



PAMUKKALE
ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

11/1

BAHAR/SPRING

PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
11 (1), 2024 Bahar (Spring)**

PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. Ender COŞKUN
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Dergi Editörü

Doç. Dr. Ali ÖNCÜ

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

Teknik Editörler

Dr. Arş. Gör. Esra İRK
Dr. Arş. Gör. Nursema KOCAKAPLAN

Dil Editörleri

Kaan Sarıgül (Arapça)
Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

Alan Editörleri

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Doç. Dr. Hasan KAFALI

(Temel İslam Bilimleri)
Dr. Öğr. Üyesi Elif Yazıcı

(İslam Tarihi ve Sanatları)
Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Ali ÖNCÜ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ÇINAR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu sayıdan itibaren hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.org.tr/pauifd>

İÇİNDEKİLER
KAPAK
JENERİK ve İÇİNDEKİLER
MAKALE YAZIM KURALLARI
EDİTÖRDEN
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- 1. Evren TORBALI & Recep KIRCI**
EBÛ ALÎ EL-FÂRİSÎ'NİN EL-İZÂH İSİMLİ ESERİNİN İÇERİĞİ, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI
Content, Method and Sources of Ebû Alî el-Fârisî's Work Named el-Îzâh **1-22**
- 2. Ünal YERLİKAYA & Meral SABUN**
KLASİK FIKIH KAYNAKLARINDA YETİŞKİN ERKEK İLE EMRED ARASINDAKİ MAHREMİYET İLİŞKİSİ
The Privacy Relationship between the Adult Male and the Amrad in Classical Fiqh Sources **23-44**
- 3. İbrahim SAYLAN**
EBÛ'L-YEMÂN VE HADİS CÜZÛ'NÜN SAHÎH-İ BUHÂRÎ'YE İNTİKALİ
Abu'l-Yamân and The Transfer of Hadîth Juz to Sahîh-i Bukhârî **45-73**
- 4. Hacer ŞAHİN**
AKŞAM NAMAZININ FARZINDAN ÖNCEKİ NÂFİLE NAMAZLA İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ
An Evaluation of Narrations Regarding Şalât al-Nafl Prior to the Obligatory Şalât Evening **74-108**
- 5. M. Hanefi PALABIYIK & Ayşe Hilal KALKANDELEN**
EDİRNELİ NAZMÎ'NİN HZ. PEYGAMBER VE SAHABE ALGISİ
Nazmı of Edirneli's Perception of Hz. Perception of Prophet And Companions **109-139**
- 6. Fezanur GÖKÇEN**
FETVALAR VE TÜRK HUKUKUNDAKİ EMSAL KARARLARIN İŞLEV BENZERLİKLERİ VE TEMEL FARKLILIKLARI
Functional Similarities and Fundamental Differences Between Fatwas and Precedent Decisions in Turkish Law **140-156**
- 7. Yusuf AKÇAKOCA**
ARAP DİLİNDE MUHAZAT (İKİLEME)
al-Moḥazat -in The Language Arabic **157-173**
- 8. Nurullah FIRAT**
BÜVEYHÎ ESARETİNDEKİ ABBÂSÎ HALİFELERİNİN OTORİTELERİNİ VE SÜNNİLİĞİ GÜÇLENDİRME ÇABALARI
The Efforts of the Abbasid Caliphs in Buyhid Captivity to Strengthen Their Authority and Sunnism **174 - 196**
- 9. İsmet EŞMELİ & Mehmet ÜMITLİ**
SEMAVÎ DİNLERDE KADIN (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)
Women In Heavenly Religions (A Comparative Review) **197-226**

- 10. Şemsettin IŞIK**
KUR'AN'DA 'EN' (أَنْ) EDATININ FARKLI BİÇİMLERDE KULLANILMASI VE MÂNÂYA KATKISI
The Use of the Preposition 'En' (أَنْ) in Different Forms in the Qur'ân and Its Contribution to the Meaning **227-248**
- 11. Faruk GÜN**
İMÂMET MESELESİ BAĞLAMINDA FIRKALAŞMA PROBLEMİ
MESÂ'İLÜ'L-İMÂME ÖRNEĞİ
Sectarianism and the Issue of İmâmâte in Theology: The Case of Mesâ'ilü'l-İmâmâ **249-272**
- 12. Gurbet KIZILTAN**
DİN EĞİTİMİNDE DUYUŞSAL İÇERİK: JAMES MİCHAEL LEE'NİN TEORİK YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE DUYUŞUN MAHİYETİ VE ÖĞRETİM SÜRECİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
Affective Content in Religious Education: A Study on the Nature of Affective Content and Its Teaching Process Within the Framework of James Michael Lee's Theoretical **273-305**
- 13. Sefa ATİK**
FİKİH İLMİNDE DİYALEKTİK ZEMİN
Dialectical Groundwork in The Science Of Fiqh **306-333**
- 14. Lütfi ÖZBEY**
KUR'ÂN'DA İKİ HARFİN ART ARDA TEKRAR EDİLMESİNDEN OLUŞAN RUBÂ'Î FİİLLERİN SEMANTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
Semantic Evaluation of Rubâ'î Verbs Consisting of Repeating Two Letters One After Another in the Qur'an **334-352**
- 15. Kadir ERBİL**
ENDÜLÜS'TE ÇOCUK VE EĞİTİM
Child and Education in Andalusia **353-380**
- 16. Nurullah AYDENİZ & M. Fatih YALÇIN & Enes VELİ**
BATUM ULEMASINDAN HÜSEYİN HÜSNÜ EFENDİ
Hüseyin Hüsnü Efendi, a Scholar from Batumi **381-404**
- 17. Rukiye KARABULUT & Kemal GÖZ**
MEDİNETÜ'L-FÂZILA EKSENİNDE DEVLET/UTOPIA TOPLUM TASARISI
State/Utopia Society Draft On The Axis Of Medinetü'l-Fazıla **405-429**
- 18. Muhammed Ali YAZIBAŞI**
SİYER ÖĞRETİMİ VE SİYER ÖĞRETİMİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER
Teaching Siyar And Problems Encountered In Teaching Siyar **430-445**
- 19. Yakup KARADUMAN**
ENDÜLÜS MÜSLÜMANLARININ KUZEYLİ HASIMLARI: VİKİNGLER
Northern Enemies of Andalusian Muslims: The Vikings **446-466**



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 11 (1), 2024.

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI

JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE AND PUBLICATION PRINCIPLE

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayınlanma verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayınlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1), Haziran 2024'ü sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda Din Eğitimi, İslam Felsefesi, Dinler Tarihi, İslam Hukuku, Kelam, Tefsir, Hadis, Arap Dili Belagati, İslam Tarihi gibi farklı alanlardan makaleler bulunmaktadır. Dergimize gönderilen ve gerek yayımlanan gerekse süreçten geçemeyen çalışmalara baktığımızda ilahiyatla ilgili neredeyse tüm alanlarda geniş bir yelpazeye sahip olduğumuz görülmektedir. Bu sebeple dergimizin ilahiyatın bütün alanlarını haiz bir yayın politikası olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dergimizde çift taraflı kör hakemlik süreci titizlikle uygulamakta, hakemler belirlenirken mümkün olduğunca kendilerine gönderilen makalelerle ilgili çalışmalarda bulunmuş olmaları dikkate alınmaktadır. Bu sayede hem emek mahsulü çalışmalarını dergimize gönderen yazarların çalışmalarına katkı sağlamaya çalışmakta hem de akademik dergi yayıncılığını olması gerektiği gibi yürüterek nitelikli çalışmaları ilgililere sunmayı hedeflemekteyiz.

Akademik dergi yayımlamak ciddi emek harcamayı ve çok sayıda akademisyenle iş birliği içinde çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu sürece katkı veren, yazarlarımız, hakemlerimiz, alan editörlerimiz, teknik editörlerimiz, editör yardımcılarımız ve dil editörlerimize teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Doç. Dr. Ali Öncü

Editör



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 1-22

EBÛ ALÎ EL-FÂRİSÎ'NİN el-İZÂH İSİMLİ ESERİNİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI
Content, Method and Sources of Ebû Alî el-Fârisî's Work Named el-İzâh

Evren TORBALI

Diyamet İşleri Başkanlığı, E-posta: envertorbal@gmail.com

Orcid: 0000-0002-9809-8960

Recep KIRCI

Dr.Öğr.Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: rkirci@mehmetakif.edu.tr

Orcid: 0000-0003-0893-6885

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 13.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2024

Cilt / Volume: 11

Sayı / Issue: 1

Sayfa/ Pages: 1-22

Atıf / Cite as: Torbalı, Evren. Kirci, Recep. "Ebû Alî El-Fârisî'nin el-İzâh İsimli Eserinin Yöntemi ve Kaynakları" (Content, Method and Sources of Ebû Alî el-Fârisî's Work Named el-İzâh). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 1-22. DOI: 10.17859/pauifd.1447057

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 1-22
EBÛ ALÎ EL-FÂRİSÎ'NİN *el-İzâh* İSİMLİ ESERİNİN YÖNTEMİ VE

KAYNAKLARI*

Evren TORBALI**

Recep KIRCI***

Öz

Bu çalışmada Hicrî IV. yüzyılın önemli dilcilerinden olan Ebû Alî el-Fârisî'nin nahiv konusunda yazdığı *el-İzâh* isimli eseri içerik, yöntem ve kaynakları yönünden incelenmiştir. Gelenekte önemli bir yeri olan ve klasik dönem medreselerinde yaklaşık 300 yıl ders kitabı olarak okutulan bu eserin söz konusu yönlerinin incelenmesi bizim açımızdan önemli görülmüştür. Çalışma sadece bu eserle sınırlı olup belgesel araştırma ve tarama yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Amacımız gelenekte önemli bir yeri olan bu eserin alana kazandırılarak ilgi duyanların hizmetine sunmaktır. Çalışma sonucunda eserin Büveyhîler'in emiri Adudüddeve için el-Fârisî tarafından kaleme alındığı, daha sonra Adudüddeve'nin bazı sözleri neticesinde adı geçen eserin devamı niteliğinde sayılabilecek *et-Tekmile* isimli eserin yazıldığı görülmüştür. Eserde Arap dili gramerini yeni öğrenenlere uygun basit bir dil kullanıldığı, karmaşık anlatımlardan kaçınıldığı, aynı konuda birbirinden farklı görüşleri olan dilcilerin düşüncelerine pek yer verilmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Ebû Alî el-Fârisî, *el-İzâh*, Kaynak, Yöntem.

