Salât", 6, 28; "Taharet", 111.

⁷² İbn Mâce, *Sünen*, "Taharet", 105.

⁷³ Koç, *Hicrî İlk İki Asır Kûfe Kadılarının Hadisle İlişkisi*, 78.

⁷⁴ Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrût: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1423), 4/213.

⁷⁵ Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs*, 43; Öztoprak, "Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri", 108.

⁷⁶ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/160.

⁷⁷ Sümeyye Boz, "Muaviye b. Sâlih'in Hayatı ve Hadisçiliği", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 6/36 (Mart 2019), 406.

⁷⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/355.

⁷⁹ Mehmet Ali Sönmez, "Şerîk b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/5-6.

⁸⁰ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime fihî ve hüve müvessakun* (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1986), 99.

⁸¹ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'efâir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5/35.

⁸² Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 10/384.

edilirdi. Fakat hâkimlik makamına gelmesinden sonra hadislerinde bazı karışıklıklar ortaya çıktı.”⁸³ İbn Hibbân (öl. 354/965) onun hakkında: “Hayatının sonuna doğru hafızasında değişiklikler oluştu ve hadislerinde hata yaptı. Ondan doğrudan hadis alanlar arasında Yezîd b. Hârûn ve İshâk el-Ezrak gibi muhaddisler bulunmakta ve bunların yaptığı rivayetlerde hata görülmemektedir. Ancak daha ondan sonra Kufe’de yapılan rivayetler arasında birçok hatalı rivayet bulunmaktadır” demektedir.⁸⁴ İbn Hacer ise şöyle demiştir: “O, güvenilir biriydi ve kadılık görevini üstlendiğinde hafızası zayıfladı.”⁸⁵ Şerîk’in Buhârî,⁸⁶ Müslim,⁸⁷ Ebû Dâvud,⁸⁸ Tirmizî,⁸⁹ Nesâî⁹⁰ ve İbn Mâce’de⁹¹ rivayetleri bulunmaktadır.

Şerîk’in rivayet ettiği hadisler hakkında verilen olumsuz hükümlerin onun güvenilirliğinden kaynaklı olmayıp hâkimlik görevini aldıktan sonra hafızasında meydana gelen zafiyetten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

3.5. Ali b. Müshir el-Kûfi (öl. 189/805)

Musul kadılığı göreviyle tanınan Ali b. Müshir, 166/783 yılında atandığı bu görevden 174/790 yılında alındı. İrmîniye kadılığı da yaptığı bilinmektedir ancak bu görevin kesin tarihi belirsizdir. Bu görevdeyken gözlerinde rahatsızlık yaşadı. Daha sonra Kûfe’ye geri döndü. Özellikle Kûfelilerden çok sayıda hadis nakletmiştir. Ancak bazı hadisçiler, kör olduğu dönemde ezberden naklettiği hadislere temkinli yaklaşmışlardır. Ali b. Müshir tüm kitaplarını toprağa gömdüğü ve daha sonra zaman zaman bu kitaplarını açarak bazı rivayetlerine baktığı rivayet edilmektedir.

İbn Sa’d onun hakkında, Musul kadısı olup çok hadisi rivayet eden güvenilir biri olduğunu, Ahmed b. Hanbel, Musul’un kadılığını yaptığından dolayı hadisçilerce takdir edilmeyip eleştirildiğini ama güvenilir olduğu için hadislerini aldığını söylemektedir.⁹² İbn Müshir’in rivayetleri *Kütüb-i Sitte* dahil bir çok hadis kitabında bulunmaktadır.⁹³

Anlaşıldığı üzere İbn Müshir adalet sahibi bir râvi olmakla beraber hem körlüğü hem de kitaplarını imha etmesi nedeniyle rivayetlerinde hata yapabilmekteydi. Her ne kadar kadılık yaptığı için bazı hadisçilerce eleştirilse de bu durumun onun hadisçiliğine zarar vermediği ve bu nedenle cerh edilmediği anlaşılmaktadır.

3.6. Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehâî (öl. 194/810)

Hafs, Hârûnürreşîd döneminde 177/793 yılında kadılık görevine atandı. Bağdat’ta iki yıl, Kûfe’de ise on üç yıl boyunca bu görevi yaptı. Rivayete göre, geçim sıkıntısı nedeniyle bu görevi kabul etti. Muhaddislerin Hafs’tan üç bin ile dört bin arasında hadis nakledildiği bilinmektedir ve ona ait olduğu söylenen yüz yetmiş hadisten oluşan bir cüz bulunmaktadır.⁹⁴

Hafs, hadis münekkiteri tarafından güvenilir bir râvi olarak kabul edilmesine rağmen bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Hayatının sonlarında hafızasının zayıfladığı ve bu dönemde naklettiği hadislerin dikkatle ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân’dan (öl. 198/813) Hafs’ın Eş’as’ın en sağlam öğrencisi olduğunu⁹⁵, Vekî’ b. el-Cerrâh (öl. 197/812), güvenilir biri olduğunu⁹⁶, İbn Sa’d

⁸³ Ebu Abdullah Alaüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekceri el-Hikri Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi’l-Kemâl fî esmâ’ir-ricâl* (Kahire: Fârukü’l-Hadisî li’t-Tab’ati ve’n-Neşr, 2001), 6/245.

⁸⁴ Ebû Hâtîm Muhammed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1393), 6/444.

⁸⁵ Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Ta’rifü ehli’t-takdîs bi merâtibi’l-mevsûfine bi’t-tedlîs*, thk. Asım b. Abdullah (Amman: Mektebetü’l-Menâr, 1403), 33.

⁸⁶ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, “İlim”, 63; “İstiskâ”, 1014; “Menâkib”, 3570; “Fiten”, 7097; “Tevhîd”, 7517.

⁸⁷ Müslim, *Sahîh*, “Hayz”, 80; “Salât”, 190; “Cenâiz”, 59.

⁸⁸ Ebu Dâvud, *Sünen*, “Taharet”, 45, 95; “Salât”, 486.

⁸⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Sefer”, 609; “Zekât”, 659; “Hac”, 866.

⁹⁰ Nesâî, *Sünen*, “İstiskâ”, 1504; “Siyâm”, 2092; “Tahrîmü’d-dem”, 3991.

⁹¹ İbn Mâce, *Sünen*, “Taharet” 356; “Salât” 680; “Fiten” 3941; “Zühûd” 4229.

⁹² Ebû’l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed İbnü’l-Mibred, *Kitâbu Bahri’-d-dem fî men tekelleme fihî el-İmam Ahmed bi-medh ev zem* (Bejrût: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 113.

⁹³ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, “Hayz”, 302; “Salât”, 511; “Sücûd”, 1076; “Cenâiz”, 1390; Müslim, *Sahîh*, “Zekât”, 159; “Siyâm”, 53; Ebu Dâvud, *Sünen*, “Taharet”, 309; “Salât”, 526; “Menâsik”, 1966; Tirmizî, *Sünen*, “Zekât”, 667; “Savm”, 741.

⁹⁴ Saffet Köse, “Hafs b. Gıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/118.

⁹⁵ Zehebi, *Siyer*, 9/24.

⁹⁶ Ebu’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülâlim Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü’-d-Dâr, 1985), 1/310.

(öl. 230/845) güvenilir ve sağlam ancak bazen tedlîs yaptığını⁹⁷, Yakub b. Şeybe (öl. 262/875) ve Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878) ise onun güvenilir olduğunu kitabından aktardığı hadislerde sağlam ancak ezberinden yaptığı bazı rivayetlerde ihtiyatlı olunması gerektiği söylemektedir.⁹⁸ Bîşr el-Hâfi, Hafs kadı olduğu için hadislerini almayacağını belirtmiştir.⁹⁹ Ayrıca İbn Hacer (öl. 852/1449) özet olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hafs, imamlardan ve güvenilir kişilerden biridir. Onun güvenilirliği hususunda ittifak edilmiştir ancak sonradan hafızası zayıflamıştır. Kitaplarından işitilen hadisler, ezberinden işitilenlere göre daha sağlamdır."¹⁰⁰ Hafs'ın Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'de çok sayıda rivayetleri bulunmaktadır. Ayrıca kendine ait bir hadis cüzünün de bulunması hadisçiliği açısından önemlidir.¹⁰¹

Hadisçilerin bir kısmı her ne kadar Hafs'ı kadılık görevini alması nedeniyle eleştirirler de hadisçiliği açısından kadılık görevinin onu etkilemediği belki daha sonra hafıza zayıflığı nedeniyle tenkit edildiği anlaşılmaktadır.

Adı geçen kadılar dışında hadis rivayetinde güvenilir olarak bilinen¹⁰² ve hadis uydurmacılığıyla itham edilmiş¹⁰³ kadıların bulunması aslında râvinin kadılık mesleğinden ziyade adalet ve zabt durumunun dikkate alındığını göstermektedir.

Hadis münekkitlerinin râvi değerlendirmelerine odaklandığı ve râvinin farklı yönlerini dikkate aldığı bilinmektedir. Bu yorumlar, güvenilir râvileri inceleyen muhaddislerin, râvinin yargılama tarzı, hadisçiliği dışındaki yaşamı ve diğer özellikleri ile ilgilenmelerini içermektedir. Bu yaklaşım, muhaddislerin bir râvi hakkında farklı hüküm vermelerini daha anlamlı kılmaktadır. Örneğin, bir muhaddis bir râviyi en yüksek derecede güvenilir olarak değerlendirebilirken başka bir yerde, râvinin kadılık görevi veya diğer işleri nedeniyle sert eleştirilerde bulunabilir. Bu eleştirileri okuyanlar, tenkide konu olan meselenin râvinin güvenilirliğiyle ilgili olmayan hususlara, özel hayatına veya diğer ayrıntılara odaklandığını anlayabilirler. Râvilerin değerlendirmesinde, asıl doğruluk kriterleri adalet, hafıza ve rivayetle ilgili hususlardır. Kadılık görevinin, adalet veya doğruluk üzerinde başlangıçta bir etkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, yargı görevi, râvinin takvası ve hafızası üzerinde olumsuz etkiler yaratabileceği için muhaddisler bu göreve olumsuz bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle, kadılık yapan râvilere yönelik eleştiriler ve uyarılar oldukça sert bir şekilde ifade edilmiştir. Bu tenkitler, diğer muhaddislerin bu görevden uzak durmaları konusunda bir uyarı niteliği taşımaktadır.¹⁰⁴

Bir diğer önemli husus da idarecilerin işledikleri zulümler neticesinde, onların emri altında görev yapan kadı râvilerin olumsuz etkilenebilmesidir. Her ne kadar bu kadı râviler güvenilir olsa da -onlara göre-zalim bir yöneticinin gölgesinde kadılık yapmaları nedeniyle muhaddislerin eleştirilerine maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle sahâbe ve daha sonraki dönemde râvilerin kadılık yaptıklarından ötürü eleştirilmemeleri bu tespitleri desteklemektedir. Ayrıca Ömer b. Abdilazîz'in (öl. 101/720) halifeliği döneminde devlet görevi almış râvilerin kimi muhaddislerce güvenilir kabul edilmesi adil bir yönetici olarak bilinmesiyle açıklanabilir. Bu hususta İbn Kesîr (öl. 774/1373) şöyle demektedir: "Birçok imam, Ömer b. Abdilazîz tarafından görevlendirilen kişilerin güvenilir olduğunu açıkça ifade etmiştir."¹⁰⁵ İbn

⁹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/362.

⁹⁸ Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 7/61.

⁹⁹ Zehebî, *Siyer*, 9/26.

¹⁰⁰ Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/398.

¹⁰¹ Adem Özdemir, *Hafs b. Gıyâs ve Hadis İlimindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 39, 54 Bu çalışmada Hafs'ın rivayet ve istatistikleri detaylı olarak verilmiştir.

¹⁰² Örneğin sika kabul edilen kadı muhaddisler arasında Abdurrahmân b. Ebî Leylâ Yesâr b. Bilâl el-Ensârî (öl. 83/702), Amr b. Velîd el-Ağdef (öl. 93/712), Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (öl. 94/713), Ebû Bürde Âmir b. Ebî Mûsâ Abdillâh b. Kays el-Eş'arî (öl. 104/722), Âmir b. Şerâhîl el-Hemdânî eş-Şa'bî (öl. 104/722), Adî b. Adî b. Umeyre el-Kindî (öl. 120/738), İyâs b. Muâviye b. Kurre b. İyâs (öl. 122/740), S'ad b. İbrahim b. Abdurrahman b. 'Avf (ö. 125/743), Mansûr b. el-Mu'temir b. Abdillâh es-Sülemî el-Küfî (öl. 132/750), gibi tanınmış muhaddisler bulunmaktadır.

¹⁰³ Hadis uydurmakla itham edilmiş kadılar arasında da Ebû'l-Yesîr Muhammed b. Abdullah b. 'Ulâse el-Cezerî (öl. 168/785) Mansûr b. Abdülhamid el-Cezerî el-Mervezî (?), Nûh b. Derrâc en-Nehâfî (öl. 182/799), Ebû'l-Bahterî Vehb b. Vehb (öl. 200/816), gibi kadılar zikredilmektedir. Bkz. Özçelik, "Hâkim en-Nisâbü'rî Tarafından Hadis Uydurmakla İtham Edilen Kadılar", 397-406.

¹⁰⁴ Dîdî, *İştîğâlür-râvî fî'l-kadâ*, 49, 50.

¹⁰⁵ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986), 9/208.

Abdülber (öl. 463/1071), *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî* adlı eserinde “Âlimin Zalim Bir Sultanın Yanına Gitmesinin Kınanması”¹⁰⁶ başlıklı bir bölüm açması hadisçilerin yöneticilere yakınlığın sakıncalarını konu edindiklerinde genel bir ifade kullansalar da sultana atfedilen anlamın zalim ve zorbalıkla bilinen kişiler olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kadılık mesleği toplum içinde adaletin tesis edilmesi için önemli bir vazifedir. İslâm'ın ilk yıllarında bu vazifeyi üstlenenler için olumsuz bir yaklaşım görülmemektedir. İlerleyen dönemlerde siyasi karışıklıklar nedeniyle kadılık gibi idari görevleri alanların ilim ehli tarafından eleştirildiği dikkat çekmektedir. Hadis alimlerinin de kadılık görevini yapan bazı hadis râvilerini tenkit ederek rivayetlerini almamaları kadılık görevine hadisçilerin mesafeli olma nedenlerini ve kadılık yapan muhaddisleri ne derece tenkit ettiklerini ele almayı gerekli kılmaktadır. Bu araştırmada muhaddisler genellikle kadılık görevine karşı mesafeli durmayı tercih etmiş olsalar da kadılık görevini almayı tek başına bir cerh nedeni olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu râvilerin görev sırasında veya görev dışında başka nedenlerden dolayı cerh edilebilecekleri gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Muhaddisler, râvilerin kadılık veya devlet görevi gibi sorumluluklarının, hadislerin doğruluğunu veya güvenilirliğini etkileyebileceğine dikkat etmektedirler. Bu nedenle râvilerin adaletli, dürüst ve doğru bir şekilde görevlerini yerine getirmeleri önemlidir. Ancak bu tür görevlerde bulunan bir râvinin, görev sırasında veya görev dışında bazı olumsuz davranışlar sergilemesi veya hatalar yapması durumunda râviyi cerh etme gerekçesi ortaya çıkabilmektedir. Râvinin adaletli ve doğru bir şekilde görevini yerine getirdiği sürece kadılık vazifesinde bulunmanın kendisi cerh sebebi olarak kabul edilmemektedir. Ayrıca Rasûlullah'ın (s.a.s.) ve diğer peygamberlerin kazâ ve iftâ görevlerinin yapmaları, aken ve tabiaten bu mesleğin muhaddisler nezdinde bir cerh sebebi sayılmamasını gerektirmektedir. Burada asıl problemin kadılığın doğasında değil onu çevreleyen şartlarda olsa gerektir. Bu sebeple, kadı râvilerin güvenilirliği hususundaki endişeler, genellikle bu görevden sonra râvide meydana gelen zabt kusuru nedeniyledir. Kimi zaman da kadılık görevi nedeniyle tenkit eden muhaddislerin ihtiyat ve takva kaynaklı eleştirilerde buldukları anlaşılmaktadır. Sonuç olarak hadis ilmi üzerine yapılan bu araştırma, Muhaddisler genellikle devlet görevlerine mesafeli olsa da görevin kendisi cerh nedeni olmadığı gibi görev sürecinde ortaya çıkan zabt kusurları nedeniyle hadis râvilerinin cerh edildiğini ortaya koymaktadır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Murat. “İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (Aralık 2018), 57-79.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî. *Kitâbü'l-muhtelitîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1996.
- Aslan, Ahmet. *İbn Ebî Leylâ Hayatı ve Fikhî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Atar, Fahrettin. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydemir, Selahattin. “Hadis Rivâyeti ve Öğretimi Karşılığında Ücret Alma Hakkında Bazı Mülâhazalar”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1099-1129.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb. *Târih-u Bağdâd*. Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

¹⁰⁶ Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadhîhî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suûdi Arabistan: Dârü İbnü'l-Cevzi, 1414), 631.

- Baytar, Şeyma Nur. *Hicrî İlk Üç Asırda Mekke Kâdılarının Hadis İlmî ile İlişkileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Şerhü's-sünne*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Bektaş, Bekir. *İslam Yargılama Hukukunda Hâkim*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Boz, Sümeyye. "Muaviye b. Sâlih'in Hayatı ve Hadisçiliği". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 6/36 (Mart 2019), 400-410.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.s.
- Çetin, Büşra. *Hicrî I. Asırda Basra Kadıları ve Hadis Rivayetiyle İlişkileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dîdî, Ebû Bekr. *İştigâlü'r-râvî fi'l-kadâ ve A'mâli's-selâtîn ve eseruhû fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Cezair: Cami'atü'l-Vâdî, Yüksek Lisans Tezi, 1438.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabeleli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2009.
- Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru Sâdir, 1994.
- Gırnâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali İbnü'l-Ezrak. *Bedai'ü's-silk fi tabâii'l-mülk*. Bağdad: Vizâretü'l-İlam, 1977.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadhîhî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suûdi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdillâh. *el-Kâmil fi du'efâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir Abdillâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhaneddin İbrâhîm. *Tefsîratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Haydarabad: Matbatu Dairetü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrût: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Ta'rîfu ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*. thk. Asım b. Abdillâh. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed et-Temîmî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdillâh b. Ahmed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Baskı, 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed. *Şürütü'l-eimme = Risâle fi beyâni fazli'nakli'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli'l-asâr ve hakikati's-sünen ve tashihî'r-rivâyât = Şürütü'l-eimme fi kiraati ve's-semâ ve'l-münâvele ve'l-icâze*. Riyad: Darü'l-Müslim, 1995.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî. *Mecmû'u resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. Kahire: el-Fârukü'l-Hadise, 2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1410.
- İbnü'l-Mibred, Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed. *Kitâbu Bahri'd-dem fi men tekelleme fihi el-İmam Ahmed bi-medh ev zem*. Beyrût: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1992.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragîb. *Muhâdaratü'l-üdebâ ve muhâveretü's-şuarâ ve'l-bulega*. Beyrût: Dâru'l-Erkam, 1420.

- Kanbaş, Mahmut Sami. *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kara, Cahid. *Emeviler Dönemi Adliye Teşkilatı ve Yargı Hukuku Uygulamaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kettânî, Abdülhay el-. *et-Terâtibü'l-idariyye/Nizâmü'l-hükümeti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- Koç, Elif. *Hicrî İlk İki Asır Kûfe Kadılarının Hadisle İlişkisi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koçinkağ, Mansur. "Hicrî İlk İki Asırda Irak'ta Görev Yapan Kadılar". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2017), 27-44.
- Köse, Saffet. "Hafs b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/118. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. M. Fuad Abdalbaki vd. Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 1954.
- Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alaüddin b. Abdullah el-Bekceri el-Hikrî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Kahire: Fârukü'l-Hadisi li't-Tab'ati ve'n-Neşr, 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *ed-Duâfâ ve'l-metrûkûn*. thk. Mahmud İbrahim Zayed. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396.
- Nübâhî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah el-Cüzâmî. *Târîhu kudâti'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- Özçelik, Fikret. "Hâkim en-Nîsâbü'rî Tarafından Hadis Uydurmakla İtham Edilen Kadılar". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 15/3 (Eylül 2020), 393-410.
- Özdemir, Adem. *Hafs b. Gıyâs ve Hadis İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Özkan, Mustafa. "Emevî İktidarının Siyasî İcraatları Karşısında Ulemânın Tavrı". *İSTEM* 6/11 (Aralık 2008), 93-113.
- Öztoprak, Mustafa. "Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Ocak 2013), 105-122.
- Râzî, Abdurrahman b. Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâr-u İhyai't-türâsi'l-arabî, 1952.
- San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk. *el-Musannef*. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Sicistanî, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdî Ebû Davud. *el-Merâsîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Şerîk b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tatlı, Mustafa. *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Vekî', Ebu Bekir Muhammed b. Halef. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947.
- Yeniçeri, Celal. "Mezâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/515-518. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğni fi'd-duâfâ*. thk. Nureddin Itr. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Zikru esmâi men tüküllime fîhi ve hüve müvessakun*. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1986.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

DİNLER VE DÜŞÜNCELER TARİHİNDE KIZIL AKIL İZLEĞİ

Red Mind Tradition in the History of Religions and Thoughts

MEHMET MEKİN MEÇİN

Dr. Öğrt. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim
Dalı, Batman, Türkiye

Assist. Prof., Batman University, Islamic Sciences Faculty, Department of History of
Religions, Batman, Türkiye

mmekinmecin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3128-5558

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 18.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Meçin, Mehmet Mekin. "Dinler ve Düşünceler Tarihinde Kızıl Akıl İzleği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 236-250. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.07>

Meçin, Mehmet Mekin. "Red Mind Tradition in the History of Religions and Thoughts". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 236-250.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.07>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Dinler ve Düşünceler Tarihinde Kızıl Akıl İzleği

Öz

İnsanlığın metafizik aşkı ve merakı hiçbir zaman dinmemiştir. Çünkü insan denen meçhul, doğası gereği var olanla ve görülenle yetinmemiş her daim göremediklerini yakalamak için kanatlanmaya teşebbüs etmiştir. Bu merak ve arayış ise yeni icatlara ve yaratımlara vesile olmuş ve sonuç olarak insanın yetkinliğini ve tekâmülünü beslemiştir. İnsanın bu bitimsiz metafizik aşkının en çarpıcı örneklerinden biri *kızıl akıl* geleneği olarak tarif edilebilecek mistik ve sembolik hikâyeler üretmesi olmuştur. Din, düşünce ve medeniyet tarihi bakımından oldukça değerli kabul edilen bu gelenek, insanlığın bir taraftan maddi ve beşeri sınırlılıklarına yaktığı ağıtlar, diğer taraftan ruhani ve ilahi sonsuzluğa duyduğu özlemin dışavurumları olarak değerlendirilebilir. Dünyanın doğum-ölüm çarkında kendini esir hisseden insan, varoluşsal sancılarını ve kemale karşı duyduğu özlemlerini *kuşların diliyle* ve *kızıl akıl* formunda ifade etmek isteyince çok sayıda sembolik hikâye ortaya çıkmıştır. Bu makalenin konusu, insanın ruhani ve maddi boyutunun bir araya gelmesiyle oluşan düalist insan veya kızıl akıl kronolojisine ışık tutmaktır. İlk insan olan Âdem ile başlayan insanın bu düalist doğasının İslam öncesi ve sonrası çarpıcı örnekleri üzerinden ele alınmıştır. İslam öncesi kızıl akıl örnekleri Mezopotamya, Hindistan, Mısır, İran ve Ortadoğu'nun mitolojik ve mistik metinlerinde aranmıştır. İslam sonrası dönemde ise İhvan-ı Safa, İbn-i Sina ve Yahya Sühreverdî'nin gnostik metinlerinde yer alan kızıl akıl numunelerine mercek tutulmuştur. Makalenin sınırlılığından dolayı, tarihsel kronolojide geçen örneklerden sadece bir kaç ele alınabilmektedir. Bu çalışmada, farklı formların berisindeki değişmez hakikati yakalama arayışında olan fenomenolojik yöntem kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, zamanlar ve mekânlar üstü hikmetin izleğini takip ederek dinler ve düşüncelerde bulunan insanın düalist karakterinin farklı coğrafyalardaki örneklerini birleştirmek ve kızıl akıl geleneğinin zincirleme halkalarını tümel bir bakış açısıyla görmektir. Bugüne kadar tikel örnekler üzerinden kızıl akıl izleği birbirinden bağımsız ve kopuk olarak araştırılmış ve yorumlanmış olsa da, tarihsel kronoloji ışığında farklı din ve düşüncelerdeki kızıl akıl örneklerinin fenomenolojik bir yöntemle ve tümel bir bakış açısıyla ilk defa ele alınması çalışmayı farklı ve özgün kılabilecektir. Bu çalışmanın sonucunda, insanın özü itibarıyla nurani veya ilahi bir tabiata sahip olduğu ancak maddi dünyanın karanlığına girmekle beyazlığını ve saflığını yitirdiğini ve böylece kızıl bir renge büründüğünü, aydınlık ve karanlık düalitesinin birleşmesiyle kızıl bir akıl olarak tezahür eden insanın iyilik veya kötülüğe doğru gireceği yolculukta önemli mesafeler kat edebileceği tespit edildi. Ayrıca, Nurani insanın karanlık âleme düşüşü ile birlikte aldığı kızıl örtüyle derin bir gaflete düştüğü, bu gafletten dolayı bellek yitimi ve hafıza kaybına uğradığı, ruhani bir elçinin uyarıları sonucu anavatanını ve aslını anımsamaya başladığı ve kızıl örtünün altından yeniden doğrularak anavatanına doğru yükselişe geçtiği görüldü.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Düalizm, Kızıl Akıl, Işık, Karanlık.

Red Mind Tradition in the History of Religions and Thoughts

Abstract

Humanity's love and curiosity for metaphysics has never stopped. Because the unknown human being, by nature, has not been satisfied with what exists and what is seen, and has always attempted to grow wings to catch what he cannot see. This curiosity and search have led to new inventions and creations and, as a result, nourished human competence and evolution. One of the most striking examples of this endless metaphysical love of man is the production of mystical and symbolic stories that can be described as the red mind tradition. This tradition, which is considered very valuable in terms of the history of religion, thought and civilization, can be evaluated as humanity's lament for its material and human limitations, on the one hand, and as the expression of its longing for spiritual and divine eternity, on the other hand. When man, who felt captive in the world's wheel of birth and death, wanted to express his existential pains and longings for perfection through the language of birds and in the form of the red mind, many symbolic stories emerged. The subject of this article is to shed light on the chronology of the dualist human or red mind, which is formed by the combination of the spiritual and material dimensions of man. This dualist nature of man, which started with Adam, the first human, is discussed through striking examples before and after Islam. Pre-Islamic examples of the red mind have been sought in mythological and mystical texts of Mesopotamia, India, Egypt, Iran and the Middle East. In the post-Islamic period, the examples of red mind in the gnostic texts of Ikhvan-ı Safa, Ibn Sina and Yahya Suhrawardi were focused on. Due to the limitations of the article, only a few of the examples mentioned in the historical chronology could be discussed. In this research, the phenomenological method, which seeks to capture the

unchangeable truth behind different forms, was used. The aim of this study is to combine examples from different geographies of the dualist character of man in religions and thoughts, following the path of wisdom beyond time and space, and to see the chain links of the red mind tradition from a universal perspective. Although the red mind theme has been researched and interpreted independently and disconnectedly from each other through particular examples, addressing the red mind examples in different religions and thoughts for the first time with a phenomenological method and a universal perspective in the light of historical chronology can make the study different and original. As a result of this study, it is concluded that man has a luminous or divine nature in essence, but when he enters the darkness of the material world, he loses his whiteness and purity and thus turns red, and that isna, which manifests as a red mind with the combination of the duality of light and darkness, will make significant progress in the journey towards good or evil. It was determined that it could. In addition, it was seen that the Nurani man fell into deep heedlessness with the red cover he received after falling into the dark world, suffered amnesia and amnesia due to this heedlessness, started to remember his homeland and origin as a result of the warnings of a spiritual messenger, and stood up again from under the red cover and started to rise towards his homeland.

Keywords: History of Religions, Dualism, Red Mind, Light, Darkness.

Giriş

Sembolik hikâyeleri çalışmak, sembollerin şifrelerini çözmeyi diğer bir ifadeyle *kuşların dilini* bilmeyi gerektirir. Bu dil, sıradan insanların kullandıkları bir dil değil, büyük oranda, mitik, ikonik, alegorik veya müteşabih bir dildir. Bu dilin şifrelerini çözmek büyük oranda mitolojinin uçsuz bucaksız sahasına girmek, kutsal metinlerin *özel din dilini* bilmek, hayal âleminin yaratıcı dünyasına dalmak, dünyanın cazibelerini sembolize eden *kadınlar hücrelerinden* çıkararak sınırsız hayal âlemini temsil eden *sahraya* ulaşmak veya misal âlemine ayak basmak demektir. Bu bakımdan sembolik hikâyeler büyük oranda sufi sayıklamaları diye tarif edilebilecek *şatahatlara, esrime ve erginlenme* diye ifade edilebilecek keşfi ve şühudî görümlere, şairlerin varlık sancılarını seslendirdikleri yıkıntılar ve harabelerden yankılanan ağıtlara benzerler. Bu yüzden, zaman ve mekânla sınırlı tarihsel vakaları ayrıntılı bir şekilde bilmek bu alana girmek için yeterli gelmeyecek, tarih ötesine kanatlanmayı ve hermenötik bir yorum gücünü de gerektirecektir.

Bu çalışmada ele alınan sembolik hikâyeler aracılığıyla insanın düalist kimliği ortaya konmak istenmiştir. Bir boyutuyla ilahi ve bu yüzden aydınlık ama diğer boyutuyla beşeri ve maddi bu yüzden de karanlık olan trajik insani varoluşun kızıl izleği takip edilmiştir. İki zıt varoluş olan ışık ve karanlıktan meydana gelen insanın bu düalist varlığını *Kızıl Akıl* isimli irfani eseriyle nitelendiren İshrak teosofu Sühreverdî'nin seçmiş olduğu bu isimlendirme, bu araştırmaya da ilham kaynağı olmuştur. Her daim sefer halinde olan, batıdan doğuya doğru hareket eden, ışık ve bilginin etrafında kelebek gibi dönerek bitimsiz yolculuğunu sürdüren insanın kızıl çılgınlıklarına kulak kabartılmıştır. Nurani insanın karanlık dünyaya düşüşü, beden kafesine kilitlenişi, kızıl renkli yorganın altında uğradığı hafıza kaybı, maddi cehennemde uzayan esaret çilesi, elçiden gelen mesajla yeniden uyanışı, anavatanına doğru yola çıkışına dikkat çeken bu döngüsel düşüş ve yükseliş trajedisi bütün zamanların en dokunaklı edebi metinlerini kıyasıya beslemiştir.

Karanlığı, hapishaneyi, cehennemi, kafesi, yitimi, sürgünü ve ölümü sembolize eden batıda, derin uykudan ruhani bir doğuşla uyanan kızıl akıl, ışığı, aydınlığı, hayatı, ölümsüzlüğü, anavatanı ve cenneti temsil eden doğuya, ateşe ve güneşe doğru yola çıkmaktadır. Ölmeden önce ölmek suretiyle girdiği bu yolculukta, tıpkı yılanın derisinden sıyrıldığı gibi sıyrılmakta, bedenini bazen giydiği ve bazen de çıkardığı bir gömlek gibi görmekte, kan ve irinden müteşekkil olan batının ölüm diyarındaki bütün kadavralardan yüz çevirmekte ve böylece kızıl elbiseyi çıkarıp beyaz cübbesiyle manevi şark coğrafyasına ayak basmaktadır.

Bu çalışma kızıl akıl izleğini takip etmeyi Âdem'le başlamış, Gılgamış, İnci İlahisi, İsa, Mani, Matsyendranath, İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Sühreverdî ile devam etmiştir. Tarihsel bir kronolojinin izlendiği çalışmada, kızıl akıl izleğinin zamanlar ve mekânlar üstü niteliklerine mercek tutulmuştur. Çalışmada yer

alan her bir kızıl akıl tipolojisi daha önceki çalışmalarda ele alınmış olsa da, ilk defa kızıl akıl izleğinde akan farklı din ve düşünce geleneklerindeki çok sayıda mitik ve mistik hikâye bir araya getirilmiş ve fenomenolojik bir yöntemle bu izleğin zamanlar üstü nitelikleri antik hikmet ışığında incelenmiştir.

1. İslam Öncesi Kızıl Akıl Örnekleri

Kızıl akıl olarak tanımlanabilecek ilk insan Âdem'dir. Nitekim nurlar ülkesinde nurun beyaz rengiyle bilinen ve melekûti sıfatlara sahip olduğu anlaşılan Âdem, yasaklanmış meyveyi yediğinde,¹ insanlığın babasının karanlıkla ilk teması gerçekleşir ve beyazlıkla karanlığın ya da nur ile zulmetin birleşmesi sonucunda ilk *kızıl akıl* örneği ortaya çıkmaya başlar. İlk kızıl akıl olan Âdem, artık karanlık ve aydınlıktan oluşan iki zıt boyutuyla ilk düalist insan örneğini de oluşturmuş olur. Âdem, pozitif ve negatif iki zıt potansiyeli bünyesinde taşıyarak, aydınlık ve karanlığın kesiştiği kızıl bir renge bürünerek, iyilik ve kötülükten birini seçme iradesini kazanarak kızıl akıl karakterini canlandırır. Âdem, aynı zamanda mitoloji ile hakikat, mitos ile logos, dünya ile cennet, ruh ile balçık, insan ile melek arasında bir varoluş biçimine sahip olmakla da ilk düalist ve bu bağlamda ilk kızıl akıl örneği olarak tezahür eder.

Kızıl akıl izleğini takip ettiğimizde karşımıza ilk yazılı mitolojik eser kabul edilen Gılgamış destanı çıkar.² Destanın kahramanı Gılgamış, üçte biri tanrı ve üçte biri insan olan düalist bir varlık olarak³ bir kızıl akıl karakterinde görünür. Tanrısal sıfatlar ile insani sıfatların birleştiği bu düalist karakter tanrıya benzemeye çalışan ama insani sınırlılıklarından dolayı bunu başaramayan arkaik bir kızıl akıl örneğini teşkil eder. Gılgamış, tanrılara ait bir nitelik olan ölümsüzlüğü elde etmek için zahmetli bir yolculuğa ve arayışa girer, yolculuğun sonunda ölümsüzlük iksirine ulaşır ancak son anda lanetli bir yılan bu iksiri kapıp uzaklaşır.⁴ Ölümsüzlük yolculuğunda hedefe ulaşmak üzereyken uğradığı bu bozgunla Gılgamış, insanın en büyük trajedisi olan ölümlü olmanın acı gerçeğiyle yüzleşir.⁵ İnsanlık tarihi boyunca bize miras kalmış bu en antik destan, ilahi ve beşeri sıfatları bünyesinde taşıyan düalist insanın günün birinde ölümsüzlük gibi tanrısal niteliklere ulaşabileceğinin müjdesini vermesine rağmen, insanın kaderi olan ölümlü olmak gibi beşeri sınırlılıkların bağından boynunu kurtaramayan acizliğine yakılmış bir ağıttır.⁶ O halde Gılgamış'ın, tanrı ile insanın, aydınlık ile karanlığın, güç ile acizliğin, ölüm ile ölümsüzlüğün, beden ile ruhun ve son tahlilde fizik ile metafiziğin bir araya gelmesiyle meydana gelen düalist bir kızıl akıl prototipini yansıttığı söylenebilir.

Kızıl aklın kronolojik tarihinin izini sürerken, insan ile Tanrı'yı ya da nasuti âlem ile lahuti âlemi kendi şahsında toplayan önemli bir düalist insan izleğinin İsa Mesih'le tezahür ettiği görülmektedir. Nitekim İsa babasız bir şekilde ve sıradan insanların kadın ve erkeğin birleşmesinin sonucunda türeyen doğal yoldan farklı bir yolla dünyaya gelirken⁷ ve böylece tanrısal sıfatlar ile insani sıfatları birleştirirken mükemmel bir Kızıl Akıl formuna bürünür. İsa'nın doğumu, yaşantısı ve ölümü, iki denizin birleştiği yeri (mecmau'l-bahreyn), nurani âlemle karanlık âlemin kesiştiği karakteri, beyaz renkle siyah rengin iç içe geçtiği kızıl bir akli sembolize eder. Kuran ve İncil metinlerinde yer alan İsa Mesih'in portresi, adeta nurlar âleminden bu dünyaya sürgün edilmiş bir insan karakterinde belirlemekte, maddi ve karanlık bedene nurani ve tanrısal bir varlığın kilitlenmesi sonucunda hapis hayatını yaşayan bir şehzade örneğini yansıtmaktadır.⁸ Belki de peygamberler içerisinde tanrısal âlemin sırlı doğasını üzerinde en çok taşıyan peygamber olarak tezahür eden kişi İsa Mesih'tir. Nitekim İsa adeta yeryüzünde ete kemiğe bürünmüş

¹ Araf 7/19; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, (İstanbul: Yeni Yaşam yay., 2011), Yaratılış 2:16-17; 3:3.

² Philadelphia ve Yale Tabletleri, Bağdat ve Chicago parçaları, Berlin ve Londra parçaları, Jean Bottero, *Gılgamış Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, çev. Orhan Suda (İstanbul: Yapı Kredi yay., 2005), 38-40.

³ Bottero, *Gılgamış Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, 27-28.

⁴ Muazzez İlmiye Çığ, *Gılgamış: Tarihte İlk Kral Kahraman* (İstanbul: Kaynak yay., 2011), 27-28.

⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabaıcı yay., 2007), 1/96-100.

⁶ İsmail Gezgün, *Sanatın Mitolojisi* (İstanbul: Sel yay., 2008), 51-52.

⁷ Âl-i İmrân 3/45-46; Âl-i İmrân 3/47; Meryem 19/16; Meryem 19/18; Meryem 19/19; Meryem 19/20; Meryem 19/21; Meryem 19/24-28; Meryem 19/26; Meryem 19/30-33; Âl-i İmrân, 3/59.

⁸ Maide 5/46; Al-i İmran 3/3; Hadid 57/27; Nisa 4/171; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Samuel 7:14. 20; Mezmurlar 2:7; Mezmurlar 89:27-28; Luka 1:31-37; Romalılara 1: 3-4.

ilahi bir varlık veya bedenlenmiş Tanrı gibi anlatılmaktadır.⁹ O halde İsa'nın, iki zıt varoluşu tek bir karakterde birleştiren düalist bir insan olarak kızıl akıl izleğinde ve formunda açığa çıktığı görülmektedir.

Kızıl akıl izleğinin tarihsel arka planını takip ederken mitik ve sembolik bir antik şiir olan İnci İlahi'siyle karşılaşmaktayız. M.Ö. 247-M.S. 224 yılları arasında hüküm sürmüş bir İran devleti olan Aşkânîler zamanında kayda geçtiği düşünülen mitik ve mistik İnci İlahisi'nin kahramanı olan Aşkânî şehzadesi mükemmel bir kızıl akıl örneğinde tezahür eder. Hikâye, Aşkânîlerin ışıltılı sarayından karanlıklar içerisinde bulunan Mısır topraklarına şehzadenin gönderilmesi kararıyla başlar. Kral ve saray ahali tarafından planlanan bu yolculukla, şehzademizin Mısır'da korkunç bir ejderha tarafından korunan inciye bulup ana vatanına geri getirmesi hedeflenir. Şehzade Mısır'a ulaşır ancak oradaki kervansaraylarda konaklanırken eğlence partilerinin cazibesine kapılarak derin bir gaflete girer. Uzun süren bu bellek yitimi, görevini, anavatanını ve inciye unutturur. Bunun farkına varan saray ahali ve kral, yazdıkları bir mektupla onu bu gafletten uyandırmak ister. Kartala dönüşen mektup Mısır'a ulaşır, çığlık atarak şehzadeyi derin uykusundan uyandırır. Babadan gelen uyarıcı ve uyandırıcı mesajla kendine gelen şehzade, anavatanını, Mısır'a gelişi amacını, görevini ve inciye hatırlamaya başlar. Bunun üzerine harekete geçer, zahmetli bir mücadeleden sonra inciye ele geçirir ve anavatanına geri döner.¹⁰ Bu mitik ve sembolik hikâyenin kahramanı olan şehzade kızıl akıl örneğini oluşturur. Nitekim kendisi aslen ışıltılı bir saraya, nurani bir ülkeye, metafizik âleme mensup biri olarak karanlıklar diyarına, maddi dünyaya, fiziki âlem olan Mısır'a düşer. Böylece nurani bir asıl, karanlık bir dünya ile buluşarak düalist bir kızılılık meydana gelir. İlahi bir varlık, maddi ve karanlık ağların esareti altında bellek yitimini yaşar, anavatanını unuttur ve böylece nurani ve metafizik varlığı, maddi ve fiziki karanlıkla buluşarak beyaz ile siyahın kesiştiğinde oluşan yeni bir kızıl renge bürünerek düalist bir doğa edinir.

İnci ilahisiyle oldukça bağlantılı görülen çarpıcı bir diğer kızıl akıl örneği, Maniheizm'in kurucusu Mani'dir. O doğmadan önce yazıldığı düşünülen İnci İlahisini okuduğu ve ondan oldukça etkilendiği tahmin edilebilen Mani kendine adeta İnci İlahisinin kahramanı olan şehzadenin rolünü biçer. Mani'nin daha önce çizilmiş bir yol haritası gibi görülen İnci İlahisinin şehzadesi gibi Mani, erken yaşlarından itibaren babadan mesaj alır ve ait olmadığı bir mekânda ve topluluk içerisinde yer aldığını fark eder.¹¹ Yaşamı boyunca bir ışık parçası olan insani ruhun kendisine layık olmayan karanlık bir bedene kilitlenmesinden duyduğu acı ve ıstıraptan söz eden Mani, yaşamı boyunca bütün mücadelesini insani ruhun kurtuluşu için verir.¹² Babadan aldığı vahiyle bedeninde canlanan *faraklitle* güçlenen Mani,¹³ nurun ve karanlığın birleşmesinden oluşan düalist insanın bu kirlenmiş kızılıktan kurtulması ve aslı olan beyazlığa erişmesi için bütün imkânlarını seferber eder.¹⁴ Kızıl aklın beyaz akla dönüşmesi için sözlü ve yazılı faaliyetlerini yoğunlaştıran Mani, verdiği bu kutsal mücadelesinde yenik düşer. Çünkü tanrısal bir asla veya öze sahip olan insanın karanlık bir küre üzerinde yaşaması ve bunun sonucunda oluşan bu düalist kızılılık değiştirilemez bir kaderdir ve bunun kökten yok edilmesi maddi dünyanın sonu anlamına

⁹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Korintoslular'a Birinci Mektup 3:9-17; 6:19; Efesoslular'a Mektup 2:20-22; Efesoslular'a Mektup 1:23; 5:23; Koloseliler'e İkinci Mektup 1:18, 24; Yuhanna 6:51; 6: 56.

¹⁰ Bk. J. R. Russell, "Hymn of the Pearl", *Encyclopaedia Iranica Online* (Erişim 10 Temmuz 2023); Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/429; Geo Widengren, *Mani ve Tâlimât-i U*, çev. Nuzhet Safayi İsfahani (Tahran: İntişârât-i Perçem, 1390), 22-23; İlya Gershevitch, "A Parthian Title in the Hymn of the Soul", *Journal of Research in Atmospheric Science* 86/3-4 (1954), 124-126; Han J.W. Drivers, *Bardaisan of Edessa* (Assen: Van Gorcum & Comp, 1966); 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", *R. M. Whiting, ed., Mythology and Mythologies* (Melammu Symposia II, Helsinki, 2001), 81-93; James R. Russel, "A Manichaean 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 Epic of the Pearl", *Revue des Études Arméniennes*, (ts.), 29-100; James R. Russell, "The Lost Epic of Tigran: a Reconstruction Based upon the Fragments", *Armenian and Iranian Studies* (Cambridge: MA, 2004), 1031-1050.

¹¹ Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebi Yakub İshak el Maruf bi'l-Warrak İbn Nedim, *el-Fihrist*, ed. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997), 391-392; Stuart Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, çev. Ebulkasım İsmailpur (Tahran: İntişârât-i Usture, 1387), 159; Ebulkasım İsmailpur, *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani* (Tahran: İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1375), 14; Arthur Emanuel Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, çev. Reşid Yasemî (Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388), 134.

¹² Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 163.

¹³ Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 134; Dila Baran, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 14-15.

¹⁴ Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, 163.

gelecektir.¹⁵ O halde bütün ömrünü beyaz aklı yaratmaya adayan ve bu yüzden kızıl akılla mücadele eden ancak kendisi ve en seçkin öğrencilerinin bile birer kızıl akıl olduğunun farkında olan Mani, insanın bu düalist kimliğinden kaynaklı dokunaklı ve trajik bir kızıl edebiyat geride bırakır.¹⁶

Mani'den sonra yüzyıllar boyunca insanın bu düalist doğasının kızıl edebiyatını gnostik/irfani akımlar ve şahsiyetler sürdürür.¹⁷ Antik Babil, Med ve Aşkânî bölgesi olan ve kuzeydoğu İran ile kuzey Irak'a denk gelen Cibal bölgesinde mayalanan gnostik-kızıl edebiyat Miladi başlangıç yıllarından günümüze kadar varlığını sürdürür.¹⁸ İnci İlahisi ile başlayıp İbn Deysan, Marikiyyun ve Mani ile sürdürülen kızıl akıl edebiyatı, İslam sonrası Hallac-ı Mansur, Ahmet Gazali, Aynulkudat Hemedanî ve Yahya Sühreverdi ile devam ederek Yarasanîlik ve Yezidîlik gibi fırkalar üzerinden günümüze kadar ulaşır.¹⁹ Genel olarak nurani insan ruhunun maddi bedene hapsolmesiyle oluşan bu düalist karakter, gnostik akım ve şahsiyetlerin insani düşüş ve yükseliş felsefesine yaktıkları ağıtlardan oluşan çok sayıda mistik kuş hikâyelerinin üretilmesine²⁰ ve son tahlilde insan ruhuna dokunan bir kızıl akıl edebiyatının doğuşuna zemin hazırlar.

Kızıl akıl edebiyatını takip ederken, Ortaçağlarda üretildiği düşünülen Hint kökenli mistik ve sembolik bir hikâyede geçen bir kızıl akıl örneğiyle karşılaşmaktayız. Bu hikâyede, bir yoga üstadı olan Matsyendranath bir kraliçeye âşık olur ve bu aşk sarhoşluğu halinde kraliçe sarayında uzun süre kalarak asıl kimliğini, anavatanını ve hakiki vazifesini unutarak derin bir gaflete girer veya bir bellek yitimi yaşar. Aynı mitik anlatıyı aktaran başka bir rivayete göre ise, bu yoga ustası Kadali ülkesindeki kadınlara esir düşer. Üstatlarının esaretini haber alan sadık öğrencilerinden biri olan Goraknath, dansöz kılığına bürünerek hocasının veya şeyhinin esir edildiği ve gaflet içerisinde ömür sürdüğü diyara ulaşır. Dansöz mürit, hocasının etrafında dans ederek kavisler çizer, eğilip yükseldiğinde üstadın kulağına şarkılar fısıldar. Bu şarkıların arasında üstadın esir düşmeden önce bildiği kutsal sözleri ve virtleri sürekli olarak tekrarlar. Nakarat gibi tekrarlanan bu şarkıların içerisindeki bilmece gibi kutsal sözlerle yavaş yavaş uyanan ve derin gafletten ayılan Matsyendranath, gerçek kimliğini/benini ve ana vatanını hatırlamaya başlar. Maddi albenilerin, tensel duvarların ve cismani cazibelerin gaflet ve ölüm getirdiğini fark eder. Özünü unutmanın, gaflet veya bellek yitimi sonucunda ana vatanını ve asıl vazifesini yitirmenin gerçekte ölüm olduğunu, farkındalık ve bilincin ise hayat olduğunu idrak eder. Sonuçta, maddi dünyayı sembolize eden kraliçe sarayı veya Kadil'deki cazibelerin ve büyüleyici atmosferin esasen ölüm getiren din dışı bir yaşam alanı olduğunu fark eder.²¹ Bu sembolik hikâyede beliren yoga ustası Matsyendranath, aslında anavatanında beyaz giyimli nurani bir varlıkken, maddeyi ve dünyayı sembolize eden kraliçe veya

¹⁵ İrec Vamekî, *Niviştehâ-yi Mani ve Manevîyan* (Tahran: İntişârât-i Havza-yi Hünerî, 1378), 66; Mehmet Mekin Meçin, *Mani ve Maniheizm* (Ankara: İlahiyat yay., 2022), 132.

¹⁶ Mary Boyce, *Berresi-yi Edebiyat-i Manevî der Metinha-yi Partî ve Parsi-yi Meyane*, çev. Umid Behbahanî - Ebulhasan Tehami (Tahran: İntişarat-i Bundahîş, 1386), 163; Christensen, *Iran der Zaman-i Sasaniyan*, 137.

¹⁷ Mary Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, çev. Umid Behbahanî - Hasan Tehamî (Tahran: İntişârât-i Bundahîşn, 1386), 15; Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middel Persian and Parthian* (Leiden, Brill: Acta Iranica, 1975), 3-4; 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", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Usa: Thomson Gale, 2005); Arthur Emanuel Christensen, *Saltanat-i Kubâd ve Zuhur-i Mazdek*, çev. Ahmed Birşek (Tahran: İntişarat-i Tahurî, 1374), 105.

¹⁸ Ali Rıza Hayderi vd., "Menşe-i Tasavvuf-i Siyasi der İran ve Tahlil-i An Ber Esas-i Nazariye-i Gofteman-i Lakau ve Muva", *Faslname-yi İlmî-yi Edebiyat-i İrfani-yi Danişgah-i Ez-zehra* 28 (1401), 170-174.

¹⁹ İhsan Yarshater, *Tarih-i İran Ez Sulukiyan Ta Furupaşî-yi Dovlet-i Sâsânîyan*, çev. Hasan Anuşe (Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1380), 3/3/461; Muhammed Rıza Şefii Kedkenî, *Kalenderiyye der Tarih-i Digerdisiha-yi Yek İdeoloji* (Tahran: İntişarat-i Sohen, 1386), 67; İrach J.I. Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta yay., 2011), 194; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/369-373; Mehrdad Behar, *Edyan-i Asyayi* (Tahran: Neşr-i Çeşme, 1373), 257; Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, çev. Seyyid Ziyaüddin Dehşir (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2/270-272.

²⁰ Ebu Ali el-Hüseyn bin Abdullah İbn Sînâ, *Risâletü't-Tayr*, ed. Muhammed Hüseyin Ekberî (Tahran: İntişârât-i Zehra, 1370), 1-6; Ebu Hamid Muhammed Gazzali, "Risâletü't-Tayr", *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzalî* (Beyrut: Dâru'l Fikir, 1416), 293-296; Ebu Ali el-Hüseyn bin Abdullah İbn Sînâ, "Risâletü't-tayr", *Resâliü İbn Sînâ* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400), 400-405; Derya Örs vd., *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: Derleme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 203-225; Şihâbüddîn Sühreverdi, "Safir-i Simurg", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3/314-334.

²¹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/430.

kadınlara esir düşmesiyle kızıl bir renk almış ve artık düalist bir doğaya büründüğü için kızıl bir akla dönüşmüştür.

2. İslam Sonrası Kızıl Akıl Örnekleri

İslam'ın gnostik edebiyatında, insanın nurani ruhunun karanlık bedenini hapishanesine kilitlenmesiyle başlayan kızıl akıl izleğine yakılan ağıtların ilk örneği İhvan-ı Safa risalelerinde görülür. Bu risalelerde İhvan-ı Safa'nın getirdiği sembolik hikâyelerle insanın düşüş trajedyası ve anavatanından sürgünde yaşayan insani ruhun çektiği varoluşsal sancılar işlenir. İhvan-ı Safa'nın risaleleri boyunca getirdiği sembolik hikâyeler, insanın düalist yanını diğer bir ifadeyle insanın kızıl akıl boyutunu ele alır. Örneğin, ruh-beden düalitesiyle ilgili olarak getirdikleri düğünü yapılacak şehzade hikâyesindeki başkarakter, yeryüzüne gönderilen Tanrı'nın elçisi kızıl akıl formunda tezahür eder. Şehzadenin gece karanlığında aşkla sarılıp sevdiği etten-kemikten oluşan gelin, bedeni temsil eder. Sabah olunca ve böylece karanlık dağılınca şehzade derin gafletten uyanır. Aşkla sarıldığı ve gelin gibi sevgili zannettiği kadının aslında ölmüş bir ceset olduğunu anlar.²² Bu hikâyede nurlar âleminin kralı Tanrı'ya, şehzade insanın tanrısal olan ruhunu, sevilen ve özü itibarıyla ölü bir kadavra olan sahte gelin ise dünyanın albenileri ve cazibelerini veya insan bedenini sembolize eder. Hikâyenin başkarakteri olan şehzadenin, dünyanın maddi ve karanlık boyutuna cezbedilen ve onunla birleşen kızıl aklı temsil ettiği görülür.

İhvan-ı Safa'dan sonra kızıl akıl izleği İbn Sina'nın üç sembolik hikâyesinde yeniden gündeme gelir. *Hay b. Yakzan, Risale't-Tayr* ile *Selaman ve Absal* isimlerini taşıyan İbn Sina'nın bu üç mistik hikâyesi, gnostik edebiyatı besleyen düalist insani doğanın kızıl akıl numuneleri olarak tanımlanabilir. Hay b. Yakzan'da, hikâyenin ravisi olan İbn Sina, mistik yolculuğa çıkmak isteyen bir salık insan rolünde belirir. Ruhun beden ve fiziksel güçlerle yoldaşlığını sembolize eden Berzah şehrinde yaşlı bir bilgeye rast gelir. Ravi, yaşlı bilgeden merak ettiği konular ve onu arayışa çıkaran sorgulamalarına cevap olabilecek bilgileri elde etmeyi umar. Öncelikle ravi, bilgenin adını, soyunu ve mesleğini sorar. Bilge, kendini Beytü'l-Makdesli Hay b. Yakzan olarak tanıtır, mesleğini ise âlemleri dolaşmak olarak belirtir. Hay, babası Yakzan'dan, var olma ve yaşama şansını elde etmiş, tüm ilimlerin anahtarını almış ve âlemi nasıl gezeceğini öğrenmiştir. Hay öncelikle, nefsin/ruhun hayal, öfke ve şehvetin de aralarında olduğu güçlerinden söz eder. Hayali önde giden bir haberci olarak hakkı batılla karıştırabileceğinden dolayı yanıltıcı bir güç olarak tanıtır ve ona tam olarak güvenilemeyeceğini belirtir. Öfkenin ise nefsin sağ kolu olduğunu, gücü temsil ettiğini ve bu yüzden sarhoş ve dengesiz olabileceğini söyler. Şehvetin de nefsin sol kolu, doyumsuz, arzuların esiri, yalayan, emen, yiyip bitiren ve açgözlü olduğunu ifade eder. Hay, raviye veya salike, bu kötü arkadaşlarla kuşatıldığını, yaşadığı sürece onlardan ayıramayacağını, ancak yabancı bir ülkeye gidip onların giremeyecekleri şehirlere kaçması gerektiğini öğütler. Bu kaçışın da ancak ölümle mümkün olacağını vurgular. Ölmeden önce, onlarla birlikte yaşamaktan başka seçeneğinin olmadığını dikkat çeken Hay, salike onlara bağımlı yaşamadığından ve onların hâkimiyetleri altına girmediğinden emin olmasını tembihler. Ravi, bilge pirin gezdiği yerleri sorar. Bilge, üç âlemde söz eder ve dünyayı orta bir bölge ve bu yüzden berzah olarak tanıtırken diğer iki âlemi de berzahın doğusu ve batısı olarak gösterir. Bilge pir olan Hay, salike dünyayı aydınlık doğu ile karanlık batı arasında orta bir bölge veya berzah olarak takdim ederken, *hayat çeşmesinde* yıkanmadan doğuya gitmenin mümkün olamayacağını söyler. Abı-ı hayatta yıkanıp ondan içmekle, uzun çöllerin kat edilebileceği, derin denizlere batmaktan kurtulabileceği ve Kaf Dağı'na tırmanıp cehennem zindanlarından serbest kalılabileceğini belirtir. Hay, dünyanın, karanlık batı bölgesine yakın bir yerde durduğunu, batının ise tuzlu bir bataklık olduğunu, halkının ise acımasız, zalim, gaddar ve cani olduğunu vurgular. Karanlık batının aslında doğası gereği fitne, savaş ve düşmanlıkla dolu bir diyar olduğuna dikkat çeker. Bilge, daha sonra gezegenlerden, gezegenlerin özelliklerinden, burçlardan

²² İhvân-ı Safâ, "Fî Keyfiyyeti'd-Da'veti ilâ'l-Lâh", *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullân-ı Vefâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 4/162-164; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Mehmet Vural (İstanbul: Ayrıntı yay., 2014), 4/128-129; Nusret Taş, *Din Felsefesi Bağlamında Alegorik Felsefi Hikâyeler: İhvân-ı Safâ Risâlelerindeki Alegorik Felsefi Hikâyeler* (Ankara: İlahiyat yay., 2021), 63-70.

ve feleklerden bahseder. Nefsin öfke ve şehvet gücünü iki boynuzlu şeytan olarak betimlerken hayal gücünün üstünlüğüne ve ehemmiyetine dikkat çeker. Beş duyu organı ve zahire kilitli özelliklerinden, teorik ve pratik akıldan ve Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücut)'tan söz eder. Hay, diyalogu sarsıcı bir cümleyle bitirir: "Eğer seni uyandırmak istemeseydim, zamanımı Malik'e yakınlaşarak geçirirdim. Ancak Malik'e giden bu seferi seninle birlikte yapmak istedim. Benimle gelmek istersen beni takip et."²³

Hikâyede Hay, nurlar âlemini sembolize eden Beytü'l Mukaddes'ten (Kutsal Saray) karanlık batıya yakın bir yerde duran dünyaya ya da berzah âlemine gelen ve böylece beyaz ışıklar ülkesinden karanlık batıya yaklaşan ve tam da bu yüzden kızılığa bürünen bir kızıl akıl örneğini oluşturur. Mistik bir sefere hazırlanmak isteyen salık ile bilge pir arasında gerçekleşen zahiren diyalog gibi görünen bu monologda oldukça aşına olduğumuz bir izlek üzere kurgu akar: Batı, varlığın karanlık tarafını ve doğu ise varlığın aydınlık tarafını temsil eder. Aydınlık âlemi olan doğu, göç edilmesi gereken ana vatanken karanlık âlemi olan batı ise halkı zalim olan şehirdir ve ölmeden önce batının zindanından ve cehenneminden tamamen kurtulmak imkânsızdır. Manevi ölüm veya ölmeden önce ölmek, riyazet ve arınmayı temsil eden ab-ı hayatla yıkanmak doğu seferine çıkmanın temel şartlarıdır. Hikâye, bu manevi ve mistik yolculuğa çıkmanın bir hazırlığı ve başlangıcını ele vermekte ve adeta bizzat yolculuğun gerçekleşeceği Risalet'u-Tayr hikâyesinin bir mukaddimesine dönüşmektedir.

İbn Sina'nın kaleme aldığı ve kızıl akıl izleğini yansıtan ikinci önemli mistik ve sembolik hikâyesi, adeta Hay b. Yakzan risalesinin devamı niteliğindeki Kuş Risalesi (Risalet'u-Tayr)'dir. Bu hikâyenin girişinde İbn Sina'nın hakiki kardeşleri için kaleme aldığı öğütler nerdeyse hikâyenin içeriği kadar ilgi çekicidir. İbn Sina, öncelikle kendisine dert ortağı olacak ve huzur bulmasına yardımcı olacak bir dost aradığını söyler. Fakat böyle bir dostun bulunmasının artık kolay olmadığı, çünkü içinde buldukları zamanın dostlarının çıkarıcı oldukları, ihtiyaçları olduğunda uğradıkları, ihtiyaçları bitince yüz çevirdiklerinden yakınır. Buna karşı ilahi dostların ve hakiki kardeşlerin dostluğunun Allah'a yakınlık ve onun hoşnutluğu üzerine kurulu olduğunu ekler. İbn Sina'nın, asıl anlatmak istediği hikâyeye geçmeden önce, hakiki kardeşlerine can alıcı öğütleri vardır: "Birbirinize karşı hakikati gizlemeyiniz ve zihinlerinizi kapatan engelleri ortadan kaldırınız. Böylece bazılarınız diğerlerini örnek alarak kemale ulaşsın. Ey hakikat erleri! İç yüzlerini ortaya koyan ve dış yüzlerini saklayan kirpi gibi olunuz çünkü Allah iç yüzünüzü görürken dış yüzünüze aldırış etmez. Ey hakikat erleri! Derisinden sıyrılan yılan gibi, yumuşak ve usulca hareket edip ilerleyen kurtçuk gibi ve silahlarını daima arkasında hazır tutan akrep gibi olunuz. Çünkü şeytan insanı hep arkasından vurur. Ölümsüz bir hayata kavuşmak için her daim ölümü seviniz, sürekli yer değiştiren, belli bir yere mihlanıp kalmayan ve kalıcı bir yuva yapmayan kuşlar gibi sürekli uçunuz. Çünkü kuşlar genellikle yuvalarında vurulurlar. Çölün sıcak taşlarını yiyecek kadar dayanıklı devekuşu gibi, sert kemikleri yutabilen yılan gibi ve ateşte yaşayan semender gibi olunuz. Çünkü ateşe alışık olmalısınız ki kıyamet gününün ateşi size zarar vermesin. Gündüzleri gizlenip yalnızca geceleri dışarı çıkan ve böylece düşmanlardan korunan yarasa gibi olunuz. En cesur insan, yarınlar güvencisi ve en korkak insansa eksikliklerini gidermeyip kemale doğru ilerlemeyen kimsedir. Eğer bir melek kötülükten uzak durursa veya bir hayvan kötülüğe bulaşırsa şaşırmanın, çünkü meleğin günah işleme aracı, hayvanın ise bilinci yoktur. Ama akıllı ve bilinci olduğu halde arzularına esir düşen insana şaşırın. Hâlbuki arzularını akılla kontrol eden insan melekten bile üstün olur." İbn Sina, bu sıra dışı öğütlerinden sonra Kuş risalesine girer: Bir grup avcı avlanmak için dışarı çıkmış ve çeşitli tuzaklar kurmuş, bu tuzakların üzerine yem serpmiş ve kendileri de gizlenip avın gelmesini beklemişler. Ben de o sırada havada uçan kuşlar

²³ Ebu Ali el-Hüseyin bin Abdullah İbn Sînâ, "Hay bin Yakzan", *Resâilu İbn-i Sînâ* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400), 132; İbn Sînâ, İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan: Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun vd. (İstanbul: İnsan yay., 2013), 282-303; Şihâbüddin Sühreverdî, "fi Hakikat-i Aşk", *Mecmau-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/300; Henry Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfânî*, çev. İnşauallah Rahmetî (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1392), 479-520; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim yay., 2013), 1/291-293; Abdurrahman Bedevî, *Hayy b. Yakzân li'bnî Tufeyl* (Kahire: Turrasu'l-insaniyye, 1995), 1/212-212; Şerafettin Yalçınkaya, "Hayy'İbni Yakzan Tercemesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, ed. Türk Tarih Kurumu (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.

arasındaydım. Bizi gördüklerinde güzel sesleriyle bizi çağırdılar ve biz de hiçbir şüphe ve tereddüt duymadan oraya indik. Ama bir anda avcılarının tuzaklarına yakalandık. Ne kadar kurtulmaya çalışsak da sonuç alamadık ve tuzakların bağları gittikçe organlarımızı daha sıkı şekilde bağladı. Bir süre kafesten kurtulmanın yollarını aradık ama çok geçmeden umutsuz ve meyus olduk. Sonunda her birimiz bir köşeye çekildik ve bir süre sonra bu kafese öyle alıştık ki kuş olduğumuzu unuttuk. Bir gün kafesin tellerinden dışarıyı seyrederken, kafeslerden kurtulmuş ancak henüz ayakları bağlı olduğu için zorlanarak uçan bazı kuşlar gördük. Bu yüzden ne tam özgür ne de tam esirdiler. Onları izlerken geçmişimi ve aslımı hatırladım: Bir zamanlar ben de bir kuş idim ve onlar gibi uçuyordum. Ne var ki artık bir esirim ve nasıl da bu esareti kabullenmiş ve bu kafese alışmışım? Böyle bir halde garip bir hüznün bütün varlığımı kapladı ve neredeyse o gamdan helak olacaktım. Kafesten kurtulmuş kuşlardan, ağlayarak ve inleyerek kafesten kurtulmanın yolunu bana göstermelerini istedim. Onlar önce benden korktular çünkü avcılarının sesini hatırlamışlardı. Ama ben onları temin edince sonunda yanıma geldiler ve yardımlarıyla kafesten kurtuldum. Kurtulduktan sonra daha rahat uçmak için ayaklarımdan bağları açmalarını onlardan istedim. Onlar “eğer bunu yapabileseydik önce kendi ayaklarımızdan bağları çözerdik, sen hasta olan bir doktordan ilaç isteme çünkü bunun sana bir faydası olmaz.” diye cevap verdiler. Esaretten kurtulmuş bu kuşlar kendilerini kuşatan bağlardan/ağlardan tamamen kurtulmak için uçmaya devam ettiler. Yolda güzel manzaralar görseler de daha önce esaretin acısını tattıkları için artık hiçbirine aldırış etmediler. Bir süre sonra bir dağa vardılar ve bu dağın arkasında son derece büyük ve yüksek olan sekiz tane daha dağın bulunduğunu fark ettiler. Diğer kuşlar, oraya konaklamanın doğru olmadığını çünkü avcılarının buralara da pusu kurmuş olabileceğini, bu yüzden hedefe ulaşmak için yolu tamamlamak gerektiğini söylediler. Sonunda çok zahmet ve sıkıntıyla kendimizi yedinci dağın üstüne attık. Bazı kuşlar, şimdi dinlenme zamanıdır ve biz artık uçamayız, dediler. Bu yüzden orada kısa bir süre konakladık. Harika bir bahçe ve yerleşim yeri gördük ama yankılanan bir ses, oranın dinlenme yeri olmadığını ve orada durmanın hayatı boşa harcamak olduğunu çünkü avcılarının hala peşimizde olabileceğini haykırdı. Bu yüzden hemen uçtuk ve sekizinci dağa vardık. Burada son derece zarif, güzel ve kusursuz kuşlarla karşılaştık. Kendi sıkıntımızı onlara anlattığımızda, bu dağın arkasında bir şehrin bulunduğunu ve padişahının her mazlumun hakkını ona geri verdiğini söylediler. Bu yüzden büyük bir heyecan ve coşkuyla padişahın sarayına vardık. Bizi padişahın huzuruna çıkardıklarında padişahın cemal ve celali bize yansıdı ve biz baygın ve mest olduk. Ayıldıktan sonra padişah, “sizin kurtuluşunuz, sizi esir eden kimsenin elindedir. Bu yüzden bağı ayaklarınızdan açsın ve sizi kötülükten kurtarsın diye sizlerle bir elçi göndereceğim” diye buyurdu. Sonra padişahın elçisiyle geri döndük. Geri döndüğümüzde, esir kuşlar padişah hakkında bana sorular sordular ve ben onun güzelliği ve cemalini en güzel şekilde tasvir edip övdüm ama ne yazık ki esir kuşlar bana serzenişte bulundular, sözümü kestiler ve beni delilikle suçladılar. Ne yazık ki, sözlerim inandırıcı ve etkili olmadı. Ben de böyle cahil insanlardan usandım ve Allah’a yöneldim.²⁴

İbn Sina'nın kuş risalesinin, mistik insanların sahip olmaları gereken sıfatları ve cahil olan halk arasında kimliklerini ve saklı hazinelerini deşifre etmemeleri gerektiğiyle ilgili öğütlerle başladığı görülmektedir. Devamında nurani âlemde özgür olan ruhların, maddi dünyanın karanlık diyarındaki albenilere ve cazibelere esir düşerek yaşadıkları düşüş trajedisi, düşüş sonrası bellek yitimi, sonra uyanışı, zindan veya kafesten kurtuluşu ve anavatana doğru yükselişi ama gerçek ölümden önce yapılan bu yolculukla maddi dünya ve bedenden tamamen kurtuluşun mümkün olmadığı için yeniden dönüşü ele alan kızıl akıl izleğinde akıp gittiği anlaşılmaktadır. Tıpkı başladığında dünyada maddeye kilitli ve beş duyu ile sınırlı zalim şehrin insanlarından yakındığı gibi aynı insanlardan duyulan usançla perdenin kapatıldığı fark edilmektedir.

²⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Risâletü't-Tayr*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3/198-205; İbn Sînâ, “Risâletü't-tayr”, 400-405; Ömer bin Sehlan Savî, *Şerhu Risâletü't-tayr* (Tahran: İntişârât-i Zehra, 1370), 400-405; Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfânî*, 317-356; Örs vd., *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler*, 123-128; Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 431-433.

İbn Sina'nın mistik boyutunu ve kızıl akıl izleğinde olduğunu ortaya koyan üçüncü sembolik hikâyesi, Selaman ve Absal'dır. Bu hikâye, iki farklı kurguyla bize ulaşmıştır. Yunancadan Arapçaya Hicri üçüncü yüzyılda Hunayn b. İshak tarafından tercüme edildiği söylenen ilk kurgu şöyle anlatılır: Antik çağda Mısır, Yunanistan ve Roma'ya hükmeden Hermanus adında münzevi bir krallık vardı. Kral, züht ve riyazete dayalı bir yaşam benimsediği için uzun ömrü boyunca kadınlardan uzak durmayı tercih etmiş ve bu yüzden kendisine varis olacak bir evlat geride bırakmamıştır. Bunun üzerine sarayının bilgesi Aghlikolas'tan yardım ister. Saray bilgesi, insansı bir beden yaratır ve kralın spermını bu bedene aktararak Selaman adında bir erkek evladın doğmasına vesile olur. Doğan Selaman, Absal adında genç bir dadiya bırakılır. Selaman büyür ve dadısına âşık olur. Kral bunu öğrenir ve oğlu Selaman'ı bu konuda uyarır. Bu uyarılar üzerine Selaman ve Absal anavatanlarından Mağrip Denizi kıyısına kaçar. Kral, mistiklerin gaybi bilgilere erişmek için kullandıkları cam-ı cemden onların yerini öğrenir ve onları cezalandırmaya karar verir. Ceza olarak içlerindeki sevgiyi artırır ancak onları cinsel ilişki yeteneğinden mahrum bırakır. Yaşadıkları bu acıdan dolayı Selaman ve Absal intihar etmeye karar vererek el ele denize atlar. Ancak kral, denize, dalgalarını Selaman'ın bedeninden çekmesini emreder. Böylece Selaman kurtulur ve Absal denizin dalgaları arasında boğulur. Ne var ki kurtulan Selaman Absal'ın üzüntüsünden ölmek üzeredir. Kral, bilgesi Agligolas'tan yardım ister. Bilge, Selaman'a Absal'ı kendisine geri getireceğine söz verir. Bunun üzerine onu Sarıkun mağarasına götürür, mağaraya kapanıp oruç tutması ve riyazet yoluna girmesi karşılığında Absal'ın elbiselerini giydirdiği başka bir kadının ona görünmesini sağlar. Böylece Absal'ın hayali bir görüntüsü belirir, Selaman, Absal'ın bu hayali görüntüsünü görerek kendine gelmeye başlar. Bilge, kırk gün boyunca her gün Absal'ın görüntüsünü canlandırmakla birlikte güzellik tanrıçası Venüs'ün niteliklerini hatırlatmaya devam eder. Kırkıncı günde Selaman'ın riyazetle geçirdiği iç yolculuğu tamamlandığında bilge ona Venüs'ün yüzünü gösterir ve Selaman Venüs'e âşık olurken Absal'ı unuttur. Selaman, Venüs'ün aşkıyla içsel saflığa kavuşur ve sonuç olarak manevi hükümdarlığın yetenek ve liyakatini elde ederek babasının yerini alır.²⁵

Bu sembolik hikâyenin ilk kurgusunda, kral, dünya yönetiminden sorumlu faal akıl, bilge ise, üst âlemden faal akla yansıyan nur veya Tanrı'dan gelen bilgi ışığı, Selaman insanın düşünen/konuşan ruhu (nefs-i natıka), Absal, konuşan ruhun kemale ulaşmasına aracılık eden hayvanî fiziksel gücü yani maddi dünyayı veya bedeni sembolize eder. Selaman'ın Absal'a olan sevgisi, onun bedensel zevklere duyduğu arzudur. Selaman ve Absal'ın batıya gitmesi, insanın karanlık dünyaya sürgününü, denizde boğulmaları madde ve heyulaya dalıp ilahi boyutlarının ölmesini, Selaman'ın bunalımı maddi kayıpların yarattığı acıyı, mağaraya kapanması ve aşamalı olarak Absal'dan soğuması ve Venüs'e yönelmesi, fani güzellikten yüz çevirip ebedi cemale yönelişi ve Leyla'dan Lailaheillallah'a dönüşü, riyazeti başarıyla kırk gün boyunca tamamlaması ve tahta geçmesi, istikrarı temsil eden kırk günlük riyazetin ardından ulaşılan kemal ve bu kemalin yarattığı manevi güç ve imkânları sembolize eder. Burada Selaman'ın düşüşü, ardından yaşadığı bellek yitimi, sahte cazibelere daldıktan sonra uyanışı, riyazetle yükselişi ve kemale erişim aşamalarını dikkate aldığımızda önceki sembolik hikâyelerde yer alan bir kızıl akıl izleğini rahatlıkla tespit edebiliriz.

İbn Sina'ya dayandırılan Selaman ve Absal hikâyesinin ikinci kurgusu ise şöyle aktarılır: Eski çağlarda ağabey ve hükümdar olan Selaman ile küçük, güzel, bilge ve savaşçı kardeş Absal adında iki kardeş vardı. Selaman'ın karısı kayınbiraderi olan Absal'a âşık olur ve onunla birlikte olmayı planlar ama Absal onu reddeder ve ondan kaçınır. Bunun üzerine Selaman'ın karısı bir plan yapar ve kız kardeşini Absal'la evlendirmeye karar verir ancak Absal'a sahip olmak için kız kardeşiyle gizlice sözleşir. Absal ile

²⁵ Ebu Ali el-Hüseyn bin Abdullah İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Mahmud Şihabî (Tahran: Neşrû'l Belâge, 1339), 151; Ebu Ali el-Hüseyn bin Abdullah İbn Sînâ, *Tis'u resâ'il fi'l-hikmeti ve't-tabîyyat* (Beyrut: Daru'l-arab, 1326), 125-139; Hace Nasiruddin Tusi, *Şerhu İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: Neşru'l Belaga, 1375), 324-329; Abdurrahman Camî, *Salaman ve Absal*, ed. Reşid Yasimi (Tahran: Kitaphane-i Şark, 1306), 91; Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfânî*, 367-408; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfârî'l Akliyyeti'l Erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 8/357-358; Erdoğan Uludağ, *Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lâmi't Çelebi'nin Salâmân u Absâl Mesnevisi: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997), 13-34; Erdoğan Uludağ, "Lami'tnin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8 (1997), 67-77; Seyyid Hasan Emin, "Selâmân u Ebsâl: Üstüre-i Yûnânî der Menâbi-i İrânî", *İranşinasi* 15/4 (2004), 735-747.

Selaman'ın baldızının düğünleri yapılıp ve önceden iki kız kardeş arasında yapılmış gizli sözleşme gereği zifaf gecesinde kız kardeşinin yerine Selaman'ın karısı Absal'ın yatağına gider. Ancak Absal bu planı fark ederek korunur ve bu çirkin planı boşa çıkarır. Bu kurnaz kadının hilelerinden kurtulmak isteyen Absal, uzaklara gitmeye karar verir ve bu niyetini hükümdar kardeşine dünyayı fethetmeye kararlı olduğunu söylemekle iletir ve Selaman onu bir orduyla uzak bir diyara gönderir. Absal'ın kinini yüreğinde taşıyan Selaman'ın karısı, Absal'ın ordusunun komutanlarına onu savaş alanında yalnız bırakmaları için para verir. Absal savaş meydanında yalnız bırakılır, ağır bir şekilde yaralanır, düşman ölmüş düşüncesiyle onu cesetler arasında terk ederken Absal vahşi bir hayvanın emzirmesiyle mucizevi bir şekilde ölümden kurtulur ve anavatanına geri dönmeyi başarır. Absal'ın hayatta kalmayı başardığını gören Selaman'ın karısı, onu bu kez zehirleyerek öldürmek ister. Ne yazık ki bu planında muvaffak olur ve böylece Absal ölür. Selaman, Absal'ın yasını tutmak üzere hükümlerinden istifa eder ve tecrit arayışına girer. Bu derin inziva sonucunda gizli ilhamlara yatkın hale gelir ve Absal'ın katilinin kendi karısı olduğunu öğrenir. Bütün komplolardan haberdar hale gelen Selaman, karısını ve ona yardımcı olan aşçıbaşını Absal'ı öldürürken kullandıkları zehirin aynıyla öldürür.²⁶

İbn Sina'nın yeniden kurguladığı düşünülen Selaman ve Absal hikâyesinin bu ikinci versiyonunda, Selaman hükümdar, Absal Züleyha'ya boyun eğmeyen takvanın sembolü Yusuf veya kızıl akıl, Selaman'ın karısı ise, dünyanın albenileri, cazibeleri ve hilelerini sembolize eder. Selaman'ın karısının Absal'ı ayartarak ona sahip olmak istemesi, karanlık dünyaya sürgün edilen kızıl akıl olan insanı bekleyen olası tuzakları temsil eder. Selaman'ın karısının kız kardeşi Absal'a kurulan tuzağa yerleştirilmiş yemi sembolize eder ama Absal'ın bunu fark etmesi, nurani boyutunu ve bilinçli doğasını koruması ve bellek yitimine maruz kalmamasını ifade eder. Absal'ın hilekâr kadından kaçması ve savaşlara girmesi, maddi dünyanın albenilerinden yüz çevirmeyi, büyük cihat olan nefle mücadele, riyazet yoluna girmeyi temsil eder. Absal'ın aldığı darbeler ve ağır şekilde yaralanması, riyazet sayesinde bedensel ve hayvani boyutun zayıflatılması, şehvetin öldürülmesi, içindeki hayvanların kesilip atılması, bir iç kurban olan riyazet temrinleriyle küçük ölümünü gerçekleştirmesi ve ölmeden önce ölmeyi sembolize eder. Küçük ve iradi ölümden sonra Absal'ın yeniden anavatanına dönmesi, gerçek ve mukadder ölüm gelinceye kadar dünya ile ilişki ve etkileşimin zorunlu devamına işaret eder.

İslam dünyasında yazılmış kuş risalelerinin de aralarında bulunduğu çok sayıda gnostik hikâye içerisinde en fazla ön plana çıkmış ve kızıl akıl edebiyatının doruğuna çıkmış hikâyeler İsrak teosofu Sühreverdî'nin sembolik hikâyeleri kabul edilebilir. Her biri, birer sembol hazineleri olan Sühreverdî'nin bu hikâyelerinin dokunaklı içerikleri isimlerinden de anlaşılabilir: Batı Sürgün Hikâyesi, Cebrail'in Kanat Sesi, Kızıl Akıl ve diğerleri.²⁷ Bu hikâyelerde, aslı bembeyaz bir nur olan insani ruhun karanlık bedene kilitlenmesiyle başlayan trajik varoluşsal düalizm veya nurun karanlıkla buluşmasıyla başlayan kızılılık, halkı zalim olan bu dünyadaki bütün insani acıların sebebine dönüşür.

Sühreverdî, Batı Sürgün Hikâyesi (Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye) isimli hikâyesinde, güneşin doğduğu nurani bir ülke olan manevi doğu coğrafyasını sembolize eden Mavaraünnehir'den, kardeşi Asım

²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 143-151; İbn Sînâ, *Tis'ü resâ'il*, 125-139; Tusi, *Şerhu İşârat ve't-Tenbîhât*, 324-329; Camî, *Salaman ve Absal*, 91; Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfânî*, 367-408; Molla Sadrâ, *el-Esfâr*, 8/357-358; Uludağ, *Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lâmi'î Çelebi'nin Salâmân u Absâl Mesnevisi: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme*, 13-34; Uludağ, "Lami'î'nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi", 67-77; Emin, "Selâmân u Ebsâl: Üstûre-i Yünânî der Menâbi'-i İrânî", 735-747.

²⁷ Şihâbüddîn Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkulî Habîbî (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/198-207; Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3/198-207; Şihâbüddîn Sühreverdî, "Akl-ı Surh", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/226-241; Şihâbüddîn Sühreverdî, "Rûzi bâ Cemaat-i Sûfiyân", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/242-251; Sühreverdî, "fi Hakikat-i Aşk", 3/268-293; Şihâbüddîn Sühreverdî, "Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye", *Mecmua-yi Musannefât*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/273-297; Şihâbüddîn Sühreverdî, "Lugât-i Mûran", *Mecmua-yi Musannefât*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4/294-313; Sühreverdî, "Safir-i Sîmurg", 3/314-332; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan yay., 2009), 81; Mehdi Emin Rezevî, *Sühreverdî ve Hikmet-i İsrâk*, çev. Mecduddin Keyvani (Tahran: Neşr-i Merkez, 1377), 19; Muhammed Mulkî, *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran: Zistname ve Ruykerd-i Vahyânî ve İrfânî-yi Şeyh-i İsrâk Der Felsefe* (Kum: Neşr-i Edyân, 1389), 99.

ile birlikte yola çıkan ve güneşin battığı karanlık bir ülke olan manevi batı coğrafyasını sembolize eden Kayravan'a gider. Kayravan'da, halkı zalim olan bu karanlık coğrafyada kardeşi Asım ile birlikte karanlık ve derin bir kuyuya atılarak hapsedilir. Bu kuyuda geçirilen uzun bir zamanın ardından babadan Hüthüt kuşu ile birlikte gönderilen mektupla kurtuluş yolu gösterilir. Kayravan'da desteğine ihtiyaç duyulan ve akli sembolize eden Asım, babadan gelen mektuptan sonra ve kurtuluş yolu gösterildikten sonra kaybolur. Tanrı ile iletişim yolunu temsil eden Hüthüt'ün vahiy getirdikten sonra veya keşif devreye girdikten sonra duyusal âlemde rehberliğine ve desteğine ihtiyaç duyulan Asım veya akılın rolü sona erer. Mektupta tarif edilen kurtuluş yolu talimatlarını adım adım izleyen salik Sühreverdî, anavatana ve babaya doğru dönüş yolculuğuna girer. Bu dönüş yolculuğunun neredeyse her adımı Kuran'ın bir ayetiyle birlikte atılır. İnsanın düşüş ve yükseliş felsefesini ele alan Batı Sürgün hikâyesinin, nurani beyaz insanın maddi dünya ve bedenle buluşması sonucu meydana gelen kızıl düalist doğasını ortaya koyan önemli bir numune olduğu görülür.²⁸

Diğer sembolik hikâyesi olan *Cebrail'in Kanat Sesi*'nde ise Sühreverdî yine kızıl insan profilini çizer. Hikâye, ravi olan Sühreverdî'nin, pederin hânkâhına kapanarak güzel yüzlü bir pîr ile görüşmesiyle başlar. Hânkâhta diyalog havasında geçen hikâye, Sühreverdî'nin göksel beni veya arketipi olan Cebrail'e yönelttiği sorular ve aldığı cevaplarla devam eder. Cebrail, maddeden arınık bir topluluğa mensup olduğunu ve lamekân anlamına gelen Nâkocaâbâd tarafından geldiğini belirtir. Sühreverdî on bir feleğin yapısını ve terziliği pîrden öğrenmek ister. Pîr, "Bunu öğrenemezsin, ancak elbiselerini tamir edebilecek kadar öğrenebilirsin." şeklinde cevap vererek insanın sınırlı ve aciz varlığına dikkat çeker. Daha sonra Sühreverdî, pîrden ilahi kelamı sorar. Pîr, "Sen dünyada olduğun sürece öğrenemezsin ancak imkân dâhilinde olanı öğreteyim" diyerek sadece birkaç harf öğretir. Bundan sonra pîr, Sühreverdî'ye ebceci ilmini öğretir. Diyalogun ilerleyen bölümünde hikâyeye isim olan Cebrail'e konu gelir. Pîr, "dünyada meydana gelen her şey Cebrail'in kanat sesinden kaynaklanmaktadır" şeklinde bir açıklama yapar. Burada Cebrail'in iki kanadı olduğu görülür ve bir kanadının beyaz diğer kanadının ise siyah olduğu veya siyah noktalar/benekler taşıdığı aktarılır. Her hâlükârda insan türünün mükemmel doğası, türünün babası veya arketipini sembolize eden Cebrail'in kendisinin de aslında bir kızıl akıl olduğu fark edilir. Çünkü Cebrail esasen, insani tabiatın kökeni ve kaynağını teşkil eder. Bu yüzden Cebrail'in kendisi düalist bir karakter olarak tezahür eder. Buna göre Cebrail, iki kanatlı ve bu iki kanatlardan biri nurani ve beyaz diğeri ise siyahtır. Cebrail'in Kanat Sesi başlıklı bu ilgi çekici hikâyeden, insanın da kendi arketipi ve türünün babası olan Cebrail'in doğasından kaynaklı olarak düalist bir karakter taşıdığı, ne saf nur ne de som karanlık, aksine bu iki rengin bir karışımı olan kızıl akıl portresinde tezahür ettiği anlaşılmaktadır.²⁹

Gnostik edebiyat tarihinde, insanın düalist boyutunu ifade etmek için kızıl akıl ismini hem insan için hem de insanın arketipi olan Cebrail için ilk kullanmış kişi Sühreverdî'dir. Meşhur sembolik hikâyesi olan *Kızıl Akıl* risalesinde Sühreverdî, bu ismi neden seçtiğini birkaç örnekle ayrıca açıklar. Bu hikâyeye, kuşların dili ile yazıldığı diğer bir ifadeyle gnostik edebiyatın ve kısmen dini metinlerin dili olan sembolik bir dil ile yazıldığı belirtilir. Nitekim Sühreverdî, dostlardan birinin "kuşlar birbirlerinin dilini bilirler mi?" şeklinde bir soru sorduğunu ve kendisinin buna "evet" diye cevap verdiğini, "nerden biliyorsun?" diye sorunca Sühreverdî'nin "daha önce bir atmaca şeklinde yaratıldığı ve kendisi gibi atmacalarla konuşup anlaştıkları" şeklinde cevap vererek insani ruhların aslında dünyalı olmadığı ve başka bir âlemin dili ve dokusuna uygun olan kuşların diliyle iletişim kurduklarını ifade eder. Arkadaşının "peki şu anki duruma nasıl geldin?" diye sormasıyla Sühreverdî, insani ruhun bu dünyaya düşüşünü ve burada çektiği varoluşsal sancılarını ele aldığı hikâyenin asıl konusuna geçer. Hikâye kahramanı Sühreverdî, kaza ve kader avcılarının yeryüzüne kuşları avlayan yem tuzakları ve kapanlarını kurduklarını ve kendisinin de bu

²⁸ Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye," 2/273-297; 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-yi Remzî*, 441-444; Corbin, *İslam-i İran*, 2/401-440; Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014), 131-173.

²⁹ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/198-207.

tuzaklardaki yemlerin cazibesine kapılarak esir edildiğini anlatır. Kaza ve kader avcılarıyla, yeryüzüne insanın inişini planlayan tanrısal programa atıfta bulunan Sühreverdî, dünyadaki maddi albeniler ve cazibelerin insan ruhunu esir alan çekim gücüne vurgu yapar. Bedene hapsedilen ve cismani ağların gerisine kilitlenen insani ruh, uzun süren çileli riyazet temrinleri sonunda beden kafesinden ve dünyevi tuzaklardan firar etmeyi başarır. Dünyanın albenilerinin tuzağı ve beden hapishanesinden kurtulan firarının elinde ve ayaklarında henüz ipler ve bentler olduğu halde sahraya gider. Sahra’da beyaz saçlı, yaşlı ama genç görümlü bir karakterle karşılaşır. İnsani türün babası, mükemmel tabiatı, arketipi veya Cebrail’i sahrada ya da misal âleminde, dünyalı olan Sühreverdî ile karşılaşır. Bu karakterin saçları beyaz olduğu halde kızıl sakal ve tene sahip olduğu görülür. Sühreverdî bunun sebebinin sorunca insanın alınına ezelden beri yazılmış olan düalist karakteri ya da kızılığının sebebi ortaya çıkar. Hikâyenin en can alıcı noktalarından biri olan bu soruya verilen cevap insanın kızıl akıl boyutuna da açıklık getirir: “Ben aslen nurani bir vatana aitim ve aslında saçımın da anlaşıldığı gibi nurani bir varlığa sahibim. Ama tuzak kurucular seni tuzağa düşürdükleri ve esir aldıkları günden beri beni de karanlık bir kuyuya hapsedtiler. Bu yüzden ben kızıl bir renk aldım. Eğer seni esir etmeseler ve senin esaretinde birlikte beni de karanlık kuyuya hapsedmeselerdi benim rengim nurani ve beyaz olurdu. Burada Sühreverdî’nin göksel varlığı/beni veya arketipi olduğu anlaşılan kızıl akıl, insanın düalist doğası olan kızıl rengin nasıl meydana geldiğini örneklerle açıklamaya başlar: Nur ile ilişkili olan her beyazlık, siyahlıkla birleştiğinde kızılık meydana gelir. Tıpkı güneş doğarken veya batarken görüldüğü gibi, beyaz veya nurani bir varlığa sahip olan güneş, karanlık bir varlığa sahip olan yer küre ile birleştiğinde kızılık oluşur. Yine doğuşu sırasında, bir tarafı gündüze diğer tarafı da geceye baktığı için dolunayda kızılık tezahür eder. Yine meşale yanınca, ateşin alt tarafı beyaz ve üst tarafı dumandan kaynaklı siyah olduğu için ortasında kızılık meydana gelir. Beyaz ile siyahın birleşmesi ya da nur ile zulmetin kesişmesiyle ortaya çıkan kızıl renge verilecek çok sayıda örneğin getirilebileceğini ifade eden göksel ben, insanın yarı nurani ve yarı cismani doğasından oluşan kızıl akıl haline gelme kaderine dikkat çeker. Ancak bu düalist karakterin yalnızca insanın kaderi olmadığı aynı zamanda insanın arketipi olan Cebrail’in de kaderi olduğu anlaşılmaktadır.

Kendisi ile arketipi arasında geçen bu diyalogun devamında, Sühreverdî, kâinata arketipinin dikkatini çeken ilginç varlıkları sorunca kızıl akıl, yedi yaratılış harikasından söz eder: Kafdağı (felekler), geceyi aydınlatan cevher (ay), tuba ağacı (güneş), on iki iş yeri (burçlar), davudî zırh (beden), cevherden keskin kılıç (ölüm) ve âb-ı hayat (ölümsüzlük suyu). Soruya verilen cevapta yer alan yaratılış harikalarının, insan ve kâinata dair, diğer bir ifadeyle enfüs ve afaka dair bilge bir düşünürün merakını tetikleyen konular oldukları görülmektedir.³⁰

Sonuç

Bu çalışmada İslam öncesi ve sonrası kızıl akıl izleğini oluşturan sembolik hikâyelere yer verildi ve bu sembolik hikâyelerin şifreleri çözüldü. İnsanın aydınlık ve karanlıktan müteşekkil düalist yapısına dikkat çeken sınırlı sayıdaki örnekler üzerinden bu hikâyelerin ana kahramanı olan kızıl aklın trajedisine ayna tutuldu. Farklı coğrafyalardan ve farklı dinî geleneklerden seçilen bu hikâyelerin kurgusu, kahramanı ve olayları değişse de, insanın varoluşsal sancıklarına parmak basan zamanlar üstü ortaklıklarına dikkat çekildi. Bu mistik ve sembolik hikâyeler, köken itibarıyla ışıltılı bir varlık olan insanın maddi âleme düşüş sonrası maruz kaldığı karanlıktan kaynaklı kızılığın yarattığı varlık sancıklarına vurgu yapıldı. Çalışmada ele alınan sembolik hikâyelerin genelini, tanrıya benzemeye çalışan ama sınırlı doğasından dolayı bunu başaramayan insanın ezeli şikâyetini seslendiren ağıtlar olduğu tespit edildi. Kızıl akıl izleğini takip ederken farklı din ve düşüncelerde denk gelinen bu örneklerin, hikmetin peşinde olan insanoglunun varoluşsal acılarda ortak olduğu ve bu acıları dindirmede ortak arayışlar ve benzer çözümler geliştirdiği fark edildi. İnsanlığın ortak acısının, maddi dünyaya düşmesiyle birlikte tanrısal boyutu olan saflığı,

³⁰ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/226-241; Corbin, *İslam-i İran*, 2/347-379; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 232-234; Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 444-446; Meçin, *Sühreverdî’nin Akl-ı Surh, Kıssatü’l-Ğarbeti’l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlihi*, 44-124.

temizliği, ölümsüzlüğü yitirmesinin farkına varması ve layık olmadığı ölümlü, karanlık ve soğuk bir yabancı coğrafyada anavatanının hasretini çekmesi olduğu görüldü. Mahpus ve ölüme terk edilmiş bir insanın bu mukadder drama son vermek için başlattığı isyan gibi görülen bu hikâyeler, insanın tekâmül yolculuğunda tetikleyici ve besleyici ilhamlar taşıdıkları belirlendi. Düşen kusurlu insandan yükselen yetkin insan yaratmak için kurgulandığı veya tecrübe edildiği düşünülen bu hikâyelerin son tahlilde insana derinlik kattıkları, insanın madde ve zahire kilitli putperest doğasını, derin ve soyut anlamlarla doldurmaya çalıştıkları müşahede edildi. Böylece tarihin başlangıcından beri kendini, görülen ve görülmeyen varlıkları merakla aramaya devam eden insanın bitimsiz merakının bu sembolik hikâyeler aracılığıyla tetiklendiği ve insanı yeni yaratımlara sürüklediği anlaşıldı.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Baran, Dila. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bedevî, Abdurrahman. *Hayy b. Yakzân li'bnî Tufeyl*. Kahire: Turrasul-insaniyye, 1995.
- Behar, Mehrdad. *Edyan-i Asyayi*. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1373.
- Bottero, Jean. *Gilgamiş Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*. çev. Orhan Suda. İstanbul: Yapı Kredi yay., 2005.
- Boyce, Mary. *A Reader in Manichaeism: Middle Persian and Parthian*. Leiden, Brill: Acta Iranica, 1975.
- Boyce, Mary. *Berresi-yi Edebiyat-i Manevî der Metin-ha-yi Partî ve Parsi-yi Meyane*. çev. Umud Behbehanî - Ebulhasan Tehami. Tahran: İntişarat-i Bundahiş, 1386.
- Boyce, Mary. *Edebiyat-i Manevî*. çev. Umud Behbehanî - Hasan Tehamî. Tahran: İntişârât-i Bundahiş, 1386.
- Camî, Abdurrahman. *Salaman ve Absal*. ed. Reşid Yasimi. Tahran: Kitaphane-i Şark, 1306.
- Christensen, Arthur Emanuel. *İran der Zaman-i Sasaniyan*. 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 Sina ve Temsil-i İrfanî*. çev. İnşallah Rahmetî. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1392.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim yay., 9. Basım, 2013.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. çev. Seyyid Ziyaüddin Dehşir. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1. Basım, 1391.
- Çiğ, Muazzez İlmiye. *Gilgamiş: Tarihte İlk Kral Kahraman*. İstanbul: Kaynak Yay., 2011.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabcacı yay., 2007.
- Emin, Seyyid Hasan. "Selâmân u Ebsâl: Üştûre-i Yûnânî der Menâbi'-i İrânî". *İranşinasi* 15/4 (2004), 135-747.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed. "Risâletü't-Tayr". *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzalî*. 293-296. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1. Basım, 1416.
- Gershevitch, İlya. "A Parthian Title in the Hymn of the Soul". *Journal of Research in Atmospheric Science* 86/3-4 (1954), 124-126.
- Gezgin, İsmail. *Sanatın Mitolojisi*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008.
- 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". *Fasilname-yi İlmi-yi Edebiyat-i İrfani-yi Danışgah-i Ez-zehra* 28 (1401), 170-174.
- Holroyd, Stuart. *Edebiyat-i Gnosî*. çev. Ebulkasım İsmailpur. Tahran: İntişârât-i Usture, 1387.
- İbn Nedim, Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebi Yakub İshak el Maruf bi'l-Warrak. *el-Fihrist*. ed. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Sînâ, İbn Tufeyl. *Hay b. Yakzan: Ruhun Uyanışı*. çev. Yusuf Özkan Özbürün vd. İstanbul: İnsan yay., 8. Basım, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin bin Abdullah. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. ed. Mahmud Şihabî. Tahran: Neşrül Belâge, 1339.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin bin Abdullah. "Hay bin Yakzan". *Resâilu İbn-i Sînâ*. 131-142. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin bin Abdullah. *Risâletü't-Tayr*. ed. Muhammed Hüseyin Ekberî. Tahran: İntişârât-i Zehra, 1. Basım, 1370.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin bin Abdullah. "Risâletü't-tayr". *Resâliü İbn Sînâ*. 399-406. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin bin Abdullah. *Tis'u resâ'il fi'l-hikmeti ve't-tabîyyat*. Beyrut: Daru'l-arab, 1326.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Mehmet Vural. İstanbul: Ayrıntı yay., 2014.
- İhvân-ı Safâ. "Fî Keyfiyyeti'd-Da'veti ila'l-Lâh". *Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l-Vefâ*. 145-198. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İsmailîpur, Ebulkasım. *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani*. Tahran: İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1375.
- Kedkenî, Muhammed Rıza Şefî. *Kalenderiyye der Tarih-i Digerdisiha-yi Yek İdeoloji*. Tahran: İntişarat-i Sohen, 1386.

- Kutsal Kitap Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2011.
- Meçin, Buşra Arslan. *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kısasatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Mani ve Maniheizm*. Ankara: İlâhiyat yay., 2022.
- 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-Muteâliye fî Esfârî'l Akliyyeti'l Erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1981.
- Mulkî, Muhammed. *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran: Zistname ve Ruykerd-i Vahyânî ve İrfânî-yi Şeyh-i İsrâk Der Felsefe*. Kum: Neşr-i Edyân, 1389.
- Nakavi, Seyyid Ali Mehdi. *Akayid-i Mazdek*. Tahran: Seyyid Ali Mehdi Nakavi, Akayid-i Mazdek Tahran: Muessese-yi Matbuati-yi Atayi, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan yay., 4. Basım, 2009.
- Ömer bin Sehlân Savî. *Şerhu Risâletü't-tayr*. Tahran: İntişârât-i Zehra, 1. Basım, 1370.
- Örs, Derya vd. *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: Derleme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Parpola, Simo. "Mesopotamian Precursors of the Hymn of the Pearl". *R. M. Whiting, ed., Mythology and Mythologies*. 81-93. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1. Basım, 1390.
- Purnamdariyân, Taki. *Remz ve Dastânâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 8. Basım, 1390.
- Rezevî, Mehdi Emin. *Sühreverdî ve Hikmet-i İsrâk*. çev. Mecdüddîn Keyvanî. Tahran: Neşr-i Merkez, 1377.
- Russel, James R. "A Manichæan Apostolic Mission to Armenia?" *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*. 21-26. Wiesbaden: L. Reichert, 1998.
- Russel, James R. "The Epic of the Pearl". *Revue des Études Arméniennes*, 28 (2001-2002), 29-100.
- Russell, J. R. "Hymn of the Pearl". *Encyclopaedia Iranica Online*. (Erişim 10 Temmuz 2023). <https://www.iranicaonline.org/articles/hymn-of-the-pearl>
- Russell, James R. "The Lost Epic of Tigran: a Reconstruction Based upon the Fragments". *Armenian and Iranian Studies*. 1031-1050. Cambridge: MA, 2004.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. 3/226-240. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Âvâz-i Per-i Cibrîl". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkulî Habîbî. 3/207-225. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "fî Hakîkati'l Aşk". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. 3/267-292. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Kısasatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye". *Mecmua-yi Musannefât*. ed. Henry Corbin vd. 2/274-297. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Lugât-i Mûran". *Mecmua-yi Musannefât*. ed. Henry Corbin vd. 4/293-311. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Risâletü't-Tayr*. ed. Henry Corbin vd. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Rûzi bâ Cemaat-i Sûfiyân". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. 3/241-251. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Safir-i Sîmurg". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. 3/313-336. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Taraporewala, İrach J.I. *Zerdüş Dini*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta yay., 2. Basım, 2011.
- Taş, Nusret. *Din Felsefesi Bağlamında Alegorik Felsefî Hikayeler: İhvân-ı Safâ Risâlelerindeki Alegorik Felsefî Hikayeler*. Ankara: İlâhiyat yay., 2021.
- Tusi, Hace Nasiruddin. *Şerhu İşârat ve't-Tenbîhât*. Kum: Neşru'l Belaga, 1. Basım, 1375.
- Uludağ, Erdoğan. "Lami'î'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, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.
- Vamekî, İrec. *Nivîstehâ-yi Mani ve Manevîyan*. Tahran: İntişârât-i Havza-yi Hünerî, 1378.
- Widengren, Geo. *Mani ve Tâlimât-i U*. çev. Nuzhet Safayı İsfahani. Tahran: İntişârât-i Perçem, 1390.
- Yaltkaya, Şerafettin. "Hayy'İbni Yakzan Tercemesi". *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. ed. Türk Tarih Kurumu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yarshater, Ehsan. "Mazdakizm". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 3/5800-5802. Usa: Thomson Gale, 2005.
- Yarshater, İhsan. *Tarih-i İnan Ez Sulukiyan Ta Furupaşi-yi Dovlet-i Sâsânîyan*. çev. Hasan Anuşe. Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1380.
- Zerinkub, Abdulhuseyn. *Tarih-i İnan Bad ez İslam*. Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1362.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

KUR'ÂN ÂYETLERİ IŞIĞINDA AİLENİN GÖREVLERİ

Duties of the Family in the Light of the Verses of the Qur'an

İBRAHİM YILDIZ

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Mersin, Türkiye
Assoc. Prof., Mersin University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic

Studies, Mersin, Türkiye

i.yildiz@mersin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0438-6994

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 18.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 19.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Âyetleri Işığında Ailenin Görevleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 251-267. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.08>

Yıldız, İbrahim. "Duties of the Family in the Light of the Verses of the Qur'an". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 251-267.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.08>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Kur'ân Âyetleri Işığında Ailenin Görevleri

Öz

Aile, toplumsal kurumlar içinde yaşamsal niteliği gereği birinci sırada yer almaktadır. Çünkü ailenin görevlerinden biri belki de insanlık için en önemli olanı insan neslini devam ettirmesidir. Ayrıca aile, çocuğun maddi ve manevi gelişiminde, korunmasında ve topluma kabul edilmesinde çok büyük görevler üstlenmektedir. Dolayısıyla tarih boyunca tüm toplumlar tarafından vazgeçilmez olarak kabul edilen aile, toplumun ortak değerlerinin yaşatıldığı ve gelecek nesle aktarıldığı, yeri başka hiçbir şey ile doldurulamayan bir kurum olarak kabul edilegelmiştir. İnsanın yaşam boyu seçme özgürlüğüne sahip olamadığı en önemli şeylerden biri de ailesidir. Bireyin kendi ailesini seçme hakkına sahip olmamasına karşılık, çocukların toplumsal ve ruhsal açıdan sağlıklı bireyler olarak yetişebilmeleri için uygun ortamların oluşturulması ve sürdürülmesi, ailelerin bilgili ve bilinçli olmasına bağlıdır. Bu nedenle aile, eşler ve çocuklar için modern hayatın yıpratıcı etkileri karşısında kendilerini koruyabilecekleri sağlam bir sığınaktır. Fakat tarih boyunca insan hayatında vazgeçilmez bir kurum olarak kabul edilen aile, günümüzde bilinçli bir şekilde yıpratılmak istenmektedir. Bu çalışma, ailenin biyolojik, ekonomik, koruyuculuk, psikolojik ve eğitim alanlarında üstlendiği görev hakkında Kur'ân-ı Kerim'in emir ve tavsiyelerini ortaya koyarak özellikle çocuklar açısından ailenin önemini ele almaktadır. Kur'ân'da ele alınan konular ile ailenin bu görevlerini uyumlu olarak gruplandırarak olursak genel hatları ile şöyle bir tablo ile karşılaşılır: 1. Ailenin varlığını koruyan, neslin devamını sağlayan biyolojik görevin hakkıyla yerine getirilebilmesi için; nikâh ve talak için konulan kurallar, zina yasağı, zinaya giden yolların kapatılması için verilen tavsiyeler. 2. Aile fertlerinin her türlü maddi ihtiyaçlarını karşılayacak olan ekonomik görev için; dünya ahiret dengesini korumak şartıyla çalışmaya teşvik etme, helal kazanç, çocukların ve annelerinin, ebeveynin bakım ve ihtiyaçlarını giderme, aile içi dayanışma konuları. 3. Aile fertlerini her türlü maddi ve manevi zarara ve günaha karşı koruyuculuk görevi için; eşlerin birbirlerinin örtüsü olması, aileyi cehennem ateşinden korumak için dinî emir ve yasaklara riayet etmek, Hz. İbrahim'in babasını, Hz. Nuh'un oğlunu cehennemden korumak için onları Hakka davet etmeleri. 4. Aileyi huzur içinde yaşanan bir çatı haline getiren, duygusal dengenin geliştirilmesine olanak veren psikolojik görev için; eşler arasında meveddetin ve rahmetin var olması, aile içinde sevgi, saygı, hürmet ve güvenin tesisi için uyulması gereken kurallar. 5. Aile fertlerinin kendine, ailesine ve topluma faydalı olarak yetiştirilmesi ve sosyalleştirilmesini sağlayan eğitim görevi için; ebeveynin çocuklarına tavsiyeleri bağlamında Hz. Lokman'ın ve Hz. Nuh'un çabaları. Kuşkusuz aile kurumu, insanlıkla birlikte var olan ve kıyamete dek varlığını koruyacak bir kurumdur. İlk insan Hz. Âdem ve eşinden günümüze tüm insanlar, bir aile içinde doğup büyümüşler ve kendileri de bir aile kurarak nesillerini devam ettirmişlerdir. Nitekim ailenin biyolojik, ekonomik, koruyuculuk, psikolojik ve eğitim alanlarındaki görevlerini bazen temel kaideler koyarak bazen de ayrıntılı bir şekilde ele alan Kur'ân'ın, özellikle ailenin sağlam temeller üzerine bina edilmesine, sürekliliğine, eşlerin birbirlerini koruyup gözetmelerine ve çocukların yetiştirilmesi konusuna önem verilmesine vurgu yaptığı görülmektedir. Nikâhtan talak konusuna kadar yani ailenin kuruluşundan dağılmasına kadar birçok konuda emir ve tavsiyelerde bulunan Kur'ân, özellikle peygamberlerin aileleri ile yaşadıkları tecrübeleri bizlere örnek olarak sunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, toplumun temel taşı olan ailenin, kendisinden beklenen işlevlerini yerine getirebilmesi için Kur'ân-ı Kerim'de emredilen veya tavsiye edilen hususların tespit edilmesidir. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu çalışmada ayrıca ailenin görevleri hakkında araştırma yapan tüm araştırmacılara Kur'ân-ı Kerim'in konuyu ele alışını sunabilmek hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Aile, Ebeveyn, Çocuk, Ailenin Görevleri.

Duties of the Family in the Light of the Verses of the Qur'an

Abstract

The family ranks first among social institutions due to its vital nature. Because one of the duties of the family, perhaps the most important one for humanity, is to continue the human generation. In addition, the family assumes great duties in the material and spiritual development, protection and acceptance of the child into society. Therefore, the family, which has been recognized as indispensable by all societies throughout history, has been recognized as an institution that cannot be replaced by anything else, where the common values of the society are kept alive and passed on to the next generation. One of the most important things that people cannot have the freedom to choose throughout their lives is their family. Although the individual does not have the right to choose his/her own family, the creation and maintenance of appropriate environments for children to grow up as socially and spiritually healthy individuals depends on the knowledge and awareness of families. For this reason, the family is a solid shelter for spouses and

children to protect themselves against the corrosive effects of modern life. However, the family, which has been recognized as an indispensable institution in human life throughout history, is nowadays being consciously tried to be eroded. This study discusses the importance of the family, especially for children, by revealing the Qur'an's commands and recommendations about the family's role in biological, economic, protective, psychological and educational fields. If we group these duties of the family in harmony with the issues discussed in the Qur'an, we can see the following picture in general terms: 1. In order to fulfill the biological duty that protects the existence of the family and ensures the continuation of the generation; the rules set for marriage and talaq, the prohibition of adultery, and the recommendations given to close the paths leading to adultery. 2. For the economic task of meeting all the material needs of the family members; encouragement to work provided that the balance between the world and the hereafter is maintained, halal earnings, caring for and providing for the children and their mothers and parents, and solidarity within the family. 3. For the duty of protecting family members against all kinds of material and spiritual harm and temptation; spouses being each other's coverings, obeying religious orders and prohibitions to protect the family from hellfire, Abraham's invitation to his father, Noah's invitation to his son to the Truth to protect them from hell. 4. The rules to be followed for the psychological task that makes the family a roof of peaceful coexistence and enables the development of emotional balance; the rules to be followed for the existence of love, respect, reverence and trust between spouses. 5. For the educational task of raising and socializing family members to be beneficial to themselves, their families and society, the efforts of Hazrat Lokman and Hazrat Noah in the context of parents' advice to their children. The family is an institution that has existed since the beginning of humanity. From the first human being Adam and his wife to the present day, all human beings have been born and raised in a family and have continued their generations by establishing a family themselves. The Qur'an, which deals with the duties of the family in the fields of biological, economic, protective, psychological and educational fields, sometimes by setting basic rules and sometimes in detail, especially emphasizes the building of the family on solid foundations, its continuity, the protection and care of the spouses for each other and the importance of raising children. The Qur'an, which gives orders and recommendations on many issues from marriage to talaq, that is, from the establishment of the family to its dissolution, offers us the experiences of the prophets with their families as an example. The aim of this communiqué is to determine the issues that are ordered or recommended in the Qur'an in order for the family, which is the cornerstone of society, to fulfill its expected functions. This study, which uses the literature review method, also aims to present the Qur'anic treatment of the subject to all researchers who conduct research on the duties of the family.

Keywords: Tafsir, Family, Parent, Child, Duties of the Family.

1. Giriş

İnsan, topluluk içerisinde yaşamak zorunda olan medenî bir canlıdır. İnsanların birlikte yaşayarak oluşturdukları en küçük toplumsal grup ise ailedir. Tarih boyunca aile oluşturmadan yaşayan herhangi bir insan topluluğuna rastlanılmamıştır.¹ Çünkü insan, birçok yeteneklere sahip olarak doğmasına rağmen bu potansiyel yeteneklerinin eğitilerek geliştirilmesi gerekir. Bu sürecin sağlıklı bir şekilde tamamlanabilmesi, toplumun tüm fertlerinin üzerine düşeni yapması ile gerçekleşebilir. Fakat bu konudaki ilk ve temel görevi aile üstlenir ve söz konusu ihtiyaçların büyük bir bölümü ailede karşılanır.

Aile; anne, baba, çocuklar (çekirdek aile); kan ve evlilik bağı olan yakın akrabalarından meydana gelen (geniş aile) bir kurumdur. Aile, toplumun devam ettirilmesinde çok büyük bir görev üstlenmektedir.² Bu nedenle aile, tarih boyunca tüm toplumlar tarafından vazgeçilmez olarak kabul edilen ve toplumun ortak değerlerinin yaşatıldığı, gelecek nesillere aktarıldığı bir kurumdur. İnsan neslinin devam ettiği, topluma yeni katılan fertlerin yetiştirilip sosyalleştiği, insanın güvenlik ihtiyacının, maddi ve manevi desteğin, psikolojik doyumu karşılıksız olarak sunulduğu aile yapısı, toplumların temelini oluşturan en sağlam yapı taşı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle insan hayatında ailenin yerini hiçbir kişi veya kurumun dolduramayacağı genel kabul görmektedir. Çünkü çocuk; büyük ölçüde sevgi, güven, yardımlaşma gibi bazı temel ahlaki özellikleri annesinden; cesaret, sabır ve güçlülere karşı mukavemeti babasından alır.

¹ M. Faruk Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (Haziran 1995), 117.

² Bekir S. Gür - Türker Kurt, "Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları", *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 7/27 (Aralık 2011), 34.

Kardeşler, büyükanne, büyükbaba ve diğer yakın akrabalar, çocuğu sosyal yönden geliştirir. Ebeveyn ile birlikte, aile büyüklerinin de eğitiminden geçen çocuk, zengin hatıralar ve tecrübeler edinerek hayata intibak sürecinde daha başarılı olur.³ Bazen çocuğun ebeveynleri vefat eder ve bu görev tamamen yakın akrabaların üzerinde kalabilir. Bu durumda elden geldiğince ebeveynlerin yokluğunun hissettirilmemesi, çocuğun özellikle psikolojik sağlığı için çok önemlidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında bizzat yaşadığı bu durum, onun ileriki hayatında yakınlarına karşı vefa duygusu olarak insanlığa örnek olmuştur.⁴

Bir insanın tüm hayatına etki eden fakat seçme özgürlüğüne sahip olamadığı en önemli şey, hangi ailede doğacağıdır. Buna karşılık aile, çocuklarına onları her açıdan sağlıklı ve topluma faydalı bireyler olarak yetiştirebilecekleri bir ortam sağlamak konusunda özgürdür. Bu da ailenin bilgili ve bilinçli olmasına, gerek çocuklarının gerekse toplumun geleceğine yatırım yapma arzu, hedef ve ülküsüne sahip olmasına bağlıdır. Çocukların ilk ve doğal öğretmenleri olarak anne ve babaların bu sonuca ulaşabilmek için eğitim süreçlerine katkıda bulunmaları gerekmektedir.⁵ Bu bağlamda ailenin; biyolojik, sosyolojik ve psikolojik olarak insanların en temel ihtiyaçlarından olan üreme, barınma, güvenlik, sevme, sevilme, beğenilme, ait olma, topluma ait gelenek ve ülkülerin yeni nesillere aktarımı gibi pek çok görevi bulunmaktadır. Bu görevler ana hatları ile beş başlıkta toplanabilir:

1. Biyolojik görev,
2. Ekonomik görev,
3. Koruyuculuk görevi,
4. Psikolojik görev,
5. Eğitim görevi.⁶

Çalışmamızda ailenin yukarıda sıralanan ve günümüzde genel kabul gören bu görevleri temel alınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de, ailenin bu görevlerini hakkıyla yerine getirebilmesini temin etmek için birçok emir ve tavsiyeler mevcuttur. Bunlar arasında ailenin biyolojik görevi için nikâh, talak, zina yasağı, zinaya giden yolların kapatılması; ekonomik görev için çocukların, annelerin, ebeveynin bakım ve ihtiyaçlarını giderme yükümlülüğünün babaya tevdi edilmesi, helal kazanç, aile içi dayanışma, miras; koruyuculuk görevi için; eşlerin birbirlerinin örtüsü olması, ibadet konusunda birbirlerini teşvik etmeleri, dinî emir ve yasaklara riayet etme hususunda birbirleriyle yardımlaşmaları; psikolojik görev için; eşler arasında meveddetin ve rahmetin var olması, sevgi, saygı, hürmet ve güvenin tesisi için gerekli hassasiyetin sağlanması; eğitim görevi için; ebeveynin çocuklarına tavsiyeleri bağlamında Hz. Nuh'un ve Hz. Lokman'ın oğullarına tavsiyeleri vb. konular hakkında verilen emir ve tavsiyeler sayılabilir. Kur'an-ı Kerim'in üzerinde önemle durduğu aile ile ilgili bu gibi konular, özellikle son yüzyılda tüm dünyada önemsenmeye başlanmış ve bu konudaki araştırmalar hız kazanmıştır. Günümüzde *aile eğitimi* adı verilen programlar ile ailenin geliştirilmesi ve güçlendirilmesi amacıyla aile bireylerini ve aile yaşantısını desteklemeye yönelik eğitimsel çabalara büyük önem verilmektedir. Aile eğitiminde en önemli hedef, aile birlikteliğini ve huzurunu bozan temel konularda karşılaşılabilecek sorunların üstesinden gelenebilmesi için gerekli olan bilgi ve becerilere sahip olunmasını sağlayabilmektir.⁷

³ Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", 121.

⁴ Örneğin; Hz. Peygamber'in annesinin yokluğunu hissettirmemek için elinden gelen her şeyi yapan ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Annemden sonra annem" diyerek vefasını gösterdiği Ebû Tâlib'in (ö. 620) eşi Fatıma binti Esed (r.anhâ) (ö. 4/625-26 [?]) bu kişilerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Aydın, "Rivayetler Bağlamında Hz. Peygamberin Çocukluğuna Etki Eden Önemli Şahsiyetler", *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022), 61.

⁵ Gür - Kurt, "Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları", 35.

⁶ Birsen Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri Üzerinde Bir İnceleme", *Aile Yazıları I*, Der. Beylül Dikeçligil, Ahmet Çiğdem (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1990), 206; Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", 118; Birsen Gökçe, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (Ankara: Savaş Yayınları, 2004), 188; Gür - Kurt, "Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları", 34; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (Haziran 2008), 8; İhsan Çapcıoğlu - Kübra Çetin, "Çocukların Manevi Açısından Güçlendirilmesinde Ailenin Rolü", *Peygamberimiz ve Çocuk* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 736.

⁷ Gür - Kurt, "Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları", 35.

Günümüzde insanların çok değer verdikleri/vermeleri gereken bir kurum olarak aile ve görevleri konusunda çeşitli bilim dallarına mensup araştırmacılar ve gerek devlet gerekse özel birçok kurum çalışmalar/araştırmalar yapmışlardır.⁸ Konuya dinî açıdan ele alan çalışmalar incelendiğinde genellikle ailenin eğitim görevi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.⁹ Bunların dışında konuyu bir yönü ile ele alan bazı çalışmalar da mevcuttur.¹⁰ Fakat günümüzde ailenin görevleri olarak kabul gören konuların Kur'an-ı Kerim açısından toplu olarak ele alındığı kapsamlı bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu nedenle çalışmamızda kişilerin gerek aile bireylerine karşı gerekse ailenin topluma karşı yerine getirmesi gereken görevlerinin Kur'an-ı Kerim'de nasıl ele alındığını tespit etmek hedeflenmektedir. Günümüzde aile içi bağların zayıfladığı ve aile bireylerinin birbirlerinden uzaklaştığı yadsınamaz bir gerçektir. Bu da boşanmaların hızla artması ile sonuçlanmakta ve aile kurumunun görevlerini yerine getirememesine neden olmaktadır. Toplumların karşı karşıya kaldığı sorun hakkında Kur'an-ı Kerim'in getirdiği çözüm önerilerini tespit etmek ve kamuoyuna sunmak, özellikle Müslüman ailelerdeki sorunun çözümüne katkı sağlayacağı gibi diğer toplumlara da çıkış yolu önerisinde bulanacaktır.

Aile kurumu, insanlıkla birlikte var olan toplumsal bir kurumdur. Kur'an, insanlığın atası Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva'nın kurduğu ilk ailenin cennette başladığını haber vermektedir: "*Ey Âdem dedik, sen ve eşin cennete yerleşin, orada olandan istediğiniz gibi bol bol yiyin...*"¹¹ Sonrasında aile hayatı dünyada devam etmiştir.¹² Dolayısıyla insanlar, Hz. Âdem'den günümüze bir aile içinde doğup büyümüşler ve kendileri de bir aile kurarak nesillerini devam ettirmişlerdir. Ayrıca Kur'an, iman edip sâlih amel işleyen aile fertlerinin cennette de bir arada bulunacakları müjdesini vermektedir.¹³ Bu nedenle çalışmamızın temel amacı da mutlu ve huzurlu bir toplumun temini adına günümüzde ailenin görevleri olarak kabul edilen ve yukarıda genel olarak sıraladığımız beş madde hakkında Kur'an'ın emir ve tavsiyelerini tespit etmek ve bunu öncelikle Müslüman ailelerin, sonrasında ise aile kurumu hakkında çalışma yapan tüm araştırmacıların dikkatine sunmaktır.

2. Kur'an'da Ailenin Görevleri

2.1. Ailenin Biyolojik Görevi

Aile, nikâh sözleşmesi ile eşlerin cinsel gereksinimlerini helal yoldan karşılayarak insanın bu biyolojik ihtiyacının tatmin edilmesine sosyal ve yasal açıdan meşru bir zemin hazırlamaktadır.¹⁴ Ailenin en temel görevi insan neslinin devamını sağlayarak toplumun varlığını korumaktır. İnsanlığın varlığı ve devamlılığı, ailenin bu görevini yerine getirmesine bağlıdır. Bu nedenle ailenin yapısının sağlam ve sağlıklı olması, toplumun sağlam ve sağlıklı olmasının temel şartıdır. İlk insandan günümüze kadar tüm toplumlarda aile kurumu nikâh bağı ile kurulmakta ve nikâh bağına kutsiyet atfedilmektedir. Kur'an, Hz.

⁸ Örn. bk. Kürşad Demirutku, *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü* (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2017); Gür - Kurt, "Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları", 33-62; İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (Ocak 2011), 381-404; Mustafa Turğut - Semiha Feyzioğlu (ed.), *Türkiye Aile Yapısı Araştırması: Tespitler, Öneriler* (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014); Mustafa Koç, "Ailenin Karşıladığı Temel Psikolojik İhtiyaçlar", *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 54-73; Neriman Girişken, "Çocuk Eğitiminde Ailenin Etkisi", *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 5/2-3 (Aralık 2010).

⁹ Örn. bk. M. Faruk Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", 117-142; Şuayip Özdemir, "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2002), 113-131; Abdullah Özbek, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (Sempozyum)*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 57-74; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", 7-26; Mustafa Köylü, "Değerler Eğitiminde Ailenin Fonksiyonu", *Aile ve Eğitim Tartışmalı İlimi Toplantı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 227-260; Salih Aybey, "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2018), 544-560.

¹⁰ Örneğin ailenin psikolojik temelleri/görevi ile alakalı olarak bk. Celal Kırca, "Kur'an'a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri", *Diyanet İlimi Dergi* 27/2 (Haziran 1991), 67-79; Hayati Hökelekli, "Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim", *Diyanet İlimi Dergi* 40/2 (Haziran 2004), 41-60; Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009).

¹¹ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011); el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19.

¹² Ali Akpınar, "Cennette Kurulan ve Cennette Devam Edecek Olan Kutlu Yuva: Aile", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2020), 138.

¹³ İbrahim Yıldız, "Kur'an Bağlamında Ahirette Aile Birliği", *Tafsir Dergisi* 3/1 (Mayıs 2023), 13.

¹⁴ İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", 385.

Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim ve Hz. Lût'un eşlerinden,¹⁵ Hz. Şu'ayb'in Hz. Mûsâ'ya kızlarından biri ile nikâhlanmasını teklif etmesinden¹⁶ bahsetmektedir. Bu âyetler, ilk insandan bu yana ailenin nikâh bağı ile kurulduğunu ve devam ettiğini göstermektedir.

İslâm'a göre evlenmenin en önemli gayesi, çocuk sahibi olup neslin devamını sağlamaktır.¹⁷ Çocuk sahibi olma arzusu, her insanın fitratına Allah tarafından yerleştirilmiştir.¹⁸ Bu nedenle bazı âyetlerde çocuk kelimesi yerine 'gözbebeği, göz aydınlığı' anlamlarına gelen 'kurratu ayn'¹⁹ tabiri kullanılarak anne babaların çocuklarına besledikleri sevgi ve şefkatin ne kadar derin olduğuna işaret edilmektedir. Oğlunu gemiye çağıran Hz. Nûh'un²⁰ ve oğlu Yûsuf'un hasretinden gözlerine aklar düşen Hz. Ya'kûb'un²¹ sevgi ve şefkati, bu husustaki en çarpıcı örneklerdir. Ayrıca Kur'ân'daki baba-evlat diyaloglarında babaların evlatlarına hitap tarzı çok dikkat çekicidir. 'Yâ büneyye/ey oğulcuğum!'²² şeklindeki hitaplarda yoğun bir şefkat ve merhamet duygusu hissedilmektedir. Ayrıca Kur'ân, Hz. İbrâhîm ve Hz. Zekeriya'nın şahsında insanların Allah'tan kendilerine evlat bahşetmesi için dualar ettiklerini haber vermekte²³ ve Allah'ın bir lütfu olan²⁴ çocukların doğum haberini bir müjde olarak nitelendirmektedir.²⁵

Büyük ölçüde insan davranışlarının temelini oluşturan içgüdü ve duygular arasında cinsel arzu, susuzluktan ve açlıktan sonra en şiddetli olanıdır.²⁶ Cinsiyet, neslin devamını sağladığı için tüm canlılarda da görülen bir olgudur. Bu nedenle ruhî bir ihtiyaçtan daha ziyade biyolojik yönü ağır basan bir uyarandır. Kur'an'da hem cinsel arzu²⁷ hem de bunun dışındaki diğer arzular,²⁸ şehvet kavramı ile ifade edilir. Cinsel arzu, yaratılış itibarıyla erkeğin kadına, kadının erkeğe karşı duyduğu meylin bir sonucudur. İnsanın biyolojik ve psikolojik olarak bu duyguya karşı koyması oldukça zordur. Bu nedenle bazı sahâbîlerin ramazan gecelerinde cinsel ilişkinin câiz olmadığını zannetmeleri üzerine nâzil olan Bakara Sûresi'nin 187. âyetinde "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı... Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın." buyurularak eşler arasındaki cinsel ilişkinin hem caizliğine hem de bir ihtiyaç olduğuna işaret edilmiştir. Bu hususta şu âyet de oldukça dikkat çekicidir: "Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı."²⁹ Âyette, Züleyha'nın açık isteğine karşılık, Hz. Yûsuf'un da ona içten bir istek duyduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar peygamber de olsa Hz. Yûsuf da bir insandır ve doğuştan aynı duygulara, arzulara ve içgüdülere sahiptir. Bu nedenle her yetişkin erkek gibi karşı cinse karşı bir meyli olduğuna bu âyette işaret edilmiştir. Fakat o, peygamber olması hasebiyle Yüce Allah'ın özel himayesinde ve kontrolündedir. Bu nedenle o, bu meylini kontrol altına almış, helal ve meşru olmayan bir yola girmemiş³⁰ ve "Allah'a sığınırım."³¹ diyerek nefesine engel olmuştur. Âyet, karşı cinse olan bu önlenemeyen meylin varlığını hatırlatmakta ve bu durum karşısında harama düşmekten Allah'a sığınmayı öğütlemektedir. Bu gerçeğin altını çizen Kur'ân, çıkış yolu olarak nikâhı göstermekte ve nikâha dair birçok tavsiyelerde bulunmakta, kurallar koymaktadır.

¹⁵ el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19; Hûd 11/71; Tâhâ 20/117; et-Tahrîm 66/10

¹⁶ el-Kasas 28/27.

¹⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 459; Taşköprüzade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, ed. Ömer Türker, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 184.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁹ Tâhâ 20/40; el-Furkân 25/74; el-Kasas 28/9, 13.

²⁰ Hûd 11/42.

²¹ Yusuf 12/84-86.

²² Hûd 11/42; Yûsuf 12/5, 100; Lokmân 31/13, 16, 17; es-Sâffât 37/102.

²³ Âl-i İmrân 3/38; İbrâhîm 14/39; Meryem 19/5-6; el-Enbiyâ 21/89; es-Sâffât 37/100.

²⁴ en-Nahl 16/72; eş-Şuarâ 26/133; eş-Şûrâ 42/49-50.

²⁵ Âl-i İmrân 3/39; Meryem 19/7; el-Hicr 15/53; es-Sâffât 37/101; ez-Zâriyât 51/28.

²⁶ Alexis Carrel, *İnsanlar Uyanın*, çev. Leyla Yazıcıoğlu (İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1959), 61.

²⁷ el-A'râf 7/81; en-Neml 27/55.

²⁸ Âl-i İmrân 3/14.

²⁹ Yûsuf 12/24.

³⁰ Celal Kırca, "Kur'an'a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri", 73.

³¹ Yûsuf 12/23.

İslâm dini, aileyi korumak için onun sürekliliğini temin eden tedbirler almıştır. Çünkü ailenin görevlerini hakkıyla yerine getirebilmesi, onun sürekli olmasına bağlıdır. Nikâh, bu sürekliliği başlatan ve devam ettiren kutsal bir bağıdır. Kur'ân, nikâh akdi ile aile kurmanın öneminden ve kurallarından bahsederken onu 'sağlam bir söz' olarak vasıflandırmış ve bu yolla ailenin temellerinin ne kadar ciddi ve sağlam atılması gerektiğine işaret etmiştir.³² Ayrıca bekârların evlendirilmesi görevini Müslüman toplumun üzerine bir yükümlülük olarak yüklemiştir. Bu yükümlülük, toplumun her ferdinin bir aile yuvası içinde olmasını temin etme amacına yönelik olmakla beraber toplumdaki fuhuş ve ahlaksızlığın da el birliği ile önlenmesine katkıda bulunmaktadır: *"Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."*³³ Hz. Peygamber (s.a.s.) hem kendi evlenmiş hem de etrafındaki müminlere evlenmelerini tavsiye ederek nikâhın önemini şöyle vurgulamıştır: *"Nikâh benim sünnetimdir. Benim sünnetimi uygulamayan benden değildir. Evleniniz. Çünkü ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar ederim."*³⁴ Bu hadis, aynı zamanda aile yuvasının temel görevinin çocuk yetiştirmek olduğunu hatırlatması açısından da dikkat çekicidir. *"Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik."*³⁵ âyetinin de işaret ettiği üzere evlilik, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) değil, ondan önce gönderilen diğer peygamberlerin de sünnetidir.

Kur'ân ve Sünnet, boşanmanın (talâk) meşru olduğunu açıkça ifade etmekle birlikte³⁶ nikâh bağının sürekliliğine vurgu yapıp önemli bir sebep bulunmadıkça keyfî bir şekilde ailenin sona erdirilmesini tasvip etmemiştir. Kur'ân-ı Kerim, talâk konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak boşanmanın hem kadına hem de çocuklara verebileceği zararları engellemek üzere kurallar koymuştur.³⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.) de *"Allah'ın en sevmediği helâl, boşanmadır."*³⁸ buyurarak ailenin devamlılığına işaret etmiştir. Ayrıca Kur'ân, aile içi anlaşmazlıklar sonucu boşanmanın önüne geçmek ve böylece ailenin devamını sağlamak amacıyla bazı tavsiyelerde bulunmuş; devamında ise eşlerin kendi ailelerinden seçecekleri hakemler yardımıyla anlaşma yoluna gitmelerini istemiştir.³⁹ Dolayısıyla eşler arasındaki anlaşmazlıklarda başvurulacak ilk çözüm yolunun boşanma olmadığı vurgulanmıştır.

İslam âlimlerinin 'makâsidü's-şerîa' başlığı altında topladıkları dinin temel maksatları; zorunlular (zarûriyyât), ihtiyaçlar (hâciyyât) ve güzelleştiriciler (tahsîniyyât) şeklinde üçe ayrılmaktadır. En üst düzeyde yer alan ve toplumun varlığı ve düzeni için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade eden zarûriyyât grubunun içinde neslin korunması da vardır.⁴⁰ Bu nedenle İslam dini, bir yandan evliliği teşvik ederek ailenin kurulmasını, korunmasını ve yaşatılmasını hedeflerken diğer yandan da zina ve fuhuşu yasaklayarak neslin sağlam ve sağlıklı bir şekilde devamını hedeflemiştir.⁴¹ Zinanın ve zinaya giden yolların yasaklanması,⁴² ailenin dağılmasını engellemek için alınan tedbirlerin başında gelmektedir. Fakat ailelerin zina iftirası nedeniyle dağılmasının da önüne geçmek gerekir ki bu hususta Kur'ân-ı Kerim, zina suçunun sabit olmasını dört şahide bağlamıştır.⁴³ Dört şahit getirmeden bir insana zina isnat etmeyi, cezası seksen

³² en-Nisâ 4/21.

³³ en-Nûr 24/32.

³⁴ İbn Mâce, "Nikâh", 1.

³⁵ er-Ra'd 13/38.

³⁶ et-Talâk 65/1-2; Buhârî, "Talâk", 1-4.

³⁷ el-Bakara 2/228-232, 236-237, 241; en-Nisâ 4/20; el-Ahzâb 33/49; et-Talâk 65/1-2.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Talak", 3.