Content, Method and Sources of Ebû Alî el-Fârisî's Work Named *el-İzâh*

Abstract

In this study, Hijri IV. The work titled *el-İzâh*, written on the subject of syntax by Ebû Alî el-Fârisî, one of the important linguists of the 19th century, was examined in terms of content, method and sources. It was deemed important for us to examine these aspects of this work, which has an important place in tradition and was taught as a textbook in madrasahs for 300 years in the classical period. The study is limited to this work only and was evaluated using documentary research and scanning methods. Our aim is to bring this work, which has an important place in tradition, to the field and make it available to those who are interested. As a result of the study, it was determined that the work was written by al-Fârisî for Adudüddeve, the emir of the Buwayhids, and later, as a result of some words of Adudüddeve, the work named *et-*

* Yazarlar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Diyanet İşleri Başkanlığı, E-posta: envertorbal@gmail.com Orcid: 0000-0002-9809-8960

*** Dr.Öğr.Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: rkirci@mehmetakif.edu.tr Orcid: 0000-0003-0893-6885

Tekmile, which can be considered as a continuation of the mentioned work, was written, and in the work, a simple language suitable for those who have just learned the Arabic language grammar was used and complex expressions were avoided. It has been determined that the thoughts of linguists who have different views on the same subject are not included much.

Key Words: Syntaks, Ebû Alî el-Fârisî, el-Îzâh, Source, Method.

Structured Abstract

For centuries, nations have determined rules and recorded them in their works in order to protect their languages and pass them on to the next generations. Thus, important rules of the language have survived to this day. Arab and especially Islamic scholars have made great efforts in Arabic, which is one of these languages, and as a result, they have created a corpus of Arabic literature. The Arabic language is examined in two main subjects in terms of grammar: grammar and syntax. The subjects, which were initially discussed only under the title of syntax, were divided into two as syntax and grammatical in later years and were reflected in the works in this way. One of those who wrote works on grammar is Hijri IV. Ebû Alî el-Fârisî (d. 377/987), who lived in the 16th century. The author calls his work el-Îzâh, in which he compiles the grammar subjects together and explains them in a simple language. The subject of this study is the content, method and sources of al-Fârisî's work, which he named al-îzâh. Examining the above-mentioned aspects of the work of a linguist like al-Fârisî, who has an important place in the tradition and is accepted as an imam in the field of syntax, named al-Îzâh, which was taught as a handbook in madrasahs for three centuries, makes the study important for us. In the study, first of all, el-Fârisî's life, works and scientific personality will be briefly mentioned, then information about the work named el-Îzâh and its content will be given, and then the method of the work will be examined and its sources will be stated. While explaining the method of the work, each information given will be explained by giving quotations (examples) from the work. The aim of the study is to make a modest contribution to the field by making such a valuable work available to those interested.

Ebû Alî el-Fârisî hijri IV. He is one of the important linguists of the century. He wrote works in many fields such as sarf, syntax and recitation. One of the works written by the author on the subject of syntax is al-Îzâh. This work remained popular in its time and in the following three centuries and was taught as a textbook in madrasahs. In our opinion, the reason why the work is so valued is due to the method the author followed while writing the work, rather than the information it contains. Because when we look at the information in the work, it is not much different from the grammar works written before it. Although the work is mostly based on Sîbeveyhi's al-Kitâb, it also includes information conveyed by other linguists after Sîbeveyhi. As Adudüddevele stated, the content of the work seems to have been written for children, in other words, for those who are new to Arabic. When the works written after Sîbeveyhi until the time of al-Fârisî are examined, it is not possible to see such a plain and simple writing. Because the previously copyrighted works are full of many complex rules and the opinions of different linguists. What we mean by this is that it is really burdensome for beginners to read and understand a subject from those works. Because their content includes many opinions on an issue and the most correct one is not chosen by the author, this causes confusion for beginners. In al-Îzâh, the topics are discussed in a very simple way and explained without giving much attention to the opinions of different linguists. The work generally deals with the nouns, verbs and letters that make up the word, and then these are examined in terms of mu'rab and mebnism. In our opinion, organizing it in this way, avoiding the opinions of different linguists, and writing it in a simple rather than complex language made it easier for

the reader to understand and learn, and therefore it became the preferred work to be taught in the following period.

GİRİŞ

Milletler asırlarca dillerini korumak ve sonraki nesillere aktarmak için kurallar belirleyip bunları eserlerine kaydetmişlerdir. Böylece dile ait önemli kurallar günümüze kadar ulaşmıştır. Bu dillerden biri olan Arapça konusunda da Müslüman dilciler büyük gayretler göstermişler ve neticede bir Arap edebiyatı külliyatı oluşturmuşlardır. Arap dili, gramer açısından sarf ve nahiv olarak iki ana konuda incelenmektedir. İlk zamanlar sadece nahiv başlığı altında ele alınan konular sonraki yıllarda nahiv ve sarf olarak ikiye ayrılmış ve bu şekilde eserlere yansımıştır.

Nahiv konusunda eser telif edenlerden biri de hicrî IV. asırda yaşayan Ebû Alî el-Fârisî'dir (ö. 377/987). Müellif, nahiv konularını bir arada derleyip topladığı ve basit bir dille anlattığı eserine *el-Îzâh* adını vermektedir. Bu çalışmanın konusu da işte el-Fârisî'nin *el-Îzâh* ismini verdiği eserinin içeriği, yöntemi ve kaynaklarıdır. Klasik Arap grameri geleneğinde önemli bir yere sahip olan ve nahiv alanında imam kabul edilen el-Fârisî gibi bir dilcinin medreselerde üç yüz yıl boyunca el kitabı olarak okutulan *el-Îzâh* isimli eserinin yukarıda geçen yönleriyle incelenmesi çalışmayı bizim açımızdan önemli hale getirmektedir. Çalışmada öncelikle el-Fârisî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğine kısaca değinilecek, sonrasında *el-Îzâh* isimli eser ve içeriği ile ilgili bilgi aktarılacak ardından da eserin yöntemi incelenerek kaynakları belirtilecektir. Eserin yöntemi açıklanırken verilen her bir bilgi, eserden alıntılar (örneklemeler) verilerek açıklanacaktır. Çalışmanın amacı, böylesine değerli bir eseri ilgililerin hizmetine sunarak alana mütevazı bir katkı sunmaktır.

1. Ebû Alî el-Fârisî

1.1. Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

Ebû Alî el-Fârisî'nin asıl adı el-Hasen b. Ahmed b. Abdulgaffar b. Süleymân el-Fârisî en-Nahvîdir.¹ Müellif, Fâris beldelerinden olan Fese'de hicri 288 yılında doğmuştur.² Kendisine el-Fârisî denildiği gibi doğduğu beldeye nispetle el-Fesevî; bu belde Şiraz'a yakın olduğu için Şirazî de denilmektedir. Annesi Südüs kabilesinden

¹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fifrist* (Beyrut:Dâru'l-Ma'rife, ts.), 95; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Şâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001) 8/217; Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*, thk.

İbrâhîm es-Sâmîrâî (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985), 232.

² Ebû'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1406/1986), 1/308.

olup Arap'tır.³ el-Fârisî ilim tahsili veya devlet adamlarının daveti gibi farklı nedenlerden dolayı Bağdat, Biladü'ş-Şâm, Trablus, Halep ve Şiraz'a seyahat etmiştir.⁴ Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923) Ebû Bekir İbnü's-Serrâc (ö. 316/928) gibi önemli âimlerden ders almıştır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi değerli âimler ile Adudüddeve (ö. 372/983) gibi devlet adamları onun öğrencileri arasında sayılmaktadır.⁵ Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) müellif hakkında et-Tenûhî'den naklen söylediği "*el-Fârisî nahivde yüksek mertebede biridir, çoğu öğrencisi o'nu Muberrred'den (ö. 286/900) üstün gördüğünü ve nahvi ondan iyi bildiğini ifade etmiştir*"⁶ sözü onun kendi döneminde ne derece üstün bir nahiv ilmine sahip olduğunu göstermektedir. Müellif, nahiv, sarf, kıraat gibi birçok alanda *el-Îzâh*, *el-Hüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a* ve benzeri birçok eser telif etmiştir. el-Fârisî (ö. 377/987) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷

2. el-Îzâh İsimli Eser

2.1. el-Îzâh İsimli Eserin İçeriği

Öncelikle ifade edilmelidir ki el-Fârisî *el-Îzâh* isimli eserinde diğer eserlerinden farklı olarak kompleks cümlelerden kaçınmış, basit ve anlaşılır ifadeler kullanmıştır. el-Fârisî'nin yaşadığı dönemde eserin sahip olduğu bu özellik Arapça grameri öğrenmek isteyenler için tercih sebebi olmuştur. Nitekim *el-Îzâh*'ın yazıldığı dönemden itibaren uzun yıllar medreselerde el kitabı olarak okutulması bunu göstermektedir.⁸ *el-Îzâh*'ın yazılmasıyla ilgili kaynaklarda geçen şöyle bir olay vardır: Büveyhîler'in emiri Adudüddeve, el-Fârisî'den nahiv konusunda bir eser yazmasını ister. O da *el-Îzâh*'ı yazar ve ona takdim eder. Adudüddeve eseri inceler ve "*bunun çocuklar için olduğunu*" ifade eder.⁹ Bunun üzerine el-Fârisî *et-Tekmile*'yi yazar ve takdim eder. Adudüddeve de kendisine, bu eserden memnuniyet duyduğunu

³ Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ' (Îrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2/811.