³⁹ en-Nisâ 4/34-35, 128.

⁴⁰ Diğerleri canın, aklın, malın ve dinin korunmasıdır. Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/9.

⁴¹ Mesut Okumuş, "Kur'an'a Göre Evlilik ve Evliliği Sürdürmenin Önemi", *Kur'an'da Aile Sempozyumu* (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2011), 296.

⁴² en-Nisâ 4/24-25; el-Mâide 5/5; el-A'râf 7/33; en-Nahl 16/90; el-İsrâ 17/32; en-Nûr 24/2-3, 23, 30-31; el-Furkân 25/68; el-Mümte-hine 60/12.

⁴³ en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/13.

değnek vurulma olan iftira suçu olarak kabul etmiş⁴⁴ ve böylelikle zina iftirası ile ailelerin dağılmasını engellemiştir.

Kur'ân-ı Kerim, çocuk yetiştirme hususunu çok önemsemiş ve bu konuda hem anneye hem de babaya sorumluluklar yüklemiştir. Annelere çocuklarını iki yıl emzirmelerini tavsiye ederek⁴⁵ bebeğin hem fizyolojik hem de psikolojik ihtiyaçlarının tam olarak karşılanmasını istemiştir. Bu, aynı zamanda anne ile çocuk arasındaki kopmaz psikolojik bağın oluşmasını da temine yöneliktir. Bu noktada babaya düşen ise hem annenin hem de çocuğun bakımını sağlayacak maddî imkânları örfe uygun bir şekilde temin etmesidir.⁴⁶ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de aile, çocuğun sadece dünyaya getirildiği bir kurum olarak değil onun da ötesinde maddî ve manevî gelişimini tamamlayacağı sıcak bir yuva olarak kabul edilmektedir.

2.2. Ailenin Ekonomik Görevi

Ailenin temel görevlerinden biri de fertlerinin maddî ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Bunlar; beslenme, barınma, giyim, eğitim ve sağlık gibi ihtiyaçlar olup Kur'ân-ı Kerim bunların karşılanmasını babanın asli görevlerinden saymaktadır.⁴⁷ Genel olarak dünya üzerindeki tüm ailelerde böyle olmasının yanı sıra İslâm, babanın, kendi geçimini temin edecek yaşa gelinceye kadar çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamasını dinî bir vecibe olarak kabul etmiştir.⁴⁸ Buna ilaveten ebeveynlerin, çocuklarının rızıkları konusunda endişelenmesi ve hatta geçmişte olduğu gibi onları öldürmeleri, Kur'ân-ı Kerim'de ele alınmış ve Allah Teâlâ bu konuda kullarına güvence vermiştir. Rızık, 'er-Rezzâk' olan Allah'a aittir,⁴⁹ bu konuda kula düşen, sadece rızıkını aramaktır.⁵⁰ Bu nedenle yoksulluktan korkarak ailenin çocuklarının bakımını ihmal etmeleri hatta onları öldürmeleri kesinlikle yasaklanmış ve bu durum büyük günahlardan sayılmıştır: *"Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır."*⁵¹

Ailenin maddî görevleri arasında Kur'ân-ı Kerim'de ele alınan en önemli husus, babanın bu vazifeyi yaparken helâl sınırları çerçevesinde kalmasıdır. Kur'ân, gerek rızık helal olanını seçme gerekse rızık helal yollardan elde etme konusunu önce tüm insanlara sonra da iman eden müminlere hitap ederek şöyle emretmektedir: *"Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin!..."*⁵² *"Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin."*⁵³ Bu husus o kadar önemlidir ki Kur'ân, peygamberlerin şahsında ümmetlerine şöyle emredildiğini haber vermektedir: *"Ey peygamberler! Temiz şeylerden (tayyibât) yiyiniz ve sâlih (iyi) ameller işleyiniz."*⁵⁴ Bu âyette, sâlih amelden önce tayyibât yani helâl olan şeylerden yenilmesi emredilmiştir. Müfessirlerimiz bu hususu dikkate alarak kulun sâlih ameller işleyebilmesinin, helâl gıdayla beslenmenin bir neticesi olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵ Bu nedenle İslam eğitim geleneğinde Allah Teâlâ'nın kullarına faydalanmaları için bahsettiği her şeyi ifade eden rızık kavramı, çocukların sadece maddî gelişimleri ile alakalı görülmez. Rızık helal olmasının onların özellikle ahlâkî gelişimlerinde de çok önemli bir yeri olduğu kabul edilmektedir. Gerçi babanın evladına haram yedirmesinin onun karakterini mutlak surette bozacağı şeklinde bir genelleme yapılamasa da babanın evlatlarına helal lokma yedirerek bu konuda güzel örnek

⁴⁴ en-Nûr 24/4.

⁴⁵ el-Bakara 2/233.

⁴⁶ el-Bakara 2/233.

⁴⁷ el-Bakara 2/233.

⁴⁸ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 4/111.

⁴⁹ el-Mâide 5/114; Hûd 11/6; el-Hac 22/58; el-Mü'minûn 23/72; Sebe' 34/39; ez-Zâriyât 51/58; el-Cum'a 62/11.

⁵⁰ en-Necm 53/39; el-Cum'a 62/10.

⁵¹ el-İsrâ 17/31; ayrıca bk. el-En'âm 6/151.

⁵² el-Bakara 2/168.

⁵³ el-Bakara 2/114; ayrıca bk. el-Bakara 2/57; el-Mâide 5/88; el-A'râf 7/160; el-Enfâl 8/69; en-Nahl 16/114; Tâhâ 20/81.

⁵⁴ el-Mü'minûn 23/51.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 535; Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 23/105; İsmail Hakki Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911), 6/88.

olmasının, terbiye açısından onların karakterlerine olumlu etki edeceği belirtilmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla aile fertlerinin sâlih birer kul olmasını arzu eden ebeveynler, çocuklarına helal rızık kazanma gayreti içinde olmalıdırlar. Eğer baba, iman zayıflığından dolayı geçim derdini de bahane ederek helâl kazançla yetinmez ve haram yollara tevessül ederse, hatta kazancının tamamını haram yollardan karşılarsa kendi günaha girdiği gibi aile fertlerine kötü örnek olduğu için onların da günahını üstlenmiş olur.⁵⁷ Örneğin Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), ailede evi idare etmekle yükümlü olan babanın çocukların eğitimine geçmeden önce rızık kazanma konusunda şu üç şeye dikkat etmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır: 1) Zulümden ve haksızlıktan sakınmak; 2) Ayıp ve uygun olmayan yollardan mal kazanmaktan uzak durmak; 3) Alçaklıkla ve çeşitli bahaneler uydurarak mal elde etmekten sakınmaktır.⁵⁸ Burada helal kazanç ve temiz rızık elde etme gibi en temel değerlerin çocuğa aktarılmasından önce ebeveynin, çocuklarının boğazından haram lokma geçirmemesi gerektiğine bir işaret vardır.⁵⁹

Kur'ân-ı Kerim, ebeveynlerin evlatlarına karşı doğal bir sevgi beslemesi nedeniyle onlarla ilgili emir ve yasaklara fazla değinmezken evlatların ebeveynleriyle ilgilenme hususuna titizlikle vurgu yapmıştır: *"Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara 'öf!' bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle."*⁶⁰ Dikkat edilirse âyette sadece Allah'a ibadet edilmesi emredildikten hemen sonra ebeveynlere iyilik emredilerek bu hususun önemine vurgu yapılmıştır. Nitekim diğer bazı âyet⁶¹ ve hadislerde⁶² de bu iki emir, peşi sıra zikredilmektedir. Ebeveynlere hürmet, diğer peygamberlerinde ümmetlerine tavsiyeleri arasında da yer almaktadır. İsrâiloğulları'nın misak vererek yükümlü kılındıkları ve 'on emir'⁶³ adıyla bilinen emirlerden biri de ebeveynlere iyilik etmektir: *"Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, 'Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz ...' diye söz almıştık."*⁶⁴

Hz. Peygamber (s.a.s.), bir Müslümanın ailesi için yapacağı harcamaların sadaka kapsamında değerlendirileceğini, hatta bu harcamaların sevap bakımından en üst sadaka grubunda olduğunu belirtmiştir: *"Bir müminin harcadığı paraların en değerlisi kuşkusuz ailesinin ihtiyaçları için harcadığı paradır."*⁶⁵ Ayrıca *"Geçimini sağlaması gerekenleri ihmal etmek, insana günah olarak yeter!"*⁶⁶ buyurarak bu konuda ihmalkâr davrananları uyarmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), ailede çocuklar arasında ayırım yapılmamasını, özellikle maddi kazanç elde etme konusunda erkek çocuklar kadar aileye katkı sağlayamadığı için kız çocuklarının hor görülmemesini, öldürülmemesini emretmiş, aksine evlatlarının arasını ayırmayıp hepsine ikram ve ihsanda bulunan, onları himaye edip koruyan ebeveynin cennetlik olduğunu müjdelemiştir.⁶⁷ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim, aile içinde problemlere neden olabilecek en önemli maddi konu olan miras paylaşımını en ince ayrıntılarına kadar düzenleyerek⁶⁸ aile fertlerinin bu sebep ile birbirlerine düşman olmalarının ve aile birlikteliğinin dağılmasının önüne geçmiştir.

⁵⁶ Bozkurt Koç, "Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba", *Dinî Araştırmalar* 11/31 (Haziran 2008), 52-60.

⁵⁷ bk. Müslim, "Zekât", 69.

⁵⁸ Ali Efendi Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlakı*, çev. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman Yayınları, ts.), 23.

⁵⁹ İbrahim Turan, "Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (Eylül 2013), 81.

⁶⁰ el-İsrâ 17/23.

⁶¹ el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151.

⁶² Buhârî, "Edeb", 1, 6; Müslim, "İmân", 137, 143, 144.

⁶³ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Çık. 20:1-17.

⁶⁴ el-Bakara 2/83.

⁶⁵ Müslim, "Zekât", 48; ayrıca bk. Buhârî, "İmân", 41; Buhârî, "Zekât", 18.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, "Zekât", 45.

⁶⁷ Müslim, "Birr", 148; Ebû Dâvûd "Edeb" 121; Hasan Telli, "Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu İslâm ve Çocuk Tebliğler Kitabı*, ed. Kadir Önemli vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 227.

⁶⁸ el-Bakara 2/180; en-Nisâ 4/7-8; 11-12, 33, 176; el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6.

2.3. Ailenin Koruyuculuk Görevi

Hane halkını maddi ve manevi her türlü tehlike ve zararlardan korumak, ailenin görevlerinden biridir. Çünkü ailede başta baba, anne ve yetişkin çocuklar, diğer aile fertlerini ve birbirlerini korumak ve gözetmekle yükümlüdür. Bu husus, her türlü maddi manevi tehlike ve zararları kapsamaktadır. Özellikle Müslüman bir ailede herkes, farzlara uyma, haramlardan kaçınma konusunda nasihat ve terbiye etmek yoluyla birbirlerini kontrol ve gözetim altında tutmalı, cehenneme düşmelerine sebep olacak kötülük ve isyandan birbirlerini korumalıdır.⁶⁹ Bu hususta Kur'ân şöyle buyurmaktadır: *"Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun."*⁷⁰ Bu âyet, ebeveynin, evlatlarına dini yükümlülüklerini, iyiliği, kötülüğü ve gerekli olan tüm edep kurallarını öğretmekle yükümlü olduğuna delalet etmektedir.⁷¹ Bu emir, mana bakımından şu âyetlerde de benzer bir şekilde tekrar edilmektedir: *"Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et."*⁷² *"(Önce) en yakın akrabayı uyar."*⁷³ Bu âyetler, özellikle ebeveynleri en yakınlarından başlayarak tüm aile fertlerini eğitip öğretmeye ve onların Allah'ın razı olduğu bir hayat yaşamalarına yardımcı olarak cehennem ateşinden korumaya teşvik etmektedir. Rivâyet edildiğine göre bu âyet nâzil olunca, Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644) şöyle demiştir: *"Yâ Resûlallah!, Haydi kendimizi koruduk da ailemiz için ne yapabiliriz?"* Hz. Peygamber (s.a.s.) de cevaben şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın size yasakladığı şeylerden onları alıkoymazsınız, Allah'ın emrettiklerini onlara da emredersiniz."*⁷⁴

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), amelleri, sahibini 'cennete veya cehenneme götüren ameller' şeklinde ikiye ayırdıktan sonra aileyi koruma işinin bu amellere yönelik olduğunu söyler. *"Ailenizi koruyun."*⁷⁵ emrini yerine getirebilmek için kişinin öncelikle kendisini cehennemden kurtaracak yolları öğrenmesi, daha sonra ise aile fertlerine öğretmesi gerekmektedir. Mâtürîdî, *"Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru!"*⁷⁶ âyetini delil göstererek kişinin bu koruma görevini kendi kuvveti ve çareleri ile yerine getiremeyeceğini, bu nedenle de Allah'ın lütfu ve keremiyle kendisini ve ailesini cehennemden koruması için yalvarması gerektiğine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), aile reisinin sorumluluklarını şöyle hatırlatmaktadır: *"Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Âmir, memurlarının çobanıdır. Erkek, ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibarıyla hepimiz çobansınız ve hepimiz idâre ettiklerinizden sorumlusunuz."*⁷⁷ Bilindiği gibi çobanın sürüsünü koruyup kollaması, onların yararına olan şeyleri temin etmek ve onları zararlardan korumak ile olur.⁷⁸ Müslüman da aile efradına helali ve haramı öğreterek, günah olan işlerden uzak kalmasını sağlayarak bu görevini yerine getirmelidir.⁷⁹ Bu görev, aynı zamanda *"İyilik ve takva üzere birbirinizle yardımlaşın."*⁸⁰ şeklindeki genel emrin kapsamı içerisine de girmektedir.

Kur'ân, eşlerin birbirlerini günahlardan korumasını şu veciz benzetme ile haber vermektedir: *"... Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz..."*⁸¹ Müfessirler, bu benzetmeyi elbisenin kişiyi soğuk ve sıcaktan koruması, onun ayıplarını örtmesi gibi eşlerin de birbirlerinin namusunu koruyup muhafaza etmeleri ve onları günahlardan korumaları şeklinde açıklamışlardır.⁸² Müslümanlara ebeveynleri yaşlandıklarında onları maddi ve manevi korumaları altına almalarının emredildiği âyet ise şöyledir:

⁶⁹ Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", 12.

⁷⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁷¹ Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 5/365.

⁷² Tâhâ 20/132.

⁷³ eş-Şuarâ 26/214.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/94.

⁷⁵ et-Tahrîm 66/6.

⁷⁶ el-Bakara 2/201.

⁷⁷ Buhârî, "Nikâh", 81, 90, "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâre" 20; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "İmâre", 1; Tirmizî, "Cihad", 27.

⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/365.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/93.

⁸⁰ el-Mâide 5/2.

⁸¹ el-Bakara 2/187.

⁸² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/50; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/114; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/296; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/670.

*"Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: "Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı!"*⁸³

Hız. Peygamber, aile kurumunun devamlılığına işaret ederek *"Allah'ın en sevmediği helâl boşanmadır."*⁸⁴ buyurmuştur. Boşanmanın en büyük zararını doğumundan sonra uzun yıllar gıda, barınma ve güvenlik açısından bir başkasına bağımlı olan çocukların gördüğü yadsınamaz bir gerçektir. Aile, çocuğun gıda, barınma, giyim kuşam, güvenlik, eğitim, sevgi, beğenilme gibi en temel fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılıksız olarak karşılandığı, dış çevreden gelen maddi ve manevi her türlü zararlı etkilerden korunduğu ve ona yaşanabilir bir çevre oluşturan sağlam bir kale gibidir.⁸⁵ Boşanma ise bu sağlam kalenin yıkılması ve çocukların savunmasız bir şekilde topluma itilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, ayrıca çocukta güvensizlik duygusu geliştirmesi yanında, maddi manevi tehlikelerden yeterince korunamamasına ve neticede suçlu çocukların sayısının artmasına sebep olabilmektedir. Çünkü ana-babasını kaybeden çocuk hayattaki en önemli desteğini ve taklit edip hayatı öğrenebileceği en önemli rol modelini kaybetmiştir.⁸⁶ Tüm bu nedenler başta olmak üzere İslâm, eşler arası anlaşmazlıklarda boşanmayı en son çare olarak görmekte ve tüm imkânların kullanılarak ailenin yıkılmasının önüne geçilmesini tavsiye etmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla Kur'ân, gerek çocukların gerek ebeveynlerin gerekse eşlerin maddi veya manevi zararlardan korunmasını ailenin görevleri arasında saymakta ve bu hususta Müslümanları uyarmaktadır.

2.4. Ailenin Psikolojik Görevi

Her insan psikolojik olarak bir yere ait olmaya, sevmeye, saygı duyulmaya, değerli kabul edilmeye, takdir edilmeye ihtiyaç duyar. Özellikle çocuklar küçük yaştan itibaren sevgi, şefkat ve desteklenmeye muhtaçtır. Bu temel psikolojik ihtiyaçlar, ilk önce ailede karşılanır. Ailenin diğer görevleri toplumsal değişimden etkilenirken doğal olan psikolojik görevi bundan etkilenmemiştir.⁸⁸ Bu nedenle ailenin görevleri arasında şüphesiz en etkili ve sürekli olanı psikolojik konularla ilgilidir. Aile, insanın kişiliğinin oluştuğu ve tüm yaşamında kendisine eşlik edecek olan psikolojik özelliklerinin, alışkanlıklarının ve davranışlarının kazanıldığı bir ortamdır. Dolayısıyla aile, çocuğun sadece biyolojik varlığının değil, aynı zamanda insan olmasının gerektirdiği tüm niteliklerin kazandırıldığı bir ortamdır. İnsanın çok erken yaşlarda gelişmeye başlayan benlik yapısı, ana baba ve yakın akraba ile kurulan ilişkilerin niteliğine göre biçimlenir.⁸⁹ Gerek eşler arası, gerekse ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişkilerin duygusal yönden tatmin ediciliği, bir yanda aile üyelerinin ruhsal sağlığı ve gelişimini güvence altına alırken diğer yanda ailenin birliği ve devamlılığı için çok güçlü bir dayanak oluşturur.⁹⁰ Aile ortamının çocuğa sağladığı psikolojik katkı onun için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır.⁹¹ Örneğin çocuk, öğütlerle aşıl原因amayan duygulardan olan öfkeyi, sevgiyi, kızgınlığı ve hoşgörüyü aile ortamında yaşayarak öğrenir ve anne ve babasını örnek alarak yavaş yavaş geliştirir.⁹² Kesin hatlarla belirlenmiş olmasa da ailede annenin rolü, öncelikle çocuğun sevgi ve merhamet beklentilerini karşılamak; babanın rolü ise çocuğu sosyal hayatta güvenli kılmaktır.⁹³ Böylece aile yuvası, iş bölümü içinde maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidererek çocuğu hayata hazırlamaktadır.

⁸³ el-İsrâ 17/24.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Talak", 3

⁸⁵ Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", 386.

⁸⁶ Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", 123.

⁸⁷ Örn. bk. en-Nisâ 4/35; İslam hukukunda ailenin devamlılığı için alınması gereken tedbirler ve çıkabilecek problemlere sunulan çözüm önerileri için bk. Suat Erdem, "İslam Hukukunda Ailenin Devamlılığı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (Aralık 2021), 59-87.

⁸⁸ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 158.

⁸⁹ Hayati Hökelekli, "Aile Psikolojisi", 42; Cihangir Doğan, "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları", *Aile ve Eğitim -Tartışmalı İlmi Toplantı-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 26.

⁹⁰ Hökelekli, "Aile Psikolojisi", 43.

⁹¹ Doğan, "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları", 26.

⁹² Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1980), 109.

⁹³ Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", 129.

Çocuğun beden gelişiminde gıdaların yeri ne kadar elzem ise psikolojik gelişimi için de ebeveynlerin sevgi ve ilgisi o kadar elzemdir. Çünkü sevgi, insanın en temel ihtiyaçlarından biridir. Bütün maddi ihtiyaçları fazlasıyla karşılanırsa da yeterince sevgi ve anlayış görmediği bir aile ortamında büyüyen bir çocuk, hayata küser, mutsuz olur ve farklı arayışlar içerisine girer. Çünkü sevgi ve ilgi dolu ebeveynlerin olduğu bir aile yuvası, çocuklar için vazgeçilmez olan güven kaynağıdır. Onlardan birinin kaybı çocuğu bu kaynaktan mahrum eder. Böyle bir çocukta, kendine güvenemeyen, toplum ile uyum zorluğu çeken, başarısız, alıngan bir kişilik oluşur. Bu nedenle çocuklarda sevgi açlığı, beden açlığından daha da önemli kabul edilmektedir.⁹⁴

Aileyi huzur içinde yaşanan bir çatı haline getiren, duygusal dengenin geliştirilmesine olanak veren psikolojik görevini en iyi şekilde yerine getirebilmesi için öncelikle eşler arasında meveddet ve rahmetin var olması, sevgi, saygı, hürmet ve güvenin tesis edilmesi gerekmektedir. Aslında ailenin huzuru için gerekli olan bu duygular, Allah Teâlâ tarafından yaratılıştan insanlara bahşedilmiştir: “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve rahmet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.*”⁹⁵ İnsana düşen ise bu duyguları geliştirerek eşine, çocuklarına ve geniş ailesine yöneltmesidir. Âyette işaret edilen sevgi, eşleri birbirine bağlayan en önemli unsurlardan biridir. Sevgi, kişiliğe yönelik duygusal bir ihtiyaçtır ve doğumundan ölümüne kadar tüm insanlar, sevgiye muhtaçtır.⁹⁶ Bu nedenle diğer duygulara nazaran sevginin gücü ve etkisi, daha kuvvetli ve sürekli. Âyette geçen eşlerin ‘huzur bulması’ ifadesi de karşılıklı bir sevgiye ihtiyacın olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda huzurun herhangi bir karşı cinsten değil sadece eşte aranması gerektiği de vurgulanmıştır.⁹⁷ Ailenin psikolojik temelini oluşturan öğelerden biri de şefkat duygusudur. Âyette geçen ‘rahmet’ kavramı, acıma, esirgeme ve koruma duygusu olan ‘şefkat’ ile açıklanmıştır.⁹⁸ Ailede sürekliliğin olması için insan fitratına yerleştirilen sevgi ve şefkat duygularının çocuklarda geliştirildiği, yönlendirildiği ve ilk tatbik edildiği yer ise aile yuvasıdır.

Sevgi, insan ruhunun derinliklerinde yer alır ve onun fikir ve davranışlarında belirleyici bir etki oluşturarak kişide sevdiği şeye bağlanma eğilimi ortaya çıkarır.⁹⁹ Çocuk, sevgi gördüğünde ailesine bağlanır. Bu nedenle aile, çocuğun sadece vücudunu değil, duygularını da beslemelidir. Kur’ân-ı Kerim, annelerin bebeklerini emzirmeleri konusunda onlara şu tavsiyede bulunur: “*-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için-anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*”¹⁰⁰ Emzirme bebeğin sadece gıda ihtiyacını gideren bir şey değildir. Aynı zamanda güven, sevildiğini hissetme, ilgilenilme, fiziksel temas gibi psikolojik ihtiyaçlarının da karşılandığı bir eylemdir. Anne kucağı, çocuğun kendini güven içinde hissetmesini ve onda özgüven duygusunun oluşmasını sağlar.¹⁰¹

Kur’ân-ı Kerim’de ebeveynlerin çocukları ile kuracakları ilişkide kullanmaları gereken dil hakkında birçok örnek vardır. Bu örneklerin ortak yönü, seçilen kelimelerin (örn. oğulcuğum, yavrucuğum, göz nuru)¹⁰² çocuklara karşı sevgi ve şefkat duygularını yansıtır olmasıdır. Örneğin Hz. Nûh, tufanda helak olmak üzere olan oğluna babalık şefkatiyle son bir kez daha “*Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcılarla birlikte olma.*”¹⁰³ şeklinde seslenmiş, onu iman etmeye ve gemiye binmeye çağırmıştır. Çünkü çocuk sevgisi fitrî bir sevgi olduğu için hata yapan çocuklara karşı da devam etme özelliğine sahiptir. Hz.

⁹⁴ Bayraktar, “Ailenin Eğitim Görevi”, 122-124.

⁹⁵ er-Rûm 30/21.

⁹⁶ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 242.

⁹⁷ Kırcı, “Kur’ân’a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri”, 74.

⁹⁸ Ebû’t-Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *Besâ’iru zevî’t-temyîz fi letâ’ifi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu’l-‘Alâ, ts.), 3/53.

⁹⁹ Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 126.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/233.

¹⁰¹ Doğan, “Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları”, 26.

¹⁰² bk. Hûd 11/42; Yûsuf 12/5; Lokmân 31/13, 16, 17; el-Furkân 25/74; es-Sâffât 37/102.

¹⁰³ Hûd 11/42; İbrahim Yıldız, “Kur’ân Çerçevesinde Farklı Dine Mensup Ebeveyn-Çocuk Arasındaki İlişkinin Sınırları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 257.

Yakub'un, oğlu Yusuf'a,¹⁰⁴ Hz. Lokmân'ın oğluna¹⁰⁵ hitabı da aynı şekilde sevgi ve şefkat yüklüdür. Kur'ân-ı Kerim, aile içinde ebeveynlerin evlatlarına karşı olan hitaplarının yanında evlatların da ebeveynlerine karşı sevgi ve şefkat dolu hitap etmelerini isteyerek bu konuda "... *Sakin onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.*"¹⁰⁶ şeklinde uyarmıştır. Hz. İbrahim'in kâfir olan babasına "*Babacığım! İştirmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?*"¹⁰⁷ şeklindeki hitabını ise örnek hitap tarzı olarak sunmuştur.

2.5. Ailenin Eğitim Görevi

Ailenin en önemli görevlerinden biri de eğitim görevidir. Bu açıdan aile, her zaman etkili, okul öncesi dönem içinse en etkili eğitim kurumu olarak kabul edilir.¹⁰⁸ Ailenin eğitim görevi, aile bireylerinin ruh ve beden gelişimlerini dikkate alarak onları eğitmek, topluma ve kendilerine yararlı hale getirmektir.¹⁰⁹ Çocuğun kendisine örnek alacağı anne-baba ve yakın aile çevresi, gerek onun sosyo-kültürel olgunluğa erişerek topluma katkı vermesinde gerekse dinî şahsiyetinin gelişmesinde en önemli etkidir.¹¹⁰ Çünkü özellikle okul öncesi çocuğu, taklit edeceği bir modele ihtiyaç duyar. Bu model ihtiyacı büyük oranda aile bireyleri tarafından karşılanır. Çocuk onların değer yargılarını örnek olarak benimser, hareketlerini, konuşma ve davranışlarını taklit ederek onlara benzemeye çalışır. Bir başka deyişle çocuk, dış dünyayı ailesinin gözüyle görmeye çalışır.¹¹¹

Dinî açıdan aile, çocuklarını eğitmek, özellikle de din eğitimi vermek ile yükümlüdür.¹¹² "*Ey İnananlar, kendinizi ve ailenizi bir ateşten koruyun ki, onun yakıtı insanlar ve taşlardır.*"¹¹³ âyeti aileye bu sorumluluğunu hatırlatmaktadır. İslam geleneğinde, bir ebeveynin çocuklarına bırakacağı en güzel miras, onu güzel bir şekilde terbiye etmek, doğru bilgi ile donatmak ve eğitmektir. Çünkü İslam'da eğitimin asli hedefi, çocukların bilgi ve ahlakta donanımlı olmalarını sağlamaktır. Hz. Peygamber (s.a.s.), şu sözü ile bu konuda ebeveynlerin yetkili ve sorumlu olduklarını vurgulamaktadır: "*Hiçbir anne-baba, çocuğuna güzel terbiyeden daha kıymetli bir başışta bulunmamıştır.*"¹¹⁴ Güzel bir terbiye ve eğitim alan çocuk, aynı zamanda ebeveyni için hem dünya hem de ahiret mutluluğunun sebebidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) "*İnsanoğlu öldüğü zaman, bütün amellerinin sevabı da sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat.*"¹¹⁵ buyurarak bunu müjdelemiştir. Dolayısıyla bir Müslüman, evladını eğitirken sadece onu değil aynı zamanda kendisinin de geleceğini düşünmüş olmaktadır. Bu noktada Kur'ân, çocuk eğitiminde önceliği, inanç ve ibadet eğitimine vermektedir. Örneğin Hz. İbrahim, Allah Teâlâ'nın kendisine iman edip boyun eğmesi emrine şöyle cevap vermiştir: "*Rabbi ona 'Teslim ol' dediğinde, 'Âlemlerin Rabbine teslim oldum.' demişti.*"¹¹⁶ Hz. İbrahim, sadece kendisinin iman etmesiyle yetinmemiş ve çocuklarına da iman eğitimi vererek onlara bunu vasiyet etmiştir. Bu eğitim, evlatları tarafından bir gelenek haline getirilmiş ve torunu Hz. Yakub da kendi çocuklarına aynı şekilde iman üzere olmalarını/ölmelerini vasiyet etmiştir: "*İbrahim de bunu kendi oğullarına vasiyet etti, Yakup da: 'Oğullarım, Allah sizin için o dini seçti, bundan dolayı sadece Müslümanlar olarak ölünüz.' dedi.*"¹¹⁷ Bu âyetlerde Hz. İbrahim, kendisinden sonra

¹⁰⁴ Yûsuf 12/5.

¹⁰⁵ Lokmân 31/13, 16, 17.

¹⁰⁶ el-İsrâ 17/23; ayrıca bk. el-Ahkâf 42/17.

¹⁰⁷ Meryem 19/42; ayrıca bk. Meryem 19/43-45.

¹⁰⁸ Şuayip Özdemir, "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü", 114.

¹⁰⁹ Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", 118.

¹¹⁰ Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1983), 320; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan Aile Kültürü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), 61; Ali Rıza Aydın, "Çocuğun Dinî Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Eylül 1996), 211.

¹¹¹ Haluk Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 24; Hüseyin Peker, *Çocuk ve Suç* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994), 46.

¹¹² Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", 12.

¹¹³ et-Tahrîm 66/6.

¹¹⁴ Tirmizî, "Birr", 33.

¹¹⁵ Müslim, "Vasiyyet", 14; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Vasâya", 14; Tirmizî, "Ahkâm", 36; Nesâî, "Vasâyâ", 8.

¹¹⁶ el-Bakara 2/131.

¹¹⁷ el-Bakara 2/132.

gelecek neslin imana ilişkin değerleri muhafaza eden, onlara sahip çıkılması için çaba harcayan bir aile büyüğü olarak takdim edilir. Aynı zamanda Hz. İbrâhîm ve Hz. Yakûb'un şahsında aile, inanç değerlerini aktaran bir kurum olarak tanıtılır. Ayrıca ailenin inanç değerini gelecek nesle öğretme görevinin nesiller boyu devam ettiğine, bu yönüyle sadece yaşanan çağa değil, toplumun gelecekteki şekillenmesine de etkide bulunduğu işaret edilir.¹¹⁸ Kur'ân'a göre aile büyüklere, diğer aile fertlerine dinî değerleri öğretmekle kalmaz, bunların benimsenip benimsenmediğini de kontrol ederler. Örneğin Hz. Yakûb, evlatlarına soru sorarak iman eğitiminde kontrol mekanizmasını işleten bir peygamberdir: *"Yoksa siz Yakûb'un, ölüm döşeginde iken çocuklarına, 'benden sonra kime ibadet edeceksiniz?' dediği, onların da, 'senin ilâhına ve ataların İbrâhîm, İsmail ve İshâk'ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş Müslümanlarız' dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?"*¹¹⁹

Kur'ân-ı Kerim'de iman eğitiminin gerçekleştirilebilmesi için bilgi boyutundan önce duygu eğitimi vurgu yapılmıştır. Hz. Lokmân'ın oğluna ettiği nasihatte bu durum açıkça görülmektedir: *"Hani Lokmân, oğluna öğüt vererek şöyle demişti: 'Yavrum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür.'"*¹²⁰ Âyette, çocuğa yumuşak bir hitap ile öğüde başlandığı, ilk olarak inanç eğitimi verildiği ve konulan şirk yasağının nedeninin açıklandığı görülmektedir. Öğüdün devamında anne baba haklarına saygılı olması, iyilik yapmasının önemi, Allah'ın her şeyi gördüğü, bildiği vurgulanmış¹²¹ ve eğitimin ikinci safhasına geçilerek davranış boyutu öne çıkarılmıştır: *"Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."'*¹²² Kur'ân, eğitimin ikinci safhası olan davranış boyutunda sadece öğüt vermeyi yeterli görmemiş, çocuklarına öğüt veren ebeveynleri, onlara bizzat örnek olmaları konusunda da uyarmıştır: *"Ailene namazı emret, kendin de onun güçlüklerine dayan..."*¹²³ Allah Teâlâ, bu âyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsında tüm ebeveynlere adeta şöyle demektedir: *"Namazı hem bizzat kılma konusunda hem de ailene onu emretme konusunda sabırlı ol. Kurallarına uygun olarak huşu içerisinde kılma noktasında önce kendin çaba göster. Onlardan namazı nasıl kılmalarını istiyorsan kendin de namazını öylece kıl. Çünkü insanın davranışlarıyla verdiği öğüt, sözleriyle verdiği öğütten daha etkilidir."'*¹²⁴ Bu hususta Kur'ân, Hz. İsmail'i bizlere örnek olarak sunmakta ve onun ailesinin ibadet eğitimi için nasıl çabaladığını aktarmaktadır: *"Kitap'ta İsmail'i de an. Şüphesiz o, sözünde duran bir kimse idi. Bir resul, bir nebi idi. Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi."'*¹²⁵

Ailenin eğitim görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için ebeveynlere düşen önemli bir görev de kendilerine bu hususta yardım etmesi için Allah'a dua etmeleridir. Bu duanın yanında Allah Teâlâ'dan aile fertlerine hidâyet etmesini, iman ve ibadet aşkı vermesini de istemelidir. Kur'ân-ı Kerim'de bazı peygamberlerin aile fertleri hakkında dua ettikleri haber verilmektedir. Hz. İbrahim'in nesline yaptığı dualar ise bu konudaki en güzel örneklerdir: *"Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl."'*¹²⁶ *"Rabbim! Beni namaza devam eden bir kimse eyle. Soyumdan da böyle kimseler yarat. Rabbimiz! Duamı kabul eyle."'*¹²⁷ Hz. İbrahim'in bu yakarılarından, iman ve ibadet eğitimlerinden istenilen sonucun alınabilmesi için ebeveynlerin gayretlerinin yanında Allah Teâlâ'nın da yardımının istenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

¹¹⁸ Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", 17.

¹¹⁹ el-Bakara 2/133.

¹²⁰ Lokmân 31/13.

¹²¹ Lokmân 31/14-16.

¹²² Lokmân 31/17.

¹²³ Tâhâ, 20/132.

¹²⁴ Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", 21.

¹²⁵ Meryem 19/54-55.

¹²⁶ el-Bakara 2/128.

¹²⁷ İbrâhîm 14/40.

3. Sonuç

Aile tarih boyunca gerek eşlerin gerekse çocukların her türlü maddi manevi ihtiyaçlarının karşılandığı insanlık için vazgeçilmez bir kurum olarak kabul edilmiştir. Ailenin vazgeçilmez oluşu belli görevleri yerine getirmesi nedeniyledir. Bu görevler, biyolojik, ekonomik, koruyuculuk, psikolojik ve eğitim görevleri olarak sıralanabilir. Kur'ân, ailenin bu alanlardaki görevlerini bazen kısa ve net hükümler koyarak bazen de ayrıntılı bir şekilde ele alarak düzenlemiştir. Kur'ân-ı Kerim'in özellikle ailenin sağlam temeller üzerine bina edilmesine, sürekliliğine, eşlerin birbirlerini koruyup gözetmelerine ve çocukların yetiştirilmesi konusuna önem verilmesine vurgu yaptığı dikkatleri çekmektedir. Ailenin kuruluş ve dağılımını ifade eden nikâhtan talaka kadar birçok konuda emir ve tavsiyelerde bulunan Kur'ân, kıssalar aracılığı ile peygamberlerin aileleri ile yaşadıkları tecrübeleri bizlere aktararak rol model olarak sunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim;

1. Neslin devamını sağlayarak ailenin ve toplumun varlığını koruyan biyolojik görevin sağlıklı bir şekilde yerine getirilebilmesi için; nikâh, talak, zina yasağı, zinaya giden yolların kapatılması vb. konular hakkında verdiği emir ve tavsiyeler;

2. Aile fertlerinin her türlü maddi ihtiyaçlarını karşılayacak olan ekonomik görev için; çocukların, annelerin, ebeveynin bakım ve ihtiyaçlarını giderme yükümlülüğünün babaya tevdi edilmesi, helal kazanç, aile içi dayanışma, miras vb. konular hakkında verdiği emir ve tavsiyeler;

3. Aile fertlerini her türlü maddi ve manevi zarar ve günahlara karşı koruyuculuk görevi için; eşlerin birbirlerinin örtüsü olması, ibadet konusunda birbirlerini teşvik etmeleri, dinî emir ve yasaklara riayet etme hususunda birbirleriyle yardımlaşmaları vb. konular hakkında verdiği emir ve tavsiyeler;

4. Aileyi huzur içinde yaşanan bir çatı haline getiren, duygusal dengenin geliştirilmesine olanak veren psikolojik görev için; eşler arasında meveddetin ve rahmetin var olması, sevgi, saygı, hürmet ve güvenin tesisi için gerekli hassasiyetin sağlanması hususunda uyulması gereken kurallar hakkında verdiği emir ve tavsiyeler;

5. Aile fertlerinin kendine, ailesine ve topluma faydalı olarak yetiştirilmesini ve sosyalleştirilmesini sağlayan eğitim görevi için; ebeveynin çocuklarına tavsiyeleri bağlamında Hz. Nuh'un ve Hz. Lokman'ın oğullarına öğütleri vb. konular hakkında verdiği emir ve tavsiyeler ile ailenin görevlerini düzenlemiştir.

Günümüzde yaşanan aile sorunlarının birçok ailenin dağılması ile neticelenmesi, önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Bunun önlenmesi için çözüm üretmeye çalışan özel ve kamu kuruluşlarının Kur'ân-ı Kerim'in sunduğu çözüm önerilerini de dikkate almaları özellikle müslüman aileler açısından çok önemlidir. Çünkü Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim'e uygun yaşadıklarında, sorunlarına ondan çözümler bulduklarında hem dünyada hem de ahirette mutluluğa erişmiş olacaklardır. Toplumun dirliği ve birliği açısından Kur'ân-ı Kerim'de ailenin görevleri hakkında önerilen hususların tespit edilip ailelerin buna göre eğitilmesi gerekmektedir. Geleneklerimizde yer alan bazı uygulamaların Kur'ân'ın emir ve yasaklarına uygun olup olmadığı da bu yolla ortaya çıkacak ve uygun ise uygulanmakla uygun değilse uygulanmamakla İslâmî bir hayat modeli hataya geçirilmiş olacaktır.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. İthaf: Bu makale; zalimlerce şehit edilen veya aileleri şehit edilerek yetim/öksüz bırakılan tüm Filistin'li masum çocuklara ithaf edilmiştir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Akpınar, Ali. "Cennette Kurulan ve Cennette Devam Edecek Olan Kutlu Yuva: Aile". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2020), 137-142.
- Aybey, Salih. "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2018), 544-560.
- Aydın, Ali Rıza. "Çocuğun Dinî Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Eylül 1996), 211-219.
- Aydın, Mustafa. "Rivayetler Bağlamında Hz Peygamberin Çocukluğuna Etki Eden Önemli Şahsiyetler". *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Fevzi Rençber. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.
- Bayraktar, M. Faruk. "Ailenin Eğitim Görevi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (Haziran 1995), 117-142.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1983.
- Carrel, Alexis. *İnsanlar Uyanın*. çev. Leyla Yazıcıoğlu. İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1959.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Çapcıoğlu, İhsan - Çetin, Kübra. "Çocukların Manevi Açından Güçlendirilmesinde Ailenin Rolü". *Peygamberimiz ve Çocuk*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Demirutku, Kürşad. *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2017.
- Doğan, Cihangir. "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları". *Aile ve Eğitim - Tartışmalı İlmî Toplantı-*. 19-29. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukunda Ailenin Devamlılığı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (Aralık 2021), 59-87.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Besâ'iru zevî't-temyîz fi letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Girişken, Neriman. "Çocuk Eğitiminde Ailenin Etkisi". *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 5/2-3 (Aralık 2010).
- Gökçe, Birsen. "Aile ve Aile Tipleri Üzerinde Bir İnceleme". *Aile Yazıları I*. Der. Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1990.
- Gökçe, Birsen. *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Ankara: Savaş Yayınları, 2004.
- Gür, Bekir S. - Kurt, Türker. "Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları". *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 7/27 (Aralık 2011), 33-62.
- Hökelekli, Hayati. "Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim". *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan Mayıs Haziran 2004), 41-60.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan Aile Kültürü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi". *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (Nisan Mayıs Haziran 2008), 7-26.
- Kınalızâde, Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlakı*. çev. Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman Yayınları, ts.
- Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (Ocak 2011), 381-404.
- Kırca, Celal. "Kur'an'a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri". *Diyanet İlmî Dergi* 27/2 (Nisan Mayıs Haziran 1991), 67-79.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Koç, Bozkurt. "Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba". *Dinî Araştırmalar* 11/31 (Haziran 2008), 49-60.
- Koç, Mustafa. "Ailenin Karşılıklı Temel Psikolojik İhtiyaçlar". *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 54-73.
- Köylü, Mustafa. "Değerler Eğitiminde Ailenin Fonksiyonu". *Aile ve Eğitim - Tartışmalı İlmî Toplantı-*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Okumuş, Mesut. "Kur'an'a Göre Evlilik ve Evliliği Sürdürmenin Önemi". *Kur'an'da Aile Sempozyumu*. 295-311. İzmir: Tıbyan Yayınları, 2011.
- Özbek, Abdullah. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi". *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (Sempozyum)*. ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, Nisan 2005), 57-74.
- Özdemir, Şuayip. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2002), 113-131.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Şâtübî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Taşköprîzade Ahmet Efendi. *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*. ed. Ömer Türker. çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Telli, Hasan. "Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu İslâm ve Çocuk Tebliğler Kitabı*. ed. Kadir Önemli vd. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 4. Basım, 1985.
- Turan, İbrahim. "Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (Eylül 2013), 71-104.
- Turğut, Mustafa - Semiha Feyzioğlu (ed.). *Türkiye Aile Yapısı Araştırması: Tespitler, Öneriler*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014.
- Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an Bağlamında Ahirette Aile Birliği". *Tafsir Dergisi* 3/1 (Mayıs 2023), 1-15.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Çerçevesinde Farklı Dine Mensup Ebeveyn-Çocuk Arasındaki İlişkinin Sınırları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 237-266.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 3. Basım, 1980.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

MÜNAFIKLARIN LİDERİ OLARAK ABDULLAH B. ÜBEY B. SELÛL

As the Leader of the Hypocrites Abdullah b. Ubey b. Selûl

NEVZAT SAĞLAM

Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve
İslam Tarihi, İstanbul, Türkiye

Assoc. Dr, Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Siyer and
Islamic History, Istanbul, Turkey

saglam.nevzat@medeniyet.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0733-8939

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 25.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Sağlam, Nevzat. "Münafıkların Lideri Olarak Abdullah b. Übey b. Selûl". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 268-288. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.09>

Sağlam, Nevzat. "As the Leader of the Hypocrites Abdullah b. Ubey b. Selûl". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 268-288.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.09>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Münafıkların Lideri Olarak Abdullah b. Übey b. Selûl

Öz

İslam'ın ve Müslümanların tarih boyunca birçok düşmanı olmuştur. Bu düşmanların en tehlikelilerinin küfür ve İslam'a düşmanlığını gizleyerek Müslüman gibi görünen münafıklar olduğunda şüphe yoktur. Münafıklar düşmanlıklarını açıkça izhar etmediklerinden İslam toplumunu içerden bir kurt gibi kemirerek çökertmeye çalışmış, İslam'a ve Müslümanlara çok büyük zararlar vermişlerdir. Mekke döneminde Müslümanlar zayıf ve güçsüz, müşrikler ise otorite ve güç sahibi idi. Bu yüzden İslam düşmanlarının, kendilerini gizlemelerine ve gizli bir faaliyet içinde olmalarına ihtiyaçları yoktu. Zira Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı açıkça düşmanlıklarını zaten sürdürüyorlardı. Bu sebeple nifak hareketi, Medine'de ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti, buradaki siyasi, idari ve dini dengeleri altüst etmiştir. İslam'a yöneliş, Müslümanları güçlendirmiş ve kısa sürede Medine'de hâkim güç haline getirmiştir. Bu durum hicretin hemen öncesinde Medine'de krallık tacını giymeye hazırlanan Abdullah b. Übey b. Selûl için büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. İktidarının ve siyasi ikbalinin önünde en büyük engel olarak Hz. Peygamber'i gören Abdullah b. Übey b. Selûl, samimi bir mümin olarak ona tabi olmayı kabullenememiştir. Hz. Peygamber'e kalbinde derin kin ve düşmanlık beslediği halde açıktan düşmanlık yapmaya cesaret edemediği için Bedir zaferinden sonra İslam'a girdiğini ilan ederek Müslüman gibi görünmeyi tercih etmiştir. Hayatı boyunca nifak hareketlerinin öncülüğünü yapan Abdullah b. Übey, etrafında toplanan gönlüne imanı sindirememiş münafık denilen zümrenin reisi olmuştur. Bu çalışmada, Abdullah b. Übey'in soyu, kişiliği, onun toplum nezdindeki durumu, Resûl-i Ekrem ve İslam aleyhine yürüttüğü fitne, fesat faaliyetleri ele alınmıştır. Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara kindarlığı ve düşmanlığının sebepleri, planladığı ve içinde yer aldığı yıkıcı ve bölücü faaliyetler, bu faaliyetlerde izlediği strateji üzerinde durulmuştur. Adı nifak hareketleriyle özdeşleşmiş olan ve tarih boyunca fitne hadiseleriyle anılan Abdullah b. Übey'in, Hz. Peygamber döneminde askeri, siyasi ve sosyal olaylarda üstlendiği rol ve takındığı tavır irdelenmiştir. Başta Uhud olmak üzere Benî Mustalik ve Tebük Gazvelerinde Müslümanların dirençlerini kırarak cihattan alıkoymak, çatışma çıkararak İslâm ordusunu içten çökertmek için başını çektiği nifak hadiseleri konu edilmiştir. Yahudilerle dostluğunun bir tezahürü olarak Benî Kaynuka ve Benî Nadir Yahudilerinin Medine'den sürgün edilmelerine engel olma çabaları, sergilediği davranış ve sebepleri belirlenmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in, münafıkların lideri konumunda bulunan İbn Übey'e karşı, hem hayatında hem ölümünden sonra nasıl davrandığı ve nasıl bir strateji izlediği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece önderlik ettiği nifak olaylarıyla, münafık bir liderin İslam'a ve Müslümanlara verdiği zararların boyutları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ana kaynaklarını İslam Tarihi kaynakları oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim'de Tevbe, Haşr ve Bakara gibi muhtelif sûrelerde tarihi olaylarla bağlantılı olarak münafıklardan bahsedilmekte, ayrıca Münâfikûn adıyla da müstakil bir sûre bulunmaktadır. Bu sûrelerde münafıkların itikadî durumları, psikolojik ve ahlâkî bozuklukları, toplumsal hayattaki yerleri, Hz. Peygamber'e ve müminlere karşı tavır ve davranışları, ahiretteki yerleri ve mevkilerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Çalışmada gerekli yerlerde bu ayetlere de atıflar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hz. Peygamber, Medine, Abdullah b. Übey b. Selûl, Nifak, Münafık.

As the Leader of the Hypocrites Abdullah b. Ubey b. Selûl

Abstract

Islam and Muslims have had many enemies throughout history. There is no doubt that the most dangerous of these enemies are hypocrites who appear to be Muslims by hiding their blasphemy and hostility to Islam. Since the Hypocrites did not openly express their hostility, they tried to destroy the Islamic society by gnawing at it from the inside like a wolf, and caused great harm to Islam and Muslims. During the period of Mecca, Muslims were weak and powerless, and polytheists had authority and power. Therefore, the enemies of Islam did not need to hide themselves and engage in secret activities. Because they were already openly continuing their hostility against the Prophet and Muslims. For this reason, the discord movement emerged in Medina. The migration of the Prophet to Medina upset the political, administrative and religious balances here. The conversion to Islam strengthened the Muslims and made them the dominant power in Medina in a short time. This situation caused great disappointment for Abdullah bin Ubay bin Salul, who was preparing to wear the crown of the kingdom in Medina just before the migration. Abdullah bin Ubay bin Salul, who saw the Prophet as the biggest obstacle to his power and political iqbal, could not accept being subject to him as a sincere believer. Although he harbored deep hatred and enmity towards the Prophet in his heart, he did not dare to openly antagonize him, so he preferred to look like a Muslim by declaring that he had converted to Islam after the victory of Badr. Abdullah bin Ubey, who has been the leader of the discord movements throughout his

life, became the head of the group called hypocrites who could not digest the faith in their hearts gathered around him. In this study, Abdullah bin Ubayy's lineage, personality, his status in society, the sedition and mischief activities he carried out against the Messenger of Allah and Islam are discussed. The reasons for his vindictiveness and hostility to the Prophet and Muslims, the destructive and divisive activities he planned and took part in, and the strategy he followed in these activities were focused on. The role and attitude of Abdullah bin Ubayy, whose name has been identified with the dissension movements and who has been mentioned with sedition incidents throughout history, assumed in military, political and social events during the period of the Prophet has been examined. In the Battles of Bani Mustalik and Tabuk, especially Uhud, the incidents of discord that he led in order to prevent the Muslims from jihad by breaking their resistance, to bring down the Islamic army from the inside by starting a conflict were discussed. As a manifestation of his friendship with the Jews, efforts to prevent the banishment of the Jews of Beni Kaynuka and Beni Nadir, his behavior and reasons have been tried to determine. It has been tried to reveal how the Prophet behaved towards Ibn Ubayy, who was the leader of the hypocrites, both in his life and after his death, and what kind of strategy he followed. Thus, it has been tried to determine the dimensions of the damages caused by a hypocrite leader to Islam and Muslims by the events of discord he led. The main sources of the study are Islamic Historical sources. However, in various surat such as At-Tawba, al-Ḥaşr and al-Baqara in The Quran, hypocrites are mentioned in connection with historical events, and there is also a separate surat al-Munâfiqûn. The verses of the Qur'an, the religious status of the hypocrites, their psychological and moral disorders, their place in social life, their attitude and behavior towards the Prophet and the believers, their place in the hereafter are given in detail. References have also been made to these verses in the necessary places in the study.

Keywords: Siyer, Prophet Muhammad, Medina, Abdullah bin Ubay bin Salul, Hypocrisy, Hypocrite.

Giriş

Dinin bir kapısından girip diğerinden çıkan çift şahsiyetli kimse olarak tanımlanan¹ münafık, yuvasına bir delikten girip başka bir delikten çıkan köstebeğe benzetilmiştir.² Münafık, en kısa tanımıyla, inanmadığı halde mümin gibi görünen kişidir.³ Münafık, diliyle mümin olduğunu açıkladığı halde kalbinde inkârı ve küfrü gizlemekte,⁴ kalbinde iman tam olarak yerleşmediğinden imanla küfür arasında bocalamaktadır.⁵ İslam âlimlerinin Kur'an ve hadislerden hareketle itikâdî ve amelî nifak şeklinde ele aldıkları nifak/münafıklık, riyakârlık, döneçlik, hainlik, ikiyüzlülük, yalancılık, aldatma, kalbi hastalıklı olma, sözünde durmama, dost gibi görünme, şirkini ve küfrünü gizleme gibi geniş bir anlam ihtiva etmektedir.⁶ Ancak zahiren mümin olduğunu söylediği halde Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'a, Resûlü'ne ve müminlere dost olduğunu iddia ettiği halde düşman olan kişinin halis münafık olduğunda İslam âlimleri ittifak etmiştir.⁷

Nifakın dereceleri olduğu gibi sosyo-psikolojik, siyasi ve ekonomik sebepleri de vardır. Sosyo-psikolojik sebepler kapsamında karakter bozukluğu, menfaatine düşkünlük, kabilecilik, eğitimsizlik, eski alışkanlık ve inançları değiştirmedeki zorluk gibi nedenler zikredilebilir. Siyasi sebepler olarak liderliği kaybetme endişesi, güçlünün yanında yer alma kaygısı; ekonomik neden olarak da maddi menfaat elde etme arzusu sayılabilir.⁸ Abdullah b. Übeyy'in münafıklığının sosyo-psikolojik ve siyasi nedenlerden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Medine'de krallık tahtına oturacağı sırada Hz.

¹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *Müfredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davud (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2002), 819; Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1997), 14/244; F. Buhl, "Münâfiklar", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1960), 8/800; Abdurrahman Habenneke Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk ve habâ'isü'l-münâfikîn fi't-târîh* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1993), 1/52-54; Sadık Kılıç, *Kur'an'a Göre Nifak* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 29-33; Ali Rıza Temel, *İslam Davası ve Münafıklar* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 9-15; Abdullah Yıldız, *Hiz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münafıklar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 19-32; Ahmet Sezikli, *Hiz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 7-17; Hülya Alper, "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/564.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/244.

³ Alper, "Münafık", 31/31/564.

⁴ Şerif Ali b Muhammed el-Cürçani, *Ta'rifat*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 245.

⁵ *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2/167-168.

⁶ Abdurrahman Küçük, "Münafıklık ve Dönmelik Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1987), 348; Yıldız, *Gizli Düşmanları*, 26-33.

⁷ Alper, "Münafık", 31/31/564-566.

⁸ Meydânî, *Nifak*, 1/53; Yıldız, *Münafıklar*, 42-78.

Peygamber'in Medine'ye hicret sonrası Evs ve Hazrec'lerin İslam'ı benimsemesiyle bu beklentisi suya düşmüştür. Bu sebeple Hz. Peygamber'e kin ve nefret beslemiş, hayatı boyunca nifak hareketlerinin öncüsü olmuştur. Böylece tarihin sonraki nesillere miras olarak bıraktığı sepetin içinde, kötü bir örnek veya bir kambur olarak yer almıştır.⁹

1. Abdullah b. Übeyy'in Soyuna

Abdullah b. Übey b. Selûl, Hazrec kabilesine mensuptur. İbn Übey, babaannesine nispetle *İbn Selûl* olarak da bilinmektedir. Selûl el-Huzâî, Abdullah'ın babası Übeyy'in annesinin adıdır. Bu yüzden Abdullah b. Übey b. Selûl denilmiştir. Selûl el-Huzâî, Mâlik b. Hâris ve Abdullah b. Übeyy'in annesidir. İbn Übey, Benî Hâris el-Hazrec'e mensup olup, Benî Avf b. el-Hazrec'in Benî Ubeyd b. Mâlik b. Sâlim b. Ganm b. el-Hazrec boyundandır. Babası İbn Übeyy'in lakabı oğluna nispetle Ebu'l-Hubâb (Hublâoğulları) idi. Dedelerinden Sâlim'in karnı büyük olduğundan Avf b. el-Hazrec'e, Benî el-Hublâ denilmiştir.¹⁰ Hublâoğulları, Kubâ ile Buthan vadisi ve Su'ayb toprağının doğusunda yer alan el-Hâris b. el-Hazrec arasında bir bölgeye yerleşen Hublâoğulları'nın,¹¹ mahalleleri, Neccaroğulları'yla Sâideoğulları'nın yurdunun arasındaydı.¹²

2. Medine'deki Statüsü

Abdullah b. Übey, cahiliye döneminde de Hazrec'in önde gelenlerinden olup, onun şerefi ve itibarı konusunda bir tartışma yoktu.¹³ İslam öncesinde Evs ve Hazrec arasında yapılan savaşlarda aktif rol üstlenmiştir. Serâre Günü'nde Hazrec'lerin komutanı olarak savaşmıştır.¹⁴ Hadâik denilen yerde yapılan I. Ficar Savaşı'nda da kabilesinin başında bulunmuş, Evsliler'in komutanı Ebû Kays b. Eslet'i yaralayarak Hazrec'lerin galibiyetinde etkili olmuştur.¹⁵ Bu olaylardan sonra kabilesinin idaresinde daha etkin rol almıştır.

Resûlullah, Medine'ye geldiği sırada Abdullah b. Übey, Medine halkının başkanı konumundaydı. Onun liderliği ve asaleti herkes tarafından kabul edilmekteydi. Hatta Evs ve Hazrec, ilk defa onun başkanlığında birleşmeye karar vermişlerdi.¹⁶ Bu sebeple Medine'de halk, Abdullah b. Übeyy'i beklenen kral olarak görüyor ve destekliyordu. Bir kısım zayıf görüşlü saf Müslümanlar da ona yardımcı oluyordu.¹⁷ Fakat hicretten sonra halkın İslam'a girmesi ve Hz. Peygamber'in etrafında toplanmasına paralel olarak onun itibarı zedelenmiş, kendisine olan teveccüh kaybolmuştur.¹⁸ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden memnun olmayan Kureyşliler, İbn Übeyy'e tehditkâr bir mektup göndererek onu Medine'den çıkarmalarını veya öldürmelerini istemişlerdir. Aksi takdirde bütün güçleriyle üzerlerine yürüyeceklerini, erkeklerini kılıçtan geçirip kadınlarını esir/cariye yapacaklarını bildirmişlerdir.¹⁹ Bu meseleyi görüşmek üzere taraftarlarıyla toplandığını haber alan Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'e Kureyş'in isteklerini yerine getirmeye kalkmaları halinde öz oğulları ve kardeşleriyle savaşmak zorunda kalacaklarını hatırlatarak kendilerinin zararlı çıkacağını belirttiğinden, İbn Übey, harekete geçmeye cesaret edememiştir.²⁰ Kureyşliler bu girişimleriyle, Abdullah b. Übeyy'in statüsünden yararlanmak istemişlerdir. Hudeybiye'de Hz. Peygamber ve ashabına izin vermeyen Mekke müşrikler, değer verdikleri İbn Übeyy'e,

⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Tarih Üzerine Notlar", *Milel ve Nihal* 4/3 (Aralık 2007), 12.

¹⁰ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1987), 2/93; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ: Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/321; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî Vâkıdî, *Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 1/166; Ahmed b. Yahya Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 125.

¹¹ Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Abdullah b. Ahmed Semhudî, *Vefâü'l-vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 1/242.

¹² Semhudî, *Vefâ*, 1/242.

¹³ İbn Hişam, *Sîre*, 2/226.

¹⁴ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1992), 1/662-664.

¹⁵ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 1/676.

¹⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 2/226; Semhudî, *Vefâ*, 1/259; A. Schaade, "Abdullah b. Ubey", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997), 1/43; İbn Hişam, *Sîre*, 2/226; Semhudî, *Vefâ*, 1/259; Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk*, 2/511.

¹⁷ Mahmud b. Muhammed Muhammed Mellâh, *Ta'lik ale'r-Rahiki'l-Mahtâm* (Mısır: Dâru't-Tedmiriyye, 2010), 189.

¹⁸ Meydânî, *Nifâk*, 2/511.

¹⁹ Süleyman b. Eş'as b. İshak Ezdî Ebu Davud Sicistanî, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şâmil Yayıncılık, 1991), 11/300.

²⁰ Dâvud, *Sünen*, 11/300-301; Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/140.

arzu ederse Kâbe'yi tavaf edebileceğini haber vermişlerdi. Fakat oğlu Abdullah'ın, bizi her yerde utandırma uyarısı üzerine bu teklifi kabul etmemiştir.²¹

3. Resûlullah'a Düşmanlığı

Medine'ye hicret ettiğinde Hz. Peygamber'in düşmanlarının başında, Abdullah b. Übey geliyordu.²² Siyasi nüfuzunu ve istikbalini kaybetmesi, İbn Übeyy'de İslam'a ve krallığın önünde engel olarak gördüğü Hz. Peygamber'e karşı büyük bir nefret ve kin meydana getirmiştir.²³ Bu yüzden Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden hoşnut olmadığını, ilk günden düşmanca davranacağını ortaya koymuştur. Bir defasında Resûlullah, Hublâoğulları'nın (İbn Übeyy'in) evinin önüne gelmişti. Bu sırada Abdullah b. Übey, Muzahim Köşkü'nde arkadaşlarıyla oturuyordu. Resûlullah'ın kendisine misafir olmak istediğini zannederek: "Git, seni kim davet etmişse onlara misafir ol"²⁴ diyerek kaba bir davranışta bulunmuştur. Sa'd b. Ubâde: "Yâ Rasûlallah, onun sözleri seni incitmesin. Senin geldiğin bu günlerde Hazrecliler onu hükümdar yapmak istiyorlardı. Şurası benim evimdir" diyerek kendi evine davet etmiştir.²⁵ Kuşkusuz İbn Übeyy'in bu nezaketsiz davranışı, onun Hz. Peygamber'den ne kadar nefret ettiğini de ortaya koymaktadır.

Resûlullah, bir gün Üsame'yi de almış, Sa'd b. Ubâde'yi ziyarete gidiyordu. Yolda İbn Übeyy'in de aralarında bulunduğu Müslüman, Yahudi ve müşriklerden bir grupla karşılaşmıştı. Abdullah b. Revaha da bu grubun içindeydi. Resûlullah, Abdullah b. Übeyy'in kabilesi nezdindeki saygınlığını bildiğinden Müslüman olmasını arzuluyordu. Ancak Resûlullah'ı görmekten hoşlanmayan İbn Übey, merkepten rahatsız olmuş, elbisesiyle burnunu kapamıştır. Resûlullah, bineğinden inmiş, Kur'an okuyup onları İslam'a davet etmiştir. Resûlullah'ı dinleyen İbn Übey: "Ey adam! Bırak insanları. Ben senin sözlerinden ne hoşlanıyorum, ne de bir şey anlıyorum. Bu anlattıkların hak ve gerçek ise bize eziyet etme, git evinde otur, sana gelenlere anlat. Sana gelmeyenleri toplantı toplantı dolaşıp hoşlanmayacağı şeyleri anlatarak rahatsız etme" diyerek incitici bir tavır göstermiştir.²⁶ Abdullah b. Revâha ileri atılarak: "Senin, merkebin kokusundan rahatsız olduğunu görüyorum. Vallahi onun kokusu bize senden daha hoştur. Biz meclislerimize ve evlerimize Resûlullah'ın gelmesini şeref sayarız. O sözleri, bizim meclislerimize, evlerimize gel, getir. Nasihatlerinden öğüt, ibret alırız. Resûlullah'ın sözleri ve emirleri en çok sevdiğimiz sözlerdir. Çünkü onu bize Allah Teâlâ göndermiş, bizi onun vasıtasıyla hidayete erdirmiştir," diyerek karşılık vermiştir.²⁷ Orada bulunanlar arasında tartışma çıkmış, karşılıklı kötü sözler sarf etmiş, birbirlerine saldırmaya kalkışmışlardır. Yandaşlarını kaybettiğini gören İbn Übey: "Senin kölen senin hasmın olduğunda zelil olmaya devam edersin. O takdirde, seninle güreş tutanlar seni yıkarlar" diyerek mağlubiyetini ve kavminin kendisine düşman olduğunu dile getirmiştir. Resûlullah, olaya müdahale ederek tartışmanın büyümesini önlemiştir.²⁸

Resûlullah'ın canının sıkıldığını anlayan Sa'd b. Ubâde, İbn Übeyy'in küstahlığını öğrenince: "Yâ Resûlallah sen ona anlayış göster! Medine'yi teşrifiniz bize Allah'ın bir lütfudur. Allah seni bize gönderdiğinde biz ona giydireceğimiz taca boncuk diziyorduk. Biz Hazrecliler, Abdullah b. Übey için altından bir taç ve krallık elbisesi hazırlamıştık. Sizin Medine'ye hicretiniz onun hükümdarlık hayallerini boşa çıkardı. Bu yüzden size böyle davranıyor" diyerek, Resûlullah'ı teselli ederek İbn Übeyy'in psikolojik çöküntü içinde olduğunu belirtmiştir. Resûlullah da İbn Übeyy'e her zaman müsamahakâr davranmıştır.²⁹

²¹ Vâkıdî, *Megâzi*, 2/605; Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8/54; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayinevi, 1981), 6/179.

²² İbn Hişam, *Sîre*, 2/226.

²³ İbn Hişam, *Sîre*, 2/226.

²⁴ Hüseyin b. Muhammed b. Hasan Diyarbekrî, *Tarihü'l-hamis fi ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Müessesetu Şa'ban, ts.), 1/340.

²⁵ Diyarbekrî, *Tarih*, 1/340; Semhudi, *Vefâ*, 1/294-295; Köksal, *Tarih*, 1/22.

²⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 2/228; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim, Miras Kâmil (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 10/128; Meydânî, *Nifâk*, 2/512.

²⁷ İbn Hişam, *Sîre*, 2/228; İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb Buga (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-Yemâme, 1993), 5/2292, 2307.

²⁸ İbn Hişam, *Sîre*, 2/228; Meydânî, *Nifâk*, 2/512.

²⁹ Zebidî, *Buhari Muhtasarı*, 10/128-129; Meydânî, *Zâhiretü'n-nifâk*, 2/513.