⁴ Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 8/217.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 2/811; Ebû'l-Faql Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Suyûtî eş-Şâfi'î, *Buḡyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm (b.y.: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1384/1964), 1/496.

⁵ İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*, 232.

⁶ Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 8/217.;Recep Kırcı, *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yay. 2021), 60.

⁷ Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 8/218. Ayrıca el-Fârisî'nin hayatı, eserleri vs. ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Kırcı, *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri*, 19-80.

⁸ Yahyâ Mîr 'Alem, "Cuh û du'l-Akdeyyîn fî hidmeti Kitâbi'l-Îzâh li Ebî Alî el-Fârisî", *Mecelletu Mecme'u Luḡati'l-'Arabiyyeti bi Dimaşk* 71/3 (Safer 1417/ Temmuz/1996), 570.

⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 233; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 2/813.

bildiren ifadeler kullanır.¹⁰ *el-Îzâh* üzerine özellikle IV, V ve VI. asırda birçok şerhler kaleme alınmıştır.¹¹

el-Fârisî eserine besmele, hamdele, salvele ve eserin yazılmasında etkili olan o dönemdeki Büveyhîler'in emiri Adudüddeve'ye dua cümleleri ile başlayıp Adudüddeve'nin emri ile Arap diline ait birtakım konuları bu eserde ele aldığını ifade eder.¹² Eserinin mukaddime (giriş) kısmında müellif, kelâmı meydana getiren öğeler ve bunların tanımları ile özelliklerini örneklerle açıklayarak başlar. Ona göre kelâmı meydana getiren unsurlar isim, fiil ve harf olarak üç tanedir. Müellif ismi “kendisinden haber vermek câiz olan”; fiili “kendisi bir şeye isnad edip, kendisine bir şey isnad edilmeyen”; harfi de “isim ve fiilsiz bir anlam ifade etmeyendir” şeklinde tanımlar. Ardından bu üç şeyden meydana gelenin müstakil bağımsız kelâm olacağını bildirir. Daha sonra mu'rab ve mebnî konularını ele alır. Bu konuda sahîh ve mu'tel olan müfret isimlerin, tesniyelerin, cemilerin ve fiillerin i'râblarını açıklar. İ'râb konusundan sonra sözü ibtidâ bâbına yani mübtedâyâ ve habere getirir. Akabinde sırasıyla; fâil, mef'ûlün bih için mebnî olan fiil (nâibi fâil) konularını ele alır. Bu esnada çekimsiz fiilleri (نِعْمَ، بئسَ ve fi'li teaccüb), mübtedâ ve haberde âmil olanları da inceler. Bu konuyla ilgili olarak (ليس) 'ye benzeyen (ما), (إنَّ) ve kardeşleri, (طَنَّنْتُ) ve kardeşlerini ele alır. Zira bunlar mübtedâ ve haberde âmil olanlardır. Müellif burada âmiller konusunu işlediğinden olsa gerek devamında fiil gibi amel eden isimleri; ism-i fâil, mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, fiil gibi amel eden masdarlar ve fiil olarak adlandırılan isimler olarak açıklar ve hepsi ile ilgili ayrı başlıklar altında gerekli bilgiler verir. Buraya kadar merfu'ları anlatan yazar sonrasında mansûb isimleri ele almaya başlar. Bunlarla ilgili; “*Mansûb isimler iki kısımdır. Birincisi kelâm tamamlandıktan sonra gelir, ikincisi kelâm tamamlanmadan nasb olandır şeklinde açıklama yapar. Kelâm tamamlandıktan sonra gelen de iki kısımdır; mef'ûl ve mef'ûle benzeyenler. Bunların mef'ûlün mutlak, mef'ûlün bih, mef'ûlün fih mef'ûlün leh gibi bazı türleri vardır*” diye bildirir ve her bireri için gerekli bilgileri kendi konu başlıkları altında verir. Bu meseleleri anlatırken ayrıca mef'ûle teşbih yoluyla nasb olanları zikreder. Bunlar da iki kısımdır. Kendisinde mansûb olan merfû'dur. Diğeri kendisinde mansûb olan merfû'un bazısıdır. Birincisinin (كن) 'nin haberi, (ما) 'nın haberi, (إنَّ) 'nin ismi gibi farklı türleri vardır. Bunların yanı sıra temyîz ve hâl de bu kısımdandır. (ما), (إنَّ) ve benzerlerinin ismi önceden zikredildiği için konunun devamında temyîz ve hâl konuları işlenir. Daha sonra el-Fârisî istisnâ ve istisnâ harfi olan (لَا) mânasına gelenler, istisnâi munkatı', sayıların temyîzi, (كَمْ) bâbı, nidâ ve terhîm bâbı, (لَا) ile menfî bâbı, muzâf nekre bâbı ve muzâfa benzeyen menfî bâbına yer vererek mansûbları bitirir. Sonrasında ise mecrûrlara yer vermeye başlar.

¹⁰ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 496.

¹¹ Mustafâ b. Abdullâh eş-Şehîr bi Hacı Efendî, *Keşfu'z-zunûn an Esami'l-Kutubi ve el-Funûn* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 212.

¹² Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Îzâhu'l-'Ağudî*, thk. Hasan Şâzeli Ferhûd (Riyad: y.y. 1389/1969), 1.

Müellif öncelikle mecrûr isimleri, sonrasında harf-i cerleri, (حتي) 'yi, her zaman harf-i cer olmayan, (مُدُّ، مُنْدُ) 'yü, kase ve izâfeti anlattıktan sonra i'râb yönünden isimlere tâbi olanlara geçer. Bu alanda mevsûf üzerine cereyan eden (mevsûf gibi amel eden) sıfat, atıf, bedel ve atıf harflerini inceler. İsimler konusunun sonuna doğru gayri munsarıflar ve gayri munsarif illeti olarak bilinen te'nîs (müenneslik), sonunda müenneslik elifine benzeyen elif-nûn bulunan kelimeler, ma'rife, adl', gayri munsarif olan cemiler, acem isimler, ikisi bir isim kılınan terkîbleri anlatır. Son olarak da fiillerin i'râbı ve mebnîliği, merfû' fiiller, mansûb fiiller, cezm eden harfler, mücâzât bâbı işlenip (ن) 'u sakîle (şeddeli) ve hafife (cezimli) bâbı ile eser tamamlanır.

2.2. el-İzâh İsimli Eserde Takip Edilen Yöntem

el-Fârisî eserde yer alan her başlıkta öncelikle konuyla ilgili genel bilgiler verir ve her bilgiyle alakalı örnekler sunar.

1. Örnek: İsmi özelliklerini anlatırken “İsmi niteliklerinden bazıları: kendisine elif-lâm dâhil olması ve ismi tenvîn almasıdır (الغلام و الفرس و غلام و فرس) gibi.”¹³

2. Örnek: “Tesniye isim merfu,' mansûb veya mecrûrdur. Eğer merfû' ise sonuna elif ve nûn bitişir. Örnek (رجلان و فرسان و شجرتان و حجران), eğer mansûb veya mecrûr ise sonuna elif yerine yê bitişir. Örnek (مررت برجلين و رأيت رجلين). Tesniyelerin her üç durumunda da elif ve yê'nin mâ kabli (öncesi) meftûh, nûn ise meksûrdur.”¹⁴

Müellif daha sonra konuya ilişkin detaylı kuralları verip onlara uygun örnekler verir. Hatta müellif bazı yerlerde örneği vermekle yetinmeyip örnek üzerinden bir öncesinde geçen kuralı tatbik ederek anlatır.

1. Örnek: “(لولا) 'dan sonra gelen isimler ibtidâ sebebi ile raf'ı kabul edenlerdendir. (لولا زيد لذهب عمرو) gibi. Burada (زيد) ibtidâ sebebi ile merfû' olup haber mahzûfdür. Bu sözün açılımı (لولا زيد حاضر أو مقيم) dür. Bu (لولا) 'nın anlamı gayrisi mevcut olduğu için bir şeyin imtinâdır. Yani gayrisi meydana geldiği için o şeyin meydana gelmemesidir. Yukarıdaki örnekte, Amr'ın gitmesi Zeyd'in varlığından dolayı gerçekleşmemiştir. Bu kısım (لولا) 'nın anlamı taḥdîd (teşvik etmek) değildir. Taḥdîd mânasına olan (لولا) 'dan sonraki isim ibtidâ sebebi ile raf' olamaz. Taḥdîd fiil üzerine vâki olurken, ibtidâ isme mahsustur. Bu durumda mübtedâ isim taḥdîd için olan (لولا) 'dan sonra vâki olmaz.”¹⁵

2. Örnek: “Müptedânın haberi olan cümleler dört kısımdır. Birincisi fiil ve fâilden meydana gelen cümledir. Örnek: (زيد قام أبوه), (زيد قام) bu örneklerde (زيد) ibtidâ ile raftır. (قام) ise haberi konumundadır ve (قام) 'de zamir mübtedâyâ (زيد) yönelik olarak zikredilmiştir. Şayet bu zamir olmasaydı cümlenin bu müptedâyâ haber olması sahîh

¹³ el-Fârisî, el-İzâh, 6.

¹⁴ el-Fârisî, el-İzâh, 21.

¹⁵ el-Fârisî, el-İzâh, 29-30.

olmazdı. (قام)'nin haber olması bu zamir sayesinde. (قام)'nin zamiri ile beraber durumu, müptedânın haberi konumunda olduğu için raf'tır".¹⁶

Müellif eserinde anlatılan kurala ilişkin istisnâi durum varsa bunları da zikreder:

1. Örnek: "(نِعْمَ وَبُنْسَ)"nin fâili bu ikisinin (konunun öncesinde zamir olarak geleceği iki yer bildirilmiştir.) dışında ism-i zâhir olarak gelir. Ancak bu yaygın değildir".¹⁷

2. Örnek: "(عسي)"nin fâili iki kısımdır. Birincisi (زيد) gibi müfred isimdir. Bu durumda haberine (أَنْ) lazım gelir. Örnekler; (عسي زيدٌ أَنْ يَخْرُجَ), (عسي عبدالله أَنْ يَفْهَمَ). Kur'ân'dan örnek: (عسي الله أَنْ يَأْتِي).¹⁸ Bu örneklerde (أَنْ) sılası ile beraber nasb mevziindedir. Bir de darb-ı meselde (أَنْ)'siz nasb olarak gelmiştir. Arap dilinde bu ikisinin dışında (عسي)'nin haberinin nasb olduğu yer yoktur".¹⁹

Müellif bazen de konuyla direk ilgisi olmayan bilgiler de verir yani istitrâd²⁰ yapar.

1. Örnek: "(أَيْنَ وَكَيْفَ)"den sonra gelen isimler ibtidâ sebebi ile merfû'durlar. (أَيْنَ وَكَيْفَ) Bu örneklerdeki (زيدٌ وَ عَمْرٌ) kelimeleri ibtidâ sebebi ile merfû; (أَيْنَ وَ كَيْفَ) ise müptedânın haberidir. Bu örneklerdeki haber olan kelimelerde istifhâm mânası olduğu için müptedâdan önce gelmişlerdir. İstifhâm mevziinde, istifhâm edatından önce hiçbir kelime gelmez. (مَتَى الْخُرُوجِ وَ مَتَى الصِّيَامِ) denir. Ancak (مَتَى زَيْدٌ) denmez."²¹ Müellif burada ibtidâ sebebi ile merfû' olan isimleri anlatmaktadır. Bu konuda istifhâm ifade eden edatlar haber olduklarında müptedâdan önce gelirler ve kendilerinden sonra gelse de müptedâ olan kelime ibtidâ sebebiyle raf'tır. Konuya örnek olarak "(مَتَى الْخُرُوجِ وَ مَتَى الصِّيَامِ)" "çıkış ne zaman? ve oruç ne zaman?" cümlelerini verir. Buraya kadar mesele bağlamından kopmamıştır. Fakat bu örneklerden sonra gelen "Ancak (مَتَى زَيْدٌ) "Zeyd ne zaman?" şeklindeki anlamsız cümleyi örnek getirmesi (مَتَى) edatından sonra bir şahıs zikredilmesinin câiz olmamasıyla ilgili bir konudur. Diğer bir ifade ile istifhâm edatlarının kullanıldığı yerler ile ilgili bir konudur. Dolayısıyla eserdeki "Ancak (مَتَى زَيْدٌ) denmez" cümlesinin konuyla direk ilgisi yoktur.

2. Örnek: "(مَا أَرَدْتُ)" sadece o şeyi istedim. Buradaki (مَا) lafzı mef'ûlün bih olmak üzere nasb mevkiindedir. (بِمَا مَرَرْتُ)'de (مَا) cer mevkiindedir. (مَا جَاءَ بِكَ)'de (مَا) müptedâ olarak raf mevkiindedir. (جَاءَ)'deki zamir fâil olup (مَا)'ya yöneliktir. (بِكَ) ise mef'ûlün bih olarak nasb mevziindedir".²² Bu konuyu el-Fârisî fâil bahsinde anlatmaktadır. O, önce fâili anlatır, ardından fâilin mef'ûlün bihten önce gelmesini anlatır. Sonra ise

¹⁶ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 43.

¹⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 85.

¹⁸ Mâide, 5/52

¹⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 75.

²⁰ Asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz anlamında bedî' ilmi terimi. İsmail Durmuş, İstitrâd, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/401.

²¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 30-31.

²² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 65.

mef'ûlün bihin fiilden önce geldiği konuyu ele alır. Aslında bu konunun yeri mef'ûlün bih bahsidir.

3. Örnek: el-Fârisî mübtedâ bahsini anlatırken haberine fâ dâhil olan mübtedâlardan bahseder. Bu konuda ara cümle olarak da şu şekilde ism-i mevsûlleri anlatır. “İsm-i mevsûller: (الذي، التي)، ismi fâillerin başındaki elif lââm ve bu hükümde olanlar, (مَنْ، ما) ve (أَيُّ) dür. Mevsûl kendisine bitişen sıla ile tamam olan demektir. İsm-i mevsûllerin sılaları doğru ve yanlış ihtimalî olan cümlelerdir. Bu sıla cümlelerinden ism-i mevsûle yönelik zamir bulunması gerekir”.²³

el-Fârisî bazı durumlarda kuraldan önce örnek verip sonra bu örnekten kural çıkarımı yapmaktadır yada sadece örnekleri zikrederek bırakmaktadır.

1. Örnek: Mübtedânın haberine fâ'nın dâhil olması câiz olan yerleri anlatırken şu örneği verir. (أَنْ يُكْرَمَنِي يُكْرَمُكَ فَمُحْسِنٌ). el-Fârisî bu örneği zikrettikten sonra “Şartın sılada cezâsı yeterli olduğu yerde kendisine iki cezâ getirilmesi câiz değildir” kuralını zikreder.²⁴

2. Örnek: Harfler sebebi ile kelime sonunun değişimi fiillerde ise (يَضْرِبَانِ، يَضْرِبُونَ، تَضْرِبِينَ) gibidir şeklinde anlatır. Bu örneklerden yola çıkarak fiil muzârî'lerin tesniye, cemi müzekker ve müfred müennes muhâtablarında olduğunu söyleyebiliriz.²⁵

3. Örnek: “(أَيْنَ نَبِيٍّ وَ كَيْفَ عَمْرٍ) örneğindeki Zeyd ibtidâ ile merfu' olan isimlerdendir. Bu örnekte Zeyd ve Amr ibtidâ ile raf' olup, (أَيْنَ وَ كَيْفَ) istifhâm anlamı içerdiği için mübtedâdan önce gelen haberdirler”. el-Fârisî bunun gerekçesini (أَيْنَ وَ كَيْفَ) istifhâm anlamı içerdiğinden kendilerinde önce gelen mübtedânın haberi olmaları ile açıklar. Zira istifhâmın bulunduğu yerde ondan önce başka kelime gelemmez. Aslında buradan çıkarılacak kural istifhâm için olan edatlardan sonra gelen isimlerin durumudur.

4. Örnek: “Önce alem (isim) sonra kendisinde isme âit bir zamir bulunan fiil geldiğinde, o isim yine ibtidâ ile raf' olur. Ancak söz konusu ismin kendisinden önceki mahzûf bir fiil sebebi ile nasb olması da câizdir.”²⁶ el-Fârisî bu konuyu anlatırken içerisinde (جَعَلَ) fiilinin geçtiği bir örnek verir. Bunun akabinde (جَعَلَ)'nin üç mânaya geldiğini bildirir. Bunlar: 1. (جَعَلَ) bir mef'ûle müteaddîdir. 2. İsimlendirme mânası da olup iki mef'ûle müteaddîdir. Bu şekilde gelen (جَعَلَ) fiili amel etmekte (حَسِبْتُ وَ ظَنَنْتُ) gibidir. Yani ikinci mef'ûlü birinci mef'ûl konumundadır. 3. (الْقَيْتُ) mânasına gelendir. Müellif bu üç anlamın dışında (جَعَلَ) ile ilgili bir kullanım daha zikreder. Bu da (جَعَلَ)'nin mukârebe (yakınlık) ve ahz (başlama) fiilleri gibi kullanılmasıdır.²⁷

²³ el-Fârisî, *el-İzâh*, 54.

²⁴ el-Fârisî, *el-İzâh*, 55.

²⁵ el-Fârisî, *el-İzâh*, 12.

²⁶ el-Fârisî, *el-İzâh*, 31.

²⁷ el-Fârisî, *el-İzâh*, 32-33.

el-Fârisî bazen konu başında bazen de ortasında bölümlendirmelere yer vererek meseleyi anlatır.