4. İslamiyet'i Kabulü

Abdullah b. Übey, başlangıçta Hz. Peygamber'e düşmanlığını açıkça ilan etmek yerine gelişmeleri takip ederek bir strateji izlemeyi tercih etmiştir. Onun Müslümanlığı ilan etmesinde Bedir zaferi (2/624) etkili olmuştur. Çünkü İslam'ın en güçlü düşmanları Mekke müşriklerin elebaşları, katledilmiş, birçoğu esir edilmiş, Müslümanlar büyük bir zafer kazanmışlardı. Resûlullah'ın Medine'ye ganimetler ve esirlerle döndüğünü görmüş, galibiyetin Müslümanlardan yana olduğunu anlamış ve İslam'a girdiğini ilan etmiştir.³⁰ Bedir zaferinden sonra İslam'a girenlerin artmasıyla yalnızlaşmaya başlamış, artık müşrik olarak yaşamasına imkân da kalmamıştır.³¹ İslam'a girdiğini ilan etmekle birlikte, Resûlullah'a, kin ve düşmanlık beslemeye devam etmiş, nifak hareketlerinin öncüsü olmuş, münafık olarak hayatını tamamlamıştır.³² Hz. Peygamber'in meclisinde bulunur, onun sözlerini dinler, güzel laflar ederdi. Fasih konuşur, etkili söz söylemesini bilirdi. İbn Übey ve yandaşları, kalıpları, giyim kuşamlarıyla ilgi çekseler, düzgün konuşmalarıyla kendilerini dinletseler bile, duvara dayanmış kuru kütükler gibi,³³ ruhsuz, akılsız cesetlerden ibaret oldukları, kendilerinde imandan ve hayırdan bir eser bulunmadığı, İslam'ın en tehlikeli düşmanları oldukları bildirilmiştir.³⁴

5. Yahudilerle Münasebeti

Hz. Peygamber'e düşmanlık, İbn Übey ve Yahudileri birbirlerine yaklaştırmıştır.³⁵ Esasen onun dostları, her zaman Allah ve Resûl'ünün düşmanları olmuştur. Benî Kaynuka'nın ileri gelenlerinden bazıları İslâmiyet'e girdiklerini söyleyerek münafıklar arasına katılmışlardı.³⁶ Bu sebeple İbn Übey'in, Yahudilerden de münafık dostları vardı.³⁷ Benî Mustalık Gazvesi dönüşünde şiddetli bir fırtına olmuş, Resûlullah, Yahudilerin büyüklerinden Zeyd b. Rifaa b. et-Tâbût'un öldüğünü bildirmiştir.³⁸ Ubâde b. Sâmit, İbn Übey'e, Zeyd b. Rifaa'nın öldüğünü haber verdiğinde, "vah, yazıklar olsun, o adam gibi adamdı" sözleriyle üzüntüsünü belirtmişti. Ubâde de, "kesik bir kuyruğa yapışmışsın" diyerek ona yanlış yolda olduğunu hatırlatmıştı. Dostunun ölümüyle kolu kanadı kırılan İbn Übey, perişan halde yoluna devam etmiştir.³⁹

Sahabeden tartıştığı biri, "ben Yahudilerden uzağım" derken Abdullah b. Übey, "ben onlardan uzak olamam, başıma gelecek felaketlerden korkarım" diyerek Yahudileri bir sığınak olarak gördüğünü açıkça belirtmiştir.⁴⁰ Kur'an, Yahudi ve Hristiyanlarla dostluğu yasaklamasına rağmen⁴¹ Ubâde b. Sâmit, Resûl-i Ekrem'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü, benim Yahudilerden birçok dostum var. Onların dar zamanımda bana yardım edeceklerinden de eminim. Fakat ben, Yahudi dostlarımla olan dostluğu terk edip Allah ve Rasûl'ünün dostluğuna dönüyorum. Allah'a ve Rasûlü'ne dostluk besliyorum" sözlerini işiten Abdullah b. Übey, "Ben, zamanın ileride başımıza getirebileceği felâketlerden korkuyorum. Onun için Yahudilerle dostluktan ayrılacak değilim" dedi. Hz. Peygamber de: "Ey Ebu'l-Hubâb, Yahudilerin dostluğunu, Ubâde b. Sâmit'in dostluğuna tercih ediyorsan öyle yap!" buyurmuştur. Abdullah b. Übey'in öyle yaptığını belirtmesi üzerine yahudi ve Hristiyanlarla dostluğu yasaklayan ayetler inmiştir.⁴² İbn Übey ve yandaşları,

³⁰ Buhârî, *Sahih*, 8/45; İbn Hişam, *Sîre*, 2/226.

³¹ el-Cevziyye İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, çev. Şükrü Özen vd. (İstanbul: İklim Yayınları, 1989), 3/231; Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl", 1/1/140.

³² Meydânî, *Nifâk*, 2/511; Semhudî, *Vefâ*, 1/259.

³³ Münâfikûn 63/4.

³⁴ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1990), 11/162; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Risâle Yayınları, 2005), 3/199-202.

³⁵ İzzettin Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989), 3/121.

³⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 2/168.

³⁷ İbn Hişam, *Sîre*, 2/169; Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Bağdadi, *el-Kitâbü'l-muhabber* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ty), 470.

³⁸ İbn Hişam, *Sîre*, 2/168; Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *er-Ravzül-ünûf ve'l-meşrâ'u'r rivâ : fî tefsîri me'stemele aleyhi hadîsü sîreti Resûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem ve'htevâ.*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2021), 4/303; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/174.

³⁹ İbn Hişam, *Sîre*, 2/168; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/423; Süheylî, *Ravzül-ünûf*, 4/303; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/174.

⁴⁰ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3/120-121. Yahudi-münafık dayanışması için bk. Nisa 4/138-139; Muhammed 47/25-26; Mücadele 58/14; Haşr 59/11; Mâide 5/51-52.

⁴¹ Mâide 5/51-52.

⁴² Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 6/372; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi Vahidi, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân* (Riyad: Dârü'l-Meyman, 2005), 200-201.

anlaşmalarını bahane ederek Hz. Peygamber'in düşmanlarıyla aynı safta yer almışlardır.⁴³ Başkalarını kullanmayı çok iyi bilen Yahudiler, İbn Übey ve ekibine, İslam'a karşı gizli entrikaları ve Medine'de muhalefet yürütme görevini vermişlerdir.⁴⁴ Yahudi dostlarına istihbarat desteğinde bulunan İbn Übey, Hz. Peygamber'in Hayber'i fethetmek için geleceğini, bildirerek casusluk yapmıştır. Mallarını kalelerine taşımalarını, savaşçıları hazır etmelerini ve asla korkmamalarını, kendilerinin sayı ve hazırlık olarak, Muhammed (sav) ve ordusundan daha güçlü ve üstün olduklarını haber vermek⁴⁵ suretiyle nasıl bir ihanet içinde olduğunu göstermiştir.

5.1. Kaynukaoğulları Meselesinde Abdullah b. Übey

Müslümanların Bedir'de zafer kazanmalarına son derece üzülen Kaynukaoğulları, Müslümanlar aleyhine kışkırtıcılığa başlamışlar, Resûlullah'ın uyarısına da aldırış etmemişlerdir.⁴⁶ Mekkelilere benzemediklerini savaşmayı bilen cesur topluluk olduklarını belirterek tehditler savurmuşlardı.⁴⁷ Benî Kaynuka çarşısında Müslüman bir kadının tacize uğraması üzerine yaşanan olayda kan dökülmesi, bardağı taşıran son damla olmuş, barış içerisinde beraber yaşamayı öngören Medine Sözleşmesi/Anlaşmasının bozulmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁸ Yahudiler on beş gün süren kuşatma (2/624) sonunda teslim olmak zorunda kalmışlardır. Resûlullah, 700 kadar olan savaşçıların öldürülmesine hükmetmiştir.⁴⁹

Abdullah b. Übey, kuşatma altında iken işleriyle ilgilendiği Benî Kaynuka Yahudilerinin affedilmesi için derhal girişimde bulunmuştur.⁵⁰ Resûlullah, aldırış etmediği halde zırhına yapışarak, "benim dostlarıma iyilikte bulun" diyerek ısrarda bulunmuştur. Resûlullah'ın kızgınlıktan yüzünün rengi değişmiş, yakasını bırakmasını istemiş ve: "Yazıklar olsun sana, ne hale düştün, bırak beni" deyince de: "Vallahi dostlarıma iyilikte bulununcaya kadar seni bırakmam" karşılığını vermiştir. Arakasından "bu dört yüzü zırhsız, üç yüzü zırhlı mütteliklerim, Buâs ve Hadâik Günü beni siyah ve kırmızı tenlilerden korudular. Onları bir anda biçeceksin. Ben güvende değilim, zamanın belalarından korkuyorum," sözü üzerine Resûlullah, kanlarını ona bağışladığını bildirmiştir.⁵¹ Böylece İslam öncesi onlardan gördüğü yardım ve desteğin bedelini ödemek istemiştir.⁵² Sonra da bırakılmalarını istemiş, "onlara da onlarla birlik olanlara da Allah lanet etsin" buyurmuş, Yahudilerin sürgün edilmelerini emretmiştir.⁵³ Sürgün kararına rıza göstermeyen İbn Übey, Yahudi dostlarını da alarak Resûlullah'la görüşmeye gitmiştir. Kapıya yöneldiğinde, girmesine izin vermediği için Uveym b. Sâide ile aralarında yaşanan itiş-kakış sırasında İbn Übey'in yüzü kanamıştır. Yahudiler korkuya kapılmış, Ebu'l-Hübâb'ın yüzünün bu hale getirildiği bir memlekette asla kalmayacaklarını bildirmişlerdir.⁵⁴

Kaynukalılarının affedilmesi için Hazrec kabilesinden girişimde bulunan olmadığı halde, İbn Übey'in ısrar etmesi, Yahudi-Münafık dostluğunun boyutu hakkında fikir vermektedir. Hazrec'den Ubâde b. Sâmî, Allah ve Resûl'ü nü dost edindiğini söyleyerek Kaynukaoğullarıyla ittifaktan vaz geçtiğini bildirmiştir. İbn Übey, "onlar sana böyle yapmazlardı," deyince: "Ey Ebu'l-Hübâb! Kalpler değişti. İslam dostlukları ve

⁴³ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3/121; Ekrem Ziya Umerî, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risâle Yayınları, 1998), 101.

⁴⁴ Sezikli, *Nifak Hareketleri*, 52-53.

⁴⁵ Diyarbekrî, *Tarih*, 2/43; Leon Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid (İstanbul: Tanin Matbaası, 1925), 5/77; Köksal, *Tarih*, 7/135-136.

⁴⁶ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/176; Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâatü'l-kübra*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 2/29; Davud, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 11/294; Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk*, 2/514; Casim Avcı, "Kaynuka (Benî Kaynuka)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/25/88.

⁴⁷ Davud, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 11/294; Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk*, 2/514.

⁴⁸ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/176; Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk*, 2/514-515; Avcı, "Kaynuka", 25/25/88.; Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/212-215.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/29; Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk*, 2/515; Avcı, "Kaynuka", 25/25/88.

⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar İbn İshak, *Siretu İbn İshak* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 295. Vâkîdî, *Megâzî*, 1/177-178; İbn Cerîr Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Darü's-Süveydân, ts.), 2/480.

⁵¹ İbn İshak, *Sire*, 295; el-Bağdâdî, *Muhabber*, 112; Taberî, *Târih*, 2/480; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Muhyiddin Dib Müstû (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, ts.), 4/166; Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk*, 2/515-516.

⁵² Tekin Deniz, *Abdullah b. Übey b. Selûl ve Hz. Peygamber'le İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007), 82.

⁵³ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/177-178; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2/138; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/29; Yusûf Nâbî, *Zeyl-i Siyer-i Veysi*, çev. Abdulsamet Özmen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserle Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 160.

⁵⁴ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/178.

anlaşmaları hükümsüz kıldı” karşılığını vererek⁵⁵ dostluğu ve düşmanlığı İslam’ın belirlediğini belirtmiştir.

5.2. Benî Nadîr Olayında Abdullah b. Übey

Benî Nadîr Yahudileri, Hz. Peygamber’i öldürmek üzere suikast girişiminde bulunmuşlardı.⁵⁶ Bu ihanetleri ve *Medine Anlaşması* hükümlerini ihlal etmeleri sebebiyle Hz. Peygamber, on gün içinde Medine’yi terk etmelerini istemiştir.⁵⁷ Benî Nadîr’in, Medine’den gitmek için hazırlıklara başlaması üzerine dostlarını kaybedecek olan İbn Übey ve yandaşları telaşlanmıştı. Abdullah b. Übey, Yahudilere kalelerinde durmalarını, sebat etmelerini ve çıkmamalarını, onları asla teslim etmeyeceklerini, savaş açılması halinde yanlarında savaşacaklarını, çıkarılırlarsa onlarla çıkacaklarını bildirmiştir.⁵⁸ Araplardan ve kavminden iki bin adamı olduğunu, onlarla yardıma geleceklerine söz vermiştir. Ayrıca Gatafanlılarla Kurayza’nın da destekte bulunacağını haber vermiştir. Bunun üzerine fikir değiştiren Benî Nadîr, Medine’den çıkmayacaklarını bildirerek savaş ilan etmişlerdir.⁵⁹

Yahudi ileri gelenlerinden Sellâm b. Mişkem, Benî Nadîr lideri Huyey b. Ahtab’ı, Abdullah b. Übey’e güvenmemesi konusunda uyarmıştır. Benî Kaynuka’ya verdiği sözü tutmadığını, gayesinin kendilerini Hz. Peygamber’le savaştırmak olduğunu anlatmıştır. İbn Übey’in ne Yahudi ne Hz. Muhammed’in (sav) ne de kendi kabilesinin dininden olduğunu belirterek evinde oturacağını, müttefiklerine hiçbir zaman yardım etmediğini dile getirmişse de Huyey b. Ahtab’ı direnmekten vazgeçirememiştir.⁶⁰ Hâlbuki İbn Übey, Yahudi dostlarına boş vaatlerde bulunmuştur.⁶¹ On beş günlük kuşatma sonunda (4/625) teslim olmak zorunda kalmışlardır. Kuşatma boyunca İbn Übey, evinde oturmuş, Yahudiler ise: “İbn Übey’in yardımı nerede kaldı” diye söylenip durmuşlardır.⁶² Yahudi dostlarına yardıma cesaret edemeyen İbn Übey,⁶³ onların sürgün edilmelerini seyretmekle yetinmiştir.⁶⁴ Benî Nadîr’in sürgün edilmesi üzerine kendisinin Medine’de yalnız kaldığını, onların şeref ve servete, daha korunaklı, sağlam kalelere, dostlarının yanına gittiklerini söyleyerek hayıflanmıştır.⁶⁵

6. Uhud Savaşı’nda Abdullah b. Übey’in Tutumu

Mekkeli müşrikler, Bedir’de uğradıkları ağır yenilginin intikamını almak için yanıp tutuşuyorlardı. Medine üzerine yürümek üzere Mekke civardaki kabilelerden de asker toplayarak büyük bir ordu hazırlığı içinde olduklarını Hz. Abbas, Resûlullah’a bildirmiştir. Münafıklar ve Yahudiler, “Mekke’den gelen haberci, Muhammed’e (sav) hoşlanmadığı bir haber getirmiştir”⁶⁶ diyerek, halk arasında panik havası oluşturmaya çalışmışlardır.

Resûl-i Ekrem, Ensar ve Muhacirlerin önde gelenleriyle savaş usulüne ilişkin istişarede bulunmuş, âdeti olmadığı halde Abdullah b. Übey’in de görüşünü almıştır.⁶⁷ Belki de onun niyetini öğrenerek bir strateji belirlemek istemişti.⁶⁸ Resûlullah ve Ashabın büyükleri, savunma savaşından yanaydı. İbn Übey de Medine dışında düşmanla yaptıkları her savaşı kaybettiklerini, Medine’den çıkmayıp yaptıkları her savaşı da kazandıklarını belirterek Medine’de kalmaktan yana olduğunu bildirmiştir. Ayrıca düşmanı kendi haline bırakmasını, Medine’ye girmeye kalktıklarında erkekler yüz yüze savaşırken kadınlar ve çocukların da onları yukarıdan taş yağmuruna tutacaklarını ve geldikleri gibi gitmek zorunda kalacaklarını⁶⁹ dile

⁵⁵ İbn İshak, *Sîre*, 295-296; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/178.

⁵⁶ Nadir Özkuyumcu, “Nadîr (Benî Nadîr)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32/275-276.

⁵⁷ Taberî, *Târih*, 2/551-552.

⁵⁸ Meydânî, *Nifâk*, 2/518; Haşr 59/11.

⁵⁹ İbn Hişam, *Sîre*, 2/167, 3/144; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/368; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/56, 58; İbnü’l-Esir, *Kâmil*, 2/173; Nâbî, *Siyer-i Veysî*, 251.

⁶⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/368-369.

⁶¹ Haşr 59/11.

⁶² Vâkıdî, *Megâzî*, 1/371-372.

⁶³ Haşr 59/11, 13.

⁶⁴ Haşr 59/11.

⁶⁵ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/376.

⁶⁶ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/204.

⁶⁷ Taberî, *Târih*, 2/503; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/474; Meydânî, *Zâhiret’ü’n-nifâk*, 2/516.

⁶⁸ Sezikli, *Nifak Hareketleri*, 69.

⁶⁹ İshak, *Sîretü İbn İshak*, 303; İbn Hişam, *Sîre*, 3/26-27; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/38; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/210; Taberî, *Târih*, 2/502-503.

getirerek savunma savaşından yana olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Bir rivayette ise, “bizi bu köpeklere karşı çıkar” dediği de bildirilmiştir.⁷¹ En nihayetinde şehitliği arzulayan ve düşmandan korkmadıklarını ispat etmek isteyen gençler, özellikle de Bedir Savaşı’na katılmamış mücahitlerin görüşleri doğrultusunda Medine dışında savaş yapılmasına karar verilmiştir.⁷² Resûlullah, İbn Übeyy’in de bulunduğu bin kişilik orduyla Uhud’a hareket etmiştir (3/625).⁷³ Ancak Abdullah b. Übey, Uhud’a kadar gittikten sonra Yahudiler, Kureyş müşrikleri ve halasının oğlu⁷⁴ Ebû Âmir⁷⁵ ile hepsinin ortak düşmanı olan Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhine hazırladıkları planı uygulamaya, koymuştur. İbn Übey, “beni dinlemedi de akli olmayanların peşinden gidiyor, arkadaşlarının ve çoluk çocuğun sözünü dinledi, vallahi ne diye kendimizi helake sürüklüyoruz bilmiyorum”⁷⁶ diyerek, Resûlullah’ı akılsızlıkla ve ashabını ölüme sürüklemekle suçlayarak kalbinde nifak ve şüphe barındıran üç yüzü aşkın yandaşıyla Şeyhain⁷⁷ veya Şavt⁷⁸ denilen yerden deve kuşunu andıran bir kaçışla geri dönmüştür.⁷⁹ Ayrılanları geri döndürmek isteyen Abdullah b. Amr b. Harâm: “Ey insanlar! Peygamberinizi ve kavminizi düşmana karşı yalnız bırakmanız karşısında size Allah’ın azabını hatırlatırım” uyarısı üzerine İbn Übeyy: “Savaşmayı bilseydik veya savaş olacağını bilsek elbette size katılırız, sizi düşmana bırakmayız. Ancak savaş olacağını bilemiyoruz, bizi dinlersen sen de bizimle dön” şeklinde cevap vermiştir.⁸⁰ İbn Übeyy’in savaşmak niyetinde olmadığını anlayan Abdullah b. Amr: “Uzak olun ey Allah’ın düşmanları, Allah müminleri size muhtaç etmeyecektir” karşılığını vermiştir.⁸¹ İnanmadığı bir dava uğruna savaşmak istemeyen İbn Übey, orduyu bölmek, mücahitlerin psikolojilerini bozmak gayesiyle Uhud’a kadar geldikten sonra dönmüştür. İbn Übeyy’in bu hamlesiyle, Evs’den Hâriseoğulları, Hazrec’den Selemeoğulları ordudan ayrılmaya kalkışmışlarsa da Allah’ın kalplerine sebat vermesiyle münafıkların düştüğü hataya düşmemişlerdir.⁸² İbn Übey, Müslümanları yalnız bırakarak müşriklere yardım etmiş, bu tutumuyla imandan ziyade küfre ve şirke yakın olduğunu göstermiştir.

Resûlullah, Seniyye tepesinin başına ulaştığında, İbn Übeyy’in Yahudi müttetiklerinden altı yüz kişilik askerî birlik orduya katılmak istemiş, fakat Resûlullah, şirk ehline karşı, şirk ehlinde yardım istenmeyeceğini belirterek kabul etmemiştir.⁸³ İslam düşmanı Yahudilerin Hz. Peygamber’in ordusuna katılmak istemeleri çok manidardır. İbn Übey, plan gereği altı yüz kadar Yahudi’yi İslam ordusuna dâhil etmek istemiştir. Yine plan gereği Ebû Âmir, müşriklere verdiği söz çerçevesinde mensup olduğu Evsliler’i, İbn Übey de Hazrecliler’i ordudan ayıracaktı. Ebû Âmir, samimi müminleri ordudan ayıramamışsa da İbn Übey, ordunun üçte birini ayırmıştır.⁸⁴ Abdullah b. Übeyy’in, Uhud’a kadar gittikten sonra dönmesi de ordudan kopuşları teşvik etmeye yönelikti. Ensar’ın ordudan ayrılmasıyla düşman karşısında, Hz. Peygamber Muhacirlerle yalnız kalacaktı. İslam davası, Hz. Peygamber’le Mekkeli müşriklerin arasındaki bir mesele/dava olarak öne çıkarılıyordu. İbn Übey ve müttetikleri, bu stratejiyi ustalıklı uygulamaya çalışmışlardır. Ebû Süfyan’ın, Evs ve Hazrecliler’e, “amcamızın oğluyla aramızdan çekilin, sizinle işimiz

⁷⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/210; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/34.

⁷¹ Taberî, *Târih*, 2/503.

⁷² İbn İshak, *Sîre*, 303; Taberî, *Târih*, 2/502.

⁷³ İbn İshak, *Sîre*, 303; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/213-214; Taberî, *Târih*, 2/503-504.

⁷⁴ Sezikli, *Nifak Hareketleri*, 158, 202; Ebû’l-Abbas Ahmed b Yahyâ b Cabir Belâzûrî, *Ensâbü’l-eshraf* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996); Diyarbekrî, *Tarih*, 2/130-131; Semhudî, *Vefâ*, 1/260. Sezikli, *Nifak Hareketleri*, 158, 202.

⁷⁵ Hristiyanlığı benimseyip Mekke’ye giden Ebû Âmir’e, Resûlullah tarafından Fâsık lakabı takılmıştı, bkz. İbn Hişam, *Sîre*; Belâzûrî, *Fütûh*, 2/226; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1049; Belâzûrî, *Ensâbü’l-eshraf* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996), 1/334-335.

⁷⁶ İbn İshak, *Sîre*, 304; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/213-214; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/39; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâse (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1981), 159.

⁷⁷ Şeyhain, Medine ile Uhud arasında sağda bir yer adıdır, bk. Semhudî, *Vefâ*, 1/318.

⁷⁸ Şavt denilen yerin Ebbâne’de olduğu belirtilmiştir, bk. Semhudî, *Vefâ*, 3/312-313.

⁷⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/39; Taberî, *Târih*, 2/504.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/167; Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri=el-Keşşaf an haka’iki gavamidit-tenzil ve uyuni’l-ekavil fi vucuhi’t-te’vil (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/1124.

⁸¹ İbn İshak, *Sîre*, 304; İbn Hişam, *Sîre*, 3/27; Taberî, *Târih*, 2/504; Abdullah Hazar Hamed, *el-Kifâye fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr ve’d-dirâye* (Beyrut: el-Kifâye fi’t-tefsîr bi’l-Me’sûr ve’d-Dirâye, 2017), 6/360.

⁸² İbn Kuteybe, *Maârif*, 159; Buhârî, *Sahih*, 4/1660.

⁸³ İbn Hişam, *Sîre*, 3/27; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/39, 48; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/215-218, 2/48; Taberî, *Târih*, 2/505.

⁸⁴ Sezikli, *Nifak Hareketleri*, 70-71.

yok” şeklinde haber göndermesi⁸⁵ de bu yüzdendi. İbn Übey ve mütteliklerinin Ensar’la Muhaciri ayırma stratejileri tutsaydı, İslam düşmanları emellerine kolayca ulaşacaklardı. İbn Übey, Uhud’un ertesi gün Hamrâülesed Gazvesi’ne katılmak istemişse de Resûlullah kabul etmemiştir.⁸⁶

Uhud’da çok sayıda Müslümanın şehit olması ve Resûl-i Ekrem başta olmak üzere sahabeden birçoğunun yaralanmasına Abdullah b. Übey ve münafıklar çok sevindiklerini alaylı ve çirkin sözlerle dillendirmekten çekinmemişlerdir.⁸⁷ Hz. Peygamber’in, ashabını göz göre göre ölüme sürüklediğini iddia ederek cihada çıkanları ölümlerle korkutarak caydırmak istemişlerdir.⁸⁸ İbn Übey yaralılar arasında bulunan oğlu Abdullah’a, Hz. Peygamber’le savaşa çıkmasının bir aptallık olduğunu, çünkü kendisini dinlemeyip çocukların sözüyle hareket ettiğini, bu yüzden işin sonunun böyle olacağını belli olduğunu söylemiştir. Abdullah ise babasına, Allah’ın, Resûlü ve müminler için hayırlı olanı gerçekleştirdiğini söylemiştir.⁸⁹

6.1. Uhud Savaşı Sonrası Abdullah b. Übey’in Durumu

Abdullah b. Übey’e şeref payesi olarak Mescid-i Nebevî’de tahsis edilmiş bir makamı vardı. Her Cuma Resûlullah hutbe okuduğu sırada ayağa kalkarak: “Ey insanlar! Bu Resûlullah’dır. Sizin aranızdadır. Allah, sizi onunla aziz kılmış ve size ikramda bulunmuştur. Ona yardım ediniz ve destek olunuz. Onu dinleyiniz ve itaat ediniz,” der otururdu. Uhud Savaşı’ndan sonra bir Cuma günü Resûlullah minbere çıktığında, her zamanki sözlerinin arkasından Uhud’daki hareketinde haklı olduğunu izaha kalkışınca sahabe üzerine yürümüş, elbisesinden tutarak: “Oturlu ey Allah’ın düşmanı! Yapacağımı yaptın,” diyerek konuşmasına engel olmuşlardır. Ebû Eyyûb sakalından, Ubâde b. Sâmî de ensesinden tutmuş: “Sen bu makama ve bunları söylemeye layık değilsin” diyerek, ite-kaka onu mescitten çıkarmışlardır. İbn Übey ise: “Vallahi sanki kötü bir şey söyledim. Resûlullah’a destek olmak ve onun işini kuvvetlendirmek istedim. Fakat ashabından bazıları üzerime sıçrayıp beni çekiştirip azarlıyorlar,” diye söylenmiştir. Muavviz: “Yazıklar olsun sana! Dön, Resûlullah senin için Allah’tan af dilesin” dediğinde, “vallahi benim için bağışlanma dilemesini istemiyorum, benim ona ihtiyacım yok” diyerek kibrinden reddetmiştir.⁹⁰ Oğlu Abdullah’a, Mescid-i Nebevî’nin arsa sahiplerine atıfta bulunarak küçümseyen bir ifadeyle: “Muhammed (sav), beni Sehl b. Râfi ve Süheyl b. Râfi’nin mirbedinden (deve ağulundan/hurma kurutma yerinden) çıkardı” diye şikâyetle bulunmuştur.⁹¹ İbn Übey’i, müdafaa eden olmadığı gibi itilip kakılmasına itiraz eden de olmamış, bu olay, İbn Übey’in toplum nezdindeki itibarını iyice sarsmıştır.

7. Benî Mustalik (Müreysi) Gazvesi’nde Abdullah b. Übey

Benî Mustalik lideri Hâris b. Ebû Dırrar’ın, bazı Arap kabileleriyle Medine’ye saldırı hazırlığında olduğunu haber alan Resûl-i Ekrem, Müreysi Gazvesi’ne çıkmıştır (5/627).⁹² Müreysi Suyu yanında gerçekleşen şiddetli savaş, Müslümanların zaferiyle sonuçlanmıştır.⁹³ Bu savaşa ganimet arzusuyla daha önce olmadığı kadar Abdullah b. Übey başta olmak üzere çok sayıda münafık katılmıştı.⁹⁴

7.1. Ensar Muhacir Arasında Çatışma Çıkarma Teşebbüsü

Hz. Ömer’in Cehcâh b. Sa’îd isimli hizmetçisiyle Hazrec’den Abdullah b. Übey’in himayesinde bulunan Sinan b. Vebere el-Cühenî arasında su çekme esnasında bir tartışma çıkmıştır.⁹⁵ Sinan Ensar’ı, Cehcâh da Muhacirleri yardıma çağırmış, Ensar kılıçlarını çekmiş, Ashabın büyüklerinin araya girmesiyle çatışma önlenmişti.⁹⁶ Dostlarıyla oturmakta olan İbn Übey, olayı duyduğunda çok kızmış, Evs ve

⁸⁵ İbnü’l-Esir, *Kâmil*, 2/72; Taberî, *Târih*, 2/511.

⁸⁶ Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 61.

⁸⁷ Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zührî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001), 2/44.

⁸⁸ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/325; Âl-i İmran 3/156.

⁸⁹ Vâkıdî, *Megâzî*, 1/317.

⁹⁰ İbn Hişam, *Sîre*; Köksal, *Tarih*, 3/252-253; Meydânî, *Zâhîretü’l-nifâk*, 2/517-518.

⁹¹ İbn Hişam, *Sîre*, 3/69; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/318-319; İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/489; Köksal, *Tarih*, 3/252-253.

⁹² Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 610.

⁹³ Taberî, *Târih*, 2/604.

⁹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esmelî Vâkıdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1966), 1/405; Ahmet Önkâl, “Mustalik (Benî Mustalik)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/360-361.

⁹⁵ Zebidî, *Buhari Muhtasarı*, 9/231.

⁹⁶ Zebidî, *Buhari Muhtasarı*, 9/230; Meydânî, *Zâhîretü’l-nifâk*, 2/519; Köksal, *Tarih*, 5/42-43.

Hacrecliler'e Sinan'a yardım etmelerini tavsiye etmiştir. Muhacirleri hedef alarak: "Yine ateşi körüklediler, yaptılar yapacaklarını! Memleketimizde bize düşmanlık beslediler, artık çok oldular. Bizimle Kureyş cilbâblıların⁹⁷ durumu, "besle köpeği yesin seni" darbimeseline benziyor. Yemin olsun ki, Medine'ye döndüğümüzde güçlüler (aziz/şerefli) zayıfları (zelil/alçak) oradan çıkaracaktır," hakaret ve tehdidinde bulunmuştur.⁹⁸ İbn Übeyy'in bu sözlerinden, Hz. Peygamber'i Medine'den çıkarmak ve İslam Devleti'ni ortadan kaldırmak konusunda hala bir ümit taşıdığı anlaşılmaktadır. Abdullah b. Übeyy'in ayette de zikredilen sözü, kıraat farkıyla, "Resûlullah'ı hor görülmüş olarak çıkaracağız" anlamına da gelmektedir.⁹⁹

Daha sonra, Muhacirleri memleketlerine kabul etmeleri, evlerini ve mallarını onlarla paylaşmaları sebebiyle kabilesini suçlamıştır. Hz. Peygamber'in emriyle ölüme gittiklerini, çocuklarını yetim bıraktıklarını, Muhacirler çoğalırken azaldıklarını, artık onlara sahip çıkmaktan vazgeçmelerini istemiştir.¹⁰⁰ Muhacirlere yiyecek vermedikleri takdirde dağılıp gideceklerini belirterek Ensar-Muhacir kardeşliğini bozmak istemiştir.¹⁰¹ Abdullah b. Übeyy'in sözlerine şahit olan Zeyd b. Erkam, duyduklarını Resûlullah'a haber vermiştir. Resûlullah, Zeyd'in anlattıklarından hoşlanmamış, yüzünün rengi değişmiştir. Herhalde sen ona kızmışsın, yanlış duydun, yanlış anladın, diyerek olayın içyüzünü anlamaya çalışmıştır. Zeyd ise kendinden emin bir şekilde, yemin ederek bunları İbn Übeyy'den duyduğunda ısrar etmiştir. Ensar'dan bazıları, saygın bir kişiliğe sahip olduğundan, Abdullah b. Übeyy'i müdafaa etmiş, Zeyd'in yanıldığını, hatta yalan söylediğini iddia ederek onu azarlamışlardır.¹⁰² Zeyd, İbn Übeyy'e saygı duyduğunu, ancak babasından bile duymuş olsa işittiklerini Hz. Peygamber'e iletmekten geri kalmayacağını dile getirmiştir.¹⁰³

Resûlullah, tövbe etmesini istediği halde İbn Übey, yeminle sözlerini inkâr etmiş, Zeyd'i yalancılıkla suçlamıştır.¹⁰⁴ Yalancı durumuna düşmesi, Zeyd'in çok ağırına gitmiş, mahcubiyetinden evine kapanarak Rabbinden, kendisini doğrulayacak vahiy göndermesi için niyazda bulunmuştur.¹⁰⁵ Hz. Ömer, Müslümanlar arasında fitne-fesat çıkaran İbn Übeyy'in katledilmesini teklif etmiş, fakat Resûlullah, "nasıl olur ya Ömer! O zaman insanlar, Muhammed (sav) ashabını öldürüyor demezler mi, buna gerek yok" diyerek reddetmiştir.¹⁰⁶ Çünkü bu teklif, asabiyeti hortlatacak, iç çatışmalara yol açacak tehlikeli bir teklifti. İbn Übeyy'in öldürülmesinin sözü edildiğinde bile Evs ve Hazrec, Resûlullah'ın müdahalesiyle savaşın eşliğinden dönmüştü.¹⁰⁷

İbn Übeyy'in sözlerinin ordu içinde yayılması¹⁰⁸ üzerine Resûlullah, yerinde bir kararla orduya hareket emri vermiş, münafıkların tahrikleriyle daha da büyüyecek tartışmaların önüne geçmiştir.¹⁰⁹ Ordunun tahammül sınırlarını zorlayarak iyice yorulduktan sonra konaklamaya izin vermiştir. Yorgunluktan uyuya kalan askerler, Abdullah b. Übeyy'in sözlerini tartışmaya fırsat bulamamışlardır.¹¹⁰ Resûl-i Ekrem, günün sıcak saatinde niçin yola çıktığını soran Sa'd b. Ubâde/Üseyd b. Hudayr'a, Abdullah b. Übeyy'in fitne çıkarmaya yönelik sözlerini hatırlatmıştır. Bunun üzerine Üseyd, aziz olanın Resûlullah, zelil olanın İbn Übey olduğunu, dilerse onu Medine'den çıkarabileceğini söylemiştir. Arkasından,

⁹⁷ Cilbâb, kalın dokumalı ve bol giysidir. Kureyş müşriklerinin Müslümanlara taktıkları bir lakap olarak kullanılıyordu, bk. İbn Hişam, *Sîre*, 3/236; Meydânî, *Zâhiretü'n-nifâk*, 2/518.

⁹⁸ Münâfikûn 63/8; İbn Hişam, *Sîre*, 2/167, 3/236-237; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/65; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/416; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/159-160; Köksal, *Tarih*, 5/44.

⁹⁹ Münâfikûn 63/8; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir: Tefsir İlminde Yolculuk Azığı*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 6/208.

¹⁰⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/416; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/358; Taberî, *Târih*, 2/605.

¹⁰¹ Zebidî, *Buhari Muhtasarı*, 4/343-344; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/160.

¹⁰² İbn Hişam, *Sîre*, 3/237; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/417; Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahih-i'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 19/242.

¹⁰³ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/417; Köksal, *Tarih*, 5/45; Zebidî, *Muhtasar*, 11/204.

¹⁰⁴ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/417-418; Köksal, *Tarih*, 5/47.

¹⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî* 19/240 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Rebei Kazvinî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, terc. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 1/288; Köksal, *Tarih*, 5/46.

¹⁰⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 3/237; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/417; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1974), 5/417.

¹⁰⁷ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/417-418; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/349; Köksal, *Tarih*, 5/47.

¹⁰⁸ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/417-418; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/349; Köksal, *Tarih*, 5/47.

¹⁰⁹ İbn Hişam, *Sîre*, 3/328; Taberî, *Târih*, 2/606. Köksal, *Tarih*, 5/46-47.

¹¹⁰ İbn Hişam, *Sîre*, 3/238; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/422.

kabilesinin ona taç giydirmeye hazırlandığı sırada hicret sonrası bunun unutulduğunu, bu yüzden Resûlullah'ı mülkünü/krallığını elinden alan kişi olarak gördüğünü ve düşman olduğunu, psikolojik çöküntü yaşadığını belirterek acınacak halde olduğunu dile getirmiştir.¹¹¹

Müreyysi Gazvesi dönüşünde nazil olan Münâfikûn Sûresi Abdullah b. Übey ve yandaşlarının iç yüzünü ortaya koymuştur.¹¹² İbn Übeyy'in yalancılığı, vahiyle tescil edilmiştir.¹¹³ Resûlullah, Zeyd'e Allah'ın doğruluğunu tasdik ettiğini bildirmiştir.¹¹⁴ Kulağını tutarak Zeyd'in, Allah'ın doğruladığı kişi olduğunu, Allah için kulağıyla görevini yerine getirdiğini belirterek ona iltifat etmiştir.¹¹⁵ Bunun üzerine toplum nezdinde itibarı sarsılan İbn Übeyy'e başta kendi kabilesinden olanlar karşı çıkmış, onu azarlamış ve tehdit etmişlerdir.¹¹⁶ Ubâde ve Evs b. Havlî, karşılaştıklarında İbn Übeyy'e selam vermemişlerdi. İbn Übey, "siz bu işi bayağı ciddiye alıyorsunuz" dediğinde, yalancılığının ayetle tescil edildiğini belirterek onu azarlamışlardır.¹¹⁷ Evs b. Havlî, yalancılığı bırakıp Allah'a tövbe etmediği sürece İbn Übeyy'in aleyhine söylenecek hiçbir sözü yalanlamayacağını söylemiştir. Zeyd b. Erkam'ı, iftira etti diye azarladıklarını ve kınadıklarını, fakat Kur'an'ın onun doğruluğunu, İbn Übeyy'in ise yalancılığını tasdik ettiğini belirterek inanırlılığını kaybettiğini belirtmiştir. Buna rağmen Abdullah b. Übey, asla sözünden dönmeyeceğini söylemiştir.¹¹⁸ Ubâde b. Sâmî, Münâfikûn Sûresi nazil olmazdan önce İbn Übeyy'e, Resûlullah'tan af dilemesini söylemiş, fakat o, başını eğerek kibrinden buna yanaşmamıştır. Bunun üzerine Ubâde, başını eğdiği konuda namazda okunacak ayetler nazil olacağını söyleyerek onu uyarmıştır. Yalancılığı ortaya çıktığında, bağışlanması için Resûlullah'a gitmesi tavsiye edilmiş, o yine aldırış etmemiştir. ¹¹⁹ "İman etmemi emrettiniz iman ettim. Zekât vermeme istediniz verdim. Artık Muhammed'e (sav) secde etmekten başka bir şey kalmadı" diyerek zahiren yaptıklarını dile getirmiş, fakat kalbinde beslediği kin ve düşmanlıktan kurtulmak için bir çaba göstermemiştir.¹²⁰ Abdullah b. Übey de Müslümanlarla birlikte Hudeybiye'ye gitmiştir (6/628). Şiddetli sıcağın yaşandığı ve su sıkıntısı çekildiği sırada kesilmeye yüz tutmuş bir kuyunun suyu, Resûlullah'ın bir mucizesi olarak coşkun bir şekilde kaynamaya ve akmaya başlamış, herkes kanıncaya kadar içmiştir. Bu mucizeye şahit olanlar arasında münâfikların reisi Abdullah b. Übey ve Cedd b. Kays da bulunuyordu. Sahabeden Evs b. Havlî, İbn Übeyy'e, "yazıklar olsun sana ey Ebû Hubâb! Artık hakikati görme zamanı gelmedi mi, daha neyi bekliyorsun" deyince, şahit olduğu bu mucizevi olay sıradan bir şeymiş gibi daha önce de benzerini gördüğünü söylemiştir. Bu cevap karşısında Evs, "Allah seni de düşünceni de kahretsin" diye karşılık vermiştir. Resûlullah, bunun benzerini nerede gördüğünü sorduğunda, böyle bir şeyin benzerini daha önce hiç görmediğini belirtmiştir. Neden böyle söylediğini sorduğunda da, "Allah'dan bağışlanma dilerim" diye cevap vermiştir. Oğlu Abdullah da babası için Resûlullah'ın Allah'dan bağışlanma dilemesini istemiş, Resûlullah da onun isteğini yerine getirmiştir. Yağan yağmurun güz mevsiminin işi olduğunu ve Şi'ra yıldızından dolayı yağdığını iddia etmiş, Resûlullah, onu bu sözünden dolayı ayıplamış ve reddetmiştir. Resûlullah'ın mucizelerine şahit olduğu halde kalbinde imana dair bir alamet görülmemiştir.¹²¹

Diğer taraftan İbn Übeyy'in öldürülmesini isteyen Hz. Ömer, Resûlullah'ın sabır ve teenni ile hareketinin ne kadar isabetli ve hayırlı olduğunu itiraf etmiştir.¹²² İbn Übeyy'in oğlu Abdullah, babasını öldürtmeye karar vermişse Resûlullah'tan bunu başkasına yaptırmamasını istemiştir. Aksi halde intikam duygusuyla babasını katleden kişiyi öldürebileceğini, o takdirde bir kâfire karşılık bir mümini öldürmüş olacağını bildirmiştir. Resûlullah, öldürülmesine dair bir emir vermediğini belirtmiş, "bizimle olduğu

¹¹¹ İbn Hişam, *Sîre*, 3/237; Taberî, *Târih*, 2/606.

¹¹² Münâfikûn 63/1-8.

¹¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/349.

¹¹⁴ İbn Hişam, *Sîre*, 3/238; Zebidî, *Buhari Muhtasarı*, 8/93.; Münâfikûn 63/1-2, 7-8.

¹¹⁵ İbn Hişam, *Sîre*, 3/238; Taberî, *Târih*, 2/607; Zebidî, *Buhari Muhtasarı*, 11/204; Köksal, *Tarih*, 5/52.

¹¹⁶ Taberî, *Târih*, 2/608.

¹¹⁷ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/420.

¹¹⁸ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/420.

¹¹⁹ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/420; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/160; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, 6/204.

¹²⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7/5008.

¹²¹ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/588-590.

¹²² Köksal, *Tarih*, 5/49.

sürece onunla iyi geçineceğiz, ona iyilik ve merhametle davranacağız” diyerek olayı kapatmıştır.¹²³ Abdullah, Medine’de halkın babasına teveccüh ettiğini, onu başkan yapmak istedikleri sırada Allah Teâlâ’nın Resûlünü gönderdiğini, onun sayesinde kendilerini yücelttiğini, babasını ise alçalttığını bildirmiştir. Ayrıca, çevresinde ona itaat eden ve iktidarını kaybettiğini hatırlatan kişiler olduğunu belirterek babasının Resûlullah’a düşmanlığının gerekçesini dile getirmiştir.¹²⁴ Abdullah, Akîk Vadisi’nde babasının yolunu keserek kendisinin alçak, Resûlullah’ın şerefli olduğunu ikrar/itiraf etmedikçe ve Resûlullah izin vermedikçe asla Medine’ye giremeyeceğini bildirmiş, “kimin şerefli kimin şerefsiz olduğunu göreceksin” diyerek onu tehdit etmiştir. Ancak Resûlullah Abdullah’a, babasını bırakmasını emretmesi üzerine ona müsaade etmiştir.¹²⁵

7.2. Hz. Âişe’ye İftira (İfk) Hadisesi

Kaynaklarda yer alan bilgiler göre ifk¹²⁶ hadisesinin seyri özetle aşağıda şekildedir. Resûl-i Ekrem, Benî Mustalik Gazvesi’ne eşi Hz. Âişe beraberinde götürmüştü.¹²⁷ Hz. Âişe, deve üzerine konulan etrafı ve üstü örtülü hevdecin (perdeli mahfe¹²⁸) içinde seyahat ediyordu. Sefer dönüşü, Medine yakınlarında ordu gece konaklamıştı. Konakladıkları yerde annesinin düğün hediyesi kolyesini¹²⁹ düşürdüğünü fark eden Hz. Âişe, kolyesini aramaya koyulduğu sırada ordu hareket etmişti. Onun olmadığını fark edemeyen görevliler, hevdecin deveye yüklemişlerdi. Kafilenin hareket ettiğini gören Hz. Âişe, nasıl olsa yokluğunu fark ettiklerinde beni burada bulurlar düşüncesiyle beklemeye başlamıştı.¹³⁰ Ordunun artçısı Safvan b. el-Muattal es-Sülemî, konaklama yerinde bekleyen Âişe’yi devesine bindirmiş, hızlıca hareket ederek öğleye doğru kafileye yetiştirmiştir. Hz. Âişe’nin devesini, Safvan’ın çektiğini gören iftiracılar, aralarında bir konuşma dahi geçmemiş bu iki kişi hakkında fitne ateşini tutuşturmuşlardır.¹³¹ İbn Übey: “Vallahi ne Âişe (ra) o adamdan ne o adam Âişe’den dolayı kurtulur. Demek Peygamberin hanımı, bir adamla gece sabaha kadar kalmış, sonra da adam devesiyle onu buraya kadar getirmiş,” diyerek olayı, Hz. Peygamber’in aile hayatına yönelik bir suikasta dönüştürmüş ve iftiranın/ifk hadisesinin baş mimarı olmuştur. Böylece müminlerin annesi Hz. Âişe’yi adeta helake sürükleyecek, toplumu çatışmaya sevk edecek ve fitne ateşinin fitilini tutuşturmuştur.¹³² Sefer dönüşü yirmi gün kadar hasta yatan¹³³ Hz. Âişe, kendisine atılan iftirayı ve dedikoduları bir gece tesadüfen Ümmü Mistah’tan öğrenmiştir. Bu haberin acısıyla ciğerleri parçalanacak gibi günlerce ağlamıştır.¹³⁴

Resûlullah, vahyin gecikmesi üzerine eşine iftirada bulunanlara yapılacak muamele konusunda ashabıyla istişarede bulunmuştur. Eşi ve Safvan hakkında iyilikten başka bir şey bilmediğini belirttiikten sonra ailesine iftira atarak eziyet eden kişiye karşı kendisine kimin yardımcı olacağını sormuştur.¹³⁵ Sa’d b. Muâz’ın, “bu iftiraya ortak olanlar Evs’ten ise onların hakkından geliriz. Hazrec’ten ise emret haklarından gelelim” sözü üzerine Hazrec’in önde gelenlerinden salih bir mümin olarak bilinen Sa’d b. Ubâde, asabiyet gayretiyle Sa’d’a itiraz etmiştir. İbn Übey’in Hazrec’in efendisi olduğunu, hiç kimsenin onu öldüremeyeceğini, iftira edenlerin Hazrec’ten olduklarını bildiği için böyle söylediğini, kendi

¹²³ İbn Hişam, *Sîre*, 3/238; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/420-421; Taberî, *Târih*, 2/608.

¹²⁴ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/421.

¹²⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/65; Semhüdî, *Vefâ*, 1/348; Tirmizi, *Sünenü’t-Tirmizi*, 5/417; İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahru’l-medid fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 10/131; İbnü’l-Cevzi, *Zadü’l-mesir*, 6/204.

¹²⁶ İfk, aslından çıkarılmış, ters yüz edilmiş, hakikati değiştirilmiş söz, yalan, iftira ve söylenebilecek en büyük yalan ve bühtan demektir, bk. Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/704; Yazır, *Hak Dini*, 5/3484.

¹²⁷ Vâkıdî, *Megâzî*, 2/425; Taberî, *Târih*, 2/612.

¹²⁸ Mahfe: Deve veya fil gibi hayvanların sırtına konan ve karşılıklı oturacak yerleri bulunan bir nevi kapalı sepet, mahmel/mahmildir, bk. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 2/1901.

¹²⁹ Sana yakınlarındaki Zafâr şehrinde gelme akik taşından bir kolye, bk. İbn Hişam, *Sîre*, 3/244; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/423; Taberî, *Târih*, 2/612.

¹³⁰ İbn Hişam, *Sîre*, 3/244; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/147.

¹³¹ İbn Hişam, *Sîre*, 3/245; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/428-429; Taberî, *Târih*, 2/611-612.

¹³² Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 18/90; Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/704; Köksal, *Tarih*, 5/64.

¹³³ *Sahih*, Mustafa Dîb Buga, 4/1774.

¹³⁴ İbn Hişam, *Sîre*, 3/245-246; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/429; Buhârî, *Sahih*, 2/942; Taberî, *Târih*, 2/613; Nebil Sa’deddin Cerrâr, *el-İma ila zevaid’l-emali ve’l-ecza: zevaidü’l-emali ve’l-fevaid ve’l-meacim ve’l-mesyehat ale’l-kütübî’s-sitte ve’l-muvatta’ ve’l-müsnedi’l-İmam Ahmed* (Riyad: Dâru Edvai’s-Selef [Edvai’s-Selef], 2007), 7/178.

¹³⁵ Buhârî, *Sahih*, 2/942; Sezikli, *Nifak Hareketleri*, 121.

kabilesinden olsalardı böyle söylemeyeceğini iddia etmiştir. Arkasından Üseyd b. Hudayr kalkarak Hz. Âişe'ye iftira eden ve Resûlullah'a eziyet eden kişiyi elbette öldürebileceklerini, ancak Resûlullah'ın böyle bir şeyi emrettiğini duymadığını belirterek Sa'd b. Ubâde'yi münafıkları koruduğu için münafıklıkla suçlamıştır. İbn Übey yüzünden Hazrecliler'le Evsliler arasında sert tartışmalar olmuş, taraflar kılıçlarına davranmışlardır. Evsliler Sa'd b. Muâz, Hazrecliler Sa'd b. Ubâde'nin yanında toplanmışlardır. Neredeyse birbirine saldıracaklar, münafıklar da emellerine ulaşacaklardı. Bu sırada minberde bulunan Resûl-i Ekrem inmiş, tarafları sakinleştirdikten sonra mescitten ayrılmıştır.¹³⁶

Bir süre sonra Nûr Sûresi nazil olmuş,¹³⁷ Hz. Âişe validemiz Cenâb-ı Hakk'ın şahitliği ile suçsuz olduğu ve iftiraya uğradığı kesin olarak anlaşılmıştır. İftirayı dillendiren ve yayılmasına sebep olanlar azapla tehdit edilmişlerdir.¹³⁸ Hz. Âişe hakkında ters yüz edilmiş bu iftirayı yayanlar birkaç kişi (usbe) idi.¹³⁹ İfk hadisesinde adı geçenler, olayın içinde yer aldıkları nispette günaha ortak olmuşlardır. Günahın en büyüğünü ise, bu işin tertipçisi olan, başı çeken ve İbn Übey yüklenmiştir.¹⁴⁰ Bu işe ön ayak olduğundan dünyada ve âhirette can yakıcı bir cezayı ve azabı hak etmiştir.¹⁴¹ Ahlaki zaaf içinde bocalayan Abdullah b. Übeyy'in, dünya menfaatine tamah ederek cariyelerini fuşşa zorladığı için de hakkında ayet inmiştir.¹⁴² İslam'ın zinayı yasaklamasına, cariyelerin itirazlarına rağmen menfaat beklentisiyle bu cahiliye ahlaksızlığını zorbalıkla devam ettirmek istemiş,¹⁴³ Hz. Peygamber'in cariyelerine el koyduğundan şikâyet etmiştir.¹⁴⁴

Hz. Peygamber, iftiraya ortak olan Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne bt. Cahş'a had uygulanmasını ve her birine seksen değnek vurulmasını emretmiştir.¹⁴⁵ İfk olayının asıl tertipçisi Abdullah b. Übeyy'e ceza verilmesiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. İftiranın planlı, kasıtlı olarak yayılması için çabaladığından iki misli had cezası uygulandığı bildirilmiştir,¹⁴⁶ Buna karşılık şahitlerin olmaması sebebiyle cezadan kurtulduğu da belirtilmiştir.¹⁴⁷ Keza, ahiretteki azabın had cezasından çok büyük olduğu, ayrıca had uygulanmasının kişiyi günahattan temizlediği, İbn Übey ise buna layık olmadığından had uygulanmadığı da dile getirilmiştir.¹⁴⁸ Öte yandan hak sahibi olan Hz. Âişe'nin, bir talepte bulunmadığı için de cezanın verilmediğine dair görüşler de vardır.¹⁴⁹ Kaynaklarda ayrıntılı olarak yer verilmemesi de cezanın uygulanmadığı kanaatini güçlendirmektedir. Kabilesinin İslam'a kazandırılması ve fitne/çatışma çıkması endişesiyle ceza uygulanmasından sarfınazar edilmiş olması da mümkündür.¹⁵⁰ Ayrıca oğlu Abdullah'ın, samimi bir mümin olması yanında, Resûlullah'a sadakati de babasına karşı daha müsamahakâr davranmasında etkili olmuştur.

8. Tebük Gazvesi'nde İbn Übey

Tebük Gazvesi, Rumların Medine'ye saldırmak için büyük bir orduyla Şam'da toplandıkları haberi üzerine gerçekleştirilmiştir (9/630).¹⁵¹ Seferin başlamasından ordunun Medine'ye dönmesine kadar İbn

¹³⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 3/246-247; Vâkıdî, *Megâzi*, 2/431-432; İbn Kesir, *Bidâye*, 4/372; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşâhir ve'l-a'lâm : el-megâzi ve't-tercemeti'n-nebeviyye*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1/181; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Harun el-Bağdâdî, *Fevâid-i İbn Ebî Mîmi ed-dekâik*, thk. Nebil Sa'deddin Cerrâr (Riyad: Dâru Edvai's-Selef, 2005), 120; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/146-149.

¹³⁷ Nûr 24/11-16.

¹³⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/704.

¹³⁹ Usbe, 10-40 kişilik gurup olarak tanımlanmakta, ifk olayında adı geçenlerin sayısının bir elin parmakları kadar olduğu belirtilmektedir, bk. Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/704.

¹⁴⁰ İbn Hişam, *Sîre*, 3/245; Vâkıdî, *Megâzi*, 2/428-429; Taberî, *Târih*, 2/611-612; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 18/86-87; Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/704; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/154.

¹⁴¹ Nûr 24/11; Buhârî, *Sahih-i Müslim*, 4/1773; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 18/100.

¹⁴² Nûr 24/33; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 18/132-133; İbn Kesir, *Tefsir*, 7/569.

¹⁴³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 18/133; Emiroğlu, *Esbab-ı Nüzul*, 8/510.

¹⁴⁴ İbn Kesir, *Tefsir*, 7/570.

¹⁴⁵ İbn Hişam, *Sîre*, 3/246, 248; Vâkıdî, *Megâzi*, 2/434; Taberî, *Târih*, 2/616; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, 3/302.

¹⁴⁶ ; Köksal, *Tarih*, 5/84; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507-509.

¹⁴⁷ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, 3/302.

¹⁴⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, 3/302.

¹⁴⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, 3/302.

¹⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, 3/302.

¹⁵¹ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 1/420; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 655.

Übey ve yandaşlarının fitne ve fesatlarını anlatan, iç yüzlerini ortaya koyan ayetlerin inmesi sebebiyle bu gazveye “Gazvetü'l-fâdiha” (rezillik/rüsveylik gazvesi) da denilmiştir.¹⁵²

Fitne ateşini yakarak seferi engellemeye çalışan İbn Übey ve yandaşlarının faaliyetlerini Süveylim el-Yahudî'nin Casum mahallindeki evinden yürüttüklerini haber alan Resûlullah, bu evi yaktırıştır.¹⁵³ İbn Übey, Hz. Peygamber'in sefer hazırlığı hakkında: “Muhammed (sav), Rumlarla savaşmayı oyuncak zannediyor” demiştir.. Benî Asfar (Sarışınlar/Rum/Bizans) ile savaş, Arapların birbirleriyle yaptıkları savaşlara benzemez, ben onun ve arkadaşlarının bir sabah ikişer ikişer iplere bağlandığını görür gibiyim,” diyerek kehanette bulunmuş, müminlerin kalbine korku salmaya çalışmıştır.¹⁵⁴ Bu sıcakta Bizans'a karşı savaşa çıkmanın insanları göz göre göre ölüme sürüklemek olduğunu söyleyerek cihattan vazgeçirmeye çabalamıştır.¹⁵⁵ Hâlbuki Müslümanlar daha önce Mute'de, üç bin kişiyle, 100 bin kişilik Bizans ordusu karşısında canları pahasına direnç göstermiş, hezimet yaşamamışlardı (8/629).¹⁵⁶

Resûl-i Ekrem Medine'den çıktığında, Abdullah b. Übey de 70-80 kadar taraftarı ve Yahudi mütteliklerinden oluşan askeri birlikle Zübâb¹⁵⁷ veya Seniyyetü'l-vedâ'da ayrı bir karargâh kurmuştur. Resûlullah, hareket ettiğinde İbn Übey yandaşlarıyla Medine'ye dönmüştür.¹⁵⁸ İbn Übey ve yandaşlarının çoğu, hastalıklarını ileri sürerek sefere gitmemişlerdir.¹⁵⁹ Bununla birlikte, on beş kadar münafığın özel görevle sefere katıldıkları anlaşılmaktadır.¹⁶⁰ Bunlar, Hz. Peygamber'i öldürmek üzere tertipledikleri suikastı, sefer dönüşünde uygulamaya koymuşlardır.¹⁶¹ Gece bir tepe üzerinden geçerken Hz. Peygamber'i dar bir boğazda uçurumdan atmaya kalkışmışlardır. Münafıklara karşı daima tedbirli olan Resûlullah, Ammâr b. Yâsir ile Huzeyfe b. el-Yeman'ı görevlendirerek bu suikastı gerçekleştirmelerine fırsat vermemiştir.¹⁶² İbn Übey ve yandaşlarının Tebuk Seferi sırasında gerçekleştirdikleri işlerden birisi de Kubâ'da Mescidü'd-Dırâr¹⁶³ adıyla bilinen, fakat Mescidü's-Şikâk veya Mescidü'n-Nifâk diye de anılan¹⁶⁴ karargâh bina etmeleri olmuştur. Bu mescidi yapanlar arasında İbn Übey'in adı açıkça zikredilmemektedir.¹⁶⁵ Ancak Suriye taraflarında bulunan Ebû Âmir'in direktifiyle yapılan bir karargâhı, Medine'de münafıkların reisi konumundaki İbn Übey'den habersiz inşa etmeleri uzak bir ihtimaldir. Tebuk Sefer'i dönüşünde, bu yapının nifak yuvası olarak Allah ve Rasûlüne savaş açmış olan Ebû Âmir'in emriyle yapıldığı belirtilmiş¹⁶⁶ ve Resûlullah'ın burada namaz kılması yasaklanmıştır.¹⁶⁷ Resûlullah da bu yapının derhal yıkılıp yakılmasını emretmiştir.¹⁶⁸ Münafıklığını pekiştirmiş olacağından İbn Übey, Mescid-i Dırâr'ın yıkılmasına karşı bir müdahalede bulunmamıştır.

9. Abdullah b. Übey'in Ölümü

Abdullah b. Übey, Mescid-i Dırâr'ın yıkılmasına çok üzülmüştür.¹⁶⁹ Bu olaydan kısa bir süre sonra (Şevval/Şubat 9/631) hastalanmıştır. Yirmi gün sonra Zilkâde ayında ölmüştür. Hastalığında İbn Übey'i sık sık ziyaret eden Resûlullah, öleceği gün de onu ziyaret etmiş, yasaklamasına rağmen Yahudilere sevgi

¹⁵² Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1061; İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/228.

¹⁵³ İbn Hişam, *Sîre*, 4/157.

¹⁵⁴ İbn Hişam, *Sîre*, 4/156; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1003; Taberî, *Târih*, 3/101-102.

¹⁵⁵ İbn Hişam, *Sîre*, 4/159; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/995-886; Taberî, *Târih*, 3/103.

¹⁵⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Hz. Muhammed'in Hayatı”, *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014), 40.

¹⁵⁷ Medine'de bir tepenin adıdır, bk. İbn Hişam, *Sîre*, 4/159. Zübâb'ın Râye mescidinin üzerinde bulunduğu dağ olduğu belirtilmiştir, bk. Semhudî, *Vefâ*, 2/366-367.

¹⁵⁸ İbn Hişam, *Sîre*, 4/159; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/165; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1003; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 1/423.

¹⁵⁹ Tevbe 9/48; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/995, 1061-1062; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/165; Yiğit, “Tebük”, 40/228-229. Tevbe 9/43.

¹⁶⁰ İbn Hişam, *Sîre*, 4/165; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1003; Taberî, *Târih*, 3/108; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 1/431.

¹⁶¹ Tevbe 9/74.

¹⁶² Tevbe 9/74. Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1044.

¹⁶³ Tevbe 9/107.

¹⁶⁴ İbn Hişam, *Sîre*, 4/172; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/23.

¹⁶⁵ İbn Hişam, *Sîre*, 4/172; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1045, 1047-1048; Taberî, *Târih*; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/23.

¹⁶⁶ Tevbe 9/107.

¹⁶⁷ Belâzûrî, *Fütûh*, 9; Taberî, *Târih*, 3/110; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/24; Tevbe 9/107-108.

¹⁶⁸ İbn Hişam, *Sîre*, 4/171-172; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1046; Taberî, *Târih*, 3/110.

¹⁶⁹ Osman Zümrüt, “İslam Tarihinde ‘Zararlı Mescid’ (Mescid-i Dırâr) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 20.

beslediği ve onlarla dostluk yaptığı için helak olduğunu söylemiştir. İbn Übey de “Es’ad b. Zürâre onlara buğz etti de eline ne geçti? Şimdi kınama zamanı değil. Ölüm yaklaşıyor, ölürsem yıkanırken yanımda bulun, bağışlanmamı dile ve gömleğini bana kefen olarak ver” diye talepte bulunmuştur.¹⁷⁰

Abdullah b. Übeyy’in, cenaze namazını Resûlullah’ın kıldırması ve gömleğiyle kefenlenmesi konusunda oğluna vasiyette bulunduğu da belirtilmiştir.¹⁷¹ Abdullah da Resûlullah’a gelerek babasının kefenlenmesi için gömleğini istemiş, cenaze namazını kılması ve bağışlanması için ricada bulunmuştur.¹⁷² Resûlullah da onu kırmamış, hatırı için gömleğini vermiştir.¹⁷³ İbn Übeyy’e gömleğini niçin verdiği ve namazını kıldığı sorulduğunda Resûlullah, gömleğinin ve onun üzerine kıldığı namazın azaptan onu kurtarmayacağını, ancak böyle davranarak onun kavminden bin/birçok kişinin Müslüman olmasını ümit ettiğini bildirmiştir.¹⁷⁴ Ayrıca gömleğini İbn Übeyy’e verme hadisesinin bir arka planı da vardır. Rivayet göre, Hz. Abbas, Bedir Savaşı’nda esirler arasında perişan haldeydi ve üzerinde gömleği yoktu. Resûlullah, ona bir gömlek bulunmasını istemişti. Uzun boylu olduğundan kendisi gibi iri cüsseli olan İbn Übeyy’in gömleği uymuş ve giydirilmişti. Hz. Peygamber de bu iyiliğine karşılık İbn Übeyy’e kendi gömleğini vermiştir.¹⁷⁵

Resûlullah, İbn Übeyy’in yıkanması ve kefenlenmesi sırasında yanında bulunmuş, oğlu Abdullah’ı teselli etmiştir.¹⁷⁶ Namazını kılmak için öne geçtiğinde, Hz. Ömer, o münafıktır. “Onların bağışlanması için Allah’a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere dua etsen de Allah onları asla affetmeyecektir. Çünkü onlar, Allah ve Resûlünü inkâr etmişlerdir. Allah günaha batmış kimseleri doğru yola iletmez”¹⁷⁷ ayetini hatırlatmış, “Allah seni münafıkların namazını kılmaktan men etmedi mi? Allah’ın düşmanı İbn Übey üzerine mi namaz kılacaksın” diyerek, itirazda bulunmuştur. Resûlullah, Hz. Ömer’den kendisini rahat bırakmasını istemiş,¹⁷⁸ muhayyer bırakıldığını ve namazını kılmayı tercih ettiğini belirtmiş, “affedileceğini bilsem yetmişden de fazla af dilerim” buyurmuştur.¹⁷⁹ Henüz münafıkların namazının kılınmasını yasaklayan ayet nazil olmadığından Resûlullah, istiğfarda bulunmuş, namazını kılmıştır.¹⁸⁰ Hemen arkasından münafıkların namazının kılınmasını kesin olarak yasaklayan ayet nazil olmuş,¹⁸¹ Resûlullah bundan sonra hiçbir münafığın cenaze namazını kılmamıştır.¹⁸² Hz. Ömer, o gün Resûlullah’a karşı itirazına ve cüretine şaşırıldığını, onun Allah’ın emrine aykırı bir davranışta bulunmasının mümkün olmadığını, Allah ve Resûl’ünün daha iyi bildiğini belirtmiştir.¹⁸³ İbn Übeyy’in namazını kılacağı sırada Cebrail’in (as) Resûlullah’a, münafıkların namazının kılınmasını yasaklayan ayeti okuduğu belirtilmiştir.¹⁸⁴ Ancak bu rivayetin senedi olmadığı gibi hadis kaynaklarında da yer almamaktadır.¹⁸⁵ İbn Übeyy’in kefenlenmesi ve defnedilmesinde Hz. Peygamber’in gösterdiği ilgi, oğlu Abdullah’ı taltif etmenin yanında ona bağlı olanların kalplerini kazanmaya yöneliktir. Resûlullah bu

¹⁷⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1057; İbn Kesir, *Bidâye*, 4/692; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 1/441-442; Diyarbekrî, *Tarih*, 2/140; el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/54; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/162.

¹⁷¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/205; Köksal, *Tarih*, 9/421; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 4/372.

¹⁷² Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1057; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/204-206; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/54; İbn Mâce, *Sünen*, 4/371-372; İbn Kesir, *Bidâye*, 4/692; Diyarbekrî, *Tarih*, 2/140; Köksal, *İslam Tarihi*, 9/421.

¹⁷³ İbn Mâce, *Sünen*, 4/372; Köksal, *İslam Tarihi*, 9/421.

¹⁷⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/206; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/140-141; Köksal, *İslam Tarihi*, 9/425.

¹⁷⁵ İbn Kesir, *Bidâye*, 4/693; İbn Hacer, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, 6/326-327; Diyarbekrî, *Tarih*, 2/140; Zebîdî, *Muhtasar*, 4/345-346; Köksal, *Tarih*, 2/191.

¹⁷⁶ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1057; Köksal, *Tarih*, 9/421.

¹⁷⁷ Köksal, *Tarih*, 9/421; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/161. Tevbe 9/80.

¹⁷⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/205; Köksal, *Tarih*, 9/422; *Sahih*, Mustafa Dîb Buga, 1/459.

¹⁷⁹ İbn Hişam, *Sîre*, 4/196; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1057-1058; İbn Mâce, *Sünen*, 4/373; Zehebî, *Siyer*, 1/322-323; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/140; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/161 Köksal, *Tarih*, 9/422.

¹⁸⁰ Tevhid Bakan, “Hz. Peygamber’in Abdullah b. Übeyy’in Cenâze Namazını Kılması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 211-240.

¹⁸¹ Tevbe 9/84; İbn Mâce, *Sünen*, 4/372; Zehebî, *Siyer*, 1/322; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/54.

¹⁸² İbn Hişam, *Sîre*, 4/196; Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1058; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 11/163; Köksal, *Tarih*, 9/425.

¹⁸³ el-Kurtubî, *Şerhu Sahih-i Buhârî*, 3/351; Abdullah b. Yusuf b. İsa el-Cedî el-Anzî, *Teysiru İlm-i Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetür-Reyyân, 1997), 326.

¹⁸⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/205.

¹⁸⁵ Bakan, “Cenâze Namazı”, 235.

tutumuyla bunların nifaktan dönmelerini ümit etmiştir.¹⁸⁶ Nitekim Resûlullah'ın iyi niyetini gören Hazrec'e mensup bin kişi, İslam'a girmiştir.¹⁸⁷

Nubayt hanedanının cenazelerini taşıdıkları tabut ile kabrine taşınan İbn Übey, iri cüsseli ve uzun boylu olduğundan ayakları tabutun dışına sarkmıştı.¹⁸⁸ Defni esnasında, iddia edildiği gibi Müslümanlarla münafıklar arasında bir kavga yaşanmamıştır.¹⁸⁹ Münafıklar, tabutun etrafını sarmış, Müslümanları yaklaştırmak istememişlerdir.¹⁹⁰ Cenazeyi kabre indirmek için yarışa girmişler, hatta aralarında itiş-kakış bile yaşanmıştır. Arbede esnasında Dâ'is'in burnunun kanaması üzerine feryat etmişlerdir. Bunun üzerine Ubâde b. Sâmî, Resûlullah'ın huzurunda seslerini kesmeleri konusunda onları uyarmıştır.¹⁹¹ Resûlullah'ın tarifi üzerine oğlu Abdullah, Sa'd b. Ubâde, Ubâde b. Sâmî, Evs b. Havlî, kabrine yerleştirmişlerdir.¹⁹² İbn Übeyy'e son derece sadık yandaşları ve yardımda bulunduğu yoksul kişiler, üzerine toprak atılırken, "keşke canlarımızı sana feda edebilseydik" diyerek, başlarına toprak saçmışlardır. Bunlara şahit olan Abdullah'a, sağlığında olduğu gibi defni sırasında da babasının yakınında münafıkları görmekten daha ağır ve üzücü gelen bir şey olmamıştır. Abdullah, münafıklara kapıyı kapatırken babası, onlardan başkasını yanına istemezdi. Münafık dostlarına muhabbetini, susuzluk karşısında sudan daha sevimli olduklarını söyleyerek dile getirirdi. Onlar da, canlarını, mallarını feda edecek kadar ona bağlı olduklarını ifade ederlerdi.¹⁹³

Resûlullah, defin işleminden sonra Abdullah'a baş sağlığı dileğinde bulunarak ayrılmıştır.¹⁹⁴ Ancak Resûlullah'ın, defnedildikten sonra İbn Übeyy'in kabrinin başına geldiği, kabrinden çıkarttığı, tükürüğünü yüzüne sürdüğü ve vücuduna temas eden gömleğini ona giydirdiğine¹⁹⁵ dair rivayet Vâkıdî'ye göre gerçeğe uygun değildir.¹⁹⁶

Sonuç

Hazrec kabilesine mensup olan İbn Übey, kendi kabilesi içinde olduğu gibi, diğer kabileler nezdinde de itibar sahibiydi. Mekke müşrikler de Medinelilerle ilişkilerinde onu muhatap kabul etmişlerdir. Hudeybiye'de Hz. Peygamber ve Müslümanların umre yapmalarına izin vermeyen müşrikler, Abdullah b. Übeyy'e umre yapma ayrıcalığı tanımışlardır. Medinelilerin çoğunluğunun ittifakıyla krallık tacını giymeye hazırlandığı sırada Hz. Peygamber'in hicretiyle bu beklentisi gerçekleşmemiştir. Medinelilerin İslam'ı benimsemesiyle iktidarı ve otoritesi sarsılmış, halkın Hz. Peygamber'in etrafında toplanmasıyla yalnızlaşmıştır. Bu yüzden Resûlullah'a karşı daha ilk günden düşmanca davranmaya başlamıştır. Müslümanların Bedir Savaşı'nda büyük bir zafer kazanmaları üzerine İslam'a girdiğini ilan etmiştir. Ancak siyasi, idari otoritesi ve krallığın önünde engel olarak gördüğü Hz. Peygamber'e, hayatı boyunca derin bir kin ve düşmanlık beslemiştir. İslam'a girdiğini ilan ettikten sonra da Hz. Peygamber'i bertaraf ederek tekrar lider olmak için çabalamıştır. Kaynukaoğulları'nın cezalandırılmaları ve sürgün edilmelerini engellemek için Resûlullah nezdinde girişimde bulunmuş, haklarında sürgün kararı verilen Nadiroğulları'nı da askeri destek vaadinde bulunarak direnmeye ikna etmiştir. Fakat Yahudi dostlarına verdiği sözleri ve vaatlerini yerine getirmemiştir. Önce Medine'deki Yahudilerin sürgün edilmesi ve cezalandırılmaları, arkasından Mekke'nin fethiyle dostlarını ve müttefiklerini kaybettiği gibi akıl hocalarını da yitirmiştir.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/205; İbn Kesir, *Bidâye*, 4/693.

¹⁸⁷ Diyarbekrî, *Târîh*, 2/140-141; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/54; Köksal, *Tarih*, 9/426.

¹⁸⁸ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1058; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/242; Köksal, *Tarih*, 9/422.

¹⁸⁹ Köksal, *Tarih*, 9/426.

¹⁹⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1058-1059; Köksal, *Tarih*, 9/422-423.

¹⁹¹ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1058-1059.

¹⁹² Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1059; Köksal, *Tarih*, 9/423-426.

¹⁹³ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1059.

¹⁹⁴ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1059; Köksal, *Tarih*, 9/424.

¹⁹⁵ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1057; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/205; İbn Kesir, *Bidâye*, 4/693; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/140; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/54.

¹⁹⁶ Vâkıdî, *Megâzî*, 3/1057; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/54.

İbn Übey, tertiplelediği yıkıcı ve bölücü faaliyetlerle Hz. Peygamber'in işini her zaman zorlaştırmaya çalışmış, Yahudi dostları, müşrikler ve Hristiyan Ebû Âmir ile de işbirliği yapmıştır. Bu işbirliği çerçevesinde Uhud Savaşı'nın en kritik aşamasında asılsız gerekçelerle yandaşlarıyla ordudan ayrılmıştır. Bu hareketiyle ordu komutanı pozisyonunda bulunan Resûlullah'a isyan etmiştir. Müttefikleriyle tertipleedikleri planın bir parçası olarak Ensar'ı ordudan ayırmaya, buna karşılık Yahudi dostlarını orduya dâhil etmeye kalkışmış, fakat Resûlullah buna izin vermemiştir.

Uhud'da şehit olanları, Hz. Peygamber'in göz göre göre ölüme sürüklediğini iddia etmiştir. Resûlullah ile gazveye katılmayı, bir hiç uğruna hayatı tehlikeye atmak olarak görmüş, müminleri ölüm korkusuyla cihattan alkoymaya çalışmıştır. Ganimet elde etme gayesiyle Benî Mustalik Gazvesi'ne katılmış, Ensar ile Muhacir arasında çatışma çıkarmaya kalkışmıştır. Resûlullah, onun Ensar-Muhacir arasında çatışma çıkarmaya yönelik çabalarına fırsat vermemiştir. Sözlerini inkârdan ve başkalarına iftira etmekten çekinmemiştir. Yalancılığı ve ikiyüzlülüğü vahiyle ortaya çıktığında tövbe etmeye yanaşmadığı gibi Resûlullah'ın kendisi hakkında bağışlanma dilemesine ihtiyacı olmadığını belirterek reddetmiştir.

Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde Hz. Âişe'ye iftira (ifk) olayını tertipleyerek büyük bir günah yüklenmiştir. Bu şekilde Hz. Peygamber'in itibarını ve şerefini lekelemeyi, insanlar nezdindeki saygınlığını bitirmeyi, aile hayatını altüst etmeyi hedeflemiştir. İbn Übeyy'e had cezası uygulanması konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, cezanın uygulandığına dair kaynaklarda ayrıntılı bilgi yoktur.

Tebük Seferi'ne çıkıldığında alternatif bir karargâh kurmuş, Resûlullah'ın ashabını Bizans gibi güçlü bir devlete karşı savaşa götürmekle ölüme sürüklediğini iddia ederek geri dönmüştür. Fakat örgütleyerek sefere gönderdiği münafık grup, Hz. Peygamber'e suikast dâhil ordu içinde fitne peşinde koşmuştur. Onun kontrolünde hareket eden yandaşları, Ebû Âmir'in direktifiyle karargâh olarak Mescid-i Dırâr'ı da inşa etmişlerdir.

İbn Übey, gerçek yüzü ve yalancılığının vahiyle deşifre edilmesiyle toplum nezdinde saygınlığını kaybetmiştir. Kalkıştığı her nifak hareketi sonrasında münafıklığı vahiyle tescillenmiş, hor ve hakir görülmeye, itilip kakılmaya başlamıştır. Uhud Gazvesi sonrasında mescitte kendisine tahsis edilen makamından apar topar kovulmuş, yakın arkadaşları dahi onu savunmamıştır.

Resûlullah, zahiren de olsa Müslüman gibi ibadetleri yerine getirdiği, Müslümanların safında bulunduğundan hayatında da öldüğünde de Müslüman gibi muamele etmiştir. Resûlullah'ın ona karşı takip ettiği siyaseti hoşgörü olarak tanımlamak yanlıştır. Zira Resûlullah'ın, Kur'an'da kimliği, kişiliği, planları, fitne ve fesatları ortaya konulan İbn Übeyy'e müsamaha göstermesi söz konusu olamaz. İbn Übey ile fiilen bir savaşa kapı aralayacak davranışta bulunmamış, İslam toplumunda bir çatışmaya fırsat vermek istememiştir. Hal ve hareketlerini dikkatli bir şekilde takip etmiş, ona karşı ince bir siyaset izlemiş, nifakın topluma sirayet etmesine ve güçlenmesine engel olmuştur. Resûlullah'ın bu siyaseti sayesinde Abdullah b. Übeyy'in, şek-şüphe içinde bulunan zayıf akıllı ve saf Müslümanlardan entrikalarına alet ettiği çok sayıda kişi, tövbe ederek samimi birer mümin olmuştur. Müslümanlar güçlendikçe de İbn Übeyy'in gücü ve nüfuzu azalmıştır.

Münafıklık/nifak ırsf bir durum değildir. İbn Übeyy'in oğlu Abdullah, sahabenin önde gelenleri arasında yer aldığı gibi Uhud Savaşı'nda şehit düşen sahabeden Hanzala b. Ebû Âmir, İbn Übeyy'in Müslüman olan kızı Cemile ile evliydi.

İbn Übey, Mescid-i Dırâr'ın yıkılmasına üzüntüsünden yirmi gün kadar hasta yattıktan sonra ölmüştür (9/630). Resûlullah, oğlu Abdullah'ı onurlandırmak ve Bedir'de esir düşen amcası Hz. Abbas'a gömleğini vermesine karşılık, kendi gömleğini ona kefen yapmıştır. Hz. Ömer'in itirazı karşısında muhayyer bırakıldığını belirterek namazını kılmıştır. Ayrıca onun İslam'dan çıktığını gösteren açık bir delile rastlanmamıştır. Kesin olarak yasaklanmasından sonra Resûlullah, hiçbir münafığın namazını kılmamıştır. Abdullah b. Übeyy'in ölmesi ve İslam'ın güçlenmesiyle yandaşları önemli bir destekten de mahrum kalmışlardır.

İbn Übeyy'in Hz. Peygamber'e karşı yürüttüğü düşmanca faaliyetler neticesinde hiçbir zaman hayal ettiği krallık emeline ulaşamamıştır. Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara tahammülü zor olaylar yaşatmış, içinde beslediği nifak yüzünden kendisi de psikolojik sıkıntılar çekmiştir. Câriyelerini menfaat karşılığında fuhşa zorlaması sebebiyle hakkında ayet nazil olmuş, fakat o bu ahlaksızlığı devam ettirme konusunda ısrar etmiştir.

Kur'an'da hallerini düzeltmeleri tavsiye edildiği ve tövbe kapısının daima açık olduğu hatırlatıldığı halde İbn Übey, bu fırsattan yararlanamamıştır. Yaptıklarıyla, tarihte yaşamış şeytani tipleri hatırlatmaktadır. Çünkü o, Hz. Peygamber'e kötülük yapmayı hayatının gayesi olarak görmüştür. Abdullah b. Übey, planladığı ve gerçekleştirdiği nifak hareketleriyle şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte münafıkların reisi olarak tarihe geçmiş ve lanetle anılmıştır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için etik kurul izni gerekmemektedir.

Kaynakça

- A. Schaade. "Abdullah b. Ubey". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/43-44. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997.
- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/564-566. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Avcı, Casim. "Kaynuka (Benî Kaynuka)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/88. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Aynî, Bedreddin el-. *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Bağdadî, Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-. *el-Kitâbü'l-muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Bakan, Tevhid. "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in Cenâze Namazını Kılması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 211-240.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Belâzûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b Yahyâ b Cabir. *Ensâbü'l-eşraf*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Buhl, Frants. "Münafıklar". *İslam Ansiklopedisi*. 8/800-801. İstanbul: Maarif Basımevi, 1960.
- Caetani, Leon. *İslam Tarihi*. çev. Hüsey Cahid n. İstanbul: Tanin Matbaası, 1925.
- Cürcani, eş-Şerif Ali b Muhammed. *Ta'rifat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Risâle Yayınları, 2005.
- Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebu Davud Sicistanî Ebu. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1991.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1990.
- Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Deniz, Tekin. *Abdullah b. Übey b. Selûl ve Hz. Peygamber'le İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007.
- Derveze, İzzettin. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Tarihü'l-hamis fî ahvâli enfesi nefis*. Beyrut: Müessesetu Şa'ban, ts.
- Emiroğlu, H. Tahsin. *Esbab-ı Nüzul*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hasenî, İbn Acîbe el-. *Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaeddin Abdülmelik. *Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1987.
- İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b İshak b Yesar İbn. *Sîretü İbn İshak*. Hayra Hizmet Vakfı, 1981.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Zâdu'l-Meâd*. çev. Şükrü Özen vd. İstanbul: İklim Yayınları, 1989.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Riyad: Dâru Taybe, 1997.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015/1436.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Rebei el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *Tabakâtü'l-kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *Tabakâtü'l-kübra*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesir fi ilmi't-tefsir: Tefsir İlminde Yolculuk Ağı*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1992.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredatu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davud. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'a Göre Nifak*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Übey b. Selûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Kurtubî, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-. *Şerhu Sahîh-i Buhârî*. thk. Yasir b. İbrahim Ebû Temîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *Zâhiretü'n-nifâk ve habâ'isü'l-münâfikîn fi't-târîh*. Dîmaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Muhammed Mellâh, Mahmud b. Muhammed. Ta'lîk ale'r-Rahîki'l-Mahtûm. Mısır: Dâru't-Tedmiriyye, 2010.
- Nâbî, Yusûf. *Zeyl-i siyer-i Veysî*. çev. Abdulsamet Özmen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Önkâl, Ahmet. "Mustalik (Benî Mustalik)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/360-361. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özkuyumcu, Nadir. "Nadîr (Benî Nadîr)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sezikli, Ahmet. *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Hz. Muhammed'in Hayatı". *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 13-44. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Tarih Üzerine Notlar". *Milel ve Nihal* 4/3 (Aralık 2007), 9-17.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b Abdullah b Ahmed. *Ravzü'l-ünûf ve'l-meşrâ'u'r rivâ : fi tefsiri me'stemele aleyhi hadîsü sîreti Resûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem ve'hte'vâ*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2021/1442.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b Cerîr b Yezid. *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b Cerîr b Yezid. *Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Darü's-Süveydân, 1967.
- Temel, Ali Rıza. *İslam Davası ve Münafıklar*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1974.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Medine Toplumunu*. çev. Nureddin Yıldız. İstanbul: Risâle Yayınları, 1998.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vâkıd el-Eslemî. *Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldız, Abdullah. *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münafıklar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim, Miras Kâmil. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm : el-megazi ve't-tercemeti'n-nebeviyye*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ : Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri=el-Keşşaf an hakâ'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekâvil fi vucuhi't-te'vil (metin-çeviri)*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Zümrüt, Osman. "İslam Tarihinde 'Zararlı Mescid' (Mescid-i Dırar) Olayı ve Günümüze Anımsattıkları". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 9-30.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

İSLAM ORDULARI KARŞISINDA TUTUNAMAYAN BİR HÜKÜMDAR: SON SASANÎ KİSRÂSİ III. YEZDİCERD

An Inadequate Ruler Against Islamic Armies: The Last Sasanian King, Yazdicerd III

MEHMET USLUER

Doç. Dr. Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Hakkâri,
Türkiye

Assoc. Prof., University of Hakkari, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Hakkari, Türkiye.

mehmetusluer@hakkari.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6608-0125

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 25.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 26.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Usluer, Mehmet. "İslam Orduları Karşısında Tutunamayan Bir Hükümdar: Son Sasanî Kısra'sı III. Yazdicerd". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 289-307.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.10>

Usluer, Mehmet. "An Inadequate Ruler Against Islamic Armies: The Last Sasanian King, Yazdicerd III". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 289-307.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.10>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0

License.

İslam Orduları Karşısında Tutunamayan Bir Hükümdar: Son Sasanî Kısırâsı III. Yezdicerd

Öz

Tarihin güçlü imparatorluklarından biri olan Sâsânîler, taht mücadeleleri, savaşlara yönelik yapılan harcamalar sonucu yaşanan ekonomik krizler, toplumsal ve askeri alanda yaşanan bozulmalar neticesinde zamanla güçlerini kaybetmeye başlamıştı. Bu güç kaybı özellikle de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik döneminde artarak devam etmişti. Gerek hanedan içi gerekse de hanedan dışında yaşanan taht mücadeleleri imparatorluk nizamının bozulmasına sebep olmuştu. Taht mücadeleleri sırasında erkek veliahtların birçoğu öldürülmüştü. Bundan dolayı hanedan mensubu bazı kadınlar ülkenin başına geçmişti. Bu durum imparatorluğun güçsüzleştiğine dair bir algı oluşturmuş ve bunun da etkisiyle Sâsânî toprakları dış saldırılara açık hale gelmişti. Yaşanan bu gelişmeler üzerine ülkenin ileri gelenleri son Sâsânî imparatoru olacak olan hanedan mensuplarından genç yaştaki III. Yezdicerd'i tahta oturttu. III. Yezdicerd, zamanla tecrübe kazanarak yönetimi tamamen kendi kontrolüne aldı. Orduyu yeniden düzenlediği gibi, ülkesinde yaşanan karışıklıklara son vererek bir nizam sağladı. İmparatorluk topraklarında bu gelişmeler yaşanırken İslâm dini Arap yarımadasının ötesine kısa bir zaman içerisinde ulaşmış ve bunun da neticesinde Müslümanlar nüfuz alanlarını genişletmeye başlamıştı. Bu nüfuz alanlarından biri olan Sâsânî topraklarının Arap yarımadasına sınır olması Müslümanlar açısından avantaj sağlamıştı. Coğrafi yakınlığın da etkisiyle Râşid halifeler döneminde Sâsânî topraklarına yönelik fetih hareketleri hız kazanmıştı. Hz. Ömer döneminde Sâsânîlerin başkenti Medâin'in kolay bir şekilde ele geçirilmesi, İslam orduları açısından bir dönüm noktasını teşkil etmişti. Başkentinin düşmesiyle birlikte Medâin'de bulunan III. Yezdicerd, kaçmak zorunda kalmıştı. Bunun üzerine Müslümanlar Sâsânî topraklarını ele geçirmeye başlamışlardı. III. Yezdicerd'in başkentten kaçışı, aynı zamanda Müslümanlara motivasyon ile beraber psikolojik bir üstünlük de sağlamıştı. Bu motivasyonun da etkisiyle hareket alanlarını genişleten İslam ordularının amaçlarından biri, III. Yezdicerd'i ele geçirmektir. Bu sayede Sâsânî halkının ve ordusunun direncinin kırılması hedeflenmişti. Bu hedefe matuf olarak III. Yezdicerd'in kaçtığı şehirler baskı altına alınmıştı. Bu baskılar nedeniyle III. Yezdicerd, sürekli bir şekilde yer değiştirmek zorunda kalmıştı. Bu yer değiştirmeler neticesinde kaçmış olduğu Merv Şehri'nde öldürülmüştü. III. Yezdicerd'in öldürülmesiyle Sâsânî İmparatorluğu tarih sahnesinden silinmişti. Onun öldürülmesinin de etkisiyle Müslümanlar imparatorluk topraklarının büyük bir kısmını kısa bir sürede ele geçirmişti. Dönemin büyük askeri ve siyasi güçlerinden biri olan Sâsânîler'in Müslümanlar eliyle yıkılması İslâm tarihi açısından dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Bu noktada Müslümanlar açısından da önemli bir tarihi şahsiyet olarak ön plana çıkan III. Yezdicerd'in hayatı merak uyandırdığı gibi önem de arz etmektedir. Bu öneme binaen yapılan çalışmanın amacı, İslâm tarihi kaynakları üzerinden III. Yezdicerd'in yaşamını inceleyerek, Müslüman tarihçilerin konuya dair bakış açılarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda ele alınan makalenin ana referansları, kaynakçada da belirtileceği üzere 7/13. yüzyıla kadar yazılmış olan İslam tarihi kaynaklarından bazıları ile sınırlıdır. Bu kaynaklardan elde edilen verilerle inşa edilen makalenin kapsamını ise III. Yezdicerd'in hayatı, siyasi ve askeri faaliyetleri ile ölümü oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sâsânîler, İslam Fetihleri, Hz. Ömer, Hz. Osman, III. Yezdicerd.

An Inadequate Ruler Against Islamic Armies: The Last Sasanian King, Yezdicerd III

Abstract

The Sasanians, one of the powerful empires in history, began to lose their power over time due to throne struggles, economic crises resulting from expenditures on wars, and disruptions in social and military areas. This power decline, especially during the time of Prophet Muhammad (peace be upon him), continued to increase. Both internal and external throne struggles disrupted the empire's order. Many male heirs were killed during the throne struggles, leading to some women from the royal family taking over the leadership of the country. This situation created a perception that the empire was weakening, and as a result, Sasanian territories became vulnerable to external attacks. Following these developments, the country's prominent figures placed the young III. Yezdicerd, who would become the last Sasanian emperor, on the throne. III. Yezdicerd, who ascended the throne at a young age, gained experience over time and took complete control of the administration. He reorganized the army and restored order in his country, putting an end to the turmoil. While these developments were happening in the imperial territories, the Islamic religion quickly spread beyond the Arabian Peninsula, and as a result, Muslims began to expand their influence. One of these influential regions was the Sasanian territories, which bordered the Arabian Peninsula, providing an advantage for Muslims. With the geographical proximity, during the era of the Rashidun Caliphs, the conquest movements towards Sasanian territories

gained momentum. The capture of the Sasanian capital, Ctesiphon, during the time of Caliph Umar marked a turning point for Islamic armies. After the fall of the capital, III. Yezdicerd had to flee. In response, Muslims began to capture Sasanian territories. III. Yezdicerd's escape not only motivated the Muslims but also provided them with a psychological advantage. With this motivation, one of the goals of the expanding Islamic armies was to capture III. Yezdicerd to break the resistance of the Sasanian people and army. In pursuit of this goal, cities where III. Yezdicerd had fled were put under pressure. Due to these pressures, III. Yezdicerd had to constantly move from place to place. As a result of these relocations, he was eventually killed in the city of Merv where he had fled. III. Yezdicerd's death erased the Sasanian Empire from the stage of history. His killing, along with other factors, led to the swift conquest of a significant portion of the imperial territories by the Muslims. The fall of the Sasanians, one of the great military and political powers of the time, at the hands of the Muslims, represents an important turning point in Islamic history. At this point, III. Yezdicerd, who also emerges as an important historical figure for the Muslims, arouses curiosity and holds significance. Therefore, the purpose of this study is to examine the life of III. Yezdicerd through Islamic historical sources and to elucidate the perspectives of Muslim historians on the subject. In this context, the main references for the article, as will be indicated in the bibliography, are limited to some Islamic historical sources written up to the 7th-13th century. The scope of the article constructed with the data obtained from these sources encompasses the life, political and military activities, and death of III. Yezdicerd.

Keywords: Islamic History, Sassanids, Islamic Conquests, Caliph Umar, Caliph Uthman, Yezdicerd III.

Giriş

Hz. Ebû Bekir'in (11-13/632-634) hilafeti ile başlayan fetihler ikinci halife Hz. Ömer (13-23/634-644), dönemiyle hız kazanmıştı. Fütûhâtın bir yönü dönemin süper güçlerinden Doğu Roma, diğeri ise Sâsânî İmparatorluğuna yönelikti. Hz. Ömer döneminde Sâsânîler'in başkenti Medâin¹ Müslümanlar tarafından ele geçirilmiş ve bunun üzerine devletin başında bulunan III. Yezdicerd kaçmıştı. Onun başkenti terk etmesi ile Sâsânîler'in çöküş süreci başlamıştı. İslâm ordularının peyderpey Sâsânî şehirlerini ele geçirmeleri üzerine III. Yezdicerd sürekli bir şekilde yer değiştirmek zorunda kalmıştı. Bu sırada o, imparatorluğu eski gücüne kavuşturmak ve elden çıkan toprakları geri almak için Müslümanlara karşı askeri seferlerde bulunmuş fakat başarı elde edememişti. Bununla birlikte gittiği şehirlerde yerel yöneticilerden istediği destek ve itibarı da görememişti. Eski güç ve nüfuzunu yitirdiği gibi son sığındığı yer olan Horasan bölgesine bağlı olan Merv şehrinde öldürülmüştü. Onun ölümüyle Sâsânîler yıkılmış ve imparatorluk topraklarının büyük bir kısmı Müslümanların kontrolüne girmişti.

Bu noktada yıkılış sürecinin en önemli aktörü olan III. Yezdicerd'in hayatı ve faaliyetleri, incelenmeye değer bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda öneme matuf olan konuyla ilgili ülkemizde yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Her ne kadar III. Yezdicerd'e dair bazı bilgiler farklı konu başlıklarında ele alınmış olsa da bu veriler konunun bütüncül olarak anlaşılmasına katkı sunmamaktadır. Ayrıca Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde III. Yezdicerd'e yönelik yazılmış bir maddenin bulunmamasını bir eksiklik olarak değerlendirmek mümkündür. Buna karşın ülkemiz dışında yapılmış müstakil çalışmalar mevcuttur. Abbâs Ahmedî'nin *Yezdigerd-i Âhirîn Pâdeşâh-i Negûnbaht-i Sâsânî ez Şâhnâme-i Firdevsî*² adlı kitabı bunlar arasındadır. Bu çalışmada İran'ın önde gelen şairlerinden Firdevsî'nin Şâhnâmesi esas alınarak III. Yezdicerd'in hayatı incelenmiştir. Bununla beraber Saîd Nefisî'nin kaleme almış olduğu *Yezdigerd-i Sevvom: Serencâm-ı Yezdigerd- Zenân ve Ferzendân-ı Yezdigerd* adlı kitap, III. Yezdicerd'in hayatı ile çocuklarını ele almıştır.³ Zend Zâgros'un kaleme aldığı "Çegûneyî be Şâhî Residen Yezdigerd-i Sevvom (Erzyâbi-i Menâb'-i Târîhî ba Tâkîd-i ber Şâhnâme," adlı makalesinde ise III. Yezdicerd'in tahta oturma süreci,

¹ Sâsânîlerin başkenti Medâin yedi şehirden oluşmaktaydı. Bkn: Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sadr, 1995), 5/74-75.

² Abbâs Ahmedî, *Yezdigerd-i Âhirîn Pâdeşâh-i Negûnbaht-i Sâsânî ez Şâhnâme-i Firdevsî* (b.y.: y.y, 1393).

³ Saîd Nefisî, *Yezdigerd-i Sevvom: Serencâm-ı Yezdigerd- Zenân ve Ferzendân-ı Yezdigerd* (İran: *Mihir*, 1312).

Firdevsî'nin Şâhnâmesi ile tarihi kaynaklar karşılaştırılarak ele alınmaktadır.⁴ Aynı zamanda III. Yazdicerd'in hayatını ele alan edebiyat alanında yapılmış çalışmalar da mevcuttur. Dâhîm Berhâm'ın *Sergožešte-i Yazdigerd-i Sevvom*⁵ ve İbrahim Müderrisî'nin *Îrân der Zemân-i Sâsânîyân (Arus-i Medâin, Sergožešte-i Yazdigerd-i Sevvom Âhirîn Pâdişâh-i İmparâturî-yi Sâsânîyân)*⁶ adlı romanları konuyla ilgili yazılmış edebi eserlerdendir. Ayrıca Behrâm Beyzâî'nin kaleme aldığı ve III. Yazdicerd'in öldürülmesinin anlatıldığı *Merg-i Yazdigerd* adlı piyes⁷ de bu kapsamda yazılmıştır.

III. Yazdicerd'in hayatını ele aldığımız çalışmamızın zikredilenlerden farkı, referans kaynağı olarak İslâm tarih kaynaklarının esas alınmasıdır. Böylece Müslümanların rakibi ve düşmanı olan Sâsânî İmparatorluğunun son kralı III. Yazdicerd'in hayatı ve faaliyetleri, İslâm tarihçilerinin gözüyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte ülkemizde bu konuya dair boşluğun doldurulması da amaçlanmaktadır. Bu öneme binaen yapılan çalışma İslâm'ın doğuşundan III. Yazdicerd'in ölümüne kadar olan zaman dilimini kapsamakta ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, tarihsel arka planı anlama adına İslâm'ın geldiği dönemde Sâsânîler'in siyasi durumları genel hatlarıyla ortaya konulacaktır. Ayrıca III. Yazdicerd'in tahta çıkış süreci ve hayat hikayesi de bu bölümde ele alınacaktır. Müslümanların Sâsânî topraklarına yönelik düzenlemiş oldukları fetih hareketleri ve bu sırada III. Yazdicerd'in durumu ve faaliyetleri ikinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Üçüncü bölümde ise III. Yazdicerd'i ölüme sürükleyen olaylar ile öldürülmesi işlenecektir.

1. İslâm'ın Geldiği Dönemde Sâsânîlerin Siyasi Durumu ve III. Yazdicerd'in Tahta Çıkışı

1.1. İslâm'ın Geldiği Dönemde Sâsânîler'in Siyasi Durumu

İlk hükümdarları olan Erdeşîr-i Bâbekân'ın (226-240)⁸ dedesi Sâsân'dan ismini alan Sâsânîler, miladi 226 yılında kurulmuştur. Zamanla devletten imparatorluğa doğru evrilerek geniş bir coğrafyaya hükmeden Sâsânîler⁹ İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde bilinen dünyanın bir kısmını kontrol altında tutmaktaydı. Hz. Muhammed (s.a.v.) doğduğu zaman imparatorluk tahtında Enûşîrvân (531-579), ona peygamberlik vazifesi verildiği zaman ise Ebrevîz (II.Hüsrev Pervîz) (590-628?) ülkenin başında yer almaktaydı.¹⁰ Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sahâbeden Abdullah b. Huzâfe'yi (ö. 35/655-56), Ebrevîz'i İslâm'a davet etmek amacıyla elçi olarak gönderildiği ifade edilmektedir.¹¹

Ebrevîz'in oğlu Şiruveyh (Şireveyh) 6/627-28¹² veya 9/630 yılında¹³ babasını öldürerek tahta geçti.¹⁴ Kubâd olarak da bilinen Şiruveyh¹⁵ babasıyla birlikte on beş¹⁶ veya on yedi kardeşini de katlederek¹⁷

⁴ Zend Zâgros, "Çegûneyî be Şâhî Residen Yazdigerd-i Sevvom (Erzyâbi-i Menâb'-i Târihî ba Tâkîd-i ber Şâhnâme", *Îran: Mecelle-i Târih-i İslâm ve İrân* 3/ 45 (1399), 87-106.

⁵ Dâhîm, *Berhâm Sergožešte-i Yazdigerd-i Sevvom*, (İran: Rastî Nû, 1384).

⁶ İbrahim Müderrisî, *Îrân der Zemân-i Sâsânîyân (Arus-i Medâin, Sergožešte-i Yazdigerd-i Sevvâm Âherîn Pâdişâh-i İmparâturî-yi Sâsânîyân* (İran: Debîr, t.y.)

⁷ Behrâm Beyzâî, *Merg-i Yazdigerd* (Tahran: Ruşengerân ve Mutâlaât-ı Zenân, 1401).

⁸ Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân, Ebû'l-Hasen) Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî, *Târihu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ'* (Beyrût: Dâr ü Mektebetü Hayât, 1961), 19.

⁹ Esko Naskali, "Sâsânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36/174-176.

¹⁰ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdunnaim Âmir (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1960), 74-75.

¹¹ Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî (Dimaşk, Beyrût: Dârü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397),98.

¹² Halîfe, *Târih*, 79.

¹³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 107.

¹⁴ Halîfe, *Târih*, 79; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 107; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yazîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fâdl İbrâhim (Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.), 2/187.

¹⁵ Taberî, *Târih*, 2/218; Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Esad, Dâğır (Kum, Dârü'l-Hicre, 1409), 1/309.

¹⁶ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 110.

¹⁷ Taberî, *Târih*, 2/229.

yönetimde tek başına söz sahibi oldu. Sekiz ay¹⁸ veya bir yıl altı ay kadar süren hükümdarlığı sırasında¹⁹ imparatorluk topraklarında büyük bir veba salgını yaşandı²⁰ ve bunun neticesinde yüzbinlerce insan öldü.²¹

Şiruveyh'in ölümünden sonra tahta geçene dair rivayetlerin farklılaştığı görülmektedir. Bazı kaynaklara göre ondan sonra yerine çocuk yaşta bulunan oğlu Şirzâd'ın hükümdar olduğu ve yaşının küçüklüğü sebebiyle ülkeyi mürebbisinin yönettiği belirtilmektedir. Bu sırada hanedan üyesi olmayan ordu komutanı Şehriyâr, Şirzâd ile mürebbisini katlederek yönetimi ele geçirdi. Bir yıl boyunca ülkeyi yöneten Şehriyâr'ın hanedan üyesi olmaması meşruiyet tartışmalarına yol açtı ve bu yüzden ülkenin ileri gelenleri tarafından öldürüldü. Ondan sonra Ebrevîz'in henüz bebeklik çağında olan oğlu Cüvan Şir'in tahta geçirildiği ifade edilmektedir. Onun, bir yıl sonra ölmesi üzerine ise Şiruveyh'in kızkardeşi ve aynı zamanda Ebrevîz'in kızı olan Bûrân'ın Sâsânî tahtına oturduğu aktarılmaktadır.²²

Bununla birlikte Şiruveyh'ten sonra yerine yedi yaşındaki oğlu Erdeşîr'in geçtiği²³ ve hükümdarlık süresinin beş ay,²⁴ bir yıl²⁵ veya bir yıl altı ay kadar olduğu kaydedilmiştir. Bu dönemde Sâsânî ordusunun Rûm sınırında görev yapan komutanlarından Şâhbaraz diye de anılan Ferruhân-ı Mâh-ı İsfendiyâr, Erdeşîr'i öldürerek yönetimi ele geçirdi. Şâhbaraz kırk gün süren hükümdarlığı sırasında hanedana mensubiyeti olmaması nedeniyle ülkenin ileri gelenleri tarafından öldürüldü. Ondan sonra yerine Ebrevîz'in kızı Bûrân'ın geçtiği belirtilmektedir.²⁶ Bu anlatılarla birlikte Erdeşîr'den sonra yerine geçen kardeşi Şehrizâd'ın otuz sekiz gün tahtta kaldığı, ondan sonra ise Bûrân'ın tahta oturduğu da rivayet edilmektedir.²⁷ Şiruveyh'in belirtildiği üzere kardeşlerinin birçoğunu öldürtmesi nedeniyle ülkeyi yönetecek hanedan mensubu bir erkeğin bulunamaması bu kararın alınmasına sebep olmuştu.²⁸

Bûrân'ın başa geçtiği tarihe dair Halife b. Hayyât, 9/630,²⁹ Dineverî ve Belâzürî 14/635 yılına atıf yaparken,³⁰ İbn Kuteybe ise tarih vermeden Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemini işaret etmektedir.³¹ Bir yıl altı ay³² veya bir yıl dört ay kadar hüküm sürdüğü ifade edilen Bûrân döneminde³³ imparatorluk zayıflamaya başlamıştı. Bir kadının ülkeyi yönetmesi nedeniyle yönetimde zafiyet olduğuna dair bir algı oluşmuş ve bu da sınır boylarındaki Arap kabilelerinin Sâsânî topraklarına yönelik baskınlarını artırmıştı.³⁴

Bûrân'ın hükümdarlığından sonra yerine Ebrevîz'in amcazadelerinden biri olup ismi Cuşnesdih³⁵ veya Fîrûz Cuşnende olan bir zat başa geçmişti.³⁶ İki ay³⁷ veya bir aydan daha az bir süre tahtta kaldıktan sonra³⁸ imparatorluğun başına, ismi Erzemin Duht³⁹ veya Azer Miduht olan Ebrevîz'in diğer kızı geçti.⁴⁰

¹⁸ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 110; Taberî, *Târîh*, 2/229; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

¹⁹ Mesûdî, *Murûc*, 1/309.

²⁰ Halife, *Târîh*, 79; Taberî, *Târîh*, 2/229.

²¹ Mesûdî, *Murûc*, 1/309.

²² Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 111.

²³ Taberî, *Târîh*, 2/230; Mesûdî, *Murûc*, 1/309; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

²⁴ Taberî, *Târîh*, 2/230; Mesûdî, *Murûc*, 1/309.

²⁵ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

²⁶ Taberî, *Târîh*, 2/230-231.

²⁷ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

²⁸ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 111.

²⁹ Halife, *Târîh*, 93.

³⁰ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 250; Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 111.

³¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnü'l-Ahbâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/53.

³² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâse (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 666.

³³ Taberî, *Târîh*, 2/232.

³⁴ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 111-112.

³⁵ Taberî, *Târîh*, 2/23.

³⁶ Mesûdî, *Murûc*, 1/310.

³⁷ Mesûdî, *Murûc*, 1/310.

³⁸ Taberî, *Târîh*, 2/232.

³⁹ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 2/232; Mesûdî, *Murûc*, 1/310.

Onun hükümdarlık süresi bir yıl dört ay,⁴¹ altı ay⁴² veya dört ay olarak kaydedilmiştir.⁴³ O, babasının yolunu sürdürceğini, buna karşı çıkanlarla sert bir şekilde mücadele edeceğini belirterek yönetim tarzına yönelik işaretler vermişti. Dönemin en güzel kadınları arasında olduğu belirtilen Azer Miduht'a Horasan⁴⁴ bölgesinin yöneticisi ve önde gelenlerinden biri olan Ferrûh Hürmüz evlenme teklifinde bulundu. Ancak o, bu teklifi uygun bulmadı ve Ferrûh Hürmüz'ü tuzak kurarak öldürttü. Babasının öldürüldüğünü duyan Ferrûh Hürmüz'ün oğlu Rüstem'in, büyük bir kuvvetle Horasan'dan başkent Medâin'e gelerek kraliçe Azer Miduht'u öldürdüğü rivayet edilmektedir.⁴⁵ Bu rivayetin yanı sıra Azer Miduht'u zikredileceği üzere III. Yazdicerd taraftarlarının öldürdüğü de ifade edilmektedir.

1.2. III. Yazdicerd'in Yaşamına Genel Bir Bakış

Sâsânî imparatorluğunun otuzuncu ve son hükümdarı olarak tahta geçen III. Yazdicerd'in soy kütüğünü kaynaklar; Yazdicerd b. Şehriyâr b. Kısra Perviz b. Hürmüz b. Enûşirvân b. Kubâd b. Fîrûz b. Yazdicerd b. Behrâmgûr b. Yazdicerd el-Esim b. Sâbûr el-Aşğar b. Sâbûr el-Ekber Zû'l-ektâf b. Hürmüz b. Narses b. Behrâm b. Behrâm b. Behrâm b. Hürmüz b. Sâbûr b. Erdeşîr b. Bâbek,⁴⁶ Yazdicerd b. Şehriyar b. Kısra Eberviz b. Hürmüz b. Enûşirvân Kısra b. Kubâz b. Fîrûz b. Yazdicerd b. Behrâmcûr (Behrâmgûr) b. Yazdicerd b. Sâbûr Zû'l-ektâf b. Ezdeşîr⁴⁷ veya kısaca Yazdicerd b. Şehriyâr b. Şireveyh b. Kısra b. Bervâz (Ebrevîz) olarak kaydetmişlerdir.⁴⁸

Genç yaşta büyük bir imparatorluğun başına geçen III. Yazdicerd'in aile fertleriyle ilgili bilgiler kısıtlıdır. Annesinin ismi bilinmemekle birlikte hacamatçı olup⁴⁹ Bâdûriyâ⁵⁰ halkından olduğu rivayet edilmektedir.⁵¹ Kaynaklar III. Yazdicerd'in Muhdec⁵² ve Fîrûz⁵³ adında iki oğlundan bahseder. III. Yazdicerd, Merv şehrine gittiği zaman bir kadınla birlikte olmuş ve kadın ondan hamile kalmıştı. III. Yazdicerd'in ölümünden sonra doğum yapan bu hanımın Muhdec'i engelli bir şekilde dünyaya getirdiği ifade edilmektedir.⁵⁴ III. Yazdicerd'in diğer oğlu Fîrûz'un ise babası öldürüldükten sonra Türkler tarafından himaye edilerek evlendirildiği ve onlar arasında yaşamına devam ettiği aktarılmaktadır.⁵⁵

III. Yazdicerd'in kızlarına gelince bu konuda ilk dönem kaynaklarında birbirinden farklı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Ya'kûbî, Yazdicerd'in Harâr adında bir kızı olduğunu ve bu kızın Hz. Ömer'in hilafeti sırasında Müslümanlar tarafından esir olarak ele geçirildiğini aktarmaktadır. Hz. Ömer'in bu kızı, Hz. Hüseyin ile evlendirdiğini ve bu evlilikten de Ali el-Eşğâr'ın (Zeynelâbidîn) (ö. 94/712) dünyaya geldiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda bu hanımın evlendikten sonra isminin Gazâle olarak değiştirildiğini de eklemektedir.⁵⁶ Bununla birlikte Müberred, Ali el-Eşğâr'ın annesinin III. Yazdicerd'in kızı olduğunu ve isminin Sefâle olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Buna karşın İbn Sa'd ve Belâzürî, III. Yazdicerd'in Gazâl adında bir

⁴¹ Mesûdî, *Murûc*, 1/310.

⁴² Taberî, *Târîh*, 2/233.

⁴³ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

⁴⁴ Birçok şehri içinde barındıran geniş ve meşhur bir bölgedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/350.

⁴⁵ Taberî, *Târîh*, 2/232.

⁴⁶ Mesûdî, *Tenbîh*, 90.

⁴⁷ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Riyâd Ziriklî, Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996/1417), 9/189.

⁴⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî, *el-Bursân, ve'l-urcân, ve'l-umyân ve'l-hûlân* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1410), 319.

⁴⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 162.

⁵⁰ Sevâd bölgesine bağlı nahiyelerden biri olup, aynı zamanda Bağdat'ın batı tarafında yer almaktaydı. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/317; 5/380.

⁵¹ Taberî, *Târîh*, 3/477; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/284.

⁵² Taberî, *Târîh*, 4/293.

⁵³ Belâzürî, *Ensâb*, 9/189.

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, 4/293.

⁵⁵ Belâzürî, *Futûh*, 309.

⁵⁶ Ya'kûbî, *Târîh*, 207, 232.

⁵⁷ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yazîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi lugatü'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahim (Kâhire: Dâru'l Fikrül-Arabî, 1997), 2/90.

kızının olduğunu aktardıktan sonra bu kızın Osman b. Abdurrahman b. Avf'ın annesi olduğunu ve Medâin'in fethi sırasında Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) tarafından ele geçirildiğini nakletmektedir.⁵⁸ Bununla beraber Ali el- Esğar'ın annesinin isminin Gazâle⁵⁹ veya Selâfe olup,⁶⁰ Sicistânlı⁶¹ veya Sindli⁶² olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Belirtilen son rivayetlerde ismi zikredilen bu hanımların III. Yazdicerd'in kızı olduğuna yönelik herhangi bir veriye ise yer verilmemiştir. III. Yazdicerd'in torunlarına gelince bunlardan Fîrûz'un kızı olan Âferîd'in Emevî halifelerinden Yazid b. Velid'in (126-744) annesi olduğu rivayet edilmektedir.⁶³

Aile fertleri ile birlikte III. Yazdicerd'in fiziksel özelliklerine dair de kısıtlı bilgilere sahibiz. III. Yazdicerd'in total olduğu belirtilmektedir.⁶⁴ İmparatorluk alameti olarak taktığı armanın mavi⁶⁵ veya yeşil,⁶⁶ elbisesinin (pantolon) gök mavisi, başındaki tacın⁶⁷ ve ayakkabılarının ise kırmızı renkte olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁸

1.3. III. Yazdicerd'in Sâsânî Tahtına Oturması

İslâm fetihleriyle toprakları abluka altına alınan Sâsânîler'in bir kısmı, bunun sebebini ülkelerini yöneten bir kadına yani Azer Miduht'a bağlamıştı. Bu nedenle ülkenin önde gelenlerinden bir grup, son Sâsânî Kısrası olacak genç yaştaki III. Yazdicerd'i destekleyerek onu hükümdar seçti. Azer Miduht'u destekleyenler bu karara karşı çıkınca aralarında şiddetli çatışmalar yaşandı. Çatışmalar sonunda Azer Miduht ve taraftarlarının yenildiği, bunun neticesinde III. Yazdicerd'in hükümdar olduğu belirtilmektedir.⁶⁹ Buna karşın Azer Miduht'tan sonra yerine Ebrevîz'in torunu Ferrûh b. Hüsrev⁷⁰ veya Ferhâd b. Hüsrev'in birkaç ay ülkenin başına geçtiği ve ondan sonra III. Yazdicerd'in hükümdar olduğu da belirtilmektedir.⁷¹

Bütün bunlarla birlikte III. Yazdicerd'in tahta çıkışına dair farklı anlatılar da mevcuttur. Yönetimde uzun bir süre yaşanan istikrarsızlık⁷² ile birlikte Sâsânîler'in iki önemli komutanı Rüstem ve Fîruzan arasında yaşanan çekişmeler, ülkede kaos ortamı oluşturmuştu.⁷³ Bundan dolayı imparatorluğun ileri gelenleri, hanedan ailesinden birini bulmak için seferber olmuşlardı.⁷⁴ Belirtildiği üzere Şiruveyh tahta çıktığı zaman babası ile birlikte kardeşlerinin birçoğunu öldürmüştü. O sırada kardeşi III. Yazdicerd, annesi tarafından gizlenmiş ve daha sonra dayısının yanına⁷⁵ İstahr şehrine⁷⁶ gönderilmişti. Bu durumun tespit edilmesi üzerine,⁷⁷ İstahr halkının ileri gelenlerinin III. Yazdicerd'e ateşgedede (ateş tapınağı) taç giydirdiği,

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Daru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1990/1410), 3/95; Belâzürî, *Ensâb*, 10/43.

⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/163; İbn Kuteybe, *Maârif*, 214.

⁶⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 3/146; İbn Kuteybe, *Maârif*, 214.

⁶¹ Belâzürî, *Ensâb*, 9/189.

⁶² İbn Kuteybe, *Maârif*, 214.

⁶³ Taberî, *Târîh*, 7/298.

⁶⁴ Câhîz, *el-Bursân*, 319.

⁶⁵ Mesûdî, *Tenbîh*, 93.

⁶⁶ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 48.

⁶⁷ Mesûdî, *Tenbîh*, 93; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 48

⁶⁸ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 49.

⁶⁹ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 119.

⁷⁰ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20.

⁷¹ Mesûdî, *Murûc*, 1/310.

⁷² İbn Kuteybe, *Maârif*, 666.

⁷³ Taberî, *Târîh*, 3/477.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Maârif*, 666; Taberî, *Târîh*, 3/477; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrût: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 1/452.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 3/477; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/284.

⁷⁶ Fârs bölgesine bağlı meşhur şehirlerden olup, bir dönem Fârs meliklerinin oturdukları şehirdir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/211.

⁷⁷ Taberî, *Târîh*, 2/234; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/452.

ardından imparatorluğun başkenti Medâin'e götürüp imparator ilan ettikleri belirtilmektedir.⁷⁸ III. Yazdicerd'in imparatorluğun başkenti Medâin'de sekiz sene kaldığı ifade edilmektedir.⁷⁹

Salı gününü tahta çıkan III. Yazdicerd'in⁸⁰ bu esnada on beş,⁸¹ yirmi⁸² veya yirmi bir yaşında olduğu⁸³ belirtilmektedir. III. Yazdicerd'in Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefat ettiği 11/632 yılında⁸⁴ veyahut Hz. Ömer döneminde (13-23/634-644), tahta geçtiği de rivayet edilmektedir.⁸⁵ III. Yazdicerd'in tahta geçtiği yıl, aynı zamanda İranlılar tarafından takvim başlangıcı olarak kabul edilmiştir.⁸⁶ Modern araştırmacılar Arthur Christensen, III. Yazdicerd'in tahta çıktığı yılın Mecûsîler tarafından takvim başlangıcı olarak kullanıldığını ve günümüze kadar bunu devam ettirdiklerini ifade etmiştir.⁸⁷

2. İslâm Fetihleri Sırasında III. Yazdicerd

Hz. Ebû Bekir döneminde başlayan fetih hareketleri ifade edildiği üzere Hz. Ömer'in halifeliği döneminde yoğun bir şekilde devam etmişti. Bu fetihlerin bir kısmı Sâsânî İmparatorluğuna karşı düzenlenmekteydi. Bu sırada imparatorluğun başında genç yaşta olan III. Yazdicerd yer almaktaydı. Yaşının genç olması sebebiyle devlet işlerini ülkenin önde gelenleri üstlenmişti. Bu şekilde bir yönetim tarzının zafiyet oluşturduğuna yönelik algı, imparatorluğun zayıflamasına yol açmış ve bunun neticesinde birçok bölge saldırı altına girmişti. Bölgeye fetih hareketleri düzenleyen İslâm ordularının Sâsânî topraklarına girdiği tarihlere yönelik farklı anlatılar mevcuttur. Bu anlamda Taberî, III. Yazdicerd'in tahta çıkışından iki veya dört yıl sonra İslâm ordularının Sâsânî topraklarına girdiğine dair rivayetlerin varlığından bahseder.⁸⁸

Zamanla yönetimde tamamen söz sahibi olup, idari işleri toparlayan III. Yazdicerd,⁸⁹ bu saldırılar karşısında⁹⁰ çeşitli atamalar yaptığı gibi farklı bölgelere asker sevkıyatı gerçekleştirip, ordugâhları tekrar aktif hale getirdi.⁹¹ Ülkenin çeşitli yerlerinden topladığı askerler ile⁹² kurduğu ordunun komutanlığına Horasan bölgesinin yöneticilerinden olan⁹³ Rüstem b. Ferrûh Hürmüz'ü atadı.⁹⁴ Yapılan düzenlemeler ile Sâsânîler yeniden bir istikrara kavuştu. Bu durum, Müslümanlar tarafından fethedilen bazı yerlerde hareketliliğe ve isyanlara neden oldu. Sevâd gibi verimli topraklara sahip bazı bölgeler, daha önce Müslümanlar tarafından barış anlaşmalarıyla ele geçirilmesine rağmen yaşanan bu gelişmeler sonrasında ayaklandı. Bu gelişmelerden haberdar edilen Hz. Ömer bölgede bulunan komutan, yönetici ve kabile liderlerine gerekli hazırlıkların yapılmasını, asker toplanmasını ve teyakkuzda olunmasını emretti. Müslüman askerler yoğun bir şekilde sınır bölgelerine doğru ilerleyince Sâsânîler tedirgin oldu. Bu sırada Hz. Ömer yeni bir askeri stratejiyi uygulamaya geçirdi. Bu çerçevede kabile liderlerini, meşhur kimseleri ve toplumda ağırlığı olan kişileri Sâsânî topraklarına yönelik düzenlenecek olan seferler için çeşitli kademelerde görevlendirdi.⁹⁵ Bu stratejisi ile saygın kişilere bağlı kitleleri harekete geçirdi. Böylece askeri

⁷⁸ Taberî, *Târîh*, 2/234.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *Maârif*, 666.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *et-Tenbîh ve'l İsrâf* (Bejrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981), 168.

⁸¹ İbn Kuteybe, *Maârif*, 666.

⁸² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhü'l-Ya'kûbî* (Bejrût: Dâru Sadr, t.y.), 162.

⁸³ Taberî, *Târîh*, 3/478; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/284.

⁸⁴ Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 121. Aynı zamanda bazı kaynaklar III. Yazdicerd'in tahta çıktığı yıl olarak Hz. Ebû Bekir'in hilafete geçtiği yılı da zikretmişlerdir ki bu tarih aynı zamanda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefat tarihidir. Bkn: Taberî, *Târîh*, 3/241.

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, 3/479.

⁸⁶ Mesûdî, *Tenbîh*, 168.

⁸⁷ Arthur, Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, trc. Reşîd Yâsemî (Tahran: Donyây-ı Ketab, 1368), 660; Krş. Veysi Turun, *Farsça Eserlere Göre İrân'ın Fethi ve Hz. Ömer* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 85.

⁸⁸ Taberî, *Târîh*, 2/234.

⁸⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 162.

⁹⁰ Taberî, *Târîh*, 2/232.

⁹¹ Taberî, *Târîh*, 3/478; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/284.

⁹² Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 119.

⁹³ Taberî, *Târîh*, 2/232.

⁹⁴ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 119; Taberî, *Târîh*, 2/232.

⁹⁵ Taberî, *Târîh*, 3/478-479, 482, 487.

seferlere kitlesel katılımların gerçekleşmesini sağladı. Yaşanan gelişmeler iki tarafın askeri güçlerini daha yoğun bir şekilde seferber etmelerine sebep oldu. Bu durum yerini, bir süre sonra iki grup arasında gerçekleşecek olan şiddetli savaşlar çatışmalara bırakacaktı. Bunları kısaca şöyle zikredebiliriz.

Kâdisiye Savaşı: İki ordu arasında gerçekleşen ilk büyük savaş Kâdisiye'dir. III. Yazdicerd, belirtildiği üzere kurmuş olduğu ve başına Rüstem b. Ferrûh'u atadığı orduyu, bu savaş için görevlendirmişti. Bölgede bulunan Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) ve Müsennâ b. Hârise (ö. 15/636) Sâsânîler'in büyük bir ordu ile üzerlerine gelindiğini Hz. Ömer'e bildirdi. Bunun üzerine Halife Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs komutanlığında bir orduyu bölgeye sevk etti.⁹⁶ Karşı karşıya gelen iki ordudan İslâm ordusunun yedi bin, Sâsânîler'in ise otuz bin kişiden oluştuğu rivayet edilmektedir.⁹⁷

Savaş başlamadan önce Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a gönderdiği mektup ile İslâm'a davet etmeleri için III. Yazdicerd'e bir heyet göndermesini istemişti. Bunun üzerine bir heyet, başkent Medâin'de bulunan III. Yazdicerd ile görüşmeye gitti.⁹⁸ Ayrıca iki ordu arasında bir ay boyunca elçiler karşılıklı olarak görüşmeler yaptı. Yapılan görüşmelerden sonuç elde edilemeyince iki ordu arasındaki savaş kaçınılmaz oldu.⁹⁹ 14/635¹⁰⁰ veya 16/637 yılında yapıldığı rivayet edilen¹⁰¹ bu savaş sırasında III. Yazdicerd, ordu komutanı Rüstem'e asker desteği gönderdiği gibi¹⁰² savaşa dair taktikler de vermekteydi. III. Yazdicerd, hızlı bir şekilde saldırılmasını emretmiş buna karşın Rüstem savaşın zamana yayılmasını ve acele edilmemesi gerektiğini ifade etmişti. Fakat Rüstem ısrarlar sonucu III. Yazdicerd'in savaş taktiklerini uygulamak zorunda kalmış¹⁰³ ve görüşü kabul görmemişti.¹⁰⁴

Kâdisiye savaşı sonunda Sâsânî ordusu yenilgiye uğramış,¹⁰⁵ ordu komutanı Rüstem de öldürülmüştü.¹⁰⁶ Önemli savaşlarda açılıp Sâsânî hükümdarları ve ordusu için öneme haiz olan "Direfş-i Kabiyan" denilen sancağın açılması¹⁰⁷ da savaşın sonucunu değiştirmemişti. III. Yazdicerd'in verdiği hatalı taktik ve bu yöndeki ısrarı, savaşın kaybedilmesinde önemli bir etken olmuştu.

Medâin'in Fethi: Kâdisiye Savaşı'ndan kaçan askerler başkent Medâin'de¹⁰⁸ bulunan III. Yazdicerd'in yanına gitmişti. Zafer müjdesini Hz. Ömer'e bildiren Sa'd b. Ebî Vakkâs, Medâin üzerine yürüyerek on beş gün veya bir aylık kuşatmadan sonra¹⁰⁹ 16/637 yılında şehri ele geçirdi.¹¹⁰ Yenilgi haberini alan III. Yazdicerd sonlarının geldiğini düşünerek¹¹¹ İslâm ordularının Medâin'e girişinden önce şehri terk etti. Bu sırada Kâdisiye savaşında öldürülen Rüstem'in kardeşi Hurrezâd b. Hürmüz'ü şehrin valisi olarak görevlendirdi. Bununla birlikte komutanlarına vergi toplama hakkını verip, hazinenin bir kısmını onlar arasında dağıttı. Yönetimi kaybettiklerini ve tekrar eski güçlerine kavuşurlarsa komutanlara verdiklerini geri alacağını belirtti.¹¹² Yapılan görevlendirmeler ve dağıtılan hazine, çöküşe giden yolun başlangıcını göstermekteydi. III. Yazdicerd, Medâin'den ayrıldıktan sonra öldürülmesine kadar olan süreçte şehir değiştirerek kaçmak zorunda kalacaktı.

⁹⁶ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 119.

⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 3/496.

⁹⁸ Belâzürî, *Futûh*, 253-254, 259-260.

⁹⁹ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 120 vd.

¹⁰⁰ Taberî, *Târîh*, 3/482.

¹⁰¹ Mesûdî, *Tenbîh*, 76.

¹⁰² Taberî, *Târîh*, 3/503; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/310.

¹⁰³ Taberî, *Târîh*, 3/503-504.

¹⁰⁴ Ulaş Töre Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsânî Devleti'nin Çöküşü", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/9 (Summer 2015), 389-428.

¹⁰⁵ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 120 vd; Taberî, *Târîh*, 3/497.

¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *Maârif*, 667; Mesûdî, *Tenbîh*, 76.

¹⁰⁷ Bununla birlikte bu sancağın Medâin'in fethi sırasında veya Nihâvend Savaşı sırasında açıldığı da rivayet edilmektedir. Bkn: Mesûdî, *Tenbîh*, 76.

¹⁰⁸ Belâzürî, *Futûh*, 259; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 126.

¹⁰⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 163.

¹¹⁰ Belâzürî, *Futûh*, 259-260.

¹¹¹ İbn Kuteybe, *Maârif*, 667.

¹¹² Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 126.

III. Yazdicerd'in şehri terk ederken yönetim merkezi olan Kasrû'l-Ebyâd'dan (beyaz saray) sepet sarkıtarak indiği rivayet edilmektedir. Ayrıca onun başkentten kaçtığı yıl, Sâsânî topraklarında büyük bir vebanın yayıldığı ve kıtlık olduğu ifade edilmektedir.¹¹³ İmparatorluk başkentinin fethedilmesi ile Sâsânî kapıları Müslümanlara açılmış ve bu durum İslam tarihi açısından önemli bir vaka olarak görülmüştür.¹¹⁴

Celûlâ ve Hulvân'ın Fethi: Medâin'in fethinden önce III. Yazdicerd'in önce ailesini Hulvân şehrine¹¹⁵ gönderdiği¹¹⁶ daha sonra kendisinin de oraya gittiği belirtilmektedir.¹¹⁷ Bununla birlikte Medâin'den Celûlâ'ya¹¹⁸ oradan da Hulvân'a gittiği de aktarılmaktadır.¹¹⁹

Şehrin valisi olarak görevlendirilen Hurrezâd, İslâm ordularının Medâin'i ele geçirmesi üzerine kaçarak Celûlâ'ya gelmişti. Hurrezâd, III. Yazdicerd'ten yardım talebinde bulunmuş ve bunun neticesinde¹²⁰ imparatorluğun farklı yerlerinden gelen askerler burada büyük bir ordu meydana getirmişti.¹²¹ Medâin'i terk ettikten sonra Celûlâ'ya gelen III. Yazdicerd'in Cibâl bölgesinden¹²² asker talep ederek büyük bir ordu meydana getirdiği ifade edilmiştir.¹²³

Celûlâ'da toplanan Sâsânî ordusu, Müslümanlara karşı savaş hazırlıklarına başlamış ve sığındıkları kalelerin etrafına hendekler kazmıştı.¹²⁴ Bu sırada Medâin'de bulunan Sa'd b. Ebî Vakkâs, durumu Hz. Ömer'e bildirdi. Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a olduğu yerde kalmasını ve Sâsânîlerin üzerine bir ordu sevk etmesini istedi. Bunun üzerine Sa'd, Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs'ı (ö. 37/657) bu ordunun komutanı olarak görevlendirdi.¹²⁵ Takviye birliklerin gelmeye başlamasıyla¹²⁶ İslâm ordusunun sayısı on iki bine ulaşmıştı.¹²⁷ İki ordu arasında 16/637¹²⁸ veya 17/638 yılında gerçekleştiği rivayet edilen Celûlâ savaşı¹²⁹ sırasında Sâsânî askerleri kalelerinden inerek meydan savaşı yapmışlardı.¹³⁰ Yaşanan şiddetli çarpışmalar sonucu Müslüman askerler büyük bir zafer kazanmıştı.¹³¹ Bu zafer üzerine Müslümanlar Sevâd bölgesine doğru hamle yapıp, birçok yeri ele geçirerek bölgenin tamamında hakimiyet kurmuşlardı.¹³²

Celûlâ savaşından kurtulanlar Hulvân şehrinde bulunan III. Yazdicerd'in yanına gitmişlerdi.¹³³ Savaştan kaçanları takip etmek için Ka'ka' b. Amr (ö. 40/660 [?]) görevlendirilmişti.¹³⁴ Ordusunun Celûlâ'da yaşadığı mağlubiyet ile¹³⁵ birlikte Ka'ka' b. Amr'ın üzerlerine geldiğini haber alan III. Yazdicerd,¹³⁶ Hulvân'ı terk etmişti. 19/640 yılında şehri terk ettiği ifade edilen III. Yazdicerd¹³⁷ yerine Hüsrevşun (Hüsrevşunum) adında bir komutanını yönetici olarak bırakmıştı. Ka'ka' b. Amr, kısa bir süre sonra Hulvân'ı ele geçince

¹¹³ Belâzürî, *Futûh*, 259.

¹¹⁴ Turun, *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*, 46-47.

¹¹⁵ Irak bölgesinde yer alan Hulvân şehri, büyük ve mamur olup, Sevâd bölgesinin sınırının sonunda yer almaktadır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/290-291.

¹¹⁶ Taberî, *Târîh*, 4/13.

¹¹⁷ Belâzürî, *Futûh*, 307; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 126; Taberî, *Târîh*, 4/13.

¹¹⁸ Halîfe, *Târîh*, 136; Ya'kûbî, *Târîh*, 166; Taberî, *Târîh*, 4/24. Celûla, Sevâd bölgesinde yer alan yerleşim yerlerinden biri olup, Horasan yolu üzerinde yer almaktadır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/156.

¹¹⁹ Taberî, *Târîh*, 4/24.

¹²⁰ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 127.

¹²¹ Belâzürî, *Futûh*, 260; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 127.

¹²² el-Acemü'l-Irâk olarak da adlandırılan büyük bir bölgedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/99.

¹²³ Halîfe, *Târîh*, 136.

¹²⁴ Belâzürî, *Futûh*, 260.

¹²⁵ Halîfe, *Târîh*, 136-137.

¹²⁶ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 127.

¹²⁷ Belâzürî, *Futûh*, 260.

¹²⁸ Taberî, *Târîh*, 4/23.

¹²⁹ Halîfe, *Târîh*, 137.

¹³⁰ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 128.

¹³¹ Halîfe, *Târîh*, 136; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 128.

¹³² Belâzürî, *Futûh*, 260.

¹³³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 128.

¹³⁴ Taberî, *Târîh*, 4/28.

¹³⁵ Belâzürî, *Futûh*, 260.

¹³⁶ Taberî, *Târîh*, 4/28.

¹³⁷ Belâzürî, *Futûh*, 260,296.

Hüsrevşun, şehirden kaçmıştı.¹³⁸ Bir diğer rivayete göre Hulvân, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın emriyle Cerîr b. Abdullah tarafından sulh yoluyla fethedilmişti.¹³⁹

III. Yazdicerd'in Hulvân'ı terk ettikten sonra gittiği şehirlere dair rivayetlerin farklılaştığı görülmektedir. Hulvân'da iken yaşanan gelişmeler üzerine III. Yazdicerd din büyükleri ve ileri gelenleri toplayarak yapılması gerekenler noktasında istişarelerde bulunmuştu. İstişareler neticesinde hazinelerini de alarak akrabalarının olduğu İstahr şehrine gitmesi kendisine önerildi.¹⁴⁰ Ayrıca orayı bir merkez olarak kullanıp askerlerini yönlendirebileceği söylenmesi üzerine III. Yazdicerd'in İstahr'a gittiği ifade edilmektedir.¹⁴¹ İstahr, Sâsânîler'in kurucusu Erdeşir-i Babek'in ortaya çıktığı şehir olması hasebiyle¹⁴² önem arz etmekteydi. Bu önerinin yapılmasının temelinde bu durumun yadsınamaz etkisi olsa gerektir.