1. Örnek: “*Mu‘rab isimler iki kısımdır. Sahîh ve mu‘tel. Sahîh sonunda elif, vâv ve yê olmayandır. Mu‘tel sonunda elif, vâv, yê olandır. Mu‘tel ismin ise yine bir öncesi ya sâkin veya harekelidir*”.²⁸

2. Örnek: “*Sonunda elif olan isimler iki kısımdır. Munsarif ve gayri munsarif*”.²⁹

3. Örnek: “*Mansûb isimler iki kısımdır. Birincisi kelâm tamamlandıktan sonra gelir. İkincisi kelâm tamamlanmadan nasb olandır. Kelâm tamamlandıktan sonra gelen de iki kısımdır. Bunlar mef‘ûl ve mef‘ûle benzeyenlerdir*”.³⁰

4. Örnek: “*İstisnâ ya mûceb (olumlu) veya gayri mûceb (olumsuz) kelâmdadır*”.³¹

5. “*Mübtedânın haberi müfred ve cümle olmak üzere iki kısımdır. Müfred de iki kısımdır. Birincisi mübtedâya yönelik zamir bulundurmazdır. İkincisi mübtedâya yönelik zamir bulunma ihtimali olandır*”.³²

Müellif bazen istimali az olan kullanımlara yer verir.

“*İsm-i fâil mâzi için olduğunda amel edemez. (مررت بزجل ضارب أبوه زيدا أمس). Bu örnekte (أمس) dün manasına gelmektedir. Bu da zaman olarak mâziyi ifade eder*”. Müellif bunun câiz olmadığını bildirdikten sonra az da olsa bu şekil kullanıma cevaz verenlerin Kehf süresi 18. âyetini delil getirerek bunu uygun gördüklerine işaret eder. Daha sonra ise söz konusu duruma cevaz vermeyenlerin bu âyetin delil olamayacağını söylediklerini ve bunu hâlin hikâyesi durumunda olmakla temellendirdiklerini izah eder.³³

Edatlar arasındaki ince farka değinir.

“*Zarflardan bazısı zarf olarak kullanılıp isim olarak kullanılmaz. Eylem bu zarfların bazısının tamamında bazısının ise bir kısmında gerçekleşir. Örneğin (أنتيتك يوم الجمعة) “Sana Cuma günü geldim” demek gibi. Burada cuma günü gelmesi demek o günün 24 saatini kapsamaz. Cuma gününün bir kısmını ifade eder. Dolayısıyla burada eylem zarfın ifade ettiği zamanın bir kısmını kapsamaktadır*”.³⁴ Zarfların tamamında eylemin gerçekleştiğine örnek: (صُمتُ يوماً) “Bir gün oruç tuttum”. Bu örnekte oruç tutma eylemi zarfın ifade ettiği zamanın tamamını kapsamaktadır. Mekân zarflarından bazıları (فارسخ, ميل, بريد) dir. Bunlar (كم)‘in cevabında vâki olduğunda eylem tamamını kapsar ve vakte bağımlı olması da gerekmez. Örneğin (كم سيرت) “ne kadar yürüdün dersin”. Bunun cevabında (عشرين فرسخا) “yirmi fersah” der. Adede el takısı getirilerek (الثلاثين) denilmesi de câizdir. Zira el takısı yani marifelik sayıyı sayı olmaktan çıkarmaz.

²⁸ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 17.

²⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 18.

³⁰ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 167.

³¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 205.

³² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 37.

³³ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 142.

³⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 178.

(متى)'nin cevabının müvakkat olması yani belirli vakit olması şarttır. Ayrıca eylemin de kendisinin tamamını kapsamaması şart değildir. Örnek (متى سرت) gibi. Bunun cevabı (يوم الجمعة) ve benzeri şekilde gelir. Eğer (متى سرت)'nin cevabında (حيناً، وقتاً، زمناً) gibi belirsiz bir zaman gelirse bu câiz değildir. Zira soran kişi bu cevapta içinde bulunduğu zamanın dışında bir şey söyleyemez. (الصيف و الشتاء) Sayf ve şitâ' gibi mevsim isimleri (متى)'nin cevabında gelir. Aynı şekilde (كم)'in cevabında da sayı olmaları bakımından bu mevsim isimlerinin gelmeleri de câizdir".³⁵

Müellif bazen iki görüş arasında tercih yapar.

"Ebû'l-Hasen dedi ki nahivcilerden bir grup bunu her şeyde kıyas ediyorlar, diğer bir grup Araplar'dan duydukları şekilde bırakıyorlar". el-Fârisî ikinci görüş güçlüdür der.³⁶

Bazen tanımlamalara yer verir. Müellifin eserinde yer verdiği tanımların bazıları şunlardır:

İsim: Kendisi hakkında haber vermek mümkün olandır.³⁷

Fiil: Kendisi bir şeye isnâd edilip, kendisine bir şey isnâd edilmeyendir.³⁸

İ'râb: Âmil değiştiği için kelime sonlarının değişmesidir.³⁹

Mütemekkin İsim: Harfe benzemeyip harf manası içermeyendir.⁴⁰

Gayrı munsarif: Munsarifliğe engel olan dokuz cihetten ikisi sebebi ile ikinci olandır.⁴¹

Muzâri: Evveline dört harften (elif, nûn, tâ ve yâ) biri ziyade olarak bitişendir.⁴²

Sahîh isimler: Sonunda elif, vâv ve yê olmayandır.⁴³

Mu'tel isimler: Sonunda vâv, elif ve yê olandır.⁴⁴

Taksimata yer verir

"Mütemekkin isimler: Harflere benzemez ve harf manası da içermezler. Genel olarak bunlar: ya ism-i cinstirler veya bunlardan müştaktırlar (türemişlerdir) yahut da bunlardan nakil olunmuşlardır yani ad aktarmasındırlar".⁴⁵

el-Fârisî'nin Kuralları Temellendirmesi

³⁵ el-Fârisî, *el-İzâh*, 178.

³⁶ el-Fârisî, *el-İzâh*, 195.

³⁷ el-Fârisî, *el-İzâh*, 6.

³⁸ el-Fârisî, *el-İzâh*, 7.

³⁹ el-Fârisî, *el-İzâh*, 11.

⁴⁰ el-Fârisî, *el-İzâh*, 12.

⁴¹ el-Fârisî, *el-İzâh*, 13.

⁴² el-Fârisî, *el-İzâh*, 13.

⁴³ el-Fârisî, *el-İzâh*, 17.

⁴⁴ el-Fârisî, *el-İzâh*, 17.

⁴⁵ el-Fârisî, *el-İzâh*, 12.

el-Fârisî diğer eserlerinde olduğu gibi *el-Îzâh'ta* gerekçelendirmeler üzerine pek fazla durmamış genellikle kuralların arkasından örnekler verip kısa anlatımla konuyu tamamlamıştır. Bununla beraber bazı yerlerde farklı usullerle temellendirmeler de yapmıştır. Bu temellendirmeler sema', kıyas, ta'lîl, teşbîh ve haml yoluyla olmaktadır.

el-Fârisî eserinde semâ'a dayanarak âyet, hadis, Arap şiiri ve Arap atasözü ile istişhâta bulunmuştur.

1. Âyetle birçok yerde istişhâta bulunmuştur. Bu durum bazen bir âyet ile bazen birden çok âyetle olmaktadır. Örneğin (لولا)'dan sonra gelen mübtedânın haberinin hazfi ile ilgili konuda Âl-i İmrân sûresi 196-197, Hac sûresi 73 ve Yûsuf sûresi 83. âyetlerle istişhadd bulunmuştur. Tek âyetle istişhadda bulunduğu yer ise çok fazladır.⁴⁶

2. Müellif hadisle bir yerde istişhâda bulunmuştur.⁴⁷ Bu hadis “*Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecûsi yapar.*”⁴⁸ mealindeki hadistir.

3. Şiirle birçok yerde istişhâda bulunmuştur. Bazı yerlerde şairin ismini açıkça zikretmiştir. Örneğin (قال الشاعر وهو عدي بن زيد)⁴⁹, (قال الأعشي)⁵⁰, (وأنشد أبو (و مما جاء في الشعر)⁵², (قول الشاعر)⁵³ gibi ifadeler kullanmıştır. Bazı yerlerde ise (في قوله)⁵⁴, (أنشدوا)⁵⁵ ve benzeri ifadeleri kullanıp şairin adını zikretmemiştir.

4. Darbimesellerle istişhâda bulunur. Bunlar (سرعان ذي (سواء و العدم)⁵⁶, (أهالة)⁵⁷dir.

Bazen kuralların temellendirilmesinde kıyasa başvurmuştur.

1. “*(كان)'nin haberi kendisinden önce gelebilir. Çünkü âmil mutasarrıf fiildir. (ليس)'nin haberi de mütekaddim Basralılar'a göre böyledir. Ancak bana göre bu kıyastır.*”⁵⁸

2. “*(أحد عشر درهما)'de sayıyı ma'rife yapacak olursan (أحد عشر درهما) dersin. Yirmi'ye kadar kıyas bunun üzerinedir.*”⁵⁹

⁴⁶ Bkz. el-Fârisî, *el-Îzâh*, 64. 66, 73, 75, 78, 87, 101-118.

⁴⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 101.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed

Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cenaiz” 92 (No: 1385).

⁴⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 106.

⁵⁰ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 144.

⁵¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 165.

⁵² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 101-102-105-127-134-135-143-166-184.

⁵³ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 156-158-160-197.

⁵⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 149.

⁵⁵ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 159-161.

⁵⁶ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 36.

⁵⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 165.

⁵⁸ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 101.

3. “Üç ile dokuz arasındaki sayıların temyîzi cemi olarak gelir. (ثلاث مئة) ve (أربع مئة)’de kıyas temyîzin (مئة و مئتين) şeklinde cemi olmasıdır. Ancak bunlarda cemi yerine müfred ile yetinilir. Fakat şiirde muhtemelen kıyâsı metrûke dayanarak (ثلاث مئآت) ve (أربع مئآت) şeklinde cemi olarak gelmiştir”.⁶⁰

Bazen kıyas ile bağlantılı temellendirmeler de yapar. Yani orada kıyâs ifadesini kullanmaz. Bunlar, gerekçesini (çünkü veya için gibi ifadelerle) bildirdiği veya açık bir şekilde benzetme yaparak teşbih yoluyla (gibi ve benzeri ifadelerle) olmaktadır.

Ta’lîl (Gerekçelendirme-Çıkarım)

1. Örnek: “Buna, tesniye tanımı üzerine olan cemi denilmesinin sebebi tesniyede müfred kalıbı korunduğu gibi bunda da müfredin kalıbı korunduğu ve müfredin nazmı değiştirilmediği içindir”.⁶¹

2. Örnek: “İsimlerin i’râbı üç kısımdır. Bunlar raf’, nasb ve cerdir. Raf’ i’râb, nasb ve cerden önceliklidir. Bunun nedeni raf’ın nasb ve cerre muhtaç olmamasıdır. Örnekler (قام زيد) ve (عمرٌ مُنْطَلِقٌ) gibi. Nasb ve cer ise bu şekilde değillerdir ki cümle içerisinde raf’tan önce gelsinler. Örneğin (قام زيد قِيَاماً) gibi. Ancak (زَيْدٌ زَيْدٌ زَيْدٌ) nasb ismin raf’tan önce gelmesi, mef’ûlün bihi kendisinden (fâilden) önce gelen (ضَرْبٌ زَيْدٌ) cümlesine benzediği içindir. Fâil raf’tır öncedir; mef’ûl ise nasb olup cümle içindeki sıralamada fâilden sonra gelir. Raf’ cümle içindeki sıralamada önce geldiği için zikirde (anlatımda) da önce gelmesi gerekir”.⁶²

3. Örnek: “(أَغْطَى) bâbında birinci ve ikinci mef’ûlünden her bireri nâib-i fâil olabilir. Yani mef’ûller yer değiştirebilirler. Çünkü her ikisi de mef’ûlün bihtirler. Bu nedenle her ikisi de fâil yerine geçebilirler”.⁶³

4. Örnek: “Aynı şekilde (ما)‘nın haberi isminden önce gelirse (ما مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ) dersin. Burada (ما)‘nın haberi sadece raf’ gelir. Çünkü (ما)‘nın haberi isminden önce gelince (ما) zayıf olduğu için ameli bozulur”.⁶⁴

5. Örnek: “Eğer isim (ليس)‘de zamir olarak gelirse ismin önce gelip sonra (ليس) sonra da haberin gelmesi câizdir. Fakat bu durum (ما)‘da câiz değildir. Çünkü (ما) fiil değildir ki kendisinde ismi, zamir olarak gelsin. Dolayısıyla (زَيْدٌ لَيْسَ مُنْطَلِقاً) câizdir. Ancak (عَمْرٌو ما مُنْطَلِقاً) câiz değildir”.⁶⁵

6. Örnek: “(مَرْرَتْ بِرَجُلٍ ضَارِبٍ عَمْرٌو)‘de ismi fâildeki tenvîn hazif sebebiyle lafızda hafiflik için düşürülmüştür. Ancak cümlenin anlamı sanki ism-i fâil amel ediyormuş ve tenvîn de hazfedilmemiş gibidir”.⁶⁶

⁵⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 217.

⁶⁰ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 215.

⁶¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 21.

⁶² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 27.

⁶³ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 72-73.

⁶⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 111.

⁶⁵ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 111.

⁶⁶ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 142.

7. Örnek: “Bu örnekler göstermektedir ki yukarıda bahsi geçen kelimeler (esmâ-i ef’âl) harf değil isimdir. Zira bir harf ve isimden, nidânın dışında müstakil bir kelâm oluşmaz. Bunların nidâ olmadığı da açıktır”.⁶⁷

8. Örnek: “Fâilin i’râbı raf’tır. Bunun anlamı; fiil kendisinden önce gelip fâile isnâd olmasıdır. Bu mâna sebebiyle yani fiilin kendisine isnâd olması sebebiyle fâil olarak raf’olmuştur. Yoksa fâil hakikat üzerine bir şey meydana getirdiği için değildir. Zira bir şeyin meydana gelmediği olumsuz cümlelerin de fâili raf’tır”.⁶⁸

9. Örnek: “Sen (ضرب) veya (يضرب) dediğin zaman fiilin kalıbından bunun hangi zamanda gerçekleştiği anlaşılır. Aynı harfleri barındırdığı için fiilden masdar anlaşıldığı gibi, fiilin lafız ve kalıbından da zaman anlaşılmaktadır. Bu konuda masdar ve zaman ortaklıklar. Buna göre fiilin kendilerine teaddî etmesinde mef’ûl almasında da ortaklıklar”.⁶⁹

10. Örnek: “(كُرْسِيٌّ) ve (مِزْمِيٌّ) de birinci yê harfinin sükûnu ve (عُتُوٌّ) ve (مُعْرُوٌّ) de birinci sâkin vâv’ın sükûnu; (طَنِيٌّ)’deki bê’nin, (عُرُوٌّ)’deki zê’nin sükûnu hükmündedir”.⁷⁰

Teşbîh yoluyla temellendirmeler yapmaktadır.

1. Örnek: “(ما زيدٌ بخارجٍ و لا ناهياً عمرو) kullanılırsa (ما) yerine (ليس) dersin. Bu durum (ليس)’de câizdir ancak (ما)’da câiz değildir. Çünkü sen (ليس)’nin haberinin isminde önce gelmesine cevaz verip (ليس ناهياً عمرو) dersin. Ancak (ما ناهياً عمرو) demezsin. Bu ve benzeri örneklerde (ما)’nın haberinin kendisi üzerine takdim edilmesi câiz olmadığı gibi atıf edilen yerde de câiz olmaz”.⁷¹

2. Örnek: “Nahivciler şöyle dediler: İsm-i fâil, fiile benzediği için fiilin ameli gibi amel eder. Fiil muzâri; hâl ve istikbâl için olduğunda amel ettiği gibi, aynı şekilde ism-i fâil de hâl ve istikbâl için olduğunda fiilin ameli gibi amel eder. Fiil mâzînin i’râblanmadığı gibi mâzî manasına olan ismi fâilde amel etmez”.⁷²

3. Örnek: İsm-i fâil tesniye getirildiğinde (هذان ضاربان زيداً غداً) dersin. Muzâaf yaptığında ise müfred isimden tenvini hazfettiğin gibi tesniyeden de nûn’u hazfedersin.⁷³

4. Örnek: (أكرمٌ يزيد)’deki câr ve mecrûr fâil olmak üzere raf’ mevziindedir. Bunun benzeri (كفي بالله) deki câr ve mecrûrdur.⁷⁴

Haml Yoluyla Temellendirme Yapmaktadır.

⁶⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 165.

⁶⁸ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 64.

⁶⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 177.

⁷⁰ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 17.

⁷¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 113.

⁷² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 142.

⁷³ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 148.

⁷⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 91.

el-Fârisî bazı temellendirmeleri bazen lafız bazen de mâna üzerine haml yoluyla yapmaktadır.

Lafız üzerine hamlettiğine örnek (أَنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ وَعَمْرٌ). Burada, Amr kelimesinin raf' okunmasında iki yol vardır. Birincisi (أَنَّ)'nin mevzı'ı üzerine atıf etmektir. Çünkü (أَنَّ) raf' mevziindedir. İkincisi ismi fâil olan (مُنْطَلِقٌ)'daki gizli zamir üzerine atfetmektir. Eğer bu ikinci yol üzerine hamledilirse te'kitlemek vâciptir. Amr kelimesinin nasb okunması ise (أَنَّ)'nin kendisinde amel ettiği isminin lafzı üzerine hamletmekle olur.⁷⁵

Mana üzerine hamlen demek: mana yönü temel alınarak, mâna yönüne itibar edilerek demektir. Örnekler:

1. Masdar mef'ûlüne muzâf olduğunda, bu mef'ûl üzerine atıf edilen kelimenin ism-i fâilde olduğu gibi mâna üzerine hamlen nasb olması câizdir.⁷⁶

2. (أَعْجَبْتَنِي ضَرْبُ زَيْدٍ عَمْرًا). Örneğin Zeyd fâil olunca Amr da mâna üzerine haml sebebi ile Zeyd üzerine atıf edilerek raf' olur. Çünkü Zeyd'in mevzii fâil olduğunda raf'tır.⁷⁷

İstikrâ Yönetimi Kullanarak Hüküm Üretir.