Yazdicerd'in Hulvân'dan ayrıldıktan sonra önce Kum¹⁴³ daha sonra Kâşân¹⁴⁴ şehrine gittiği ifade edilmektedir.¹⁴⁵ Önce İsfahân'a¹⁴⁶ sonrasında ise İstahr şehrine gittiği de rivayet edilmektedir.¹⁴⁷ Bununla birlikte Hulvân'dan sonra Rey¹⁴⁸ şehrine gittiği de aktarılmaktadır.¹⁴⁹ Rey'de iken şehrin yöneticisi Abân Cazeveyh, kontrol altına tuttuğu III. Yazdicerd'i kaçırdığı için eleştirmişti. Sonrasında ise kendisi için hazırladığı bazı belgeleri III. Yazdicerd'in mührüyle bizatîhi kendisi mühürlemişti. Bu gelişmeler ile birlikte Abân'ı güvenilir olarak görmeyen III. Yazdicerd'in İsfahân'a geçtiği de kaydedilmektedir.¹⁵⁰ Bu durum güç kaybeden III. Yazdicerd'in otoritesinin artık yerel yöneticiler tarafından tanınmadığının bariz bir örneğini oluşturmaktadır.

Ahvâz Bölgesi'nin Fethi: III. Yazdicerd'in Hulvân'dan kaçışından sonra, İslâm ordularının strateji değişikliğine gittiği görülmektedir. Öyle ki Hulvân ele geçirildikten sonra kaçanları kovalamak için Hz. Ömer'den izin istenmiş fakat o, bu talebe olumsuz yanıt vermişti. Halifenin, verimli Sevâd topraklarının onlara yettiğini ve kendileri ile düşman arasında dağların bir set oluşturduğunu belirterek mevcut durumlarını koruma kararı alması¹⁵¹ nedeniyle İslâm ordusunun ilerlemesi durmuştu.

İslâm ordularının daha fazla ilerlemeye yönündeki kararına karşın III. Yazdicerd, Hulvân'dan ayrıldıktan sonraki süreçte görevlendirdiği komutanlar vasıtasıyla Müslümanlar üzerine ordular sevk etmeye devam etmişti. İmparatorluk topraklarının bir kısmının elde çıkması nedeniyle III. Yazdicerd, sürekli olarak halkı İslâm ordularına karşı kışkırtacak çağrılar yapıyordu. Bu çağrıya Ahvâz halkının olumlu yanıt vermesi üzerine¹⁵² III. Yazdicerd, komutanlarından Siyâh el-Esâvire'yi Sûs,¹⁵³ Hürmüzân'ı ise Tüster¹⁵⁴ şehrine göndermişti.¹⁵⁵ Akrabalarından olan Hürmüzân'ın talebi üzerine onu Fârs¹⁵⁶ ve Ahvâz¹⁵⁷ bölgesinin yöneticisi olarak görevlendirdiği gibi emrine bir ordu da vermişti. Hürmüzân ordusuyla birlikte Tüster şehrinde bulunan kaleye giderek savaş hazırlıkları yapmıştı. Bu sırada bölgeye Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö.

¹³⁸ Taberî, *Târîh*, 4/28.

¹³⁹ Belâzürî, *Futûh*, 295.

¹⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 4/89.

¹⁴¹ Taberî, *Târîh*, 4/89.

¹⁴² Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 36.

¹⁴³ İsfahân ile Sâve şehirleri arasında yer alan güzel ve büyük bir şehirdir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/397.

¹⁴⁴ İsfahân'a yakın bir şehirdir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/296.

¹⁴⁵ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 128.

¹⁴⁶ İsmi önceleri Cey olan büyük ve meşhur bir şehirdir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/206.

¹⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/66.

¹⁴⁸ Nimetleri bol ve bereketli olan bu şehir, hac yolu üzerindedir. Nişâbur ile aralarında 160, Kazvîn ile aralarında 27 fersah mesafe bulunmaktadır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/116.

¹⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/346.

¹⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 4/166-167.

¹⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/347.

¹⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/346.

¹⁵³ Danyâl peygamberin mezarının bulunduğu Sûs şehri, Ahvâz (Hûzistân)bölgesine bağlıdır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/280.

¹⁵⁴ Ahvâz (Hûzistân)bölgesine bağlı olan bu şehir, Süşter olarak da bilinmektedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/29.

¹⁵⁵ Taberî, *Târîh*, 4/90.

¹⁵⁶ Kendisine bağlı birçok yerleşim yeri olan büyük bir bölgedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/226.

¹⁵⁷ Basra ile Fârs bölgesi arasında kalan ve yedi şehirden oluşan bir bölgedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/285.

42/662-63) komutasındaki İslâm ordusu gelmişti. Ordu komutanı Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Ömer ile mektuplaşarak takviye birlik talebinde bulunmuş ve talebi kabul edilmişti. Destek kuvvetlerinin gelmesiyle birlikte İslâm ordusunun sayısı daha da artmıştı. İki ordu arasında yapılan savaşta Sâsânî ordusu yenilmiş ve Hürmüzân kaleye sığınmıştı. İslâm orduları Tüster şehrini aldıkları gibi¹⁵⁸ Hürmüzân'ı da esir olarak ele geçirmişlerdi.¹⁵⁹

III. Yazdicerd'in görevlendirdiği diğer bir isim olan Siyâh el-Esâvire¹⁶⁰ ise ordunun öncü birliklerinin komutanıydı.¹⁶¹ Emrine 300 kişi verildiği gibi geçtiği şehirlerde ordusuna istediği kadar asker alabilme yetkisi de verilmişti. O sırada Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Sûs şehrini kuşatma altına almıştı. Sâsânîler'in yaşadıkları Celûlâ mağlubiyeti ile III. Yazdicerd'in kaçtığı duyan Sûs halkı, sulh talebinde bulunmuş ve talepleri kabul edilmişti. Sâsânî ordusunun savaş için hazırlandığını haber alan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, önce Râmhürmüz¹⁶² daha sonra ise Tüster'e geçti. Bölgede bulunup, yaşanan gelişmeleri yakından takip eden ordu komutanı Siyâh el-Esâvire, ileri gelen askerleriyle yaptığı istişareler sonucu İslâm dinine girme kararı aldı.¹⁶³ Böylece Tüster, Sûs ve Râmhürmüz şehirleri Müslümanların kontrolüne geçti. Bu şehirlerin 17/638,¹⁶⁴ 19/640 veya 20/641 yılında Müslümanlar tarafından ele geçirildikleri nakledilmektedir.¹⁶⁵ Bu şehirlerin ele geçirilmesi ile III. Yazdicerd'in Ahvâz bölgesi ile olan irtibatı sona erdiği gibi hareket alanı da daraldı.

Nihâvend Savâşı: III. Yazdicerd'in gönderdiği bir diğer ordu ise Nihâvend savaşında Müslümanların karşısına çıkmıştı. Celûlâ savaşında yaşanan yenilgi halk tarafından tepkiyle karşılanmış ve bu nedenle¹⁶⁶ imparatorluğun farklı bölgelerinden gelenler III. Yazdicerd'in etrafında toplanarak büyük bir ordu meydana getirmişti.¹⁶⁷ Bu ordunun toplanmasında III. Yazdicerd'in çağrısı da etkili olmuştu. Fîrûzân¹⁶⁸ veya Merdanşâh b. Hürmüz'ün komutan olarak atandığı bu ordu, Nihâvend'e gelmişti.¹⁶⁹ 18/639, 19/640¹⁷⁰ veya 20/641 yılında gerçekleştiği rivayet edilen bu savaşta Sâsânî ordusunun altmış veya yüz kişiden oluştuğu belirtilir. Bu sırada bölgede bulunan Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), yaşanan gelişmeleri mektupla Hz. Ömer'e bildirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, bizatihi sahaya inip komutan olarak Sâsânîler ile savaşmaya dair niyetini ortaya koydu. Yapılan istişareler neticesinde halifenin bu isteği kabul görmedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, özellikle Basra ve Kûfe askerlerinden oluşan bir ordu oluşturarak başlarına Nu'mân b. Mukarrin'i komutan olarak atadı.¹⁷¹ İki ordu arasında gerçekleşen bu savaşta Sâsânî ordusu ağır bir yenilgi aldı. ¹⁷² Nihâvend savaşı aynı zamanda Sâsânî İmparatorluğunun ordusunun yok olmasına da sebep olmuştu. ¹⁷³

Hulvân alındıktan sonra mevcut durumlarını koruma üzerine bir politika izleyen İslâm ordusu Nihâvend zaferinden sonra taktik değiştirdi. Hz. Ömer, Sâsânî topraklarına yönelik yoğun bir saldırı emri verdi. III. Yazdicerd'in sürekli olarak ordular hazırlayıp üzerlerine göndermesi ve bunu İslâm ordularının yok edilmesine kadar devam ettirme siyaseti, Halife Ömer'in bu kararı almasındaki en büyük etkenlerdendi.

¹⁵⁸ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 129-130.

¹⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 4/83; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 130.

¹⁶⁰ Taberî, *Târîh*, 4/89.

¹⁶¹ Belâzürî, *Futûh*, 362.

¹⁶² Ahvâz (Hûzistân)bölgesine bağlı olan meşhur bir şehirdir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/17.

¹⁶³ Bkz: Belâzürî, *Futûh*, 362; Taberî, *Târîh*, 4/90.

¹⁶⁴ Taberî, *Târîh*, 4/83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/367.

¹⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/367.

¹⁶⁶ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 134 vd.

¹⁶⁷ Belâzürî, *Futûh*, 296; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 134 vd.; Taberî, *Târîh*, 4/122.

¹⁶⁸ Taberî, *Târîh*, 4/122.

¹⁶⁹ Belâzürî, *Futûh*, 296; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 134 vd.

¹⁷⁰ Taberî, *Târîh*, 4/136.

¹⁷¹ Belâzürî, *Futûh*, 296

¹⁷² Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 134 vd.; Taberî, *Târîh*, 4/137.

¹⁷³ *The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/1, 172.

Bu karar çerçevesinde İslam orduları Hemedân,¹⁷⁴ Azerbaycan,¹⁷⁵ İsfahân ve Horasan bölgesine doğru yoğun bir askeri sefer başlattı.¹⁷⁶

İslâm ordularının geniş çaplı askeri bir harekate girişmesi nedeniyle III. Yazdicerd bulunduğu yeri sürekli değiştirmek zorunda kalmıştı. Nihâvend Savaşı sırasında İsfahân'da bulunan III. Yazdicerd'in buradan İstahr'a kaçmasının¹⁷⁷ nedenlerinden biri İslâm ordularının hızlı bir şekilde ilerleme göstermesiydi. Bunun yanı sıra İsfahân'da iken şehrin yerel yöneticisi olan Mityar'ın kendisiyle görüşmeye izin vermeyen korumasının kafasını kırdığını gören III. Yazdicerd'in korku ve dehşete kapıldığı ve bu nedenle şehri terk ettiği de belirtilmektedir.¹⁷⁸

İslâm orduları komutanlarından Abdullah b. Büdeyl el-Verkâ (ö. 37/657), III. Yazdicerd'i İstahr'a kaçtığı sırada takip etmiş fakat ele geçirememişti. Daha sonra Ebû Mûsâ el- Eş'arî ve Osman b. Eb'l-Âs (ö. 51/671), İstahr şehrini ele geçirmeye çalışsa da bu mümkün olmamıştı.¹⁷⁹ Hz. Osman dönemine (23-35/644-656) geldiği zaman III. Yazdicerd, İstahr şehrinde Müslümanlara karşı, halka öncülük yaparak isyan çıkarmıştı. İslâm ordularının şehri ele geçirmesi üzerine ise Horasan bölgesine gitmişti.¹⁸⁰ Basra valisi Abdullah b. Âmir'in (ö. 59/679) 30/650-651 yılında Fârs bölgesini fethetmesi üzerine III. Yazdicerd'in kaçarak¹⁸¹ Horasan'a gittiği de belirtilmektedir.¹⁸²

Bütün bu rivayetlerle birlikte III. Yazdicerd'in İsfahân¹⁸³ veya Rey şehrinde iken¹⁸⁴ sarp dağlarla kuşatılmış emin bir bölge olan Taberistân¹⁸⁵ yöneticisi tarafından kendi yönetimi altındaki bölgeye çağrıldığı¹⁸⁶ fakat onun bunu kabul etmeyerek Kirmân¹⁸⁷ veya Sicistân bölgesine¹⁸⁸ gittiği de ifade edilmiştir.¹⁸⁹ Kirmân'a gittikten sonra Mücâşî b. Mes'ûd es-Sülemî (ö.36/656) ve Herim b. Hayyân el-Abdî (ö. 70/690 [?]) komutasındaki İslâm orduları, onu takip etmelerine karşın başarılı olamamışlardı.¹⁹⁰ Kirmân'a geldiği zaman şehrin yöneticisi olan Bendere b. Seyâkûs'un¹⁹¹ kendisine karşı takındığı kibirli hareketlerinden dolayı¹⁹² veyahut şehirden kovulması neticesinde¹⁹³ Sicistân'a gittiği de aktarılmıştır.¹⁹⁴ Ayrıca Kirmân'dan direkt olarak¹⁹⁵ veyahut Fârs bölgesi üzerinden Sicistân yolunu kullanarak Merv'e geçtiğine dair¹⁹⁶ anlatılar da mevcuttur.

3. III. Yazdicerd'in Öldürülme Süreci

III. Yazdicerd'in gerek Horasan bölgesi ve gerekse de Merv'deki durumuna dair rivayetlerin oldukça farklılaştığı görülmektedir. Burada yaşanan siyasi gelişmeler onun öldürülmesine yol açmıştır. Bu nedenle Horasan bölgesi ve özellikle de Merv şehrinde yaşadığı olaylar önem kazanmaktadır.

¹⁷⁴ Suyu tatlı, havası güzel bir şehir olup, Cibâl bölgesinin en büyük şehridir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/410.

¹⁷⁵ Beşinci iklimde yer alıp, geniş bir bölge olan Azerbaycan'ın en önemli şehri Tebriz'dir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/128.

¹⁷⁶ Taberî, *Târîh*, 4/137-138.

¹⁷⁷ Belâzürî, *Futûh*, 307.

¹⁷⁸ Taberî, *Târîh*, 4/295.

¹⁷⁹ Belâzürî, *Futûh*, 307.

¹⁸⁰ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 139.

¹⁸¹ Halîfe, *Târîh*, 164; Taberî, *Târîh*, 4/286.

¹⁸² Taberî, *Târîh*, 4/286.

¹⁸³ Belâzürî, *Futûh*, 307.

¹⁸⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 166; Taberî, *Târîh*, 4/295.

¹⁸⁵ Dağlık ve ovalık olmak üzere iki kısımdan oluşan geniş bir bölgedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/13.

¹⁸⁶ Belâzürî, *Futûh*, 307; Ya'kûbî, *Târîh*, 166. Taberî, *Târîh*, 4/295.

¹⁸⁷ Belâzürî, *Futûh*, 307. Fârs, Mükran, Sicistân ve Horasan bölgeleri arasında kalan geniş ve birçok şehir ve kasabaya sahip bir bölgedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/454.

¹⁸⁸ Büyük ve çokça yerleşim yerine sahip bir bölge olup, "Zerenc" ona bağlı şehirler arasındadır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/190.

¹⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 4/295.

¹⁹⁰ Belâzürî, *Futûh*, 307; Taberî, *Târîh*, 4/286.

¹⁹¹ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el- Kûfi İbn A'sem el-Kûfi , *el-Futûh* (Beyrût: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1986/1406), 1/316.

¹⁹² Belâzürî, *Futûh*, 307-308.

¹⁹³ İbn A'sem, *Futûh*, 1/316.

¹⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 4/295,299.

¹⁹⁵ İbn A'sem, *Futûh*, 1/314; Taberî, *Târîh*, 4/295,299.

¹⁹⁶ İbn Kuteybe, *Maârif*, 667.

III. Yazdicerd, Merv şehrine bin veya dört bin askerle gelmiş¹⁹⁷ ve tebaasını Müslümanlara karşı savaşmaları için teşvik etmişti.¹⁹⁸ Aynı zamanda İslâm orduları tarafından ele geçirilemeyen bölgelerdeki halklara mektuplar yazarak kendisine bağlı olmalarını istemişti. Bunun üzerine bazı bölgelerde isyanlar yaşanmıştı. Durumdan haberdar edilen Hz. Ömer, bölge üzerine büyük bir sefer düzenlenmesi emrini verince Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87), Horasan'a gelerek Herât şehrini¹⁹⁹ ele geçirmişti. Ahnef, Herât'tan yola çıkarak Merveşşâhicân'da²⁰⁰ bulunan III. Yazdicerd'in üzerine yürümüş ve burayı ele geçirmişti. Bunun üzerine III. Yazdicerd, Merverrûz²⁰¹ şehrine kaçmıştı.²⁰²

III. Yazdicerd Merverrûz'da iken Müslümanlara karşı Türk, Soğd ve Çin hükümdarlarından yardım talebinde bulunmuştu. Ahnef b. Kays, Merverrûz'u fethedince III. Yazdicerd bu defa Belh şehrine²⁰³ kaçmak zorunda kalmıştı. İslâm ordusu gelen takviye kuvvetlerle Belh'e saldırmıştı. İki ordu arasında yaşanan savaş sonunda III. Yazdicerd yenilgiye uğramış ve Belh nehrine doğru çekilmişti. Bu sırada Türk Hakanı'nın desteğini alan III. Yazdicerd tekrar Belh'i ele geçirmiş ve buradan Merverrûz'da bulunan Müslümanlara saldırmıştı. Saldırıları karşısında İslâm ordusu zafer kazanınca Türk Hakanı; Belh'e, III. Yazdicerd ise ele geçirdiği Merveşşâhicân'a çekilmişti.²⁰⁴

Yaşanan bu yenilgi III. Yazdicerd'in bazı düşüncelerinin değişmesine sebep olmuştu. O, hazinelerini alarak Türk Hakanı'nın yanına veyahut da Çin topraklarına yerleşme düşüncesi içine girmiş fakat çevresindekiler tarafından bu durum olumsuz karşılanmıştı. Çevresinde bulunanlar, Müslümanlarla barış yapmasının kendisi için daha iyi olacağını, hazinenin kendi ülkelerine ait olduğunu ve başka bir yere götürülemeyeceğini bildirmişti. O, bu önerileri kabul etmeyince aralarında çatışma yaşanmış ve hazinelerine el konulmuştu. Bunun üzerine III. Yazdicerd'in Türk bölgesine sığındığı belirtilmektedir. Hz. Osman dönemine geldiği zaman Horasan bölgesinde yaşanan isyan sırasında III. Yazdicerd'in daha önce sorun yaşadığı Horasanlılar ile irtibata geçtiği ve sonrasında Merv şehrine geçtiği rivayet edilmektedir.²⁰⁵ Merv şehrine gelen III. Yazdicerd'in Horasanlılarla tekrardan anlaşmazlığa düştüğü ve bundan dolayı bir değirmene sığındığı da aktarılmaktadır.²⁰⁶

III. Yazdicerd'in Horasan bölgesinde bir ordu oluşturup Müslümanlara karşı savaşmak amacıyla Merv şehrine geldiğine dair anlatılar da mevcuttur. Anlatıya göre o sırada Merv'de Sencân ve Berâz adında iki komutan arasında iktidar mücadelesi vardı. III. Yazdicerd, Berâz'ın tarafını tutunca bu durum Sencân tarafından öfkeyle karşılanmıştı. Bunun üzerine Sencân, III. Yazdicerd'in oturduğu konağı askerleriyle birlikte kuşatmıştı. Korkuya kapılan III. Yazdicerd'in yalnız, yalınayak ve tebdil-i kıyafetle konaktan kaçıp değirmene sığındığı aktarılmaktadır.²⁰⁷

Bir diğer rivayete göre ise Merv şehrinin yöneticisi olan Mâheveyh, görevini oğlu Berâz'a bırakmıştı. III. Yazdicerd şehrin yöneticisi olan Berâz'ın yerine Ferrûhzâz'ı yönetici yapmak istiyordu. Bunun için Berâz'dan şehri teslim etmesini istedi. Berâz ve Merv halkı bunu kabul etmeyerek şehri teslim etmediler. Bu durum üzerine Ferrûhzâz, III. Yazdicerd'e Merv'i terk ederek Türk bölgesine gitmesini tavsiye etti. Böylece Sâsânî topraklarının neredeyse tamamını ele geçiren İslâm ordularının hamlelerini daha rahat bir şekilde görebileceğini kendisine ifade etti. Buna rağmen III. Yazdicerd bu teklifi kabul etmedi. Bu sırada Mâheveyh, III. Yazdicerd'i etkisiz hale getirmeye çalışıyordu. Bu nedenle bölgedeki Türk beylerinden

¹⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 4/295,299.

¹⁹⁸ Taberî, *Târîh*, 4/83; İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 2/367.

¹⁹⁹ Horasan bölgesinin meşhur ve büyük şehirlerindedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/396.

²⁰⁰ Horasan bölgesinin büyük ve meşhur şehirlerindedir. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/112.

²⁰¹ Merveşşâhicân'a yakın bir şehir olup aralarında 5 günlük bir mesafe vardır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/112.

²⁰² Taberî, *Târîh*, 4/167-171; İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 2/415-416.

²⁰³ Horasan bölgesinin meşhur şehirleri arasında yer almaktadır. Bkn: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/479.

²⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 4/167-171; İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 2/415-416.

²⁰⁵ Taberî, *Târîh*, 4/167-171; İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, 2/415-416.

²⁰⁶ Taberî, *Târîh*, 4/171.

²⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 4/299.

Nîzek'ten yardım istediği gibi bu iş için ona para teklifinde de bulunmuştu. Bunun üzerine Nîzek'in III. Yezdicerd'e ordusunu dağıtmasını, önemli adamları dışında yanında kimseyi bırakmamasını önerdiği gibi kendisine yardım edeceğini ve bu sayede İslâm ordularına karşı beraber mücadele edeceklerini de ifade etmişti. Bu teklif kabul edilince, Nîzek'in ordusu ile III. Yezdicerd'in birliği bir araya gelmişti. Bu sırada Nîzek, III. Yezdicerd'e kızını kendisine vermesi halinde Müslümanlara karşı ortak bir şekilde mücadele edeceğini söyleyince, yapılan ihanet anlaşılmıştı. Bunun üzerine Nîzek'in ordusu III. Yezdicerd'in birliğine saldırarak etrafındakileri dağıtmıştı.²⁰⁸ İhanete uğrayan III. Yezdicerd, tek başına şehirden kaçarak bir değirmencinin evine sığınmıştı.²⁰⁹

Bir başka rivayete göre, III. Yezdicerd, Merv yöneticisinden mal talebinde bulunca o,²¹⁰ kayınpederi olan Türk hakanından yardım istemişti. Bunun üzerine yardım amacıyla Merv şehrine gelen Türkler,²¹¹ III. Yezdicerd'in adamlarını öldürmüşlerdi. Bununla birlikte Merv yöneticisinin Türkler'den yardım almadan III. Yezdicerd'in adamlarını öldürdüğü de rivayet edilmektedir. Bunun üzerine III. Yezdicerd'in gece vakti²¹² yalınayak şekilde kaçarak bir değirmene sığındığı ifade edilmektedir.²¹³

Bir diğer bir rivayete göre ise, Merv halkının III. Yezdicerd'in Araplar karşısında yenilgiye uğraması sebebiyle sevindiğini, onu öldürmek için harekete geçtiğini ve Türk hükümdarı Tâhtan'dan yardım istediklerini aktarır. Bu yardım talebe binaen Tâhtân'ın Merv şehrine gelerek III. Yezdicerd'in birliklerini dağıttığını, bunun üzerine III. Yezdicerd'in tek başına kaçarak bir değirmenciye sığındığı ve orada öldürüldüğü de belirtilmektedir.²¹⁴

Anlatılar arasında belirtildiği üzere farklılıklar olsa da ortak nokta III. Yezdicerd'in Merv'de yaşadığı zorluklar sonrası kaçarak bir değirmene sığındığıdır. Bu minvalde III. Yezdicerd'in öldürülmesine dair rivayetler değirmenci etrafında yoğunlaşmakta ve farklılaşmaktadır. Rivayetlerden birine göre III. Yezdicerd'i tanımayan değirmenci, konuk ettikten sonra ondan para talep etmişti. III. Yezdicerd üzerinde bulunan süslü eşyaları vermesine karşı değirmenci bunu beğenmemiş, uykuya daldığı bir sırada onu baltayla veya kazmayla öldürmüştü. Üzerinde bulunan kıymetli eşyaları aldıktan sonra ise cesedini nehre atmıştı.²¹⁵ Değirmencinin kendisine sığınan III. Yezdicerd'in sarhoş olmasını fırsat bilerek üzerine değirmen taşını yuvarlayarak öldürdüğü ve sonrasında ise üzerindeki kıymetli eşyaları alıp, cesedini nehre attığı da ifade edilmiştir.²¹⁶ Bununla beraber III. Yezdicerd'in, Merv şehrinde ava çıktığı sırada bir değirmene uğradığı ve değirmenci tarafından kazma ile öldürüldüğü de nakledilmektedir.²¹⁷

III. Yezdicerd'in değirmene sığındığını öğrenen Merv şehrinin yöneticisi Mâheveyh'in adamlarını göndererek onu öldürttüğü de anlatının başka bir versiyonudur. III. Yezdicerd, kendisini öldürmeye gelen Mâheveyh'in adamlarına, kendisini Müslümanların yanına götürmelerini ve bu sayede onlarla çeşitli anlaşmalar yapacağını belirten bir teklifte bulunmuştu. Mâheveyh'in adamları teklifini kabul etmedikleri III. Yezdicerd'i yay kirişi ile boğup öldürdükten sonra cesedini suya atmışlardı.²¹⁸ Bununla birlikte evine sığınan III. Yezdicerd'i değirmencinin ihbar ettiği, bunun üzerine Mâheveyh'in adamlarının değirmene geldikleri de belirtilmiştir. III. Yezdicerd'i öldürmek amacıyla değirmene gelenler bu görevi yapmaktan çekindikleri için öldürmesi için değirmenciye yönlendirmişlerdi. Bunun üzerine değirmencinin III. Yezdicerd'in kafasını taşla ezdikten sonra başını kesip cesedini Mergâb nehrine attığı da ifade

²⁰⁸ Taberî, *Târih*, 4/296-297.

²⁰⁹ Taberî, *Târih*, 4/297-298.

²¹⁰ Taberî, *Târih*, 4/293.

²¹¹ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 139; Taberî, *Târih*, 4/293.

²¹² Taberî, *Târih*, 4/293.

²¹³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 139; Taberî, *Târih*, 4/293.

²¹⁴ İbn A'sem, *Futûh*, 1/317.

²¹⁵ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 139-140; Taberî, *Târih*, 4/299.

²¹⁶ Belâzürî, *Futûh*, 308.

²¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/34.

²¹⁸ Belâzürî, *Futûh*, 308-309; Taberî, *Târih*, 4/297-298.

edilmektedir.²¹⁹ III. Yazdicerd'in değirmenci tarafından öldürüldüğünü duyan Mâheveyh'in ise değirmenci ve ailesini öldürdüğü de aktarılmaktadır.²²⁰ III. Yazdicerd'in öldürülmesini duyan halkın buna tepki gösterdiği ve bu nedenle değirmenciyi öldürüp, değirmeni yaktığı da rivayetlere yansımıştır.²²¹ Buna bağlı olarak halkın kendisini öldüreceğini düşünen Mâheveyh'in ise Merv şehrini terk ettiği de belirtilmiştir.²²²

III. Yazdicerd, Merv şehrini terk ettikten sonra halktan bazı kimselerin onu aramaya çıktığı, bu sırada nehirde bulunan III. Yazdicerd'in cesedini çıkardıkları²²³ ve onu İstahr şehrine götürdükleri aktarılmaktadır.²²⁴ Diğer bir rivayete göre ise Türk hükümdarı Tâhtan ve adamları Merv şehrine gelip III. Yazdicerd'in birliğini dağıtınca, o da şehri terk etmişti. Bunun üzerine Tâhtan ve adamları onu aramaya çıkmış fakat bulamamıştı. Bunun üzerine Tâhtan'ın değirmenciden şüphelendiği ve şüphesinin doğru çıkması üzerine onu öldürdüğü aktarılmaktadır. III. Yazdicerd'in öldürüldüğünü gören Tâhtan'ın ağladığı, nehirden çıkan cesedi kefenleyerek Fars bölgesine gönderildiği de ifade edilmektedir.²²⁵

Başka bir rivayet göre ise, III. Yazdicerd'in cesedi Merv şehrinin piskoposu olan İliya tarafından nehirden çıkarılıp kefenlenip bir tabuta konduktan sonra kendi mezarlıklarına defnedilmiştir. Bununla birlikte cesedin Hristiyanlar tarafından İstahr şehrine gönderildiği de ifade edilmektedir.²²⁶ Sâsânî kışrâlarından Enûşirvân'ın onlara sağladığı imtiyaz sayesinde dinlerini rahat bir şekilde yaşamaları,²²⁷ Hristiyanların III. Yazdicerd'e önem verip defnetmelerinin sebeplerinden biridir.

Rivayetler incelendiği zaman III. Yazdicerd'i öldüren kişinin çoğunlukla değirmenci olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar değirmencinin etnik kimliğine dair bir vurgu olmamasına rağmen, Türk hükümdarı Tâhman'ın değirmenci ile Türkçe konuşmasından²²⁸ hareketle değirmencinin Türk olduğunu söylemek mümkündür.

III. Yazdicerd'in ölüm tarihine dair 30/650-51,²²⁹ 31/651-52²³⁰ veya 32/652-53 yılları zikredildiği gibi²³¹ hükümdarlık süresinin 19²³² veya 20 yıl sürdüğü de ifade edilmektedir.²³³ III. Yazdicerd'in ölümünden sonra oğlu Fîrûz'un Türklere sığınarak onlarla birlikte yaşadığı ve aynı zamanda Türklerin kendisini evlendirdiği de ifade edilmektedir.²³⁴ III. Yazdicerd'in ölümüyle tarih sahnesinden silinen Sâsânî İmparatorluğu'nun topraklarına İslâm devleti sahip olmuştur.²³⁵

Sonuç

Dönemin süper gücü olarak nitelendirebileceğimiz Sâsânî İmparatorluğu, Ebrevîz'in (II.Hüsrev Pervîz) ölümünden sonra yaşanan taht kavgaları nedeniyle zayıflamaya başlamıştır. Hanedanın erkek üyelerinin büyük bir kısmının öldürülmesi nedeniyle imparatorluğun başına kadın yöneticiler geçmiştir. Bundan dolayı imparatorluğun gücünün azaldığına dair oluşan algı, Sâsânî topraklarına yönelik saldırı ve başkaldırmaların başlama sebeplerindedir. Bu süreçte ortaya çıkan İslâm dini zaman içerisinde yayılma alanı bularak güç kazanmıştır. Bu güce paralel olarak Müslümanlar imparatorluk topraklarına yönelik olarak

²¹⁹ Taberî, *Târîh*, 4/294.

²²⁰ Belâzürî, *Futûh*, 308; Taberî, *Târîh*, 4/293.

²²¹ Taberî, *Târîh*, 4/293-294.

²²² Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 140.

²²³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 140.

²²⁴ Taberî, *Târîh*, 4/293-294.

²²⁵ İbn A'sem, *Futûh*, 1/317-318.

²²⁶ Taberî, *Târîh*, 4/294 vd.

²²⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/493.

²²⁸ İbn A'sem, *Futûh*, 1/318.

²²⁹ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 140.

²³⁰ Taberî, *Târîh*, 4/293; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 49.

²³¹ Mesûdî, *Tenbîh*, 90.

²³² Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 88.

²³³ Taberî, *Târîh*, 4/300; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûk*, 20; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/493.

²³⁴ Belâzürî, *Futûh*, 309.

²³⁵ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 140; Taberî, *Târîh*, 4/300.

yoğun askeri seferler düzenlemişlerdir. Bu sırada imparatorluğun başına genç yaşta geçen ve zaman içerisinde devlet yönetimine dair tecrübe kazanan III. Yazdicerd, istikrarı sağlamak adına çeşitli önlemler almıştır. Bu çerçevede artık dağılmaya yüz tutmuş olan Sâsânî ordusunu yeniden düzenlemiş ve başına tecrübeli komutanlar atamıştır. Bununla İslâm ordularının yayılışını engelleyip, yok etmeyi amaçlamıştır. Fakat Sâsânîler İslâm ordularının karşısında dayanamayıp yenilgiye uğramışlardır. Yenilgilerin birçok nedeni olmakla birlikte, III. Yazdicerd'in hatalı taktikleri de bunda etkili olmuştur. Bununla beraber Hz. Ömer'in savaşlar sırasında yürüttüğü savaş diplomasi, Müslümanların zafer kazanmalarındaki önemli etkenlerdendir. Halife Ömer'in özellikle savaş bölgelerinde görev yapan komutanlarla sürekli bir şekilde iletişim halinde olması ve gerekli olan desteği hızlı bir şekilde ulaştırması ile kabile büyükleri, önemli şahsiyetleri ve onlarla beraber hareket eden kitleleri savaş bölgelerine kanalize etmesi kazanılan başarıların sebepleri arasında yer almaktadır.

Sâsânîler'in başkenti Medâin'in Müslümanlar tarafından alınması, imparatorluğun çöküş sürecini başlatmıştır. Ele geçirilmeden önce başkenti terk etmek zorunda kalan III. Yazdicerd, güvenli bulunduğu şehirlere gitmiş ve buradan imparatorluğu yönetmeye çalışmıştır. Bu çerçevede hazırladığı ordularla İslâm ordularının yoğun bir şekilde gerçekleştirdiği askeri seferlere karşı direnmeye çalışmış fakat başarılı olamamıştır. Nihâvend savaşı bu noktada kırılma noktası oluşturmuş ve savaş sonunda Sâsânî imparatorluk ordusu dağılmıştır. Bu dağılma ile beraber etki sahası azalan III. Yazdicerd, gittiği yerlerde yerel yöneticilerden istediği desteği görememiş ve bu nedenle birçok şehir değiştirmiştir. Bu desteğin azaldığı gören Müslüman yöneticiler, gittiği şehirlerde halkı kışkırtmaya çalışan III. Yazdicerd'i ortadan kaldırmayı amaçlayan siyaset gütmüşlerdir. Bu çerçevede sürekli takip altına aldıkları III. Yazdicerd'in gittiği şehirleri yoğun bir şekilde baskı altında tutmuşlardır. Yapılan baskılar sonuç vermiş ve o, sürekli bir şekilde şehir değiştirmek zorunda kalmıştır. Zorunlu yer değişikliği sebebiyle sığınmış olduğu bazı şehirlerin yöneticileri tarafından yeterli ilgi göremediği gibi bazısının da hakaretlerine maruz kalmıştır. Zamanla otoritesi ve gücü azalan III. Yazdicerd, imparatorluğu eski gücüne kavuşturmak amacıyla çeşitli hükümdarlardan yardım talebinde bulunmuş fakat umduğu desteği bulamamıştır. Bunun üzerine Horasan bölgesinde bulunan Merv şehrine giderek imparatorluğun büyük kısmını ele geçiren İslâm ordularına karşı bir merkez oluşturmaya çalışmıştır. Fakat burada çeşitli ihanetlere uğramış ve sonunda öldürülmüştür. Onun öldürülmesi ile Sâsânî İmparatorluğu ortadan kalmış ve İslâm ordularının yayılış sahası genişlemeye başlamıştır.

Ele alınan makalede Sâsânî İmparatorluğunun yıkılış döneminin imparatoru III. Yazdicerd'in fiziksel özellikleri ve ailesine dair verilerin kısıtlı olduğu görülmüştür. III. Yazdicerd'in oğlu olan Firuz'un Türklerin himayesi altında yaşamını sürdürdüğü tespit edilmiştir. Bununla beraber III. Yazdicerd'in kızları ve onların kimlerle evlendiğine dair meselelerin İslam kaynaklarının farklı veriler sunması nedeniyle ihtilafı olduğu saptanmıştır.

Sonuç olarak Sâsânîler'in son İmparatoru III. Yazdicerd'in hayatını ve faaliyetlerini İslâm kaynakları ışığında ele alan bu makalede, İslâm tarihçilerinin çoğunlukla tarafsız kalmaya çalıştıkları müşahede edilmiştir. İslâm ordularıyla sürekli mücadele eden ve Müslümanların savaştığı III. Yazdicerd, şeytanlaştırılmış bir figür olarak öne çıkarılmamıştır. Bunun aksine bazı pasajlarda kendi ülkesini müdafaa eden ve direnen bir imparator olarak tasvir edilmiştir.

Ele alınan çalışmanın, farklı alanlarda çalışma yürüten araştırmacılar için de yol gösterici olacağı öngörülmektedir. Özellikle dönemi anlatan kronikler ile İslâm tarihi kaynaklarının karşılaştırılmalı olarak incelenmesi noktasında katkı sunulması hedeflenmektedir. Ayrıca III. Yazdicerd'in aile fertlerine dair yapılacak çalışmalara destek sunması da umulmaktadır. Bunlarla birlikte III. Yazdicerd'in yaşadığı şehirler ve bu şehirlerde yürütülecek arkeolojik kazılar ve yüzey araştırmalardan elde edilecek konuyla ilgili taşınır ve taşınmaz eserlerin İslâm tarihi kaynakları ile karşılaştırılması noktasında da araştırmacılara katkı sunacaktır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan ederim.
- 2. Çıkar Çatışması:** Çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan ederim.
- 3. Etik Beyan:** Bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan ederim. Bu araştırma için etik kurul izni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abbâs, Ahmedî. *Yezdigerd-i Âhirîn Pâdeşâh-i Negûnbaht-i Sâsânî Ez Şâhnâme-i Firdevsî*. b.y.: y.y, 1393.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Riyâd Ziriklî, Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beyzâî, Behrâm. *Merg-i Yezdigerd*. Tahran: Ruşengerân ve Mutâlaât-ı Zenân, 1401.
- Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî. *el-Bursân, ve'l-urcân, ve'l-umyân ve'l-hûlân*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1410.
- Christensen, Arthur. *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*. trc. Reşîd Yâsemî. Tahran: Donyây-ı Ketab, 1368.
- Dâhîm, Berhâm. *Sergožešte-i Yezdigerd-i Sevvom*. İran: Rastî Nû, 1384.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-tvâl*. thk. Abdunnaim Âmir. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1960.
- Esko Naskali. "Sâsânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/174-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî. Dîmaşk, Beyrût: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el- Kûfî İbn A'sem el-Kûfî. *el-Futûh*. Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1986/1406.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Cilt 8. Beyrût: Daru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997.
- İbrahim, Müderrisî. *Îrân der Zemân-i Sâsânîyân (Arus-i Medâin, Sergožešte-i Yezdigerd-i Sevvâm Âherîn Pâdişâh-i İmparâturî-yi Sâsânîyân)*. İran: Debîr, t.y.
- İsfahânî, Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân, Ebû'l-Hasen) Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî. *Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ'*. Beyrût: Dâr ü Mektebetü Hayât, 1961.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Esad, Dâğır. 4 Cilt. Kum, Dâru'l-Hicre, 1409.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi lugatü'l-edeb*. thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l Fikrî'l-Arabî, 1997.
- Nefîsî, Saîd. Saîd Nefîsî, *Yezdigerd-i Sevvom: Serencâm-ı Yezdigerd- Zenân ve Ferzendân-ı Yezdigerd* İran: Mihr, 1312.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsânî Devleti'nin Çöküşü". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/9 (Summer 2015), 389-428.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fâdl İbrâhim. 11.Cilt. Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.
- Turun, Veysi. *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhü'l-Ya'kûbî*. Beyrût: Dâru Sadr, t.y.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1995.

Yarshater, Ehsan (ed.), *The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Zâgros, Zend. "Çegûneyî be Şâhî Residen Yazdigerd-i Sevvom (Erzyâbi-i Menâb'-i Târihî ba Tâkîd-i ber Şâhnâme)". *Iran, Mecelle-i Târih-i İslâm ve İrân* 3/45 (1399), 87-106.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121
Aralık / December | 2023/9/2

GEÇMİŞTEN BUGÜNE NAHİV İLMİNDE KADIN ALİMLERİN İZLERİ

Traces of Women Scholars in the Science of Nahw

SEMİRA KARUKO

Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim
Dalı, Lefkoşa, KKTC

Assist Prof., Near East University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric, Nicosia, KKTC

semira.karuko@neu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3850-3717

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 19.12.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

Karuko, Semira. "Geçmişten Bugüne Nahiv İlminde Kadın Alimlerin İzleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 308-321. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.11>

Karuko, Semira. "Traces of Female Scholars in Nahw Science from Past to Present". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 308-321. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.11>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Geçmişten Bugüne Nahiv İlminde Kadın Alimlerin İzleri

Öz

İslam'ın doğuşuyla birlikte Hz. Muhammed'in teşviki ile ve rehberliği eşliğinde Müslüman kadınlar, Kuran'ı öğrenmek, öğretmek ve yaymak adına gayet mühim rol oynamışlardır. Tarihi süreç içinde de İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında büyük bir konuma sahip olmuşlardır. Kur'an tefsiri, hadis çalışmaları, fıkıh (İslam hukuku) ve akaid (İslam inançları) gibi İslam bilimlerinin temel alanlarında varlıklarını hissettirmişlerdir. Öyle ki bazı Müslüman kadın alimler, telif ettikleri eserler, risaleler ve yorumlarıyla bu alanlara önemli katkılar sunmuşlardır. Bunların arasında, hiç şüphesiz Hz. Aişe, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Nefise gibi isimlerin özel yeri vardır. Bunlar, İslam kültür ve mirası alanında kurucu figürlerdir. Kadın alimler, İslam dünyasında eğitim ve öğretimde de önemli bir rol oynamışlardır. Çeşitli alanlarda dersler vermiş, öğrencilere rehberlik etmiş ve genç nesillerin İslam ilimlerini öğrenmelerine katkıda bulunmuşlardır. Dil, nahiv ilminin ortaya çıkmasından önce Araplar için oldukça yalın bir özelliğe sahipti ve dilden dile adeta çiçekten gelen güzel kokular gibi yayılırdı. Ancak İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürlerle etkileşime geçilmesi Arap dilini yanlış kullanımlara maruz bırakmış ve toplumda lahn örnekleri görülmeye başlamıştır. Bu sebeple Arapların kendi dilini koruyacak bir ilim geliştirme ihtiyacı doğmuştur. Böylece nahiv ilmi, Kur'an dili olan Arapçayı korumak için ortaya konmuş ve geliştirilmiştir. Bir ilmi disiplin olarak nahiv (sentaks), geriye kalan İslami ilimlerin yanı sıra Arap dili belagatının ve edebiyatının doğru bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlayan kural ve yapıları içermektedir. Dilin cümle yapısını oluşturan kuralları ihtiva eden nahiv aynı zamanda bir sanattır. Bu nedenle nahiv ilmiyle daha çok, güçlü bir Arapça bilgisine sahip olanların yanı sıra söz sanatlarında ince bir zevke sahip olan kimseler iştigal etmiştir. Ne var ki tarihi süreç içinde özellikle bu ilimlerin teşekkülüne tekabül eden klasik dönemde, nahiv ilmiyle ilgilenen Müslüman kadın alimleri diğer edebî sanatlarda –özellikle şiirde- gördüğümüz kadar görememekteyiz. Bunun altında yatan sebeplerin başında dilbilimlerinde erkek alimlerin varlıklarının baskın olması yatmaktadır. Doğuşundan itibaren İslamın kadına ve onun eğitimine verdiği öneme rağmen Müslüman toplumda zaman içinde gelişen sosyal ve kültürel algılar da bu duruma yol açan etmenler arasında belirtilebilir. Şiirin yanı sıra hadis, tefsir, fıkıh, kelam ve tasavvuf dallarında kadınların ön plana çıktığını görebilmekteyiz. İsmi zikredilen bu ilimlerin ve bunlar gibi İslamın temel ilimlerini oluşturan disiplinlerin anlaşılması, öğrenilmesi ve öğretilmesinde nahiv ilmine olan vukufiyetin zaruryeti aşıkardır. Dolayısıyla bu ilimlerle iştigal eden kadın alimlerin bu ilimde mahir oldukları bir gerçektir. Bunun haricinde modern döneme yaklaştıkça artan sayıda, Arap dil bilimlerinde çalışan isimlere rastlamaktayız. Arap dilinin en önemli yapı taşlarından biri olarak kabul edilen nahiv ilmiyle iştigal eden, onu öğrenmeye ve öğretmeye çalışan ve bu yolla ona katkı sağlayan Müslüman kadın âlimlerinin varlığına şahit olmaktayız. Bu çalışmamızda, bunlardan öne çıkan birkaç ismi tanıtmaya, onların biyografik bilgilerini, çalışmalarını aktarmaya ve nahiv ilmine sağladıkları katkıları eldeki veriler ışığında sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belagati, Nahiv ilmi, Kadın Nahiv Bilginleri, Sentaks.

Traces of Female Scholars in Nahw Science from Past to Present

Abstract

The emergence of Islam, accompanied by the guidance and encouragement of Prophet Muhammad, witnessed the crucial role played by Muslim women in learning, teaching, and disseminating the Quran. Throughout history, Muslim women have held significant positions in various fields of Islamic knowledge, making notable contributions to Quranic interpretation, hadith studies, Islamic jurisprudence (fiqh), and creed (akaid). Indeed, some female scholars, such as Hz. Aisha, Hz. Umm Salama, and Hz. Nafisa, have left a lasting impact on the cultural and intellectual heritage of Islam. Women scholars have also played a vital role in education and instruction in the Islamic world, imparting lessons, guiding students, and contributing to the learning of Islamic sciences by younger generations. Before the development of Arabic syntax (nahiv), the Arabic language had a straightforward nature, spreading like the fragrance of flowers from mouth to mouth. However, as the Islamic world expanded and interacted with different cultures, the Arabic language faced misuse, leading to examples of linguistic errors (lahn) in society. Consequently, there arose a need to develop an academic discipline to preserve the Arabic language. Thus, the science of nahiv was established and developed to safeguard and enhance the language of the Quran, Arabic. As an academic discipline, nahiv includes rules and structures that facilitate the correct understanding and interpretation of Arabic rhetoric and literature, alongside the remaining Islamic sciences. Nahiv, as a science that encompasses sentence structure, provides the rules governing language, enabling the proper comprehension and interpretation of Arabic eloquence and literature. It is an art form, attracting

individuals with a profound understanding of Arabic and a keen appreciation for rhetorical devices. However, throughout history, especially during the classical period corresponding to the formation of these sciences, we observe fewer Muslim women scholars engaging in nahiv compared to other literary arts, especially poetry. This discrepancy can be attributed to the dominant presence of male scholars in linguistic disciplines, despite Islam's emphasis on the importance of women and their education. Despite the historical evolution of social and cultural perceptions within Muslim societies, we can observe women prominently engaging in hadith, tafsir, fiqh, theology (kelam), and mysticism (tasavvuf), not just in poetry. Understanding, learning, and teaching disciplines such as nahiv are essential for comprehending and imparting the fundamental Islamic sciences mentioned above. Therefore, it is evident that women scholars engaged in these sciences were proficient in nahiv. As we approach the modern era, we encounter an increasing number of Muslim women scholars involved in Arabic linguistics. Witnessing the presence of Muslim women scholars who engage in and contribute to the science of nahiv, a fundamental building block of the Arabic language, highlights their commitment to learning and teaching this discipline. In this study, we aim to introduce some notable names, provide their biographical information, share their works, and present their contributions to the science of nahiv based on the available data.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Nahiv science, Women Nahiv Scholars, Syntax.

Giriş

1. Arap Dilinde Nahiv İlminin Ehemmiyeti ve Kadınların Bu Alanda Var Olma Çabası

Dil, insanın kaderi ve yaşadığı dünyadır. Konuştuğu dilin sınırları nereye ulaşıyorsa, insanın sınırları da oraya uzanmaktadır. Başka bir ifadeyle dil, insanın ait olduğu vatani ve onu şekillendiren kültürüdür. Heidegger'in deyişiyle "dil insanın evi, soluduğu havadır."¹ Her toplumun sahip olduğu kültürü, kendi diline, kendi dilbilgisi, morfolojik sistemine, kelime ve terminoloji sistemine bağlıdır. Dil sayesinde biz insanlar, dünyayı anlayabilir ve onun içindeki haklarımıza ilişkin vizyonumuzu somutlaştırabiliriz.

Dil, insan iletişiminin de temel taşı olup kültürler arası bağları güçlendiren bir araç olarak büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla dilin inceliklerini, yapısını ve temel kurallarını yani gramerini araştırmak tarih boyunca dilbilimcilerin ve dil araştırmacılarının ilgi odağı olmuştur. Bu durum, Arap dilinin ilgili alanına karşılık gelen Nahiv ilmi için de aynıdır.

Sözlükte "yönelmek, izini takip etmek" anlamındaki nahiv kelimesi isim olarak "yön, taraf, yol" manasına gelir.² Başlangıçta nahiv kelimesi, morfoloji (kelimelerin şekliyle ilgilenen dil ilmi) ve sentaksı (cümle bilgisi) içine alan geniş anlamıyla gramer karşılığı olarak kullanılıyordu.³ Hicri III. yüzyılda morfoloji, sarf adıyla ayrı bir ihtisas alanı haline geldi ve nahiv daha çok sentaksı ifade etti.⁴

Nahiv ilmi (sentaks), Arap dilinin inceliklerini anlaşılabilir kılmayı, doğru şekilde kullanmayı ve öğretmeyi amaçlayan sistemli bir disiplin haline geldi ve bu dilin temelini oluşturdu. Bu ilim, Arap dilini kontrol eden terazi hükmündedir denilebilir. Onu bilmek ve kavramak manayı anlaşılır kılar. Nahiv, ehemmiyetini ve değerini taşıdığı amaçtan alır. Asıl gayesi, Arapçanın hatalardan arınmış doğru bir şekilde öğrenilmesini sağlamak olan nahiv ilminin önemini, Ebû Said el- Basrî'ye ait olan bu beyit açık bir şekilde ifade etmektedir.⁵

والمرء تُعْظِمُهُ إِذَا لَمْ يَلْحَنُ النحو يبسط من لسان الألكن

فأجلها منها مقيم الألسن فإذا طلبت من العلوم أجلها

Nahiv dilden tutukluluğu giderir
İlimlerin en iyisini öğrenmeyi dilerse

Ve kişi hatasız konuştuğunda ona ikramda bulunursun
Onların en yücesi dili düzelten (nahiv)dir.

¹ Dilek Arlı Çil, "Heidegger'de Varlık ve Dil", *Özne Dergisi* Heidegger Özel Sayısı (2012), 69-75.

² İbn Manzur, Ebu Fazl Cemaleddin b. Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Sâdir, 1414/1993), 15/ 309; İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

³ Muhammed Tantâvi, *Neş'etü'n-Nahiv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhat* (Mısır: Daru'l-Maarif, 1995), 16.

⁴ Nihad M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/321-324.

⁵ İbn Kuteybe Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyunu'l-Ahbâr* (Mısır: y.y., 1382/ 1963), 2/157.

Abbas Hasan, nahiv ilminin önemini şu sözlerle ifade eder: “*Nahiv, Arapça öğrenen kimsenin tuttuğu yol, dilcinin silahı, belağatçının dayanağı, kanun koyucunun ve müçtehidin başvuru kaynağıdır. Aynı zamanda, dili Arapça olan İslâmî ilimlerin tamamının başvuru kaynaklarının anlaşılmasını sağlayan ilk adım niteliğindeki disiplindir*”.⁶

Nahiv ilmi başlangıçta Kur’an ve hadis metinlerinin yanlış okunması ve öğrenilmesini engellemek adına ortaya konmuştur. Daha sonraları, zaman içinde gelişerek bu alanda birçok önemli alim yetiştirmiştir. Dil alimleri, nahiv kurallarını Kur’an’dan, hadislerden ve devasa Arap edebiyatı mirasından istihatta bulunarak belirlemişlerdir. Bu edebi miras içinde, kadın müelliflere ait şiirler, nesirler ve rivayetler de yer alıyordu. Nahiv alimleri kadınlara ait olan bu eserlerden istihatta bulunmuşlardır.⁷

Nahiv ilminin ana kaynaklarını oluşturan alimler ve eserlere baktığımızda maalesef bariz bir kadın ismine rastlamamaktayız. Konuyla ilgili olarak Dr. Abdullah el-Kaddâmî şunları söylemektedir: “*Kadınların yazı yazması, acil dilsel bir durum olarak ortaya çıkmış, gelenek ve görenekleri erkeklerin belirlediği kurallara göre oluşturulmuş bir kültürde yeni bir gerçeklik olarak baş göstermiştir. Ayrıca ilk zamanlar, kadınların erkeklerin yazdığı tarzda yazmaktan başka seçeneği de yoktu. Bu sebeptir ki erkeklerin izinden gittiler, onların metaforlarını ve sembollerini kullandılar. Bazen müstear isimler kullandılar. Bu durum kadınların nahiv disiplinde kendilerine bir alan oluşturmalarını kısıtlamıştır. Başka bir ifadeyle kadınların bu disiplinlerde var olma çabaları ve meydan okumaları bile erkeklerin ortaya koydukları kurallar çerçevesinde mümkün olmuştur. Ancak bu durum, kadınların Arap grameri (nahiv) mirasında rol almasını engellemiş midir bilinmez ...*”⁸

Kadının telif hususundaki konumunun anlaşılması onların toplumsal cinsiyet rollerindeki yerine ve kültürel çerçevenin nasıl şekillendiğine bağlıdır. İslam medeniyetine baktığımızda kadının eğitimine önem verildiğini, cahiliye döneminde kendisine layık görülen olumsuzlukları ortadan kaldırdığını görürüz. Nitekim nahiv ilminin doğuşunda bile kadın etkisinin varlığından bahsedebileceğimiz rivayetler mevcuttur.

Nahiv ilminin doğuşuyla ilgili olarak birçok farklı rivayet zikredilmektedir. Bunlardan biri hatta en yaygın olarak bilineni Ebû Esved ed-Düelî’nin kızıyla olan diyalogudur. Konuyla ilgili olarak İbn Asâkir şunları söyler: “Bir gün kızı Ebû Esved’e şöyle dedi: “يا أبت ما أحسن السماء- Babacığım, gökyüzünün en güzel eyi nedir?” O da şöyle cevapladı: “Yıldızların güzelliğinden mi bahsediyorsun?” Kızı şöyle dedi: “Hayır, aslında onların güzelliğini takdir etmiyorum; sadece güzelliğine şaşırdım.” Bunun üzerine kızına: “Öyleyse şunu söyle: ما أحسن السماء 'Gökyüzü ne kadar güzel." de. Ve bu sebeple (babası) bir kitap yazdı.⁹ Yani Ebu Esved, kızının yaptığı bu lahn üzerine nahiv kurallarını kayıt altına almaya başlamıştır. Bu nedenledir ki "Ebu Esved ed-Düelî'nin kızının yani aslında bir kadının, nahvin oluşturulmasına neden olan düşünceyi başlattığı söylenebilir. Elbette bu durum, Arapları, dilbilimini oluşturmaya teşvik eden başka nedenlerin varlığını engellememektedir. Nitekim Nahiv ilminin doğuşuna sebebiyet veren birçok lahn örneği daha zikredilmiştir.¹⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslam coğrafyasında kadın bir müellifin sistematik bir şekilde fiilî olarak eser telif etmesi, modern döneme özgü bir durumdur. Ancak bu dönemde bile kadın bir yazarın düşünce ve eğilimlerini net bir şekilde kaleme alıp kendini yansıtmaya pek de kolay geçmemiştir. Kendinden önceki zaman dilimlerinde olduğu gibi modern dönem teliflerini farklı isimlerle yazan kadın müelliflerin varlığından bahsedilmektedir.

Arap edebiyatında, farklı dönemlerde ortaya çıkan yazarlar, şairler ve düşünürler, edebi eserleriyle toplumları etkilemiş ve onlara ilham kaynağı olmuşlardır. Ancak bu isimlerin bazıları zaman içinde

⁶ Hasan Abbas, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Mısır: y.y., 1395/1975), 1/2.

⁷ Bk. Hale Muhammed es-Seyyid Zehrân, “Şevâhidü en-Nisâ eş-Şi’riyye fi et-Turâs en-Nahvî, Ceman ve Tevsikan ve Diraseten”, *Mecelletu Kıta’ Külliyyât el-Luğatil Arabiyye ve Eşş’a’b el-Munâzir lehe* 13 (2019), 1-194.

⁸ Abdullah Muhammed el-Kaddâmî, *el-Meratü ve'l-Lüga* (Kazablanka: Merkez Sakâfatu'l-Arabiyye, 1432/2011), 15.

⁹ Bk. Mahmut Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, *Selçuk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1994-1995), 10.

¹⁰ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 10; Ayrıca lahn için bk. Emrullah Ülgen, *Kur’ân’ın Yorumlanmasında İrâbın Rolü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 90-103.

unutulmuş veya yeterince tanınmamış olabilir. Bu durum, eserlerin yaygınlaşma şartları, sosyal ve kültürel etkenler, iletişim olanakları ve tarihsel olaylar gibi faktörlerden kaynaklanabilir. Buradan hareketle çalışmamızda ele aldığımız ve nahiv ilmine katkıda bulunduğu inandığımız kadın alimler sadece ön plana çıkmayı başarabilmiş olan birkaç isimdir. Bu ilmin doğuşundan itibaren onunla iştigal eden, fakat tanınmayan daha birçok ismin varlığı muhtemeldir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere müstear isimlerle kullanmış olma ihtimalini düşünecek olursak nahiv ilmine katkı sunan kadınların çok daha fazla olabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin Zeyneb Fevzâ ilk eseri olan el-Hevâ ve'l-Vefâ'da "Mısırlı bir Kadın" müstear adını kullanmıştır.¹¹ Arap dili ve edebiyatının kendi tarihsel sürecinde en fazla değişikliğe uğrayıp gelişim kat ettiği dönem modern dönemdir. Dolayısıyla modern döneme yaklaştıkça araştırdığımız kadın dâimiler hakkında daha detaylı bilgi bulabilmekteyiz.

Gerek İslami ilimlerin hadis, fıkıh, tefsir, tasavvuf gibi alanlarında gerekse Arap dilinin şiir, roman, hikaye, tiyatro gibi sanatlarında kadın alimlerin etkisinden bahseden araştırmalar mevcut iken Nahiv ilmine katkı sağlayan kadın isimler hakkında müstakil bir esere rastlamamaktayız. Bu boşluğu doldurmak adına bu çalışmamızla, nahiv alanında ismi geçen kadın alimlerin tanıtımını amaçladık.

2. Lübnâ el-Endülüsiyye (Lübnâ el-Kurtubiyye)

Yüzyıllar önce yaşamış bir Müslüman kadın âlimdir. Hayatı boyunca gerçekleştirdiği çabalar ve elde ettiği başarılarla dönemin liderlerinin takdirini kazanmıştır. Biyografi kaynaklarında isminin tam olarak Lübnâ bint. Abdilmevlâ olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte Lübnâ el-Kurtubiyye olarak da bilinir. İspanyol asıllı olup el yazısı/hattı çok güzel olduğundan halife el-Hâkim Abdurrahman el-Muntansırillah'ın kâtibeliğini yapmıştır.¹² Nahiv ilmindeki başarısı kadar büyük bir şair olduğundan ve irticalen irad ettiği çok güzel şiirlerinin varlığından bahsedilmektedir. Aynı zamanda geometri ve aruz alanlarında da yetkin bir isim olduğu kayıtlarda geçmektedir.¹³

Lübnâ el-Kurtubiyye, Endülüs Emevî Halifesi Sultan III. Abdurrahman'ın yönetimi zamanında sarayda yetişmiştir. Biyografi eserlerinden bazıları, yaşadığı bölgede meydana gelen devasa bir yangından İspanyol asıllı bir köle tüccarı sayesinde kurtarıldığını ve köle pazarlarında satılmak istendiğini iddia ederler. Lübnâ, çocuk yaşlardan itibaren gayet çalışkan ve ilmi konularda araştırmacı bir kişilik iken, gençliğinde zekasının yansıması olan bir hitabet gücüne sahipti. Bu ilmi kişiliği ve özellikleri, onun öteki kölelerden ayrı tutulmasına neden olmuştur. Böylece kölelikle başlayan hayatı, saray yaşamında devam etmiştir. Bilindiği üzere akabinde halifenin katipliğini yapmıştır.¹⁴

el-Kurtubiyye'nin saraydaki katiplik görevi esnasında, Halife Abdurrahman vefat eder. Hilafeti devralan halife II. Hakem, Lübnâ'nın şahsına münhasır kabiliyetlerini ve zekasını görüp ona Kurtuba'daki kütüphanenin idarecilik görevini verir. Lübnâ, kendisine layık görülen bu görevi en iyi şekilde ifa eder. Sorumluluğundaki bu kütüphaneyi günden güne geliştirir ve genişletir. Zamanın medeniyet, kültür ve ilim merkezleri olan Bağdat, Şam ve Kahire'ye bir nevi iş seyahatleri düzenler. Amacı oralardan kaynak niteliğindeki eserleri, idareciliğini yaptığı kütüphaneye getirmektir. Lübnâ'nın, görevi esnasında kütüphanedeki eser sayısının beş yüz binden fazla olduğu iddia edilmektedir. Kazandırdığı eserlerin yanı sıra kendisinin de eser tercüme ettiği ve böylelikle kütüphanenin koleksiyonunu daha da büyüttüğü aktarılır.¹⁵

Aynı zamanda bir matematik dehası olarak tanımlanan Lübnâ'nın tercüme ettiği eserler arasında Öklid ve Arşimet gibi önemli matematikçilerin de kitapları bulunmaktadır. Bu eserleri tercüme etmekle

¹¹ Sultan Duran Gürbüz, "Zeyneb Fevzâ Hayatı, Çalışmaları Ve Modern Arap Edebiyatına Etkileri", *Doğu Araştırmaları Dergisi* 2 (2022), 134.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh el-Ezdî Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebes fi Zikr-i Vülâti'l-Endelüs* (Kâhire: Dâru'l-Misriyye, 1386/1966), 412-413.

¹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1400/1980), 5/1422.

¹⁴ İhsân Abbâs, *Târihu Edebi el-Endelüsî* (Beyrut: Dâru'l-Sekâfe, 1960), 23.

¹⁵ Türkiye Yazarlar Birliği (TYB), "Batının müslüman kadın imajının karşısında Kurtubalı Lubna" (Erişim 16 Aralık 2023).

yetinmez, bu çevirilere kendi şahsi haşiyelerini düşer. Hayatı boyunca çok sayıda matematik talebesinin yetişmesine katkı sağlamıştır. Öyle ki, matematiğe ve ilme olan aşkının bir göstergesi olarak, onun şehirde yürürken saraya varana kadar karşılaştığı çocuklara bazı matematik kurallarını öğrettiği ve çarpım tablosunu ezberlettiği zikredilir.

A'lam'ul-Nisa' kitabında, onun hakkında şu bilgiler yer almaktadır: *"Halife El-Hâkim b. Abdurrahman'ın cariyesi idi. Bir yazar ve şairdi. Ayrıca bir nahiv alimiydi. Matematik ilminde olduğu kadar aruz ilminde de ileri görüşlüydü. İlme olan katkılarının yanı sıra hat (güzel yazı) da yazardı. Halifenin sarayında bu konuda ondan daha seçkin bir isim yoktu."*¹⁶

Ziriklî'nin El-'Alâm adlı eserinde Lebnâ el-Endülüsiyye ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır: *"O bir şair, bir Arap dili ve edebiyatı alimi, aynı zamanda iyi bir geometrici ve mimardı. Aslı cariyelerdendir."*¹⁷ Vefatı h. 394 senesidir. H. 374 olduğu da söylenilir.¹⁸

Lübnâ, Kurtuba kütüphanesinde birçok yazılı eserin tercümesinde rol oynadığı gibi aynı zamanda, tiyatrodâ da sorumluluk almıştır. Endülüs'teki Medinetü'z-Zehra'da yer alan ve İslam mimarisinin seçkin eserlerinden sayılan meşhur kütüphanenin inşasında önemli bir rol almıştır. Lübnâ, tüm bu ilmi özellikleriyle kendi döneminin en gözde kadınlarından olmuştur.¹⁹

Rızâeddîn b. Fahreddîn'in "Meşhur Hatunlar" adlı eserinde Lübnâ hakkında şunlar aktarır: *"Endülüs'ün kadın edebiyatçılarından biridir. Sarf ve matematik bilimlerinde yetkin bir isimdir. Şiir ve edebiyatta yed-i tûlâsı (çok geniş ilim ve ihtisas) vardı. Güzelliği gibi güzel yazı yazmada da benzeri bulunmamaktaydı. Üçüncü Abdurrahman'ın oğlu Hakem'in huzurunda katiplik yapmıştır. Hat ve kitabette Abdülhamid'e denk ve İbnü'l- Amid'e de benzerdi diyorlar."*²⁰

3. Bintu'l- Kenziyye

Bağdat'ın Kuzey Doğusunda yer alan bir bölgede yaşayan son derece değerli bir nahiv alimi olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda tam adı geçmemekle birlikte sadece "Bintu'l- Kenziyye" olarak zikredilmektedir. Bununla birlikte *"Musannafât Bint'u-l Kenziyye"* ismiyle (yani kendi adıyla) tanınan dil ve nahiv eserleri mevcuttur. Bu eserler çok büyük bir Nahiv ve dil âlimi olduğunun en büyük göstergesi durumundadır.

Mu'cemu'l- Udebâ'da onun hakkındaki şu rivayet aktarılmaktadır: *"Ebu'n-Nasr şöyle demiştir: 'Beni hayrete düşüren şeylerden biri, Bağdat şehrinin doğu yakasında Bintu'l-Kenzî olarak tanınan bir kadındır. Kendisi son derece erdemli, üstün faziletli bir kadın idi. Bintu'l-Kenzî, iyi derecede nahiv ve dil eğitimine sahipti. Kendine ait tasnifleri vardı. Bu tasniflerin ikisi kendi adıyla tanınmıştır. Ne var ki onun cahiliye zihniyetinde olan bir erkek kardeşi vardı. Erkek kardeşiyle babalarının mirası hususunda anlaşmazlık yaşadılar ve birbirlerine düşman oldular. Bu anlaşmazlıkları uzadı. Bunun üzerine babamın meclisinde bir araya geldiler ve aralarındaki tartışma uzadıkça uzadı. Babam, onun (Bintu'l- Kenziyye'nin) sözlerindeki öfkeli tarza ve sertliğe; itirazlarındaki ve cevap vermesindeki özensizliğe, gelişi güzelliğe ve argo üsluba sinirlenip kızdı. Bunun üzerine o, ince zekasıyla bunun farkına vardı ve şöyle dedi: 'Şeyh Efendimiz, Allah sizi korusun size sabırlar versin. Bana ve -Allah ıslah etsin- bu kardeşime mi kızdınız?' Bunun üzerine (babam) şöyle dedi: 'Hayır, fakat davadan vazgeç. Çünkü o, neredeyse bitmek üzere.' O da bunun üzerine şöyle dedi: '- Allah Şeyhi korusun- Benim kardeşimin zimmetinde yirmi iki dinarım var. Onu verirse barışırim.' Bunun üzerine (Kardeşi) şöyle dedi: 'Bende sadece iki dinarı var.' Ayağa kalkıp ablasının konuştuğu gibi konuşmak istedi. Fakat başaramadı. Bunun üzerine: 'Yemin olsun ki efendim her nasıl güzel konuştuysa bizi sarstı ve*

¹⁶ Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ fî âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, ts), 4/287.