Sözlükte “Bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcama” anlamına gelen istikrâ mantıkta tikelden (cüz'î) tümele (külli), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir.”⁷⁸

1. Örnek: (عسي)'nin fâili iki kısımdır. Birincisi (زيد و عمرو) gibi isim olmasıdır. Bu durumda (عسي)'nin haberinin (أَنَّ) ile beraber gelmesi gerekir. (أَنَّ) ve sılasının i'râbı nasbtır. Bunun delili (عسي الغُوَيْرُ أَبُو سَأ) şiiiridir. Arap dilinde bu şiiirin dışında (عسي)'nin haberinin (أَنَّ) olmaksızın nasb olduğu cümle yoktur.”⁷⁹

2. Örnek: “Amel etme konusunda bu üç kısım sıfattan kıyasa en uygun olan birinci kısımdır. Sonra muzâaf olanlardır. Ben Kur'ân'da lâm-ı tarifli (el takılı) masdarların amel ettiğini görmedim”.⁸⁰

Eserde Farklı İfadeler

1. Zamir yerine zikir ifadesini kullanır.

el-Fârisî açık zamir ve fiilin tahtındaki gizli zamir yerine bazen zamir bazen de zikir kelimesini kullanmaktadır. Bu hususu, haberin cümle olması konusunda çokça

⁷⁵ el-Fârisî, *el-İzâh*, 116.

⁷⁶ el-Fârisî, *el-İzâh*, 158.

⁷⁷ el-Fârisî, *el-İzâh*, 159.

⁷⁸ Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/358.

⁷⁹ el-Fârisî, *el-İzâh*, 76-77.

⁸⁰ el-Fârisî, *el-İzâh*, 160.

geçmekle beraber⁸¹ ellezî (الذي) ile haber verme konusunda⁸² ve ism-i fâile benzeyen sıfat-ı müşebbehe konusu⁸³ ve benzerlerinde geçmektedir.

Bazı yerlerde fiilin tahtındaki gizli zamire; zikir terimi yerine açıkça zamir ifadesini kullanmaktadır. Örneğin (أَعْلَمَ) fiili mâzidir. Kendisinde müptedâ olan mâ'ya yönelik gizli zamir vardır” ifadelerine yer verir.⁸⁴

2. Mahallî i'râb ile ilgili çoğu yerde mevzii ifadesini kullanır.

Müellif sonraki dönemlerde mahallî i'râb olarak ifade edilen konuyu mevzi terimiyle ifade eder. Eserde yer alan mevzi terimleri mahallî i'râbı anlatmaktadır.

a) “(أَكْرَمَ بَرِيدٍ)’deki câr ve mecrûr fâil olmak üzere raf’ mevziindedir.”⁸⁵

b) “(زَيْدٌ كَانَ أَبُوهُ مُنْطَلِقًا)’denilebilir. Zeyd ibtidâ sebebi ile raf’; (كَانَ) cümlesi ile haber olarak raf’ meziindedir. (أَبُوهُ) kelimesi (كَانَ)’nin ismi olarak raf’; (مُنْطَلِقًا) da (كَانَ)’nin haberi olarak nasbdır”.⁸⁶

c) “Bu (أَنَّ) ve (لَنْ)’nin kendisinde amel ettiği ismin mevzii üzerine atfetmektir. Çünkü bunların mevzii raf’tır. Nasb olması (أَنَّ)’nin isminin mevziine değil de lafzı üzerine hamlederektir.”⁸⁷

3. Fiil yerine bazen haber ifadesini kullanır.

1. Örnek: “Esmâ-i ef’âlin bazıları emir için geldiği gibi bazıları da haberde gelir. Örnek (بَعْدَ زَيْدٍ وَ عَمْرٍ) bu cümle (سَرَّعَانَ زَيْدٍ وَ عَمْرٍ) anlamındadır. Müellif önce emir mânasına gelen esmâ-i ef’âli anlattıktan sonra fiil mâzi anlamına gelen esmâ-i ef’âli haber olarak nitelemiştir.”⁸⁸

4. Mef’ûlü mutlak yerine masdar ifadesini kullanır.

1. “(ضَرَبَ زَيْدٌ ضَرْبًا)’de darben kelimesinin raf olması câiz değildir. Zira darben masdardır, mef’ûl değildir.”⁸⁹

5. İsm-i mef’ûl yerine ism-i mef’ûlü bih ifadesi kullanır.

Bu hükümde ism-i mef’ûlün bih ism-i fâil yerine geçer.⁹⁰

81 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 37-54.

82 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 58.

83 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 151.

84 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 91.

85 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 91-92.

86 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 101.

87 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 116.

88 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 165.

89 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 73.

90 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 141.

Kuralların Geçerliliği Yönünden Kullanılan İfadeler (Tablo 1)

Üç yoldan kıyasa en uygun olanı birincisidir. Sonra muzâftır. ⁹¹	الأقيس
Ancak ekser ve e'raf olan (en çok bilinen, en yaygın olan) bunun zıddıdır. ⁹²	الأكثر و الأعراف
Bununla beraber nûn'un dâhil olması ekserdir. ⁹³ Ekser olan cerdir. ⁹⁴	الأكثر
Te'kîd etmek ahsendir (en iyisidir, en güzeldir). ⁹⁵	الأحسن
İki yoldan biri müstahsendir (güzel görülür). ⁹⁶	مستحسن
Burada ihtiyâr (terch edilen) raf'tır. Bununla beraber nasb da câizdir. ⁹⁷	الاختيار و الجواز
Ancak burada nasb okursan bu elbette câizdir. ⁹⁸	لجاز
Bu durum (ليس)'de câizken (ما)'da câiz değildir. Çünkü sen (ليس)'nin haberinin isminden önce gelmesine cevaz veriyorsun. ⁹⁹	جاز, يجوز

Kuralların Geçerli Olmadığı Yönünden Kullanılan İfadeler (Tablo 2)

(ما طعامك زيدٌ بأكلي) demek câiz değildir. ¹⁰⁰	لم يجز
(كان) bâbında haber isimden önce gelirken bu bâbta zarf dışında haberin isimden önce gelmesi câiz olmaz. ¹⁰¹	لا يجوز
(زيدٌ ظننت ظناً منطلقاً) şeklinde söylemen bundan daha kabihtir. ¹⁰²	أقبح
(هذا ضارب زيد اليوم و غداً عمراً) dersin kabîh olur.	قبيح
Senin devamında bir şey getirmeksizin (bir şey atfetmeksizin (لا زيدٌ عندك demen kabîh olur. ¹⁰³	يقبح
Ayrıca (أرجو أنك تقوم) demen güzel olmadığı gibi. ¹⁰⁴	لا يحسن

91 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 160.92 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 111.93 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 323.94 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 149.95 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 36.96 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 116.97 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 36.98 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 112.99 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 113.100 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 111.101 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 116.102 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 136.103 el-Fârisî, *el-Îzâh*, 248.

Araplar (مررت برجل خير منه أبوه) denilmesini güzel bulmazlar. ¹⁰⁵	لايستحسن ن
Fakat aynı manaya gelen iki harfin (أَنَّ ve iptidâ lâm-ı) bir arada bulunması kerih görüldüğü için (أَنَّ) ile iptidâ lâm-ı arası fasl edilmiştir ¹⁰⁶	كراهية
Dördüncüsü ismin sifata muzâaf olmasıdır. Örnek (مسجد الجامع) gibi. Bunlar alışılmışın dışındaki kelâmdır. ¹⁰⁷	مخرج عن حده
Kendisinde elif ve lâm olmayan ism-i fâilin tesniye ve cemisinde sadece cer câizdir. Bunları nasb okumak lahndır. ¹⁰⁸	لحن

2.3. Eserin Kaynakları

el-Fârisî eserini oluştururken birçok farklı dilcilerden, Arap şairlerinden, Arap lehçelerinden ve dil ekollerinden yararlanmıştır. Müellifin kendisinden yararlandığı dilciler şunlardır:

1. Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796). Müellif eserinde Sîbeveyhi'den bazen isim vererek bazen de isim vermeden alıntılar yapmıştır.¹⁰⁹ Bu yerlerden birçoğunda Sîbeveyhi ile görüşleri mutabıktır. Örneğin, el-Fârisî temyîzin âmilinden önce gelmesine Sîbeveyhi'nin cevaz vermediğini diğer dilcilerin cevaz verdiğini bildirdikten sonra Sîbeveyhi'nin görüşüne muhalefet etmemiştir.¹¹⁰
2. Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830). Müellif eserinde Ebû Zeyd'den şiirler¹¹¹ ve bazı yerlerde kıraatle ilgili¹¹² nakillerde bulunmuştur.
3. Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840).¹¹³
4. Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863).¹¹⁴ Müellif eserinde el-Mâzinî'nin adına iki yerde yer vermiştir. Ancak kendisine muhalefet etmemiştir.
5. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923).¹¹⁵

¹⁰⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 132.

¹⁰⁵ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 151.

¹⁰⁶ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 119.

¹⁰⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 271.

¹⁰⁸ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 149-150.

¹⁰⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 86-205-254.

¹¹⁰ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 203.

¹¹¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 165-205.

¹¹² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 150.

¹¹³ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 183.

¹¹⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 150-176.

el-Fârisî eserinde dilcilerden alıntı yaptığı gibi bazen genel anlamda dil ekollerinden de alıntı yapmıştır. Bunların içinden en çok Basra ekolüne yer vermiştir. Basra ekolü ile ilgili kullandığı ifadeler: “*Basralılar ve mütekaddim Basralılar*” şeklindedir. Ancak bazı yerlerde de genelde gramercileri kast ederek “*nahviyyûn veya âmmetü’nn-nahviyyînden*” ifadelerini kullanarak alıntı yapmıştır.