¹⁷ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâ'îyn, 2002), 5/239.

¹⁸ Velid Ahmed el-Hüseyn Zübeyrî, *el-Mevsûatu'l-Müeyesserâ fî Terâcim Eimmeti't-Tefsîr ve'l-Kirâe ve'n-Nahv ve'l-Luğa* (Leeds: Mecelletu'l-Hikme, 1865/ 2003), 105.

¹⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebes fî Zikr-i Vülâti'l-Endelüs*, 412-413.

²⁰ Rızâeddîn b. Fahreddîn, *Meşhur Hatunlar*, sad. Ahmet Acarlıoğlu (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 347.

derinden etkiledi.' (Babam) ona şöyle dedi: 'Neyi merak edip duruyorsun? Onun gibi güzel konuş, güzel söz söyle kâfi.' Mecliste toplanan herkes birden güldü. Böylece dargınlık o gün sona erdi.²¹

4. Nergis El-Burğânî El-Kazvîni

Asıl adı Nergis bint Şeyh Muhammed Salih bin Şeyh Molla Muhammed el-Melâikâ b. Şeyh Muhammed Takî b. Şeyh Muhammed Cafer b. Şeyh Muhammed Kazım el-Burğani el-Hâirî es-Sa'lehî 'dir. Yaklaşık olarak h. 1240 / m. 1825 yılında fazilet, ilim ve takvası ile tanınan bir ailede doğdu. ²² Nergis el-Burğânî el-Kazvîni, ünlü bir İslam âlimi olan Muhammed Salih el-Burğânî'nin kızıdır. Nahiv'de olduğu kadar fıkıh (İslam hukuku), kelam, sarf ve Arap edebiyatında da yetkin bir isimdir.

Ailesi, dini ilimlerde büyük bir etkiye sahipti. Nergis el-Burğânî el-Kazvîni, nahiv, sarf, mantık ilimlerini ile Arap edebiyatı ve sanatlarını, kendisi de islami ilimlerdeki vukûfiyetiyle tanınan kız kardeşi Kurrat'u l-Ayn'dan ve Babası Şeyh Muhammed'den kısmen de üçüncü amcası Şeyh Şehid'den öğrenmiştir. Daha sonra babası Şeyh Muhammed Salih al-Burğani el-Hairî'nin rehberliğinde fıkıh, tefsir ve usul alanlarında eğitim almıştır.

Felsefe eğitimini ise Şeyh Molla el-Hâkimî el-Kazvîni ve ağabeyi Şeyh Mirza Abdülvahhab el-Burğani'den aldı. Ergenlik çağına geldiğinde kuzeni Şeyh Cafer Muhammed Takî el-Burğani ile evlendi ve ondan Hatice ve Sukeyne adında iki kız çocuğu dünyaya getirdi. Kocasıyla birlikte Kербela'ya göç etti ve oraya yerleşti.

Nergis el-Burğânî el-Kazvîni, dini ve ahlaki görevlerine inancı tam olan bir hanımefendi idi. Hz. Ali'nin "Bilginin zekâtı onun yayılmasıdır" sözünden yola çıkarak ve şehitlerin Efendisi İmam Hüseyin'e yakınlığı sayesinde dini öğretim, vaaz ve irşad meclisleri düzenledi. Orada başta nahiv olmak üzere birçok dini ilim tedrisatında bulundu.²³

Nahiv, sarf, mantık ve Arap dili ilimleri ve edebiyatı alanlarında mahir bir isim haline gelen Nergis el-Burğânî, Kazvin'deki es-Sâlihiyye Okulu'nun Kızlar Bölümü'nde öğretmenlik yaptı. Orada başta nahiv olmak üzere Arap dili ve İslami ilimlerde ders verdi. Kocasını ve ailesinin diğer erkekleriyle birlikte nahiv, fıkıh, usul ve felsefi konularda müzakereler yapıyor, İslami hükümleri çıkarıyor ve bilimsel meselelerde fetva veriyordu.

Nergis el-Burğânî'nin kaleme aldığı birkaç risalesinin bulunduğu bahsedilmektedir: Bunlardan bazıları şunlardır:

- Kendi fetvalarından oluşan derleme bir risale.
- Felsefi ve fıkhî eserlere dair çıkardığı bazı dipnotlarının yer aldığı bir risale.
- Kadınların hayız dönemi hakkında bir risale.
- Miras hukuku hakkında risalesi. Tüm eserleri Kazvin'deki torunlarının elindedir.

Nergis el-Burğânî el-Kazvîni hakkında şöyle denilmiştir: " Kur'an-ı Kerim hafızıydı. Nahiv, tefsir ve tevil alanlarında uzman, hadis bilgini, âlim ve fakih bir kadındı. Bahsi geçen ilimlerde ve söz sanatlarında feraset sahibi, ibadetlerine düşkün, zühd ve takva ehli, keskin zekâ ve kavrayışa sahip bir alimdi. Aynı zamanda o, zeki, farkındalığı yüksek, akıllı bir kadındı. "²⁴

Hayatının sonlarına doğru okulda eğitim vermeyi, vaaz ve irşadı bırakmak zorunda kalmıştır. Yaşamı boyunca Kербela'dan ayrılmamış, h.1322 / m. 1904 yılında, yaklaşık seksen yaşında iken vefat etmiştir.²⁵

²¹ Velîd Ahmed el-Hüseyin Zübeyrî, *el-Mevsûatu'l-Müeyesserâ fî Terâcim Eimmeti't-Tefsîr ve'l-Kirâe ve'n-Nahv ve'l-Luğa* (Leeds: Mecelletu'l-Hikme 2003), 1/1865.

²² Hüseyin el-Emîn, *Mustadrakat A'yan el-Şi'a* (Beyrut: Dar al-Taa'aruf lil-Matbu'at, 1992), 4/212; Hüseyin Gleib, al-Shaibani, *The Impact of Women on the Scientific Movement in Karbala in the Thirteenth and Fourteenth Hijri Centuries* (Sunna: y.y., 2020), 7/262-263.

²³ Emîn, *Mustadrakat A'yan el-Şi'a*, 4/212; Shaibani, *The Impact of Women on the Scientific Movement in Karbala in the Thirteenth and Fourteenth Hijri Centuries*, 7/262-263.

²⁴ Emîn, *Mustadrakat A'yan el-Şi'a*, 4/212.

²⁵ Emîn, *Mustadrakat A'yan el-Şi'a*, 4/212.

5. Zeynep Fevvâz (1860- 1914)

Asıl adı Zeynep bint Ali bin Hüseyin b. Übeydullâh b. Fevvâz el-Âmiliyye'dir.²⁶ Lübnân asıllı bir edebiyatçı, şair ve muharrirdir. Lübnân'ın güneyinde bulunan Cebel'i-Âmil'in Tebnîn köyünde dünyaya gelmiştir.²⁷ Zeynep'in doğum yeri ve tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı veriler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1846 ve 1860 olarak belirtilirken, diğer kaynaklarda ise Mısır'da doğduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Ancak, dönemin siyasi olayları göz önüne alındığında, yazarın 1860 yılında Lübnan'da doğduğu sonucuna varılabilir.²⁸

Zeynep Fevvâz, maddi zorluklarla boğuştuğu gençlik yıllarında, 19. yüzyılın ikinci yarısında Güney Lübnân'da hüküm süren feodal beylerden Ali el-Es'ad es-Sağîr'in yanında saray hizmetçiliği yapmıştır. Es'ad ailesine mensup ve Tebnîn kasabasının tanınmış ailelerinden olan bu ailede çalışmaya başlayan genç hizmetçi kızın yetenekleri, Ali el-Es'ad es-Sağîr'in eşi Fatma Halil tarafından fark edilmiştir. Fatma Hâlîl, ilim ve edebiyata olan merakıyla bilinen bir kadındır. Zeynep'e okuma ve yazma öğretmiş, onu bu konularda sürekli teşvik etmiştir. Ali Bey ve eşi Fatma, Zeynep Fevvâz'ın dildeki doğal yeteneklerini ve olağanüstü zekasını keşfetmiş ve ona, hiçbir resmi okula gitmemesine rağmen, eğitim alma imkânı sağlamışlardır. Eğitimi sürecinde Kur'an-ı Kerimi ezberlemiş ve Arap dilinin inceliklerini, nahiv ilmini öğrenmeye büyük bir özen göstermiş, bu dili derinlemesine kavramıştır. Hatip, yazar ve şair olma arzusuyla yoğun çaba sarf etmiş, Arap dilinin zarif yapısını, estetik unsurlarını özümsemiş ve onları ustalıklı kullanmayı hedeflemiştir. Zaman içinde bu çabalarının meyvelerini toplamış hem hatiplikte hem de yazılı eserlerinde etkileyici bir ifade gücüne ulaşmıştır. Nahiv alanında ise uzmanlaşarak, bu alandaki bilgisini derinleştirmiştir.²⁹

Evdaki büyük kütüphaneden sürekli kitaplar alarak kendini geliştiren Fevvâz, ev işleriyle meşgul olmanın yanı sıra kendine okuma fırsatları oluşturmuştur. Fakat dönemin sosyal yaşamının kabul gören kurallarına göre genç yaşta evlenmesi beklendiğinden çalıştığı evde kendisi gibi bir çalışanla evlendirilmiştir. Zorunlu olarak yaptığı bu ilk evliliği doğal olarak uzun ömürlü olmaz. Bunun sebebi ise eşiyile arasındaki önemli kültürel ve mizacı farklılıklar ve birbirleriyle uyuşmayan bakış açılarıdır.³⁰ Bu mizaç farklılığı nedeniyle eşinden ayrılır.³¹ Daha sonra çalıştığı bu evden de ayrılan Fevvâz, Beyrut'a gider. Orada Mısır asıllı Yusuf Hamdi Yeğen ailesiyle tanışıp onlar için çalışmaya başlar. Bir süre sonra, yeni işverenleriyle birlikte İskenderiye'ye taşınır.³² Kaynaklarda İskenderiye'de tahsil gören erkek kardeşi sayesinde bu ülkeye gittiği bilgisi de yer alır. Aslında bu bilgi farklılığının çok bir önemi yoktur. Asıl önemli olan, ilminin zirvesine ulaşacağı Mısır'a gitmesidir.

Zeynep Fevvâz, İskenderiye'ye ayak bastığında, farklı hocalardan eğitim almıştır. Muhammed Şiblî adlı hocadan kıraat ve hat öğrenmiştir. İlim hayatında günden güne terakki eden Zeynep, Hasan Hüsnü Paşa et-Tuveyrânî ile tanışır. Nil mecmuasının sahibi olan Tuveyrânî'nin Türk olduğu söylenmektedir. Zeynep Fevvâz ondan da sarf, nahiv, belagat, aruz ve tarih tedrisatında bulunmuştur. Ayrıca, Muhyiddîn en-Nebhâni'den nahiv ve inşa dersleri almıştır. Zeynep Fevvâz'ın eğitim ve öğretim süreci tamamen bu hocaların öğretileri aracılığıyla şekillenmiştir. Bu nedenle, geleneksel bir okulda değil, özel hocalardan aldığı derslerle eğitimini tamamlamıştır.

Akabinde Mısır'ın önde gelen gazete ve mecmualarında ictimai meselelerle birlikte kadının toplumda karşılaştığı problemleri cesur bir şekilde kaleme aldığı yazılar yazar. Onun, toplumda cinsiyet eşitliğini, kadının özgürlüğünün yanında hak ve hukukuna dair söylemlerini sağlam bir şekilde savunduğu ve ifade

²⁶ Kehhâle, *A'lâmu'n-Nisa fî Alemi'l-Arab ve'l-İslâm*, 2/82; Ziriklî, *el-Alâm*, 3/67.

²⁷ Zeynep Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetu min A'lâm'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse* (Dîmeşk: Menşuratu Vizaratu's-Sikâfe, 2000), 51.

²⁸ Sultan Duran, *Zeynep Fevvâz ve 'Er-Resâilu'z-Zeynepiyye' Adlı Eserinde Kadının Eğitim Sorunu* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22.

²⁹ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetu min A'lâm'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 57; Şükran Fazlıoğlu, "Zeynep Fevvâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 359-360.

³⁰ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetu min A'lâm'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 57; Fazlıoğlu, "Zeynep Fevvâz", 359; Ömer İshakoğlu, "19. Yüzyıl Nahda Hareketinde Kadın Yazarların Rolü ve Zeynep Fevvâz", *Şarkiyat Mecmuası* 21 (Haziran 2012), 48.

³¹ Fazlıoğlu, "Zeynep Fevvâz", 360.

³² Fazlıoğlu, "Zeynep Fevvâz", 360.

ettiği bu yazıları o zamana kadar Mısır basınında örneği olmayan yazılar niteliğindedir. Bu dönemde Mısır'da diğer Arap ülkelerine kıyasla daha özgür bir atmosfer bulunmaktaydı. Bu durum ilim ve edebiyat çevrelerinde de belirgin bir şekilde hissediliyordu. Birçok yazar, kendi ülkelerinde özgürce yazma imkanı bulamadığı için Mısır'a gelmişti. Gazete ve dergiler, bu yazarlara kapılarını açarak sayılarının giderek artmasını sağlamıştı. Bu özgür ortama rağmen Zeynep Fevvâz, Mısır basınında kadın konuları üzerine yazan ilk kadın yazar olarak öne çıkmaktaydı. Öyle ki "Nil" gazetesindeki ilk yazısı, kız çocukların eğitim hayatı ve gençlerin toplumda terakki etmeleri amacıyla bir vakıf kurulmasının gerekliliğine dairdi. Ona göre, kendini geliştirmeyen bir annenin yetiştirdiği bir çocuk, ondan tüm yanlış hal ve hareketleri öğrenir ve bu yanlış tutumlar daha sonra hiçbir şekilde bir öğretmen ya da okul tarafından düzeltilmeyecek kadar kalıcı bir hal alır. Fevvâz, eğitim vasıtasıyla kadının, özellikle çocuk yetiştirme, ev yönetimi konusunda yarar sağlayacağı düşüncesindedir. Onun dinî, kültürel ve sosyal içerikli araştırma ve yazıları daha sonra *er-Resâ'ilü'z-Zeynebiyye (Zeynep'in Mektupları)* adıyla neşredilmiştir.³³

1893 yılında Santiago'da gerçekleşen Uluslararası Kadın Konferansı'nda alınan kararları sert bir dille eleştirerek, kadınların her alanda özgürleştirilmesinin zorunluluğunu vurgular. Bu duruşuyla Arap aleminde kadınların en büyük müdafisi olur. Öyle ki Arap ve Mısır Feminizminin öncü ismi olarak tanınan Kâsım Emin'in 1899 senesinde neşredilen ve kadının özgürlüğünü savunan "Tahrîru'l-mer'a"³⁴ isimli eserinden çok daha önceleri, bu konulardaki endişelerini gündeme taşır.³⁵

Farklı söylemleriyle dikkat çeken ve ünü giderek Mısır haricindeki ülkelere de ulaşan Zeynep Fevvâz'ın hayranları da giderek artar. En büyük hayranlarından biri Şam gazetesinin sahibi Edîp Nazmî'dir. Kendisi de bir yazar olan bu zatla uzun süre iletişim halinde kalır. Birbirlerine karşılıklı yazılar yazarlar. Sonunda Nazmî ile evlenip hayatını Suriye'de devam ettirir. Eşi resmî görevle Havran'a atanınca Fevvâz da oranın bir köyü olan Şeyh Sa'd'a taşınır. Küçük bir yerde yaşamaya başlayan bu entelektüel kadın, normal olarak Mısır'daki ilmi çevresini aramaya başlar. Eşinin kendisine karşı olan müsbet tutum ve davranışları ve ona duyduğu hayranlığı dahi bu özlemini gidermemektedir. Çözüm olarak Edîb Nazmî karısının isteği üzerine tekrardan Dimeşk'a taşınır ve buradaki evinde haftalık ilmi ve edebi dersler düzenlemeye başlar. Bu ilim ve edebiyat meclislerine Hasan ed-Dumanî, Muhammed Abdülmecid ed-Dumanî, Ebu's-Suûd Murat, Abdulkadir Bedran, Selim Unhurî, Reşid el-Huşeymî, Seyyid es-Seletacî, Hüseyin Hüsnü, Ömer Nühûlî, Salih Vehbî el-Bağdâdî ve Esad el-Hımsî başta olmak üzere zamanın tanınmış edebiyatçıları iştirak eder, güncel edebî meseleler masaya yatırılır ve şiir atışmaları yapılırdı.³⁶ Ne var ki Suriye'de bazı özgürlükler kısıtlıdır, rejim tarafından ülkede uygulanan sansür sebebiyle birçok gazete ve dergi yasaklı olup ülkeye sokulmamaktadır. Hayatını özgür düşüncenin müdafasına adanmış Fevvâz, daha fazla bu otoriter sisteme dayanamaz. Dimaşk'ta üç kuması ile üç yıl birlikte yaşadığı eşinden ayrılarak tekrar Mısır'a döner.³⁷

Zeynep Fevvâz, edebî ve fikrî serüvenine Mısır'da başladığında, içindeki en derin özlem duygusunun aslında doğduğu ve çocukluğunun geçtiği Tebnin'e dair olduğunu fark etti. Tebnin'e olan bu özlemini ifade etmek için "Tebnin Kalesi" adını verdiği bir kasidesini "İrfan" gazetesine yazıp yayımlaması için gönderdi:³⁸

قد كنت مسقط رأسي في ربي وطني	إنّ الدموع على الأوطان تنهمل
تبنين! إن كنت في بعدي على حزن	فاليوم، يوم رجوعي، القلب يشتعل
وقفت وقفه مشتاق به شغف	علي أرى أحدا يحيا به أمل

³³ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetü min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 59.

³⁴ Fethî En-Neklâvî, "Kâsım Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/541-542.

³⁵ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetü min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 59-61; İshakoğlu, "19. Yüzyıl Nahda Hareketinde Kadın Yazarların Rolü ve Zeynep Fevvâz", 48.

³⁶ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetü min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 61; Fazlıoğlu, "Zeynep Fevvâz", 359-360.

³⁷ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetü min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 69.

³⁸ Bahbûh, *Zeynep Fevvâz er-Râidetü min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, 67.

فزاد شوقي كما قلت بي الحيل

إذ الأحبة قد سارت ركابهم

Sen vatanımın tepeleri, doğduğum yerdin	Gözyaşları sel olup vatan için akmakta şimdi
Tebnin! Bir zamanlar benden uzakta üzgün olsan da	Bugün dönüş vakti geldi yüreğim alev aldı
Deli gibi özlemişçesine durdum karşısında	Yok mu bu özlemi dindirecek biri
Sevdiklerimin kervanı göçtü gitti	Dermanım tükendikçe hasretim arttı.

Zeynep Fevvâz'ın özlemine ifade eden bu beyitlerde, onun Tebnin'e duyduğu büyük hasreti ve geri dönme arzusu açıkça görülmektedir. Ancak yazar, bu arzusunu gerçekleştiremeden hastalanmış ve bu beyitleri yazdıktan dört yıl sonra, 27 Ocak, bazı kaynaklarda ise 19 Ocak 1914 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir.

Zeynep Fevvâz, Arap edebiyatı ve dil bilgisine katkıları ile tanınan Arap kadın şair ve nahiv bilginiydi. Onun döneminde, Arap dünyasında kadınlar genellikle erkeklerle aynı eğitim fırsatlarına sahip değillerdi. Ancak Zeynep Fevvâz, Arap dili ve edebiyatı alanında ciddi çalışmalar yapmış ve bu alandaki konumunu sağlamlaştırmıştır.

Zeynep Fevvâz, Arap dilbilgisini ve edebiyatını inceleyerek eserler yazmış, Arap dilinin yapısal özellikleri ve kuralları üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarıyla Arap dilbilgisine ve edebiyatına önemli katkılarda bulunmuş, bu alandaki bilgilerin yayılmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Rızâeddîn b. Fahreddîn "Meşhur Hatunlar" adlı eserinde Fevvâz hakkında şu bilgileri aktarır: "Ali b. el-Hüseyin b. Ubeydullah b. el-Hase b. İbrahim b. Muhammed b. Yusuf Fevvâz el-Amilî'nin kızıdır. Aslen Suriyeli olup şöhreti Mısır'dadır. "ed-Dürrü'l-Mensûr fi Tabâkâti Ribâti'l-Hudûr" isimli kitabı Şikago (Chicago) halkı tarafından güzel görülmüş Arapça gazeteler tarafından takdir ve sena edilmişti. 550 sayfanın üzerinde 1312 yılında Mısır'da basılmış olunan bir nüshası, taraflarından bu fakire yazılarak gönderilip 1315 tarihinde Recep ayının başlarında Ufa Beldesinde teslim edilmiş ve bir sevinç ve şükran sebebi kabul edilmişti. Cenâb-ı Allah örneklerini ziyâdeleştirsin!.."39

Fevvâz geride birçok önemli eser bırakmıştır. Çeşitli gazete ve dergilerde yayınlanan makaleleri "er-Resâilü'z-Zeynebiyye" adıyla bir kitapta toplanmıştır. İlk baskısı 1904 yılında Mısır'da yapılan bu kitabın, en son 2007 yılında olmak üzere birçok baskısı olmuştur. Şiirlerini topladığı divanı ise bugün elimizde değildir. Ancak farklı eserlerinde bu şiirlerinden bazı kısımları görebiliyoruz.

Biyografisinden de anlaşılacağı üzere Fevvâz, modern Arap edebiyatının doğmasında ve gelişmesinde (Nahda hareketi) önemli rol oynamıştır. Bundaki en büyük pay ise şüphesiz ki dile ve nahiv ilmine olan vukufiyetidir. Nahiv ilmiyle alakası ve bir kadın olarak bu ilme katkıları üslubunda ve kaleme aldığı birden çok eserinde açıkça görülmektedir.

Zeynep Fevvâz'ın hayatını ve eserlerini müstakil olarak veya bir bölüm halinde ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar şunlardır:

- Marilyn Booth "Zaynab Fawwaz (1850)".⁴⁰
- Hilmi Nemnem "er-Râidetü'l-Mechûle Zeynep Fevvâz".⁴¹
- Zeynep Bahbûh "Zeynep Fevvâz er-Râidetü min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse 1846-1914."
- Buseyne Şa'ban "Mietu Âmin min'er-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti'l-Arabiyye".⁴²
- Marilyn Booth "Classes of Ladies of Cloistered Spaces: Writing Feminist History Through Biography in fin-de-siécle Egypt",⁴³

³⁹ Rızâeddîn b. Fahreddîn, *Meşhur Hatunlar*, 334.

⁴⁰ Bk. Marilyn Booth, *Zaynab Fawwaz* (Oxford: Oxford University Press, 1850).

⁴¹ Bk. Hilmi Nemnem, *er-Râidetü'l-Mechûle Zeynep Fevvâz* (Kahire: Dâru'n-Nahâr, 1998.)

⁴² Buseyne Şa'ban, *Mietu Âmin min'er-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti'l-Arabiyye* (Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 1899/1999).

⁴³ Booth, *Classes of Ladies of Cloistered Spaces: Writing Feminist History Through Biography in fin-de-siécle Egypt* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

- Yûsuf Ya'kub Miskûnî "min Abkariyyât Nisâi'l-Karni't-Tâsi'i Aşera: Dirâsâtun Edebiyyetun min Vahyi'l-Mâdî li'ş-şâirâti'l-Edebiyyât: es-Seyyide Âiše Teymûriyye ve's-Seyyide Verde el-Yâzicî ve's-Seyyide Zeynep Fevvâz el-Âmiliyye mea Mukaddimeti an Meâneti'l-Mer'ati fî Hayâti'l-İctimâiyye"⁴⁴
- Susanne Brockelmann "Wir Sind die Halfte der Welt!:Zaynab Fawwaz (1860-1914) un Malak Hifni Nasif (1886-1918)-zwei Publizistinnen der Frühen Agyptischen Frauenbewegung"

Özetle Zeynep Fevvâz, Arap dil bilimine potansiyel katkılar sağlamış bir isim olarak öne çıkmaktadır. Arap dil bilgisine ve edebiyatına olan ilgisi ve bu alandaki çalışmaları, tarih boyunca kadınların dil bilimine katkılarının bir örneği olarak ele alınabilir.

6. Dr. Hatice El-Hadîsî

Modern dönem Arap dilbilimi çalışmalarına katkı sunan kadın nahiv alimlerinden birisi Iraklı araştırmacı Hatice el-Hadîsî'dir. Hatice el Hadîsî, Arap dilbilgisinin önemli isimlerinden biridir ve Arap dilinde nahiv (gramer) alanında önemli katkılarda bulunmuştur. Arap dilinin yapısını anlama ve açıklamada önemli bir role sahiptir.

Akademisyen ve yazar olan Hatice el-Hadîsî, başta nahiv ilmi üzere olmak üzere Arap dili ve belâgatı ve sarf alanlarında da uzmanlaşmıştır. O, üniversite döneminden itibaren dil sahasında önemli bir konuma sahip olan Sîbeveyhî ve eserleri üzerine araştırmalar yapmış ve dilbilim alanında pek çok eser ortaya koymuştur.

Arap dili ve belâgatı alanlarında ihtisas yapmış bir akademisyen olan el-Hadîsî, 1935 senesinde Basra'da doğmuştur. Basra Arap dili nahiv ekollerinin en önemlilerinden birinin neşet ettiği şehirdir. Aynı zamanda burası Irak'ın ilim ve düşünce merkezidir. "Hadîsî" lakabıyla tanınması ise, ailesinin Irak'ın batısında yer alan Hadise şehrinde ikamet etmelerinden ötürüdür.⁴⁵ Hatice el-Hadîsî'nin nesebi Ehl-i beyt olan Seyyid İmam Hüseyin'e (r.a.) dayanan soylu Arap ailesine bağlanmaktadır. Babası Seyyid Abdurrezzak Abdulkadir, ilme oldukça önem vermekteydi. Büyük oğlu Abdulcelil'i lise eğitimini tamamlaması ve sonrasında hukuk fakültesini okumak üzere Basra merkezine göndermiştir.⁴⁶ Daha sonrasında, Hadîsî'nin abisi olan Abdulcelîl, Hatice el-Hadîsî'ye ilim sevgisi ve kültür konularında müspet anlamda tesir etmiş, çalışma ve araştırmada belli bir aşamaya gelmesine katkıda bulunmakla beraber onu ilim yolunda her daim desteklemiştir.

Hatice el-Hadîsî ilk ve orta eğitimini yine doğduğu şehir olan Basra'da tamamlamıştır. Lisans eğitimine Bağdat Üniversitesi Edebiyat ve İlimleri fakültesinin Arap Dili kısmına 1956'da başladı. Buradan yüksek bir dereceyle mezun oldu.⁴⁷ Hemen akabinde Irak Millî Eğitim Bakanlığında beş yılı aşkın bir süre öğretmenlik vazifesinde bulundu. Daha sonra Mısır'daki Kahire Üniversitesi Edebiyat fakültesinde lisansüstü eğitimine başladı. 1961 senesinde "Ebniyetu's-sarf fî kitâbi Sîbeveyh" teziyle iyi bir dereceyle yüksek lisansını tamamladı. Hazırladığı tez, sarf ilmi hakkındaydı.⁴⁸ Daha sonrasında aynı şekilde 1964 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde "Ebû Hayyân en-Nahvî" adlı teziyle doktorasını tamamlamıştır.⁴⁹ Hadîsî, bu çalışmasını 1966/1385 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Dr. Şevkî Dayf'ın danışmanlığında doktora tezi olarak sunmuş, akabinde müstakil bir eser hâline getirmiştir.⁵⁰

⁴⁴ Yûsuf Ya'kub Miskûnî, *min Abkariyyât Nisâi'l-Karni't-Tâsi'i Aşera: Dirâsâtun Edebiyyetun min Vahyi'l-Mâdî li'ş-şâirâti'l-Edebiyyât: es-Seyyide Âiše Teymûriyye ve's-Seyyide Verde el-Yâzicî ve's-Seyyide Zeynep Fevvâz el-Âmiliyye mea Mukaddimeti an Meâneti'l-Mer'ati fî Hayâti'l-İctimâiyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Ma'rife, 1947), 148.

⁴⁵ Emel Salih Mehdî, *Hatice el-Hadîsî ve cuhûduha en-nahviyye* (Tikrît: Tikrît Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 2-8.

⁴⁶ Mehdî, *Hatice el-Hadîsî ve cuhûduha en-nahviyye*, 9.

⁴⁷ Wiam Şakir Ğanî, *Hatice el-Hadîsî ve Devruhâ'l-İlmî fî'l-İrak* (Bağdat: Mecelletü'Âdâb, 2022), 235.

⁴⁸ Ğanî, *Hatice el-Hadîsî ve Devruhâ'l-İlmî fî'l-İrak*, 238.

⁴⁹ Mehdî, *Hatice el-Hadîsî ve cuhûduha en-nahviyye*, 9-10.

⁵⁰ Ebû Hayyân en-Nahvî, *Hatice el-Hadîsî* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966/1385), 3-29.

Dr. Hatice El Hadisi, 1961 yılında Bağdat Üniversitesi'nin Eğitim fakültesinde asistan olarak görev almış, 1963'ten itibaren de aynı üniversitede ders vermeye başlamıştır. Bir dönem Bağdat Üniversitesi'nin İlahiyat fakültesinde dekan yardımcılığı görevini, daha sonra da kızlar bölümünün dekanlığını üstlenmiştir. Akademik hayatında birçok yerel ve uluslararası ilmi toplantılara katılmış, nahiv, sarf ve belâgat vb. alanlarda çeşitli makaleler ve çalışmalar yayınlamış ayrıca çok sayıda da tez yönetmiştir. Bunun yanında Bağdat Üniversitesinde, Vakıflar Bakanlığında ve Kültür ve Basın Bakanlığında uzmanlık dalı olan nahiv ve sarf alanlarında birçok araştırma ve çalışmayı düzenlediği ve yönettiği belirtilmektedir. 1989 yılında "Irak Alimlere Saygı Heyeti" tarafından cesaret ödülüne layık görülmüştür. Hatice el-Hadisî, 9 Mart 2018 tarihinde hayatını kaybetmiştir. Nahiv alanında çalışma yapan birçok kurum ve kuruluş tarafından anısına çeşitli çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.⁵¹

Akademisyenliğin yanı sıra adından çokça bahsettiren bir yazar ve muhakkik olan Dr. Hatice Abdurrezzek el-Hadisî'nin başta Nahiv ilmi olmak üzere yaklaşık yirmi eseri bulunmaktadır. Bunların en tanınanları şunlardır:

1. Ebniyetü's Sarf fi Kitabi Sibeveyh
2. Ebu Hayyân en-Nahvî
3. Kitâbu Sibeveyh ve Şurûhuh
4. eş-Şâhid ve Usûlü'n-Nahv fi Kitâbi Sibeveyh
5. Sibeveyh Hayâtuhû ve Kitâbuh
6. Dirâsâtun fi Kitâbi Sibeveyh (Sibeveyh'in el-Kitab'ı Üzerine Araştırmalar)
7. Bağdad ve'd-Dersu'n-Nahv
8. el-Mubberred Sîretuhû ve Muellefâtuh
9. el-Buhela li Hatib el-Bağdadî (Bir tahkik çalışması olup eşi Ahmet Matlub ve Ahmet Naci el -Kaysi ile ortak çalışmalarıdır.)
10. el-Burhanu'l -Kaşif An İcazil Kur'an i Zemlekânî (Bir tahkik çalışması olup eşi Ahmet Matlub ile yazmıştır).
11. et -Tibyân fi Ulumi'l -Beyân li Zemlekânî (Bir tahkik çalışması olup eşi Ahmet Matlub ile yazmıştır). (Bir tahkik çalışması olup eşi Ahmet Matlub ile yazmıştır).
12. Tuhfetul Erib Bima Fi'l Kur'ân min Garib
13. Et Temam fi Tefsiri Eşar Hezil Mimma Eğfelehu Ebu Said Es Sukri Li İbn Cinni
14. el-Ceman Fi Teşbihati'l Kur'ân li İbn Nakiya el-Bağdadî (Bir tahkik çalışması olup eşi Ahmet Matlub ile yazmıştır).
15. Dirasat Fi Kitabi Sibeveyh ..."52

Tüm hayatını dil çalışmalarına adayan Hatice el-Hadisî, kendinden önce yapılan çalışmaları aktarmış, kendine özel fikirleri de açıklamaktan geri kalmamıştır. Onun çalışma alanlarının yoğunluğu, Sibeveyhi'ye dönük olması ve zaman zaman betimsel bir tutum sergilemesi Basra ekolüne daha yakın durduğunu akla getirmektedir. Bununla birlikte Kûfe ekolüne ait birtakım yaklaşımları daha makul ve tutarlı bulduğu da olmuştur. Nitekim kıyâs konusunda Kûfe ekolünün görüşlerini benimsemiş ve tıpkı onlar gibi kıyâs kullanmakta herhangi bir sakınca görmemiştir.⁵³

Hadîsî'ye göre mezhep kelimesi nahiv ilmine delalet etmektedir. Medrese kelimesi ise nahvi ortaya koyan, bu hususta araştırma yapan, kendine has belli bir metot oluşturan, usul ortaya koyan ve uygulayan bu grubu benimseyen nahiv topluluğunu ifade etmektedir.

Hatice el Hadisi, Arap dilindeki gramer alanına olan etkisiyle özellikle Arap gramercileri ve dilbilimcileri arasında önemli bir figürdür. Hatice el Hadisi, Arap dilinin dilbilgisel yapısını anlama ve

⁵¹ Ğanî, *Hatice el-Hadisî ve Devruhâ'l- 'İlmî fi'l-Irak*, 5.

⁵² Sa'dun Reîs, *el-Udebau'l- Irakiiyunel-muâsirûn ve intâcuhum* (Bağdat: y.y., 1965), 35.

⁵³ Hatice el-Hadisî, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Ürdün: Dâru'l Emel, 1422/2001), 364; Hatice el-Hadisî, *Ebniyetü's-sarf fi kitâbi Sibeveyh* (Bağdat: Mektebet'n-Nahda, 1965), 15-19.; ayrıca bk. Toz, Elif, *Bir Dilci Olarak Hatice El-Hadisî* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 43-44.

inceleme konusundaki katkılarıyla bilinir. Kendisi, Arap dilinin yapısal özelliklerini ve gramerini derinlemesine inceleyerek Arap dilbilgisine önemli katkılarda bulunmuştur.

Hatice el Hadisi'nin çalışmaları, Arap dilindeki cinsiyet, çekimlenme, zaman, kişi, kip gibi gramer konularında kapsamlı analizler içermektedir. Bu analizler, Arap dilinin karmaşıklıklarını ve yapısal özelliklerini daha iyi anlamak için temel oluşturmuştur.

Aynı zamanda Hatice el Hadisi'nin yazdığı eserler, Arap dilbilgisini öğreten ve anlatan kaynaklar arasında kabul görmüş, dilbilimciler ve öğrenciler için önemli bir başvuru kaynağı haline gelmiştir.

Hatice el Hadisi'nin Nahiv ilmine (Arap dilbilgisi) katkısı, özellikle Arap gramercileri ve dilbilimcileri tarafından takdir edilen önemli bir alanı içerir. Hatice el Hadisi, Arap dilinin dilbilgisel yapısını daha iyi anlamak ve incelemek amacıyla çeşitli yazılar yazmış ve bu yazılar Nahiv ilminin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Yazdığı eserler, Arap dilbilgisini anlatan ve öğreten kaynaklar arasında önemli bir yere sahiptir. Bu eserler, Nahiv ilmi öğrencileri için önemli bir başvuru kaynağıdır.

Sonuç

Dil bilimi, insanlığın iletişimini sağlama, anlama, çözme, dillerin yapısını inceleme ve kültürel bağlamda dilin rolünü ortaya koyma açısından önemli bir alana sahiptir. Bu durum, nahiv ilmi için de aynı ehemmiyete haizdir. Tarihsel olarak, bu alandaki katkıların büyük bir kısmı erkek alimlere atfedilmiştir.

İslam tarihinin ilk dönemlerinde bu ilmin kurucusu kabul edilen Sibeveyhî'den itibaren nahiv ilminin öğrenilmesi ve öğretilmesinde erkek hakimiyetinin olduğunu, ancak dil ekollerinin zaman içinde gelişmesiyle ilk başlarda az da olsa kadın alimlerin görüldüğünü ve günümüze yaklaştıkça gerek sayı gerekse etki olarak bu sahada daha fazla rol oynamaya başladıklarını görüyoruz. Bu alandaki kadın araştırmacılar, dilin yapısı, tarihi ve kullanımı hakkında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onların çalışmaları, Arap dünyasında ve diğer sistemlerde Arapça öğrenme ve öğretme pratiği üzerinde olumlu etkiler oluşturmuştur.

Ne var ki, kadın alimler, nahiv ilminin öğreniminden ziyade telifi hususunda erkeklerin gölgesinde kalmış, yazdıkları eserlerin birçoğu maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bunun sebepleri arasında, toplumda erkeğin ön plana çıkması, diğer taraftan savaş ve felaketler dolayısıyla ilmi ve edebi eserlerin yok olması ve çok azının günümüze kadar ulaşması da gösterilebilir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen diğer tüm İslamî ilimlerde olduğu gibi nahiv ilminde de -az da olsa- kadın alimlerin varlığını ve etkisini görebilmekteyiz.

Nahiv ilminin zenginleşmesinde kadın alimlerin katkıları inkâr edilemez. Tarihsel olarak, Arap dünyasında birçok kadın alim, dilbilgisi, edebiyat, tefsir, hadis ve diğer alanlarda önemli çalışmalar yapmıştır. Kadın alimler, Arap dilinin yapısını ve kullanımını inceleyerek gramer konusunda değerli katkılar sağlamış, dilin kurallarını ve yapılarını anlamak, Arapça metinlerin doğru şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlamak adına büyük bir çaba göstermişlerdir. Nahiv ilmi alanındaki çalışmalarıyla kadın alimler, Arap dünyasındaki dilbilimsel düşünceyi etkilemiş ve ilerletmişlerdir. Bu çalışmalar, dilin doğru kullanımı ve anlaşılmasına katkıda bulunarak Arapça'nın gelişimine önemli bir ivme sağlamıştır. Kadın alimlerin Arap dilinin grameri üzerine yaptığı çalışmalar, bu alandaki bilgi ve anlayışı zenginleştirmiş aynı zamanda Arap dilinin derinlemesine anlaşılmasına ve dilbilim çalışmalarına önemli bir perspektif katmıştır.

Sonuç olarak, kadın nahiv alimleri, dilin önemli savunucularıdır ve Arapçanın öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunda kilit bir rol oynamışlardır. Onların çalışmaları, dilin güzelliklerini daha geniş bir kitleye ulaştırırken, kültürel anlayışı da artırmış daha da önemlisi İslam dinin de kadına verilen önemin bir göstergesi olmuştur.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.

Kaynakça

- Abbâs, İhsân. *Târihu Edeb el-Endelüsî*. Beyrut: Dâru'l-Sekâfe, 1960.
- Arlı Çil, Dilek. "Heidegger'de Varlık ve Dil". *Özne dergisi* Heidegger Özel Sayısı (2012), 69-75.
- Bahbûh, Zeynep. *Zeynep Fevvâz er-Râidetu min A'lam'in-Nahdati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*. Dimeşk: Menşuratu Vizaratu's-Sikâfe, 2000.
- Booth, Marilyn. *Classes of Ladies of Cloistered Spaces: Writing Feminist History Through Biography in fin-de-siècle Egypt*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Brockelmann, Susanne. *Wir Sind die Halfte der Welt: Zaynab Fawwaz (1860-1914) un Malak Hifni Nasif (1886-1918)-zwei Publizistinnen der Frühen Agyptischen Frauenbewegung*, Orient Institut. Beyrut: y.y., 2004.
- Buseyne, Şa'ban. *Mietu Âmin min'er-Rivâyâti'n-Nisâiyyeti'l-Arabiyye*. Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 1899/ 1999.
- Duran, Sultan. *Zeynep Fevvâz ve "Er-Resâilu'z-Zeynepiyye" Adlı Eserinde Kadının Eğitim Sorunu*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Emîn, Hüseyin. *Mustadrakat A'yan el-Şi'a*. Beyrut: Dar al-Taa'aruf lil-Matbu'at, 1992.
- Fahreddîn, Rızâeddîn. *Meşhur Hatunlar*. Sad. Ahmet Acarlıoğlu. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Gürbüz Duran, Sultan. "Zeynep Fevvâz Hayatı, Çalışmaları ve Modern Arap Edebiyatına Etkileri". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 2/26 (2022), 121-142.
- Hadîsî, Hatice. *Ebniyetu's-şarfî kitâbi Sibeveyh*. Bağdat: Mektebet'n-Nahda, 1965/1385.
- Hadîsî, Hatice. *Ebû Hayyân en-Nahvî*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966/1385.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Mısır: y.y., 1975.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh el-Ezdî. *Cezvetü'l-Muktebes fî Zikr-i Vülâti'l-Endelüs*. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, 1966.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyûnu'l-Ahbâr*. Mısır: y.y., 1963.
- İshakoğlu, Ömer. "19. Yüzyıl Nahda Hareketinde Kadın Yazarların Rolü ve Zeynep Fevvâz". *Şarkiyat Mecmuası* 21 (Haziran 2012), 48.
- Kadâmî, Abdullâh Muhammed. *el-Meratü ve'l-Lüga*. Kazablanka: Arap Kültür Merkezi, 2001.
- Kafes, Mahmut. "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi". *Selçuk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1994-1995), 101-116.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmu'n-Nisâ fî Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm, Müessesetu'r-Risâle*. Beyrut: y.y., ts.
- Mehdî, Emel Salih. *Hatîce el-Hadîsî ve cuhûduha en-nahviyye*. Tikrit: Tikrit Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Miskûnî, Yûsuf Ya'kub. *min Abkariyyât Nisâi'l-Karni't-Tâsi'i Aşera: Dirâsâton Edebiyyetun min Vahyi'l-Mâdî li-ş-şâirâti'l-Edebiyyât: es-Seyyide Âişe Teymûriyye ve's-Seyyide Verde el-Yâzicî ve's-Seyyide Zeynep Fevvâz el-Âmiliyye mea Mukaddimeti an Meâneti'l-Mer'ati fî Hayâti'l-İctimâiyye*. Bağdat: Matbaatu'l-Ma'rife, 1947.
- Nemnem, Hilmi. *Er-Râidetu'l-Mechûle Zeynep Fevvâz*. Kahire: Dâru'n-Nahâr, 1998.
- Reîs, Sa'dun. *el-Udebau'l- Irakiyyunel-muâsirûn ve intâcuhum*. Bağdat: y.y., 1965.
- Shaibani, Hüseyin Gleib. *The Impact of Women on the Scientific Movement in Karbala in the Thirteenth and Fourteenth Hijri Centuries*. Sunna: y.y., 2020.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhat*. Mısır: Daru'lMaarif, 1995.
- Toz, Elif. *Bir Dilci Olarak Hatice El-Hadîsî*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- TYB, Türkiye Yazarlar Birliği. "Batının müslüman kadın imajının karşısında Kurtubalı Lubna". Erişim 16 Aralık 2023. <https://www.tyb.org>.
- Ülgen, Emrullah. *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1400/1980.
- Yıldız, Şevket. *Kurtuba VIII-XIII. Yüzyıllar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 2002.
- Zübeyrî, Velid Ahmed el-Hüseyin. *el-Mevsûatu'l-Müyesserâ fî Terâcim Eimmeti't-Tefsîr ve'l-Kirâe ve'n-Nahv ve'l-Luğa*. Leeds: Mecelletu'l-Hikme, 1865/2003.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

İTERDİSİPLİNER ÇALIŞMA ÖRNEĞİ OLARAK HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SPORTİF FAALİYETLER

As An Example of Interdisciplinary Work, Sports Activities During the Prophet's Period

EMRE İLBARS (Sorumlu Yazar)

Uzm. Öğr. Gör., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı,
Lefkoşa, KKTC

Specialist Lec., Near East University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Nicosia, KKTC

emre.ilbars@neu.edu.tr; ORCID ID: 0000-0002-8359-8364

BEKİR FURKAN TÜZER

Ar. Gör., Selçuk Üniversitesi, Spor Bilimler Fakültesi, Spor Yöneticiliği Ana Bilim Dalı,
Konya, Türkiye

Res. Assist, Selçuk University, Faculty of Sports Sciences, Department of Sports
Management, Konya, Türkiye

bekir.tuzer@selcuk.edu.tr; ORCID ID: 0000-0002-1665-7205

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.09.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 27.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Atıf | Cite as

İlbars, Emre – Tüzer, Bekir Furkan. "İnterdisipliner Çalışma Örneği Olarak Hz. Peygamber Döneminde Sportif Faaliyetler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 322-340.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.12>

İlbars, Emre – Tüzer, Bekir Furkan. "As An Example of Interdisciplinary Work, Sports Activities During the Prophet's Period". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 322-340.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.12>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

İnterdisipliner Çalışma Örneği Olarak Hz. Peygamber Döneminde Sportif Faaliyetler

Öz

İslam dini özü itibarıyla insan hayatının yalnızca iman ve ibadet boyutunu değil, sosyal ilişkilerin bulunduğu her alanı tanzim eden ve bunu ahlakla temellendiren bir dindir. İslam dininin bu ilkelerinin insanlık tarihi ile başladığını göz önüne aldığımızda söz konusu nizamın insanın bulunduğu her ortamı etkilediği düşünülebilir. Çalışmamızda değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu alanların başında ise; spor ve sportif faaliyetler gelmektedir. Nitekim sporun ve İslam dinin inşa etmek istediği insani özellikler ortaktır. Bilhassa günümüz spor branşlarında yaygın olarak kullanılan fairplay, liderlik, takım çalışması, saygı ve ahlak gibi kavramların varlığı, sporun yalnızca fiziksel becerilerin geliştirilmesi ya da rekabet ortamının oluşturulmasından ziyade ahlaki değerlerin öncelendiği bir platform olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte karakter gelişimine de katkı sağlayan sportif faaliyetler, kişilerin zorluklarla başa çıkmalarına, sabırlı olmalarına ve en önemlisi öz disipline sahip olmalarına zemin hazırlamaktadır. Bu yönüyle İslam'ın sosyal ilişkilerde hedeflediği insan profilini yansıtmaktadır. Bu çalışmamızda ise, Hz. Peygamber dönemindeki sportif faaliyetlerin önemi ve günümüz dünyasına yansımaları ele alınacaktır. Mezkûr konuyla ilgili literatürümüzde var olan çalışmalardan farklı olarak, Resulullah'ın (s.a.v.) bizzat kendisinin yaptığı yahut teşvik ettiği spor branşları ile ilgili rivayetlerin interdisipliner olarak spor bilimleri alanının uzmanlarıyla değerlendirilmesi ve günümüz spor dünyasındaki yeri üzerinde durulacaktır. Siyer, İslam tarihi ve spor bilimlerinin ortak alanını ilgilendiren bu konuya tek bir veçheden değil, interdisipliner olarak farklı bakış açıların bir araya getirilerek günümüz spor dünyasının sorunlarına uygunluğunun sağlanması hedeflenmektedir. Bu yönüyle interdisipliner çalışmalar yeni teorilerin geliştirilmesine ve bilimsel ilerlemenin hızına doğrudan katkı sağlayabileceği kanaatindeyiz. Çalışmamız, İslam tarihindeki sportif faaliyetleri, o dönemin kültürel ve sosyal bağlamı içerisinde değerlendireceğinden dolayı sporun toplumdaki işlevinin kavranmasına özellikle de İslam tarihi ve spor eğilimlerine yani İslam dünyasında sporun tarihsel gelişimine katkıda bulunabilir. Çünkü bu tür çalışmalar İslam tarihinde sporun sosyal ve kültürel bir araç olarak nasıl kullanıldığını ve tarihsel perspektiflerin spor bilimine nasıl katkı sağlayabileceğini ortaya koymaktadır. İslam tarihi ve spor bilimleri arasındaki interdisipliner çalışmalar hem tarih hem de spor bilimi alanlarını zenginleştirebilir. Aynı zamanda İslam dünyasındaki sporun geçmişini ve günümüzdeki etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bununla birlikte sporun kültürel, sosyal ve sağlıkla ilgili yönlerini daha geniş bir perspektiften değerlendirmemize olanak tanıyabilir. Çünkü İslam gerek fiziksel sağlığın korunması gerekse kişinin yaşamında daha mu'tedil ve ölçülü davranışlara sahip olması için spor ile daima etkileşim içerisinde olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in devamlı beden sağlığının korunmasına teşvik ettiği bilinmektedir. İslam tarihi boyunca sporun savaş eğitimi açısından da büyük önemi olduğu malumdur. Çünkü spor, başta yüzme, atletizm, okçuluk, kılıç kullanma, binicilik ve atlama gibi savaş becerilerinin geliştirilmesinin bir yolu olarak görülmekteydi. Ayrıca spor, takım halinde birlik, beraberlik ve dayanışmaya önem vermesi hasebiyle dini yönden cemaat bilincinin güçlenmesine de katkı sağlamaktaydı. Ancak bu çalışmamızda ele alacağımız Hz. Peygamber dönemindeki sporun türleri ve uygulama biçimleri ile günümüz spor dünyasındaki branşlar arasında kültürel ve bölgesel anlamda farklılığın olabileceğini ifade etmemiz gerekir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Spor Bilimleri, Hz. Peygamber, İnterdisipliner çalışmalar, Sportif faaliyetler.

As An Example of Interdisciplinary Work, Sports Activities During the Prophet's Period

Abstract

In essence, Islam is a religion that regulates not only the faith and worship dimension of human life, but also every area of social relations and bases it on morality. When we consider that these principles of Islam started with the history of humanity, it can be thought that the order in question affects every environment where human beings are present. At the beginning of these areas that we are subjected to evaluation in this study; sports and sportive activities. As a matter of fact, the human characteristics that sports and Islam want to build are common. In particular, the existence of concepts such as fair play, leadership, teamwork, respect and morality, which are common in today's sports world, reveals that sports is a platform where moral values are prioritized, as opposed to aiming only to develop physical skills or to create a competitive environment. In addition to this, sporting activities that contribute to character development prepare the ground for people to cope with difficulties, to be patient and most importantly to have self-discipline. In this respect, it reflects the human profile targeted by Islam in social relations. In this study, the importance of sportive activities in the Prophet's era and their reflections on today's world will be discussed. Unlike the existing studies in our literature on this subject, rather than revealing the narrations about the sports branches that the Messenger of Allah himself did or encouraged, the evaluation of the narrations in question with the experts of the field of sports sciences

and their place in today's sports world will be emphasized. It is aimed to provide a new perspective on this issue, which concerns the common field of Siyar, Islamic history and sports sciences, not from a single aspect, but by bringing together different perspectives as interdisciplinary and ensuring its suitability to the problems of today's sports world. In this respect, we believe that interdisciplinary studies can directly contribute to the development of new theories and the speed of scientific progress. However, since we will evaluate the sportive activities in Islamic history within the cultural and social context of that period, our study in question can contribute to the historical development of sports in the Islamic world, especially in terms of better understanding of Islamic history and sports trends. Because such studies reveal how sport was used as a social and cultural tool in Islamic history and how historical perspectives can contribute to sports sciences. In addition, interdisciplinary studies between Islamic history and sports sciences can enrich both the fields of history and sports science. Such studies can help us better understand the past and present impact of sport in the Islamic world and allow us to evaluate the cultural, social and health-related aspects of sport from a broader perspective. Because in the historical process of Islam, it has always been in interaction with sports in terms of both protecting physical health and prioritizing more moderate and measured behaviors in one's life. As a matter of fact, it is known that the Prophet constantly encouraged the protection of physical health. However, it is known that sports have also been of great importance in terms of war training throughout Islamic history. Because sports were seen as a way to develop war skills such as swimming, athletics, archery, swordplay, riding and jumping. In addition, sports also contributed to the strengthening of religious community consciousness due to the importance of unity, solidarity and solidarity as a team. However, it should be noted that the types and forms of practice of sports in the Prophet's time and the present-day sports world may differ according to the cultural and regional context of the person in the world of sports, which we will discuss in this study.

Keywords: Islamic History, Sports Sciences, Prophet Muhammad, Interdisciplinary studies, Sportive activities.

Giriş

Spor günümüze kadarki tarihi süreç içerisinde birçok farklı amaca hizmet etmiştir. Avrupa'da sosyokültürel bir alışkanlık haline gelmiş ve soyluların eğlencesi olarak görülmüştür. Orta Asya Türklerinin toplum yapısında önemli etkilere sahip olmuştur. 19. yy. süresinde insanın gelişimi ve kültürlenmesinde önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan (1939-1945) sonra devletler arası diplomaside üstünlük sağlamaya yönelik bir araç olmuştur. Spor dini yapıda incelendiğinde ise, antik Mısır ve Meksika'da dinsel yaklaşım olarak kabul edilmektedir.¹ Mayalar döneminde oynanan oyunda kaybeden takım Tanrı adına kurban edilmekteydi. İslamî dönemde ise eğlence, savaş ve birlik beraberliği sağlama gibi birçok açıdan spor yapılmaktaydı. Hz. Muhammed (sav) bazı spor branşları ile uğraşmış ve ümmetine tavsiyelerde bulunmuştur.² Sporun insan hayatındaki faydaları tüm dünyada ortak kabul görmüş bir olgudur. Nitekim İslam dininde sağlığa gerekli önemin verilmesi için öneriler bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber "kuvvetli mü'minin zayıf mü'minden hayırlı olduğunu" belirterek güçlü kalmanın bir yolu olarak da sporu tavsiye etmiştir.³

Peygamber efendimiz (sav) sporla bizzat meşgul olmuş ve ümmetine de spor yapmayı önermiştir.⁴ Çünkü özü itibarıyla İslam dini hem fiziksel hem de ruhsal sağlığın korunmasını önemsemektedir. Nitekim insan bedeni Allah'ın bir emanetidir ve bu bedeninin sağlığını korumak, güçlendirmek ve iyi bakmak da bir ibadettir. Bu yönüyle spor, fiziksel sağlığı destekleyen bir araçtır. Ayrıca, spor ahlaki erdemlerin geliştirilmesine de katkı sağlamakta; disiplin, özdenetim ve sabır gibi değerlerin kazanılmasına yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda her yerde toplumsal dayanışmaya da teşvik eden Hz. Peygamber, sporu insanları bir araya getiren ve toplumsal bağların güçlenmesine katkı sağlayan bir araç olarak görmektedir. Bununla alakalı bazı rivayetlere göre Rükâne b. Abdüleyzîd (ö. 42/662 [?]) İslam dinine girmek için Peygamber Efendimiz ile güreşmek istemiş ve güreşte birkaç kez yenilmiştir. Resûl-i Ekrem'in onu yendiği ve bazı rivayetlere göre bu müsabaka sonrasında bazı rivayetlere göre ise, Mekke'nin fethi sırasında Müslüman

¹ Yaşar Hakan Karabacak, *Sağlık ve spor bilimleri alanında akademik değerlendirmeler* (İzmir: Duvar Yayınları, 2023), 57.

² Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alfî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, thk. Halil Memun Şiha (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009), 2/22.

³ Münir Kuşçuzade, "Sünnette Spor", *International Journal of Sport Culture and Science* 3/4 (Ağustos 2015), 396-403.

⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, 2/22.

olduğu belirtilmektedir.⁵ Ayrıca Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de Peygamber Efendimiz huzurunda güreştikleri bilinmektedir.⁶ Bu yönüyle söz konusu dönemde dahi spor ortak değerlerin bir araya getirilmesi için önemli bir platformdu. Bu rivayetin yanı sıra çalışmamızda daha detaylı olarak ele aldığımız Hz. Muhammed (sav) döneminde yapılan spor branşları ile ilgili birçok hadis ve rivayetler mevcuttur.

Genel olarak spor geçmişten günümüze kadar her dönemde varlığını sürdürmüş, eğlence, savaş ve diplomatik üstünlük için varlığını korumuştur. İnsanlık tarihi için beslenme, hayatta kalma ve savaşlara hazırlık yapma gibi etmenlerden dolayı güreş, binicilik, yüzme, atıcılık ve avlanma gibi spor branşları oldukça önem arz etmektedir. Bu branşların genel olarak yapılma amaçlarının bilinmesinin yanında özelde incelenerek faydalarının ortaya konulması da oldukça önemlidir. Bu sebeple çalışmamızın girişinde sporun tanımı, tarihçesi, amacı ve faydaları ile ilgili bilgiler vererek Hz. Peygamber'in neden devamlı ashabı spora teşvik ettiği sorusuna cevaplar üretmeye gayret edeceğiz.

1.1. Sporun Tanımı, Amacı ve Faydaları

Tarih sahnesinde evrensel kültürü yansıtan ve bütün dünyada dil, din, ırk ve kültürleri bir araya getiren ayrıca bireylerde fizyolojik ve sosyal faktörlerde gelişme sağlayan, tüm dünyada ortak barışa katkıda bulunan bir kavram olarak karşımıza çıkan spor, geçmişten günümüze kadar insanların temel ihtiyaçlarını giderebilmek için yaptığı hareketlerden ortaya çıktığı söylenebilir.⁷ İlk insanların doğada hayatta kalma çabaları içerisinde avlanma, kovalama, kaçma, tırmanma gibi sergilediği davranışlar sonucu sporun ortaya çıktığı düşünülmektedir.⁹

Kökeni Latince "deporate" yani "kendini eğlendirmek" anlamına gelen spor MS. 1440 yılında ilk kez İngiltere'de kullanılmış modern bir kavramdır. Zamanla "kendini eğlendirmek" kalıbından sıyrılarak oyun ve atletik faaliyet gibi kavramlar içerisinde yer almıştır.¹⁰ Tarih sahnesinde insanların oyun, eğlence ve yarışma gibi etkinliklere katıldığı, zamanla gelişen süreç içerisinde sporun organize ve rekabete dayalı toplumsal nitelik kazanan bir olgu haline geldiği görülmektedir.¹¹

Toplumdaki birçok kurumu etkileyen sosyolojik bir olgu olan spor, birçok farklı kültürü içinde barındırarak günümüze kadar gelmiştir. Bununla birlikte kendine özgü normlar, değerler, dil ve felsefe geliştirmiştir.¹²

Erdemli'ye¹³ göre spor;

- İnsan doğasına dayanan, insan etkileriyle değişim gösteren temel ve özgün bir eylemdir.
- Birey açısından incelendiğinde fiziksel faaliyet ve hareket odaklı bir olgudur.
- Spor yalnızca bedene dayalı bir olgu olarak kalmayıp beden gücü, beceri ve davranışla beraber ortaya konulması gerekmektedir.
- İnsan spor yaparken kendi sınırlarının ötesinde yapabileceklerinin farkına varır ve geliştikçe özgürleşir.
- Spor yalnızca bir oyun değildir bunun yanında erdemli ve güzel davranışları içeren fairplay bir davranış yapısıdır.
- Yalnızca sportif faaliyet yapan kişi değil çevresindeki kişiler de doğrudan etkilenir. Sergilenen erdemli ve özenilecek davranış izleyenlerden takdir toplayıp onları etkiler.
- İlkel bir varlık olarak doğan insan sporla birlikte uygarlaşır.

⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: y.y., 1409), "Libas", 21.

⁶ Kuşçuzade, "Sünnette spor", 398.

⁷ Ali Niyazi İnal, *Beden Eğitimi ve Spor Bilimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2003), 2.

⁸ Yunus Emre Çingöz, "Üniversite Öğrencilerinin Egzersiz Bağımlılık Düzeylerinin İncelenmesi", *The Online Journal of Recreation and Sports* 11/2 (Haziran 2022), 19-28.

⁹ Ali Tekin, "Antik Yunan dönemi: spor ve antik olimpiyat oyunları", *Tarih Okulu Dergisi* 7/18 (Haziran 2014), 121.

¹⁰ İnal, *Beden Eğitimi ve Spor Bilimi*, 2.

¹¹ Tekin, "Antik Yunan dönemi: spor ve antik olimpiyat oyunları", 24.

¹² Mahmut Tezcan, "Toplumsal değişim ve spor", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 25/2 (Ağustos 1992), 617-623.

¹³ Atilla Erdemli, *İnsan, Spor ve Olimpizm* (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996), 47.

- Çıkar sağlama gibi bir amacı olmadığı için sporun amacı kendi içerisinde olan bir eylemdir.
- Günlük yaşamın stresi ve yoğunluğundan uzaklaştırarak insana bir arınma yaşatır.
- İnsanın kendini bilmesi, geliştirmesi ve özgünleştirmesi için bir fırsattır. Kısaca spor bir aydınlanmadır.
- Başarıya ulaşmak için bir anahtardır. İnsanlar başarıya giden yolda olumsuz durumlarla karşılaşabilir. Başarı için birçok tekrar yapılması esastır. Nitekim spor deneme, çaba ve uğraştır.
- Yalnızca insan için var olan spor insan dışında varlıklara hitap etmez. İnsanın kendinden ortaya koyduğu becerilerle bir uğraş haline gelen spor, bir hümanizmadır.

Tarih boyunca spor kavramı ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Telkenaroğlu'na¹⁴ göre spor "belirli ölçüde fiziksel güç ve beceri gerektiren yarışmalı ve eğlenceli etkinlikler" şeklinde tanımlanırken, Özen¹⁵ "evrensel kültürün bir parçası olan, tüm dünyada dili, dini, ırkları ve kültürleri farklı olan insanları birleştiren, bu bağlamda da dünya barışına katkı sağlayan, fiziksel faydalarının yanı sıra bireylerin ruh sağlığını da koruyan ve bu sağlık sürecinin sağlanmasına katkı sağlayan, sosyal ve moral kazançlar sağlanabilmesi adına gerçekleştirilen tüm hareketler topluluğu" olarak tanımlanmaktadır.

Kuşçuzade ise sporu "İnsanların ferdi veya toplu olarak fiziki, ruhi ve düşünme kabiliyetini kendine ve bir rakibine karşı, önceden belirlenmiş bir düzen içinde başarı kazanmaya yönelik ve mücadele heyecanını yaşamak için yaptığı beden hareketlerinin bütününe verilen genel isim" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶

1.2. Spora Hazırlıkta Egzersizin Faydaları

Dünya Sağlık Örgütü sağlığı "yalnızca hastalık ve sakatlığın olmayışı olarak değil fiziksel, zihinsel ve sosyal iyilik hali" olarak tanımlamaktadır. Fiziksel iyilik hali yani fiziksel uygunluk ise "kişinin günlük yaşam taleplerini karşılamaını sağlayan veya spor performansının temelini oluşturan veya her ikisini birden sağlayan fizyolojik iyilik durumu" olarak tanımlanmaktadır. Düzenli aralıklarla ve düzenli sıklıkla yapılan fiziksel uygulamalar insanların hastalıkta ve sağlık durumunda sıklıkla tavsiye edilen tedavilerden birisidir. Bu tedavilerin yanı sıra düzenli egzersizin insan bedeni üzerinde oldukça büyük etkileri bulunmaktadır.

Egzersiz kas kuvvetini artırma, dayanıklılığı ve esnekliği artırma, oksijen kapasitesini artırma, kan basıncını düzenleme, kardiyovasküler hastalık riskini azaltma, kiloyu koruma, kandaki glikoz seviyesini ve yağ seviyesini düzenleme, bireyin psikolojisini ve uyku kalitesini düzenleme, kemikteki mineral yoğunluğunu artırma ve hastalık riskini ortadan kaldırma gibi birçok olumlu etkisi bulunmaktadır.¹⁷

Amerikan Kalp Derneği (American Heart Association-AHA) yetişkin bireylerin günde en az 30 dakika egzersiz yapması önerisinde bulunmuştur. Egzersizle birlikte yetişkin bireylerin kardiyovasküler hastalıklardan korunabileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte yapılan araştırmalar neticesinde aerobik ve direnç egzersizlerinin kan basıncını düşürerek hipertansiyonun önüne geçebileceği ortaya koyulmuştur.¹⁸ Egzersiz bireylerde depresyon ve demans riskini azaltmaktadır. Yapılan araştırmalarda depresyon semptomlarının cinsiyetle ilgili değil doğrudan obeziteyle ilgili olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁹ Obeziteye sahip bireylerin egzersiz yapması sağlık açısından oldukça önemlidir. Nitekim bireylerdeki aşırı kiloluluk hipertansiyon, kardiyovasküler hastalıklar, tip 2 diyabet, solunum bozuklukları, psikolojik sorunlar, sosyal ilişki sorunları, uyku apnesi ve bazı kanser türlerinin oluşumunu meydana getirebilmektedir. Egzersizle birlikte diyet programı uygulandığında bireylerin düzgün ve doğru bir şekilde kilo vermeleri mümkün

¹⁴ Merter Rahmi Telkenaroğlu, "İslam ceza hukukunda hukuka uygunluk edeni olarak spor faaliyetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011), 78.

¹⁵ Nihat Özen, *Türk kültür tarihinde spor ve Türklerin spora katkıları* (Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2013), 66.

¹⁶ Kuşçuzade, "Sünnette Spor", 398.

¹⁷ Shashi Agarwal, "Cardiovascular benefits of exercise", *International journal of general medicine* 5 (Kasım 2012), 541-545.

¹⁸ Veronique Cornelissen, "Exercise training for blood pressure: a systematic review and meta-analysis", *Journal of the American heart association* 2/1 (Şubat 2013), 473.

¹⁹ Moonseong Heo, "Depressive mood and obesity in US adults: comparison and moderation by sex, age, and race", *International journal of obesity* 30/3 (Kasım 2006), 513.

olabilir. Nitekim alan çalışmalarında egzersizin yanında bir diyet programının da uygulandığı görülmektedir. Obeziteye sahip bireyler kilo verdikçe vücut fonksiyonları giderek normalleşecektir.²⁰

Ruegsegger ve Booth²¹ egzersiz yapmama durumunda 40 farklı rahatsızlığın meydana gelebileceğini belirtmiştir. Bu belirtiler şu şekilde sınıflandırılmıştır:

1. Hızlandırılmış biyolojik yaşlanma/erken ölüm	21. Hipertansiyon
2. Aerobik (kardiyorespiratuar) kondisyon (VO2max)	22. Bağışıklık
3. Arteriyel dislipidemi	23. İnsülin direnci
4. Denge	24. Büyük arterler yaşlanmaya uyumunu daha fazla kaybeder
5. Kemik kırığı/düşmeleri	25. Metabolik sendrom
6. Meme kanseri	26. Alkolsüz yağlı karaciğer hastalığı
7. Bilişsel işlev bozukluğu	27. Obezite
8. Kolon kanseri	28. Osteoartrit
9. Konjestif kalp yetmezliği	29. Osteoporoz
10. Kabızlık	30. Yumurtalık kanseri
11. Koroner (iskemik) kalp hastalığı	31. Ağrı
12. Derin ven trombozu	32. Periferik arter hastalığı
13. Depresyon ve anksiyete	33. Preeklampsi
14. Divertikülit	34. Polikistik over sendromu
15. Endometrium kanseri	35. Prediyabet
16. Endotel disfonksiyonu	36. Romatoid artrit
17. Erektile disfonksiyon	37. Sarkopeni
18. Safra kesesi hastalıkları	38. İnme
19. Gebelik diyabeti	39. Tendonların daha az sert olması
20. Hemostaz	40. Tip 2 diyabet

Genel olarak sağlıklı bir bedene ve fizyolojiye sahip olmak için düzenli egzersiz yapmanın şart olduğu görülmektedir. Meydana gelebilecek bu rahatsızlıklardan uzak kalmanın en iyi yolu Amerikan Kalp Derneği'nin (AHA) önerisine göre günde en az 30 dakika haftada 5 gün olmak üzere 150 dakika orta şiddette aerobik egzersiz veya haftada 3 gün 25 dakika şiddetli egzersiz yapmaktır.²² Bu yönüyle Allah'ın insana emanet olarak verdiği bedeni, öze yani fitrata uygun olarak muhafaza etmek insanın en önemli görevlerinden biridir.

2. Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde Geçen Sportif Faaliyetler

İnsanlık tarihi boyunca sosyal ilişkilerin var olduğu tüm dönemlerde insanın fiziksel ve ahlaki özelliklerini geliştirmeyi hedefleyen evrensel ahlaki ilkeler bulunmaktadır. İnsanın bulunduğu her ortamda toplumsal ilişkiler bağlamında ahlaki değerler ve normlar olarak da ifade edebileceğimiz bu kavramlar, insanların birbirleriyle etkileşimde bulunmalarına rehberlik eder. Bunların başında ise ahlak ve dürüstlük ilkesi yer almaktadır. Nitekim ahlaki değerlere uygun davranmak toplumsal ilişkilerde güven, saygı ve samimiyeti artırır. Hz. Peygamber'in "Din samimiyettir"²³ hadisi şerifi de bu yönüyle söz konusu normlara işaret edebilir. Aksi halde sporun toplumda denge ve istikrarı sağlamada etkili olduğu düşünüldüğünde, gayri ahlaki davranışlar toplum içindeki ilişkilerin temelinde çatışmalara yol açabilir. Hem spor branşlarında hem de dini hayatın ortak hedefinde adalet, eşitlik ve samimiyet prensiplerine dayanan ahlaki davranışlar, kişilerin yaşamında daha düzenli bir ortamın oluşturulmasına katkı sağlar. Gerek

²⁰ John Jakicic, "Exercise in the treatment of obesity", *Endocrinology and Metabolism Clinics* 32/4 (Aralık 2003), 80.

²¹ Gregory Ruegsegger, "Health benefits of exercise", *Cold Spring Harbor perspectives in medicine* 8/6 (Mayıs 2018), 71.

²² Cornelissen, "Exercise training for blood pressure: a systematic review and meta-analysis", 73.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih* (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1434), "İman", 55.

Kur'an-ı Kerim gerekse hadisi şeriflerde sıkça zikredilen bu ilkeler, günümüz spor dünyasında da fairplay kavramı olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda söz konusu naslarda kişiler için sporun yalnızca manevi olarak değil, fiziksel gelişimi açısından da büyük öneminin olduğu ortaya konulmaktadır.

Sporun İslam tarihindeki sürecini incelediğimizde bize ilk malumatları Kur'an-ı Kerim vermektedir. Özellikle Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin koşu yarışı yapmak için Hz. Ya'kûb'tan izin almaya çalışırken kullandıkları "Dediler ki: Babacığım, niçin Yusuf konusunda bize güvenmiyorsun? Halbuki biz onun iyiliğini isteriz. Yarın onu bizimle beraber gönder yesin, içsin ve (çayırda) koşup oynasın"²⁴ şeklindeki ayeti kerimede söz konusu dönemde var olan bir koşu eğlencesinin olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵ Bu ayet çerçevesinde o dönem toplumu için bu eylemin her ne kadar doğrudan bir spor branşına işaret etmese dahi, çocuklar arasında koşu yarışı tarzında oyunların oynandığını gösterebilir. Hatta yalnızca çocuklar arasında değil, eğlence kültürü olarak da koşu yarışlarının ve biniciliğin var olduğunu ifade edebiliriz. Bununla alakalı Süleyman (as) kıssasında "... Süleyman'ın önüne koşu atları getirildiğinde..."²⁶ şeklinde kendisine teklif olarak sunulan koşu atlarına karşı "Ben mal sevgisini rabbimi anmaya tercih ettim"²⁷ cevabı, o dönemde söz konusu atların binicilik sporu açısından da değerli olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte "...Gücünüz yettiği kadarıyla güçlenmeleri için atları hazırlayın..."²⁸ şeklindeki ayetler ile, "Çocuklarınıza ok atmayı, ata binmeyi ve yüzmeyi öğretiniz"²⁹ gibi hadisi şeriflerde yer alan ifadelerin, o dönemlerde böyle bir kültürün varlığına işaret ettiği söylenebilir. Ancak burada söz konusu rivayetleri ortaya koyarken günümüzdeki yansımalarını iyi bir şekilde tahlil etmemiz gerekir. Zira hiçbir zaman ne Kur'an-ı Kerim ne de Hz. Peygamber, spor veyahut insani ihtiyaçların dışında bu tarz etkinliklere müsaade etmemiştir. Özellikle devamlı hayvan sevgisini vurgulayan peygamberimizin, onlara eziyet edilmemesini ifade ettiği hadislerin de var olduğu unutulmaması gerekir. Çünkü Allah Resulü'nün "Yeryüzündeki canlılara merhamet edin ki Allah da size merhamet etsin"³⁰ şeklindeki hadisleri bu hayvanların kullanım amaçları dışında eziyet edilmesini yasakladığını ortaya koymaktadır. Burada da ulaştığımız sonuç aslında ortaktır. O da insan ve hayvan hakları yani ahlaki değerlerdir. Bu yönüyle Hz. Peygamber insan ve hayvan haklarına saygıya teşvik etmektedir. Böylece söz konusu canlıların birlikte yaşadığı ortamın daha insancıl ve saygılı bir yer olmasını hedeflemektedir. Kanaatimizce Hz. Peygamber döneminde var olan sportif faaliyetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için öncesinde sporun tarihçesi, branşlara göre faydaları ve en önemlisi de kişinin manevi yaşamına katkılarından bahsetmemiz büyük önem arz etmektedir.

3. Hz. Peygamber Döneminde Sportif Faaliyetler

Hz. Peygamber dönemindeki spor branşlarını günümüz ifadesiyle takım sporları ve bireysel sporlar şeklinde iki temel kategoriye ayırabiliriz. Zira sportif faaliyetlerin tamamında başarı yönüyle hedefler ortak olsa da buna hazırlık süreçleri itibariyle birbirinden farklıdır. Ancak Hz. Peygamber dönemine gelindiğinde takım sporlarının amaçları ile günümüz spor branşlarındaki amaçlar kısmen farklıdır. Yani Resulullah'ın sporlara teşvik etmesi ile daha çok birlik, beraberlik, dayanışma ve cemaat ruhunun aşılması hedeflenirken, günümüz branşlarında başarı odaklı bir düşünce sistemi yer almaktadır. Aslında her ne kadar farklı dönemlerdeki bu tasnifin hedefinin ayrı olduğunu ifade etsek dahi aslında ortaya çıkan yargıda vurgulanan düşünce, şayet sportif faaliyetler iş birliği içerisinde yapıldığında çok yönlü fayda sağladığıdır. Nitekim takım sporları özü itibariyle oyuncuların grup halinde bir araya gelerek karşı takıma karşı mücadele ettiği disiplinlerdir. Bu disiplinler de takım içi iş birliği, strateji ve koordinasyonu gerektirmekte ve oyuncuların birlikte çalışmalarını vurgulamaktadır. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in hedeflediği bazı özellikleri de ihtiva etmektedir. Öte yandan, bireysel sporlar, tek bir sporcunun performansının merkezde

²⁴ Yusuf 12/11, 12.

²⁵ Adam Hüdaverdi, "İslam ve Spor", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6 (Mart 2021), 337, 338.

²⁶ Sad 38/31, 32.

²⁷ Sad 38/31, 32.

²⁸ Enfal 8/60.

²⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin Türkî (Beyrut: y.y., 1406), "Cize", 1419.

³⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4941.

olduğu disiplinlerdir. Burada daha çok kişi, kendi beceri, dayanıklılık ve yeteneklerini en üst düzeye çıkararak başarıya ulaşmaya çalışmaktadır. Takım sporlarından farklı olarak burada başarı bireysel performansa dayalıdır. Ancak özü itibariyle her iki kategori de başarıyı hedeflerken, bireysel sporlar sporcunun kişisel gelişimini de bu işe katmaktadır. Takım sporları ile bireysel sporlar arasındaki bu ayrımlar bazen de içerisinde buldukları coğrafyadan ya da sahip oldukları imkanlardan kaynaklanabilir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde yüzme, binicilik, atletizm, güreş, atıcılık vb. sportif faaliyetlere duyulan ihtiyaç, o dönemin yaşam tarzı ve koşullarından kaynaklanıyordu. Arabistan coğrafyasının sıcak ve zorlu iklim koşulları, bedensel dayanıklılığın artırılmasını hedefleyen spor branşlarına teşvik ediyordu. Aynı zamanda savaş becerilerinin geliştirilmesinde de takım sporlarına ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu nedenle o dönemlerde insanlar, spor aracılığıyla bedenlerini içerisinde buldukları ortamın zorluklarına karşı hazırlamak için gayret gösteriyorlardı. Bununla birlikte söz konusu dönemdeki takım sporlarında toplumsal dayanışmayı, insanlar arasında ilişkileri güçlendiren en önemli araçlardan biriydi. Hz. Peygamber dönemindeki spor branşlarını, fiziksel sağlık, savunma amaçları ve toplumsal birliktelik gibi ana başlıklar içerisinde değerlendirmemiz konuya bütüncül bir bakış açısıyla bakabilmemize olanak tanıyacağı kanaatindeyiz.

3.1. Atletizm

Dünyanın en büyük organizasyonlarından birisi modern olimpiyat oyunlarıdır. Temelleri MÖ. 776 kadar dayanan modern olimpiyatların her 4 yılda bir yapıldığı bilinmektedir. Atletizm günümüzdeki modern olimpiyatlarında çekirdeğini oluşturmaktadır. Literatürde “L’atletisme” kökeninden gelen ve “atlet” olarak adlandırılan sporcu kavramı eski Yunan’da “athletes” kavramını karşılamakta ve “bir ödül karşılığı yarışan kişi” olarak adlandırılmaktaydı. Temelde koşma, yürüme, atlama ve savurma hareketlerin yapıldığı atletizm, Antik Yunan Olimpiyatları’nın da en önemli branşlarından birisi olmuştur.³¹ Spor topluluğunun çok uluslu ve her millet için ortak barış olarak kabul edilen en büyük şöleni 2. Dünya Savaşı’na ve büyük bir ekonomik buhrana rağmen günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Hz. Peygamber dönemine gelindiğinde ise, günümüzdeki gibi doğrudan bir atletizm sporunun varlığından veyahut yaygınlığından söz edemiyoruz. Ancak o dönemlerde de oyun şeklinde koşu yarışları yapılmaktaydı.³² Bunlardan en meşhuru ise, Resulullah’ın Hz. Âişe (ö. 58/678) validemizle yaptığı koşu yarışıdır.³³ Hatta yalnızca söz konusu dönemde değil, Ya’kûb(as) döneminde de oyun olarak koşu kültürünün var olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Kur’an-ı Kerim’deki Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin koşu yarışı yapmak için Hz. Ya’kûb’tan izin almaya çalışırken ki kullandıkları “Dediler ki: Babacığım, niçin Yûsuf konusunda bize güvenmiyorsun? Halbuki biz onun iyiliğini isteriz. Yarın onu bizimle beraber gönder yesin, içsin ve (çayırda) koşup oynasın”³⁴ ifadeleri o dönemde de oyun olarak koşu yarışı yapıldığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Resulullah’ın Hz. Abbâs’ın (ö. 32/653) çocuklarının koşu yarışını izlediği de bilinmektedir.³⁵

Peygamberimizin Hz. Âişe ile koşu yarışı yaptığı rivayetlerini daha detaylı incelediğimizde bu yarışın birden fazla kez yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Bununla alakalı en önemli rivayetlerden bir tanesi de Hz. Peygamber’in Aişe validemizle yaptığı yarışı kazanmasının akabinde “bu öncekinin (senin galibiyetinin) karşılığı oldu” şeklindeki ifadesinde aralarından birden fazla yarışın gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.³⁶ Bu sebeple o dönemlerde dahi atletizmin (koşu yarışları) varlığından söz edebiliriz. Kaldı ki yukarıdaki

³¹ Yapıcı Ak, “Modern Olimpiyat Oyunlarında Atletizm Rekorlarını Hazırlayan Faktörler”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Mart 2003), 41.

³² Hakan Temir, “Hz. Peygamber Döneminde Çocuk Oyunları ve Eğlence Araçları”, *XIV Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu*, ed. Kadri Önemli (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2020), 253.

³³Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî Vâkîdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1/364, 365.

³⁴ Yusuf 12/11, 12.

³⁵ Temir, “Hz. Peygamber Döneminde Çocuk Oyunları ve Eğlence Araçları”, 254.

³⁶ Dineverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, 1/315.

rivayetlerden söz konusu dönemlerde bu sporun yaygın hatta düzenli olarak yapıldığı sonucuna da ulaşılabilir. Zira bu koşu müsabakalarının Medine’de yaygın olduğu ve Ensâr’ın bu konuda bayağı maharetli oldukları bilinmektedir. Rivayete göre, Ensâr’dan biri daha önce yapılan tüm koşu yarışlarını kazanmış ve diğer insanlara kendisiyle yarışmaları için meydan okumuştur. Bunun üzerine Seleme b. el-Ekva’ (ö.74/693) onunla yarışmış ve Medine’ye kadar süren bu müsabakayı kazanmıştır.³⁷ Ayrıca rivayetlerde zikredilen Hz. Ömer (13-23/634-644) ve Zübeyr b. Avvâm’ın (ö. 36/656) yaptıkları yarışı da Medine’de bu sporun yaygın olarak yapıldığını ortaya koymaktadır.³⁸ Atletizm branşının sadece koşu yarışından ibaret olmadığını düşündüğümüzde aslında başta Hz. Peygamber olmak üzere yetişkinlerinde spor maksadıyla sık sık yaptıkları yürüyüşleri buna dahil edebiliriz. Nitekim Peygamberimizin namaz kılmak için Mescid-i Nebevi’ye giderken izlediği güzergâhında değişiklik yapmasının ve kimi zaman yolunu uzatarak gitmesinin hikmetlerinden biri de bu olabilir. Zira devamlı beden sağlığının korunması gerektiğini vurgulayan ve spora teşvik eden bir Peygamberin bunun aksi bir tutum sergilemesi düşünülemez.

1.1. Atıcılık

Atıcılık ile ilgili bulunan arkeolojik kalıntılar insanlığın çok eski çağlardan beri ok ve yay kullandığını göstermektedir. Geç Paleolitik çağda (MÖ. 35000-10000) ok ile ilgili ilk kalıntılar ortaya çıkmıştır. Daha sonra İspanya’da çakmak taşlarından yapılmış ok uçları bulunmuştur. Wales Gaerloon isimli Roma askerinin ise hun tipi yay yaparak bunu İngiltere’ye kadar yaymıştır. Moğolların Azrail’i korkutmak amacıyla gökyüzüne ok fırlattıkları bilinmektedir. Altay dağlarında bulunan eski mezar kalıntılarında yaylar ve uçları ortaya çıkmıştır. Ülkemizde (MÖ. VI.) Sümerler ve Etiler’e ait olduğu söylenen 2 kabartma resimde hedefe doğru ok atıldığına dair figürlerin olduğu bilinmektedir.³⁹ İslam tarihi açısından ise, okçuluğun tarihsel sürecini insanın var olduğu ilk döneme kadar götürmemiz mümkündür. Nitekim Hz. Adem’den başlayan okçuluk faaliyeti, Hz. İsmail aracılığıyla Arapların günlük yaşamına dahil olmuş⁴⁰ ve Cahiliye döneminde de “*münadele*” kavramı ile ifade edilmiştir.⁴¹

İslam öncesi dönemde özellikle Abdulmuttalib’in (ö. 577) çocukken akrabalarıyla ok atma yarışına girip kazandığı ve “*Ben Abdi Menaf’ın oğluyum, ben çölün efendisinin oğluyum*” şeklinde sevincini haykırdığı bilinmektedir.⁴² Hz. Peygamber dönemine gelindiğinde ise okçuluk hem savaş becerisi hem de spor olarak büyük bir öneme sahipti. ⁴³ Bir başka rivayette ashâbın da sık sık atıcılık çalışması yaptığı hatta bir gün Enes’in (r.a.) yolda yürürken çocukların ok atışı yaptıklarını gördüğü ve onlara öğretmek maksadıyla ok atışı yaptığı nakledilmiştir.⁴⁴ Nitekim İslam’ın ilk yıllarında meydana gelen savaşlarda savunma ve savaş becerilerinin geliştirilmesi büyük bir gereklilik olarak görülmekteydi. Bu sebeple Hz. Peygamber, okçuluğun savaşın önemli bir parçası olduğunu vurgulamış ve Müslümanları bu faaliyeti öğrenmeye ve kendilerini geliştirmeye teşvik etmiştir. Bununla alakalı Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) bir rivayetinde Resulullah’ın en hoşuna giden spor branşlarından birinin okçuluk olduğu ifade edilmiş ve “çocuklarınıza (daha küçük yaşlarda iken) yüzme ve okçuluğu öğretiniz” tavsiyesine yer verilmiştir.⁴⁵ Çünkü okçuluk fiziksel yetenekleri geliştirmede, dayanıklılıkları artırmada ve öz disiplin kazanmada oldukça faydalı bir spor branşı olduğu bilinmektedir.

³⁷ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 129.

³⁸ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 130.

³⁹ Gamze Yönel, “Türk kültür yaşamında okçuluk”, *Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/55 (Ekim 2017), 523-533.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Mervezî, *Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Mekke: Daru’l Kütübü’l-İlmiyye, 1978), 4/50.

⁴¹ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 137.

⁴² İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 137.

⁴³ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi’l-Arab Kable’l-İslam* (Beyrut: Daru’l-İlimi li’l-Melayin, 1968), 4/663.

⁴⁴ Hüdaverdi, “İslam ve Spor”, 216.

⁴⁵ Mervezî, *Müsned*, 4/144, 145.

3.3. Ağırlık Kaldırma (Halter)

Müslümanların Medine'ye hicretinden sonra ashâb sık sık cihad için hazırlık yapmaktaydılar. Bu bağlamda fiziksel gücün artırılması amacıyla yaptıkları sportif faaliyetlerden birinin de günümüz tabiriyle halter yani ağırlık kaldırma olduğunu ifade edebiliriz. Zira Hz. Peygamber döneminde “er-Rub'u” şeklinde ifade edilen bir çeşit taş kaldırma faaliyetlerinin yapıldığı bilinmektedir.⁴⁶ Bu rivayet, o dönem toplumunun tarım işleriyle uğraştıkları için günlük yaşamın bir parçası olarak ağır nesnelere kaldırılması şeklinde yorumlansa dahi aslında sahâbenin fiziksel güçlerini artırarak savaş hazırlıkları yaptıklarına da işaret etmiş olabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in bir gün halter maksadıyla havaya taş kaldıran bir grubu görmesi ve onlara karşı herhangi olumsuz bir söz ya da yasaklayıcı bir tavır takınmaması o dönemde sportif faaliyet ya da müsabaka olarak⁴⁷ halterin var olduğuna delil olabilir.⁴⁸ Zira ağırlık kaldırma sporunun diğer spor branşları gibi insanın fiziksel sağlığını koruma ve dayanıklılığı artırmada önemli etkileri bulunmaktadır. Nitekim halter branşı, düşme yaralanma riskini azaltma, osteoporozu önleme, kardiyovasküler sistemin gelişmesini sağlama, kan şekeri düzenleme, ruhsal ve zihinsel sağlığı iyileştirme, testosteron artırma, bağırsak alışkanlıklarını düzenleme gibi birçok olumlu etkisinin yanında güç, kuvvet, sürat, esneklik, çabukluk ve dayanıklılık gibi etkileriyle de insan fizyolojisini olumlu yönde geliştirmektedir.⁴⁹ Bu yönüyle ağırlık kaldırma branşı, İslamî dönem de dahil olmak üzere tarih boyunca insanların gündelik yaşamda fiziksel dayanıklılık ve gücün kullanılmasında önemli bir yere sahipti.

1.2. Binicilik

İnsanlığın ilk zamanlarından günümüze kadar süregelen branşlardan birisi de biniciliktir. At birçok maksatla insanlara hizmet etmiş ve daha sonra beslenme amacıyla bir av hayvanı olarak kullanılmıştır. İnsanların zamanla at üzerinde hakimiyet kazanması sosyal hayatta önemli bir role sahip olmuştur. Ulaşım, tarım, taşımacılık, posta hizmetinin yanında gücü ve süratinden yıllarca istifade edilmiştir. Bununla birlikte at tarih sahnesindeki savaşlarda önemli bir binek olmuş ve atlı birliklerin daha da güçlenmesini sağlamıştır. Atın damgasını vurduğu branşlardan birisi de at ve atlı araba yarışları olmuştur. Binlerce insanın hipodromda büyük bir coşku ve zevkle izlediği binicilik günümüze kadar “Modern Olimpiyat Oyunları” ile gelmiştir.⁵⁰ İslam öncesi dönemde de insanlar gerek avlanma gerekse savaş aracı olarak kullanma maksadıyla binicilik ile hemhal olmuşlardır.⁵¹ Biniciliğin tarihsel sürecinin ne zaman başladığı tam olarak bilinmemekle birlikte önemli tarihçilerden biri olan Cevâd Ali (1907-1987), bu süreci Hz. İsmail'e kadar dayandırmaktadır.⁵² Cahiliye döneminde de Eyyâmü'l-Arab'ta cereyan eden Dâhis ve Gabrâ hadisesinin at yarışında yapılan hile sonucu ortaya çıktığı bilinmektedir. Söz konusu hadisede Abs kabilesinin Dâhis adlı bir atıyla Zübyân kabilesinin Gabrâ adlı kısrağı arasındaki meydana gelen yarışta Zübyânîler'in hile yapması sebebiyle savaş çıkmıştır. Bununla birlikte Bekir b. Vâil ile Tağlib b. Bekir kabileleri arasında cereyan eden Besûs Savaşı, Besûs adındaki yaşlı bir kadına ait dişi devenin Tağlibli bir reis tarafından yaralanması sebebiyle çıkmış, aralıklarla kırk yıl devam ettikten sonra Hîre Kralı III. Münzir'in müdahalesiyle sona ermiştir.⁵³ Ayrıca profesyonelce hazırlanan at yarışlarının var olduğu hatta başarı sıralarına göre atlara “Sâbık”, “Musallı”, “Muselli”, “Tâli”, “Murtâh”, “Haziyy”, “Âtuf”, “Muemmel”, “Lâtım” ve “Sekkât” şeklinde

⁴⁶ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 143.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, tz.), 74.

⁴⁸ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 143.

⁴⁹ Suna Gürhan, “Elit haltercilerde toplam bacak hacminin maksimal kuvvet ile ilişkisinin incelenmesi”, *Akdeniz Spor Bilimleri Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 149-158.

⁵⁰ Fuat Ünver, *Antik çağdan modern olimpiyatlara binicilik sporu ve Türk biniciliğinin olimpijik gelişimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006), 44.

⁵¹ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 9/125; Temir, “Hz. Peygamber Döneminde Çocuk Oyunları ve Eğlence Araçları”, 251.

⁵² Cevad Ali'nin bu iddiasını detaylı olarak incelemek için bkz. Temir, “Hz. Peygamber Döneminde Çocuk Oyunları ve Eğlence Araçları”, 251, 252.

⁵³ Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995), 12/15.

dereceler verildiği bilinmektedir.⁵⁴ Söz konusu rivayetler Cahiliye döneminde gerek sportif faaliyetlerde ve müsabakalarda gerekse savaşlarda binicilik branşının yaygın olarak kullanıldığına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber döneminde ise binicilik branşı önem kazanmıştır. İslam tarihinde Müslümanların kendi aralarında eğlence maksadıyla yaptıkları ilk at yarışı Resulullah'la Ebû Bekir (11-13/632-634) arasında gerçekleşmiştir.⁵⁵ Bununla birlikte Peygamberimiz, çocukların yetiştirilmesinde daha küçük yaşlardan itibaren biniciliğe teşvik etmiş ve "Müsabaka at ya da deve yarışındadır" şeklinde biniciliğin yalnızca savaş için değil, eğlence maksadıyla da kullanıldığına işaret etmiştir.⁵⁶ Hatta düzenlenen müsabakalarda birinci olanlara ödül verilmesi de bu teşvike örnek gösterilebilir.⁵⁷ Kısacası Hz. Peygamber döneminde spor branşları arasında en yaygın olanlardan biri de binicilikti. Çünkü binicilik sporu, kişilere fiziksel faydalarının yanı sıra psikolojik olarak da rahatlamalarını sağlayan önemli araçlardan biri olmuştur. Zira günümüzde binicilik diğer branşların yanı sıra özel gereksinimli bireylerin ile fiziksel olarak kısıtlanmış bireylerin fizyoterapi süreçlerinde önemli bir rol oynamaktadır. Eğitim, sağlık, eğlence ve spor gibi bileşenlerin bir arada kullanılarak bireylere sunulan hizmete "hippoterapi" adı verilmektedir. Özel gereksinimli bireylerin ata binerek fiziksel, bilişsel, duyuşsal, psikolojik ve sosyal anlamda gelişmesi amaçlanmaktadır. Atın ritmik hareketleriyle sinir sistemi uyarılarak özgüven, dikkat, mekansal algı ve konuşma gelişimi olumlu yönde gelişmektedir. Özel gereksinimli bireyler için ideal bir terapötik yöntem olan hippoterapi kişilik gelişimi, özgüven ve iletişim becerilerine de katkı sağlayan "yardımcı terapist" olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸

1.3. Güreş

En eski spor branşlarından birisi olan güreşin oldukça köklü bir geçmişi bulunmaktadır. 5000 yıllık olduğu tahmin edilen bir Sümer tapınağında bulunan tarihi eserlerde güreşçilerin hareket halinde olduğu tasvir edilmektedir. Bununla birlikte MÖ. 1850'den günümüze kadar geldiği düşünülen Mısır hiyeroglifinde bir maçın gidişatını gösteren ve bugün müsabakalarda kullanılan birçok tutuşa ilişkin bilgilerin olduğu bilinmektedir. Eski Yunanistan'da ise güreş sporu olimpiyatlarda insanların boy gösterdiği branşlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kökleri Orta Asya, Japonya ve Çin'e dayanan güreş sporu her gencin beden eğitiminin önemli bir parçası olmuştur. İslam öncesi dönemde ise, güreş branşının en yaygın olduğu yerlerden biri de panayırlardı.⁵⁹ Bilhassa Ukâz panayırında Hz. Ömer'in de güreştiği bilinmektedir.⁶⁰ Hz. Peygamber dönemine gelindiğinde de güreş sporu, fiziksel sağlık ve dayanıklılık açısından önemli bir yer tutuyordu. Nitekim Peygamberimiz, sahâbeye bedenlerini koruma ve güçlendirme amacıyla güreş yapmayı teşvik ederdi.⁶¹ Sadece teşvikle kalmayıp Peygamberimizin de birçok kez güreştiği bilinmektedir ki bunların en meşhuru Mekke'de hiç kimsenin sırtını yere getiremeyeceğini söyleyen Rükâne ile yaptığı güreştir.⁶² Rükâne b. Abdüleyezid, Rasûlullah'a gelerek kendisini yendiği takdirde Müslüman olacağını söylediği bunun üzerine Resûl-i Ekrem'in onu yendiği ve bazı rivayetlere göre bu müsabaka sonrasında bazı rivayetlere göre ise, Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olduğu iddia edilmektedir.⁶³

Güreş Müslümanlar arasında yalnızca eğlence ya da spor maksadıyla yapılmamış olup bilhassa Hz. Peygamber döneminde savaşlara ön hazırlık mahiyetinde de bazı müsabakalar tertiplenmiştir. Özellikle de

⁵⁴ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 131.

⁵⁵ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 132.

⁵⁶ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ebu Gudde Abdülfettah (Beyrut: Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 1988), 17.

⁵⁷ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Riyâd Ziriklî Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l Fikr, 1417), 1/429, 430; Hişâm b. Muhammed b. Saib b. Bişr İbnü'l-Kelbi Ebû'l-Münzir, *Ensâbu'l-Hayl*, thk. Ahmed Zeki (Kahire: y.y., 2009), 8.

⁵⁸ Dilek Uzunçayır, "Hippoterapi ve Özel Gereksinimli Çocuklar: Ebeveyn Görüşleri Doğrultusunda Nitel Bir Araştırma", *Sportmetre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 19/2 (Haziran 2021), 32-50.

⁵⁹ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 140.

⁶⁰ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî İbn Şebbe, *et-Tarih*, thk. Ali Muhammed Denrel (Beyrut: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/224; İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 141.

⁶¹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, 2/22.

⁶² İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyar el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *es-Sire*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/293; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sire*, thk. Muhammed Mahmud (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 1/270.

⁶³ Abdülkadir Özcan, "Güreş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/317.

Uhud savaşı öncesinde Semüre b. Cündeb'in ısrarlarına rağmen yaşının küçük olduğu gerekçesiyle orduya dahil edilmemesi üzerine, kendi akrabalarından olan ve orduya alınan Râfi b. Hudeyc ile güreştirilmesi bu müsabakayı kazanan Semüre b. Cündeb'in (ö. 60/680) orduya dahil edilmesi, o dönemde fiziksel yeterliliğin tespiti amacıyla da güreş branşının kullanıldığını göstermektedir.⁶⁴ Zira güreş, vücut koordinasyonunu, kas dayanıklılığını, ve fiziksel gücü gösteren ayrıca beden ve zihnin koordineli bir şekilde uygulandığı bir branştır. Bununla birlikte disiplinli ve sabırlı olmayı da gerektirmektedir. Özellikle de Hz. Peygamber'in "asıl pehlivan güreşte rakibini yenen değil, öfkelenmediği zaman nefsine hâkim olabilir"⁶⁵ şeklindeki hadisi kısmen buna işaret etmektedir. Bu yönüyle güreş branşı, kişinin fiziksel gelişimine katkı sağlarken aynı zamanda sabırlı ve disiplinli olma gibi özellikleriyle insanların karakterlerinin olgunlaşmasına da fayda sağlamaktadır. Kısacası Hz. Peygamber döneminde güreşin hem fiziksel hem de zihinsel faydalarıyla sağlıklı bir toplumun inşasının hedeflendiğini ifade edebiliriz.

1.4. Yüzme

İnsanlar doğadaki yabani hayattan, boğulmalardan korunmak ve gıdaya ulaşabilmek için yüzmeyi öğrenmişlerdir. Nitekim insanlar yaşamlarını sürdürebilmek için suya yakın yerlerde yerleşim yeri kurmuşlar ve suda avlanmak için yüzmeyi öğrenmeleri gerektiğini idrak etmişlerdir. Neticede uygarlıklar suların bulunduğu bölgelerde büyüyerek gelişmekte ve bu bölgeler zamanla bir ticarethaneye dönüşmektedir.⁶⁶ Birçok bilim insanı yüzmenin tarihi ile insanlık tarihinin birlikte günümüze kadar geldiğini savunmaktadır. İnsanlığın gereksinimleri incelendiğinde bu görüşün doğru olduğu düşünülebilir.⁶⁷ MÖ. 880 Yılına ait olduğu belirtilen kabartmalarda Asurluların içi hava dolu tutumlarla ayaklarını makas şeklinde vurarak yüzdükleri tasvir edilmiştir.⁶⁸ Eski Yunanlılarda da okuma kadar yüzmenin de önemli olduğu ve insanlara yüzmenin öğretildiği bilinmektedir.⁶⁹

Hz. Peygamber dönemine geldiğinde ise ilk dönemlerde yüzme, o dönem toplumunun içerisinde buldukları iklim koşulları sebebiyle çok yaygın olmayan bir branştı. Ancak bu ifade onların denizlerden bihaber olduğu şeklinde de anlaşılması gerekir. Zira denizlerin nimet ve lütf olduklarına dair Kur'an-ı Kerim'de birçok ayeti kerime vardır; "*Lütfuna nail olasınız diye denizde gemileri sizin için yürüten (Yüzdüren) rabbinizdir.*"⁷⁰, "*Denizde yelkenlerini bayraklar gibi açarak süzülüp giden gemiler O'nundur.*"⁷¹ "*Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak her türlü ürünler çıkaran Allah'tır. Onun izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı şekilde yaratan O'dur.*"⁷² "*Ondan inci ve mercan çıkar*"⁷³ bu ayetler ışığında o dönem toplumunun zaten denizlerle ilgili bilgilerinin var olduğu açıktır. Bu sebeple her ne kadar iklim koşulları farklı olsa dahi temel ihtiyaç olarak yüzme branşının gerekliliğinin idrak edildiği bir dönemdi. Kaldı ki Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin de yüzme bildiği⁷⁴ ve sahâbeye yüzmeyi öğrenmeleri için tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir.⁷⁵ Bu yönüyle Peygamberimizin de tavsiye ettiği yüzme, günümüz spor dünyasında hayati derece öneme sahip olarak nitelendirilen spor branşından birisi olarak kabul edilmektedir.

1.5. Savunma Sporları

Savunma sporları, fiziksel sağlık, beceri yönetimi ve özsaygı gibi önemli fayda sağlayan kapsamlı bir

⁶⁴ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 141.

⁶⁵ Buhari, "Edeb", 102; Müslim, "Birr", 106, 108.

⁶⁶ Cemal Alpman, *Eğitimin bütünlüğü içinde beden eğitimi ve Çağlar boyunca gelişimi* (İstanbul: Milli Eğitim basımevi, 1972), 174.

⁶⁷ Ümit Urartu, *Yüzme* (İstanbul: İnkılap kitabevi, 1994), 87.

⁶⁸ Alpman, *Eğitimin bütünlüğü içinde beden eğitimi ve Çağlar boyunca gelişimi*, 174.

⁶⁹ Cecilia Minden, *Real world math: sports swimming* (USA: Cherry Lake Pub, 2014), 21.

⁷⁰ İsrâ 17/66.

⁷¹ Rahmân 55/24.

⁷² İbrahim 14/32.

⁷³ Rahmân 55/22.

⁷⁴ İbn Sa'd, et-*Tabakat*, 1/73.

⁷⁵ Mervezi, *Müsned*, 4/144, 145; İbnü'l-Esir, *Usdü'l-Ğabe*, 1/235.

branş grubunu temsil etmektedir. Bu sporlar, bireylere kendilerini fiziksel olarak savunma yeteneği kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda zihinsel ve duygusal açıdan da güçlenmelerini teşvik eder. Bu sporun birincil önemi, kişinin kendisini ve çevresini muhtemel tehlikelerden korumaktır. Bu yönüyle savunma sporları, kişinin potansiyel tehlikelere karşı hazırlıklı olmasını sağlamakta ve saldırgan bir durumla karşılaşıldığında etkili bir şekilde tepki verme becerilerini geliştirmektedir. Bunun ötesinde, savunma sporları özsaygıyı artırmaktadır. Kendini savunabilme yeteneği, bireyin kendine olan güvenini yükseltmekte ve yaşamın diğer alanlarında da daha başarılı olmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca bu branşlar dayanıklılığı geliştirmekte, kasları güçlendirmekte ve esnekliği artırmaktadır. Yani savunma sporları, bireylerin kendilerini savunmalarının ötesinde, fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişimlerini destekleyen kapsamlı bir aktivite olarak büyük bir öneme sahiptir.

Savunma sporları denildiğinde akla yalnızca kick boks, boks, karate, judo ya da taekwondo gelmemelidir. Zira kişilerin kendilerini ve çevrelerini koruyabilmek için kullandıkları aletlerin eğitimi de savunma sporları kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim çalışmamızın bu bölümünde değerlendirmeye tabi tuttuğumuz savunma sporları kategorisinde kılıç, kalkan, ok, mızrak vb. aletlerin kullanımına yönelik eğitim ve Hz. Peygamber döneminde bu sporun önemi üzerinde durulacaktır. Bu yönüyle Hz. Peygamber döneminde savunma sporları oldukça önemliydi. Çünkü Peygamberimiz devamlı bir şekilde sahâbeyi güreş ve okçuluk gibi kişilerin içerisinde bulunabilecekleri tehlikeli durumlara karşı fiziksel gücün artırılmasına ve savunma becerilerinin geliştirmesine teşvik ediyordu.⁷⁶ Bununla birlikte Resulullah'ın ashâbına kılıç kullanma konusunda daha maharetli olmalarını ifade etmesi⁷⁷ onun savunma branşına verdiği önemin karinesi olabilir. Zira söz konusu teşvikler sadece kişisel savunma için değil, aynı zamanda toplumun güvenliği açısından da büyük önem taşıymaktaydı. Nitekim Hz. Peygamber'in "Şüphesiz ki cennet kapıları kılıçların gölgeleri altındadır"⁷⁸ şeklindeki hadisi yalnızca kişilerin kendi güvenliğini sağlamalarından ziyade savaşlardaki becerilerinin topluma katkılarının bir mükafatı olarak da düşünülebilir. Ancak burada Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği faaliyet ile günümüz spor dünyasındaki savunma sporları branşı arasında ciddi derecede bir farkın bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira Allah Resulü spor için dahi olsa hiçbir zaman karşısındaki kişinin eziyet çekmesine ya da yüzüne vurularak onun hem fiziksel görünüşünü hem de onurunu zedeleyecek bir davranışa müsaade etmemiştir. Çünkü Peygamberimiz, şiddetin savaş durumları gibi sadece son çare olarak kullanılmasını öğütlemiş ve adil bir şekilde savunma yapmayı teşvik etmiştir. Bizde bu çalışmamızda Hz. Peygamber dönemindeki savunma sporlarının daha çok o dönemdeki Müslümanların kılıç, ok, kalkan kullanma ve güreş gibi branşların eğitimleriyle İslam toplumunun güçlenmesini ve adaletin sağlanmasını amaçladığını ifade edebiliriz.

1.6. Futbol (el-Kurrek)

Futbol gerek sportif olarak gerekse toplumun eğlence kültürünün bir parçası olarak var olmuş, kökeni antik çağlara kadar uzanan ve günümüzde milyonlarca insanın sevdiği bir spor branşıdır. Futbolun kişilere fiziksel ve psikolojik olarak birçok yönden fayda sağladığı bilinmektedir. Fiziksel açıdan, düzenli futbol oynamak, kas gelişimi, dayanıklılık ve kardiyovasküler sağlık için önemli bir egzersiz kaynağıdır. Ayrıca koordinasyonu ile birlikte esnekliği de sağlamaktadır. Bununla birlikte sosyal açıdan, futbol takım çalışması ve iletişim becerilerini geliştirmeye yardımcı olmaktadır. Takım arkadaşlarıyla birlikte oynamak, dayanışma duygusunu artırmakta ve kişisel ilişkileri güçlendirmektedir. Aynı zamanda disiplin, öz disiplin ve liderlik yeteneklerini geliştirmeye de önemli katkılarda bulunmaktadır. Psikolojik olarak ise, futbol bazı zamanlarda toplumun mutluluk duygularını artıran önemli etkenlerden biridir. Müsabaka yönüyle de hedef koyma ve başarıya ulaşma yollarını aramak suretiyle kişisel gelişime teşvik etmektedir. Ayrıca, futbol oynarken strateji ve problem çözme yeteneklerini geliştirmek için zihinsel bir meydan okuma sunmaktadır.

⁷⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/663.

⁷⁷ Hüdaverdi Adam vd., "İslam ve Spor", 219.

⁷⁸ Hüdaverdi Adam vd., "İslam ve Spor", 219.

Bu nedenle, futbol sadece fiziksel sağlık için değil, aynı zamanda ruhsal ve sosyal iyilik için de önemli bir rol oynar.

İslam tarihi açısından da diğer spor branşlarına nazaran futbolun tespiti konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Ancak yaygın olan kanaate göre, İslam öncesi dönemde Mekke ve Medine’de “el-Kurrek” diye bilinen toplumun eğlence faaliyetlerinden olan bir aktivitenin varlığı iddia edilmektedir.⁷⁹ Özellikle de Abdulmuttalib’in küçükken top şeklinde yuvarlak bir cisimi kovalayıp vurmaya çalışan insanları gördüğü zikredilmektedir.⁸⁰ Bu konuyla ilgili bize en kapsamlı bilgiyi Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (ö. 278/891-92 [?]) vermektedir. “Ahbâru Mekke” isimli eserinin 1741 numaralı bahsinde “el-Kurrek” denilen yani günümüzde futbol olarak da edebileceğimiz bir eğlence kültürünün var olduğundan, bunun için müstakil oyun alanlarının bulunduğu ve halkın da bunu izlemek için bir araya geldiklerinden bahsedilmektedir.⁸¹ Aynı rivayette zikredilen Ebû’l-Kâsım el-Âizî’nin ifadelerine göre de, Mekkeliler’in özellikle de bayramlarda “Hârre” diye isimlendirilen yerlerde “Kurrek”i oynadıkları ve insanların da bu oyunu izlemek için söz konusu mekanlara gittikleri anlaşılmaktadır.⁸²

Hz. Peygamber dönemine gelindiğinde ise, Cahiliye döneminden kalan ve hicri 210 senesine kadar toplumun eğlence kültürünün bir parçası olan⁸³ bu oyunun keyfiyeti ile ilgili çok fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak bu spor branşının günümüzdeki futbol ile benzerlikleri olduğu anlaşılrsa dahi o dönemlerdeki amaçları ile günümüzdeki futbolun amaçları birbirinden tamamen farklıdır. Burada ifade edilmek istenen daha çok o dönemlerde insanların eğlence araçlarından biri konumundayken artık günümüzde rekabete dayalı ve merkezde başarının bulunduğu bir faaliyete dönüşmüştür. Bu sebeple çalışmamızdaki esas düşünce; keyfiyeti farklı olsa dahi ortak amaca hizmet ettiği takdirde futbol branşının tüm dönemlerde insanlar arasında birliği ve beraberliği sağlamada önemli bir araç olduğudur. Zira tüm spor branşları kişilere yalnızca fiziksel ve zihinsel anlamda değil, sosyolojik olarak da toplumsal ilişkileri güçlendirerek önemli faydalar sağlamaktadır. Bu da bireylerin doğru ilişkiler kurmalarına ve kötü alışkanlıklardan uzak durmalarına zemin hazırlamaktadır. Bu silsilenin son halkası ise kişinin manevi dünyasına uzanmaktadır. Biz de çalışmamızın bir sonraki bölümünde, değerlendirmeye tabi tuttuğumuz spor branşlarını takım sporları ve bireysel sporlar şeklinde tasnif ederek sportif faaliyetlerin kişilere manevi katkı sağladığına yönelik meramımızı somutlaştırmayı hedeflemekteyiz.

4. Bilimsel Veriler Işığında Söz Konusu Spor Branşlarının Kişinin Manevi Gelişimine Katkıları

Düzenli olarak yapılan sporun kişilere gerek fiziksel gerekse psikolojik yönden birçok fayda sağladığı bilinmektedir. Ancak bu bölümde sporun psikolojik olarak sağladığı faydalar üzerinden Hz. Peygamber döneminde neden spor ve sportif faaliyetlere teşvik edildiğinin somut olarak ortaya konulması hedeflenmektedir. Nitekim spor, insanlar arasındaki ilişkileri güçlendiren en önemli araçlardan biridir. Bu yönüyle Hz. Peygamber döneminde de insan ilişkilerinin güçlendirilmesi amacıyla spora teşvik edilmesiyle ortak özelliklere sahiptir. Zira ibadetler dışında Müslümanların birlik beraberlik ve cemaat bilincini sağlayan en önemli etkenlerden biri de budur. Konunun daha iyi anlaşılması için bunu somut bir örnek ile de açıklayabiliriz; mesela herhangi bir spor branşında yer alan bir takımın ırk, dil ve köken itibarıyla farklı olsalar dahi aynı dine mensup insanlar tarafından desteklenmesi buna örnek olarak verilebilir. Yakın tarihte 2022 Dünya futbol şampiyonasında son dört takım arasında yer alan Fas’ın, Müslüman olan farklı dil ve ırklara mensup kişilerce desteklenmesi bunun en somut örneklerinden biridir. Burada sporun aynı değerlere sahip farklı milletleri tek bir çatı altında topladığını yani ümmet bilincini sağladığını da

⁷⁹ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 139.

⁸⁰ İyidoğan, *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*, 139.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdullah (Mekke: y.y., 1988), 3/33.

⁸² Konuyla alakalı Ebû’l-Kâsım el-Âizî’nin rivayeti ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/33.

⁸³ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/33.

söyleyebiliriz. Bu yönüyle Hz. Peygamber döneminde de Müslümanların birlik ve beraberliklerine katkı sağlayan spor, aynı zamanda savaşlara ön hazırlık mahiyetinde manevi olarak da fayda sağlamıştır.

Sporun toplumsal faydalarının yanı sıra kişinin psikolojik gelişimine de doğrudan katkı sağladığını ifade edebiliriz. Özellikle de sporcu olan bir kişi ile sporla ilgilenmeyen kişiler arasında yapılan araştırmalarda başta problem çözme becerileri olmak üzere kişisel gelişimlerinde birçok yönden farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim sporculuk faktörünün problem çözme becerileri üzerindeki etkisine bakıldığında sporcu olanların sporcu olmayan bireylere göre genel toplam sonuçlarında anlamlı farklılık tespit edilmiştir.⁸⁴ Aşağıdaki veriler bu durumu daha iyi açıklamaktadır.

Tablo 1. Sporculuk Faktörüne Bağlı Problem Çözme Beceri Değişimleri

	Sporculuk	n	x	Ss	t	p
Kaçınma	Sporcu	902	2,38	0,76	1,36	0,16
	Sporcu Değil	423	2,31	0,70		
Yaklaşma	Sporcu	902	3,81	0,60	1,56	0,11
	Sporcu Değil	423	3,75	0,62		
Genel	Sporcu	902	3,42	0,44	2,15	0,03*
	Sporcu Değil	423	3,36	0,46		

* p< 0.05

Katılımcıların sporculuk faktörüne bağlı olarak yapılan ölçümler sonucunda 902 katılımcının sporcu, 423 katılımcının ise sporcu olmadığı belirlenmiştir. Bu ölçümler göz önüne alınarak yapılan sporculuk faktörüne bağlı bağımsız t testi sonuçlarına göre problem çözme becerileri kaçınma ve yaklaşma alt boyutlarında anlamlı bir farkgörülmezken (p> 0.05); ölçeğin genel toplam sonuçlarına bakıldığında sporcu olanların ortalama puanlarının sporcu olmayanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup anlamlı bir fark bulunmuştur (p< 0.05).

Bu ölçek, sporun kişinin hayatındaki başarısızlıkla baş etme yeterliliğini ölçmek için kullanılmıştır. Ölçek, "Okulda kötü bir not aldığımda, normalde aldığımdan daha kötüsü, genellikle..." şeklinde genel bir ifadenin ardından 22 ana maddeyi içermektedir. Asla (1), çok sık değil (2), bazen (3), oldukça sık (4) ve her zaman (5) yanıtları ile beş puanlık bir ölçektir. Ölçeğin niteliğine uygun olarak, öğrencilerden ilgili stratejilere başvurma sıklığını belirlemeleri istenmiştir. Öğrencilerin yanıtları, sorunla başa çıkma olasılıkları konusunda ipucu vermeye çalışmıştır. Öğrencilerin akademik sorunlarını nasıl çözmeye çalıştıklarıyla ilgili ve başa çıkma tarzlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan ölçek yaklaşma ve kaçınma stillerine odaklanmıştır. Bu nedenle, katılımcıların sorunlara karşı aktif ya da pasif tutum başa çıkma stratejileri seçtikleri tespit edilmiştir. 3, 6, 9, 12, 15 ve 18. maddeler kaçınma alt boyutuna aittir. 1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22 maddeleri ise yaklaşma alt boyutuna aittir. Söz konusu ölçekte sporcu olan ve olmayan kişilerin problem çözme yaklaşımlarında, sporcuların sporcu olmayanlara göre problemlere karşı planlı ve kendine güvenen yaklaşımı daha çok kullandıkları belirlenmiştir. Sporcu olan öğrencilerin problem çözme becerilerinin sporcu olmayanlara göre daha sıklıkla ve etkili bir şekilde kullandıkları tespit edilmiştir.⁸⁵ Yukarıdaki veriler ışığında sporun kişinin karşılaştığı problemlerle başa çıkma konusunda en belirleyici etkenlerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Sporun kişilere sağladığı bu faydaları düşündüğümüzde Mekke döneminden itibaren birçok probleme maruz kalan Hz. Peygamber'in, psikolojik yönden sahâbenin gelişimlerine katkı sağlamak ve onları bu duruma hazır hale getirmek amacıyla da spora teşvik ettiğini söyleyebiliriz. Bu yönüyle Hz. Peygamber döneminde spor, yalnızca

⁸⁴ Bekir Furkan Tüzer, *Spor Bilimleri Fakültesi Yetenek Sınavına Başvuran Aday Öğrenciler ile Kesin Kayıt Hakkı Kazanmış Öğrenciler Arasındaki Öğrenilmiş Çaresizlik ve Problem Çözme Becerilerinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Spor Yöneticiliği Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 56.

⁸⁵ Tüzer, *Öğrenilmiş Çaresizlik ve Problem Çözme Becerilerinin İncelenmesi*, 56, 57.

kişilerin toplumsal ilişkilerine değil aynı zamanda onların psikolojik ve fizyolojik gelişimlerine de fayda sağlamaktaydı.

Bu bölümde aynı zamanda Resulullah'ın bizzat kendisinin yaptığı ya da yapılmasına teşvik ettiği başta yüzme, atletizm, okçuluk, kılıç kullanma, binicilik ve atlama gibi spor branşlarının kişilere sağladığı psikolojik faydalar üzerinde de durulacaktır. Bu spor branşlarını kendi içerisinde takım sporları ve bireysel sporlar şeklinde iki ayırdığımızda konu ile ilgili verilerin daha anlaşılır hale geleceği kanaatindeyiz. Özellikle de aşağıda gösterilen verilerde cemaat ruhunun sağlandığı takım sporlarının bireysel spor branşlarına nazaran psikolojik farklılıkları verilmektedir.

Tablo 2. Spor Türü Faktörüne Bağlı Problem Çözme Beceri Değişimleri

	Spor Türü	n	x	Ss	F	p
Kaçınma	Takım Spor	603	2,38	0,76	0,77	0,47
	Bireysel Spor	315	2,38	0,74		
	Spor Yapmıyor	407	2,32	0,71		
Yaklaşma	Takım Spor	603	3,82	0,59	1,62	0,20
	Bireysel Spor	315	3,78	0,62		
	Spor Yapmıyor	407	3,76	0,63		
Genel	Takım Spor	603	3,43	0,44	2,54	0,08
	Bireysel Spor	315	3,40	0,45		
	Spor Yapmıyor	407	3,36	0,47		

Araştırma bulgularında yer alan spor türüne göre takım sporu, bireysel spor ve spor yapmayan katılımcıların sonuçları incelendiğinde psikolojik katkıları açısından ölçeğin alt boyutlarında ve genel toplam sonuçlarında anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı görülmektedir. ($p > 0.05$).⁸⁶ Ancak anlamlı düzeyde bir farklılığın çıkmaması spor yapmanın ve spor türü farklılıklarının önemsiz olduğunu göstermemektedir. Nitekim elde edilen veriler ışığında takım sporlarındaki bireylerin ortalama puanlarının bireysel spor yapan ve spor yapmayan bireylere göre yüksek olduğu görülmektedir. Takım sporu yapan bireyler arasındaki iş birliği, dayanışma ve iletişim becerilerini geliştirilmesi aynı zamanda kişinin birlik beraberliğine teşvik edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü bir takımın bir parçası olmak, bireyin sorumluluk duygusunu artıracığından karşılıklı güven duygusunu da ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda takım sporlarının kişinin kendine olan güvenini artırdığını ve stresle başa çıkma yeteneğini de geliştirdiği de söylenebilir. Ayrıca, takım sporları, kazanma ve kaybetme deneyimleri aracılığıyla karakter gelişimine katkıda bulunur. Takım içerisindeki oyuncular arasındaki destek, müsabaka içerisinde meydana gelen hatayı telafi edebilmeyi de sağlar. Bunun yanında zorluklarla başa çıkmayı öğrenirken kişi, sabır, motivasyon ve kararlılık gibi olumlu özellikleri pekiştirir. Çünkü takım sporları kişinin maneviyatını güçlendirirken, mu'tedil yaşam sağlamasında ve kişisel gelişiminde önemli bir araçtır.

Bu bilgiler ışığında Hz. Peygamber döneminde de günümüz tabiriyle takım sporlarının cemaat ve toplumsal etkinlikler şeklinde yer aldığını düşündüğümüzde, onların maneviyatının güçlenmesine büyük katkılar sağlamış olabilir. Aynı şeyi ibadetler için de söylememiz mümkündür. Nitekim namaz, oruç, hac gibi ibadetler, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışma duygusunu pekiştirirken, kişinin manevi bağlarını kuvvetlendiren birlikteliklerdir. Hz. Peygamber'in öğretilerine göre toplum içindeki ilişkiler, yardımlaşma ve sevgi gibi değerler önemlidir. Bu, bireylerin maneviyatlarını artırır ve Allah'a daha yakın hissetmelerine

⁸⁶ Tüzer, *Öğrenilmiş Çaresizlik ve Problem Çözme Becerilerinin İncelenmesi*, 46.

yardımcı olur. Ayrıca, spor ve fiziksel aktiviteler, bedenın sağlıklı ve güçlü kalmasına katkıda bulunur, bu da maneviyatın temelini oluşturan bedenın iyi bir şekilde korunmasına yardımcı olur. Dolayısıyla, Hz. Peygamber dönemindeki başta spor olmak üzere toplumsal etkinlikler ve ibadetler, maneviyatın güçlenmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Sonuç

Kişilerin karakter inşasına şekillendiren sporun tarihsel seyrini Hz. Peygamber dönemi içerisinde değerlendirdiğimizde diploması, siyasi, savaş ve eğlence gibi çeşitli amaçlarla yapılsa dahi sporun toplum içerisindeki ilişkilerin gelişmesine katkı sağladığını ve günümüze kadar süregelmesine zemin hazırladığını ifade edebiliriz. Zira ilk insanın yaratılmasında fitratı itibarıyla beslenme, barınma, avlanma ve hayatta kalma gibi faktörlere bağlı olarak yapmış olduğu hareketler neticesinde ortaya çıkan aktiviteler devamında sportif faaliyetlerin oluşmasını sağlamıştır. Biz de söz konusu çalışmamızda ifade ettiğimiz gibi her ne kadar günümüzdeki formatta olmasa dahi Hz. Peygamber döneminde de koşma, atıcılık, ağırlık kaldırma, binicilik, güreş, yüzme ve savunma sporları gibi aktivitelerin var olduğu söyleyebiliriz. Ancak çalışmamızda ifade etmeye çalıştığımız esas düşünce; Hz. Peygamber dönemindeki bu sportif faaliyetlerin varlığından ya da keyfiyetinden ziyade topluma ne kattığıdır. Zira gerek takım sporları gerekse bireysel sporlar kişilere yalnızca fiziksel yönden değil, psikolojik yönden de önemli faydalar sağlamaktadır. Bu yönüyle Peygamberimizin sportif faaliyetlere teşviki, içerisinde yaşadığı toplumun birlik ve beraberlik ruhunu yani ümmet bilincini ihya etmek için olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bu düşüncelerimizi “Takım Sporlarının Kişilerin Manevi (Psikolojik) Yaşantılarına Katkıları” başlığıyla interdisipliner olarak bilimsel veriler ışığında yaptığımız ölçekle desteklemeye çalıştık. Bu veriler üzerinden de günümüzde insanlara yalnızca fiziksel yönden katkı sağladığı düşünölen sporun, aslında doğrudan bir amaç için değil de araç olarak kullanıldığında ikili ilişkileri güçlendiren yönünün açığa çıkarıldığını ifade edebiliriz.

Çalışmamızda Hz. Peygamber dönemindeki sportif faaliyetlerle ilgili rivayetleri ortaya koyarken aslında Resulullah'ın inşa etmek istediğı toplumun karakteristik özelliklerine işaret edilmektedir. Nitekim sporun en temel ilkesi olan fairplay kavramı aslında spor ahlakını bir başka ifadeyle insanın fitratını yansıttığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle aslında Peygamberimizin sporun eliyle insanlara ulaşmayı ve onları bir arada tutma, fiziksel gelişimlerine katkı sağlama, savaşlara hazırlama ve en önemlisi ise psikolojik olarak içerisinde buldukları toplumda karşılaşmaları muhtemel sorunlarla başa çıkma yetilerini geliştirmede sporu bir araç olarak görmüş olabilir. Nitekim çalışmamızda da doğrudan bu konu ile alakalı ortaya koyduğumuz bilimsel veriler incelendiğinde spor yapan bireylerin problemlerle karşılaştığında psikolojik açıdan daha güçlü bir duruşa sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte sporun birleştirici, bütünleştirici ve bir arada tutucu etkilerini göz önüne aldığımızda her dönemde insanların kaynaşmasına ve cemaat bilincinin daha da güçlenmesine olanak tanımıştır.

İnterdisipliner çalışma örneği olarak değerlendirmeye tabi tuttuğumuz Hz. Peygamber döneminde sportif faaliyetler, aynı zamanda farklı disiplinlerin bir araya geldiklerinde bir konunun daha kapsamlı incelendiğini ortaya koymaktadır. Zira interdisipliner çalışmalar, farklı disiplinlerin bilgi ve yöntemlerini bir araya getirerek karmaşık sorunların çözümüne katkı sağlayan önemli bir yaklaşımdır. Çünkü bu tür çalışmalar, farklı uzmanlık alanlarındaki araştırmacıların iş birliği içerisinde genellikle yeni ve yenilikçi çözümler üretmelerine olanak tanımaktadır. Aynı zamanda, interdisipliner çalışmalar bilgi paylaşımını artırmakta, disiplinler arası köprüler kurmakta ve daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Bu da karmaşık sorunların daha iyi anlaşılmasına ve çözülmesine yardımcı olmaktadır. Bu yönüyle interdisipliner çalışmalar, daha etkili ve kapsamlı çözümler üretebilme potansiyeli taşıyan bir yaklaşım olarak bilim ve araştırma alanında büyük faydalar sunmaktadır. Biz de söz konusu çalışmamızda Siyer ve İslam tarihindeki rivayetleri tek bir veçheden değil de interdisipliner olarak spor bilimleri alanının uzmanlarıncaya değerlendirerek geniş bir perspektiften ele almaya gayret ettik. Bu yönüyle mezkûr çalışmanın gelecekte

Siyer, İslam Tarihi ve Spor Bilimleri alanlarında yapılacak olan diğer araştırmalara kaynak olabileceğini ifade edebiliriz.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.
- 4. Yazar Katkısı:** Bekir Furkan Tüzer, bu çalışmada “Spor Türü Faktörüne Bağlı Problem Çözme Beceri Değişimleri” ile “Sporculuk Faktörüne Bağlı Problem Çözme Beceri Değişimleri” üzerine yapılan araştırmalarda ilgili verilerin toplanmasına ve değerlendirmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte Tüzer, Hz. Peygamber dönemindeki sportif faaliyetlere yönelik ilgili rivayetlerin günümüz spor dünyasındaki yansımaları ile ilgili bilgiler vermektedir. Emre İlbars ise, “Kur’an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde Geçen Sportif Faaliyetler”, “Hz. Peygamber Dönemindeki Spor Branşları” ve “Hz. Peygamber Dönemindeki Spor Branşlarının Kişinin Manevi Gelişimine Katkıları” ile ilgili rivayetlerin tahliline katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Adam, Hüda-verdi. “İslam ve Spor”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6 (Mart 2021), 337, 338.
- Agarwal, Shashi. “Cardiovascular benefits of exercise”. *International journal of general medicine* 5 (November 2012), 541-545.
- Alpman, Cemal. *Eğitimin bütünlüğü içinde beden eğitimi ve Çağlar boyunca gelişimi*. İstanbul: Milli Eğitim basımevi, 1972.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-İlimi li'l-Melayin, 1968.
- Bayram, Metin vd. “İslam’da Sporun Önemi ve Ahlakı”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 119.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-Esrâf*. thk. Muhammed Tamür. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Camiu's-Sahih*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1434.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Camiu's-Sahih*. thk. Kasım es-Şemmi'i. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1977.
- Cornelissen, Veronique. vd. “Exercise training for blood pressure: a systematic review and meta-analysis”. *Journal of the American heart association* 2/1 (February 2013), 73.
- Çingöz, Yunus Emre. vd. “Üniversite Öğrencilerinin Egzersiz Bağımlılık Düzeylerinin İncelenmesi”. *The Online Journal of Recreation and Sports* 11/2 (Tojras 2022), 19-28.
- Ebû Abdillâh, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Mekke: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: y.y., 1406.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: y.y., 1409/1988.
- Ebû'l-Münzir, Hişam b. Muhammed b. Saib b. Bişr İbnü'l-Kelbi. *Ensâbu'l-Hayl*. thk. Ahmed Zeki. Kahire: y.y., 2009.
- Erdemli, Atilla. *İnsan, Spor ve Olimpizm*. İstanbul: Sarmal Yayınları. 1996.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdullah. Mekke: y.y., 1988.
- Gürhan, Suna. “Elit haltercilerde toplam bacak hacminin maksimal kuvvet ile ilişkisinin incelenmesi”. *Akdeniz Spor Bilimleri Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 149-158.
- Heo, Moonseong. vd. “Depressive mood and obesity in US adults: comparison and moderation by sex, age, and race”. *International journal of obesity* 30/3 (November 2006), 513-519.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakat*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2012.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *et-Tarih*. thk. Ali Muhammed Denrel. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.

- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sire*. thk. Muhammed Mahmud. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sire*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-Ğabe*. thk. Halil Memun Şiha. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009.
- İnal, Ali Niyazi. *Beden Eğitimi ve Spor Bilimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- İyidoğan, Mustafa. *Hz. Peygamber Dönemi Eğlence Kültürü*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Jakicic, John. "Exercise in the treatment of obesity". *Endocrinology and Metabolism Clinics* 32/4 (December 2003), 967-980.
- Karabacak, Yaşar Hakan vd. *Sağlık ve spor bilimleri alanında akademik değerlendirmeler*. İzmir: Duvar Yayınları, 2023.
- Katrin, Barth vd. *Learning swimming*. Toronto: Meyer&Meyer Sport, 2004.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/15. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).
- Kuşçuzade, Münir. "Sünnette spor". *International Journal of Sport Culture and Science* 3/4 (Ağustos 2015), 396-403.
- Lee, Min vd. "Effect of physical inactivity on major non-communicable diseases worldwide: an analysis of burden of disease and life expectancy". *Lancet* 3/38 (July 2012), 219-29.
- Minden, Cecilia vd. *Real world math: sports swimming*. USA: Cherry Lake Pub, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Daru'l-Hadis, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Beyrut: Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 1988.
- Özen, Nihat. *Türk kültür tarihinde spor ve Türklerin spora katkıları*. Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2013.
- Özcan, Abdülkadir. "Güreş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/317. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ruegsegger, Gregory vd. "Health benefits of exercise". *Cold Spring Harbor perspectives in medicine* 8/7 (May 2018), 94.
- Tekin, Ali vd. "Antik Yunan dönemi: spor ve antik olimpiyat oyunları". *Tarih Okulu Dergisi* 7/18 (Haziran 2014), 121-140.
- Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "İslam ceza hukukunda hukuka uygunluk edeni olarak spor faaliyetleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011), 71-104.
- Temir, Hakan. "Hz. Peygamber Döneminde Çocuk Oyunları ve Eğlence Araçları". *XIV Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu*. ed. Kadri Önemli vd. 247-264. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2020.
- Tezcan, Mahmut. "Toplumsal değişme ve spor". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 25/2 (Ağustos 1992), 617-623.
- Tüzer, Bekir Furkan. *Spor Bilimleri Fakültesi Yetenek Sınavına Başvuran Aday Öğrenciler ile Kesin Kayıt Hakkı Kazanmış Öğrenciler Arasındaki Öğrenilmiş Çaresizlik ve Problem Çözme Becerilerinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Spor Yöneticiliği Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Urartu, Ümit. *Yüzme*. İstanbul: İnkılap kitabevi, 1994.
- Uzunçayır, Dilek vd. "Hippoterapi ve Özel Gereksinimli Çocuklar: Ebeveyn Görüşleri Doğrultusunda Nitel Bir Araştırma". *Sportmetre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 19/2 (Haziran 2021), 32-50.
- Ünver, Fuat. *Antik çağdan modern olimpiyatlara binicilik sporu ve Türk biniciliğinin olimpik gelişimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Medenî. *el-Meğazi*. thk. Muhammed Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Viña, Jose vd. "Exercise acts as a drug; the pharmacological benefits of exercise". *British journal of pharmacology* 1/167 (April 2012), 1-12.
- Yapıcı, Ak vd. "Modern Olimpiyat Oyunlarında Atletizm Rekorlarını Hazırlayan Faktörler". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Mart 2003), 112.
- Yönel, Gamze vd. "Türk kültür yaşamında okçuluk". *Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/55 (Ekim 2017), 523-533.