1. Basralılar:

a) “*Kem istifhâm için olduğunda (ثلاثتوا ربعة) gibi tenvînli sayı konumundadır ve Basralılar’a göre sadece müfret isimler ile açıklanır. Örnek (كم رجلا) (كم غلاما ملكت), (جاءك) gibi. Fakat (عشرون دراهم لك) denmesi câiz olmadığı gibi (كم غلمانا لك) denmesi de câiz değildir*”.¹¹⁶

b) “*İsimlerin bazıları (أن) mevkiinde vâki olur. Bunlardan bir kısmı zarftır, bir kısmı zarf değildir. Zarf olmayanlar: (ما, من, أيهم) dür. Zarf olanlar: (متي, أين, أتي, أي) edatlarıdır. (حيثما, أينما) kelimelerine (ما) gelmedikçe bunlar (أن) manasına gelmezler. (أن) manasına gelen bu isimler şart olan fiil tarafından nasb edilirler. Örnek (زيداً أن تضرب أضرب) demek câiz değildir. Basralılar’a göre ne şart ne de cezâ ile nasb olması câiz değildir*”.¹¹⁷

2. Mütekaddim Basralılar:

“*Fârisî’nin haberi kendisinden önce gelebilir. Çünkü âmil mutasarrıf (çekimlenebilir) fiildir. (ليس)’nin haberi de mütekaddim Basralılar’a göre böyledir*”.¹¹⁸

3. Nahviyyûn:

“*Fâ’nın mâ ba’di (kendisinden sonrası) atıf harfi sebebi ile önceki cümleye müteallaktır (bağlıdır). Her ne kadar bir cümle olup ceza gibi olmasa da, ikincisi birincinin sebebi olduğu için (nahviyyûn) nahivciler buna cevap derler*”.¹¹⁹

4. Âmmetü’n-nahviyyîn:

“*Nûn-u sakîlenin (şeddeli nûn) olduğu her yere nûn-u hafife de dâhil olur. Ancak tesniye ve cem-i müenneslere nûn-u hafife dâhil olmaz. (Âmmetü’n-nahviyyîn) Nahivcilerin geneline göre böyledir. Çünkü iki sâkinin iltikâ-ı (bir arada bulunması) gerekecektir*”.¹²⁰

5. Kavmün (Bir grup dilci):

“*Bir gruba göre (ليس)’nin haberinin kendisinden önce gelmesi câiz değildir. Ancak (ليس)’nin haberinin isminden önce gelmesinde ihtilâfyoktur*”.¹²¹

¹¹⁵ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 203.

¹¹⁶ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 220.

¹¹⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 321.

¹¹⁸ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 101.

¹¹⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 313.

¹²⁰ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 323.

¹²¹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 101.

el-Fârisî'nin eserine kaynak teşkil edenlerden biri de fesahatine güvendiği Arap kabileleri diğer bir ifade ile Arap lehçeleridir. Eserde bunlardan sadece Ehl-i Hicaz'a yer verilir.

Örneğin: “Ehl-i Hicaz’a göre, (ﻻ) lafzı, mübteda ve haber üzerine dahil olup şimdiki zamanı olumsuz yaptığı için (ﻻﻳﺲ)‘ye benzemektedir. Bu nedenle onlara göre (ﻻ) lafzı (ﻻﻳﺲ) leyse konumundadır”.¹²²

el-Fârisî eserinde ele aldığı şiiirlerin bir kısmının kime ait olduğunu bildirmeden alıntı yapmış bazılarının da isimlerini zikretmiştir. İsimlerini zikrettiği şairler şunlardır:

1. Ebû'l-Hattâb (Ebû Hafs) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa b. el-Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 93/711-12).¹²³
2. Ebû'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr el-Adevî el-Kinânî el-Kahtânî (ö. 117/735).¹²⁴
3. A'şâ.¹²⁵
4. Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (ö. 114/732).¹²⁶
5. Hâris b. Nehîk en-Neşhelî.¹²⁷ Vefatı ile ilgili bilgi görülmemiştir.
6. Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî (ö. 110/728 [?]).¹²⁸
7. Adî b. Zeyd b. Hammâd el-İbâdî et-Temîmî (ö. 600 civarı).¹²⁹ Câhiliyye dönemi şairlerindedir.

SONUÇ

Ebû Alî el-Fârisî hicri IV. yüzyılın önemli Arap dilcilerindedir. Sarf, nahiv ve kırâat gibi birçok alanda eserler kaleme almıştır. Müellifin nahiv konusunda telif ettiği eserlerden biri de *el-Îzâh*'tır. Bu eser kendi döneminde ve kendisinden sonraki üç asır boyunca popülerliğini korumuş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bize göre eserin bu kadar değer görmesinin nedeni içerisindeki bilgilerden ziyade müellifin eseri kaleme alırken takip ettiği yöntemden kaynaklandığı düşünülmemektedir. Zira eserin içerisinde yer alan bilgilere bakıldığında bunların kendisinden önce yazılan nahiv eserlerinden pek de farklı olmadığı görülmektedir. Eser daha çok Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını referans almakla beraber

¹²² el-Fârisî, *el-Îzâh*, 110.

¹²³ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 68.

¹²⁴ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 189.

¹²⁵ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 213.

¹²⁶ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 68.

¹²⁷ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 74.

¹²⁸ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 88.

¹²⁹ el-Fârisî, *el-Îzâh*, 106.

Sîbeveyhi sonrası diğer dilcilerin aktardığı bilgileri de içermektedir. Eserin içeriği Adudüdevle'nin de ifade ettiği gibi sanki çocuklar için diğer bir ifade ile Arapça'ya yeni başlayanlar için kaleme alınmış gibidir. Sîbeveyhi'den sonra el-Fârisî'nin zamanına kadar telif edilen eserler incelendiğinde bu kadar sade ve basit anlatımı olan bir telif görmek pek mümkün değildir. Çünkü öncesinde telif edilen eserler, birçok karmaşık kural ve farklı dilcilerin görüşleri ile doludur. Bununla ifade etmek istediğimiz nahiv ilmine yeni başlayanların o eserlerden bir konuyu okuyup anlaması gerçekten zordur. Zira onların içeriğinde bir meseleye dair birçok görüşe yer verilip aralarından en doğrusu yazar tarafından tercih edilmeyince bu mesele yeni başlayanlar için kafa karışıklığına yol açmaktadır. *el-Îzâh*'ta ise konular gayet basit bir şekilde ele alınıp, farklı dilcilerin görüşlerine fazla yer verilmeden anlatılmıştır. Eserde genel olarak kelâmı meydana getiren isim, fiil ve harf ele alınıp sonra bunlar mu'rab ve mebnîlik yönünden incelenmiştir. Bu şekilde tertip edilmesi, farklı dilcilerin görüşlerinden kaçınılması, kompleks değil de basit bir dille yazılması kanaatimizce okurun anlamasını ve öğrenmesini kolaylaştırmış ve bu nedenle de sonraki dönemlerde okutulmak için tercih edilen eser konumuna gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Şâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, trc. 'Abdulhalîm en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *El-Câmi'u's şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001
- Durmuş, İsmail. İstitrat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Îzâhu'l-'Aduî*. thk. Hasan Şâzeli Ferhûd. Riyad: y.y. 1389/1969.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmirâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985.
- İbnu'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1406/1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fifrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Katip Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh eş-Şehîr bi Hacı Efendî. *Keşfu'z-zunûn an Esami'l-Kutubi ve el-Funûn*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kırcı, Recep. *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri* Ankara: Fecr Yay. 2021.
- Mîr 'Alem, Yahyâ. "Cuh û du'l-Akdeyyîn fi hidmeti Kitâbi'l-Îzâh li Ebî Alî el-Fârisî". *Mecelletu Mecme'u Luğati'l-'Arabîyyeti bi Dimaşk* 71/3 Safer 1417/ Temmuz/1996.
- Suyûtî, Ebû'l-Faql Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî eş-Şâfi'î. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. b.y.: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1384/1964.
- Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ' (İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endelûsî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk: Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 23-44

**KLASİK FIKİH KAYNAKLARINDA YETİŞKİN ERKEK İLE EMRED ARASINDAKİ
MAHREMİYET İLİŞKİSİ**
The Privacy Relationship between the Adult Male and the Amrad in Classical Fiqh Sources

Meral SABUN

Arş. Gör. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, msabun@mehmetakif.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1329-7865.

Ünal YERLİKAYA

Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, unalyerlikaya@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2068-4887.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	28.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	19.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	23-44

Atıf / Cite as: Sabun, Meral – Yerlikaya, Ünal. “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Yetişkin Erkek ile Emred Arasındaki Mahremiyet İlişkisi” (The Privacy Relationship between the Adult Male and the Amrad in Classical Fiqh Sources). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 23-44. Doi: 0.17859/pauifd.1351320.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 23-44

KLASİK FIKİH KAYNAKLARINDA YETİŞKİN ERKEK İLE EMRED ARASINDAKİ MAHREMİYET İLİŞKİSİ*

Meral SABUN**

Ünal YERLİKAYA***

Öz

Henüz ergenlik çağına gelmemiş güzel yüzlü erkek çocuk anlamına gelen emred, özellikle tâbiîn döneminden itibaren fıkıh literatürüne konu olmuş ve bu çerçevede emred ile yetişkin erkek arasındaki mahremiyet sınırlarını düzenleyen bir dizi güvenlik tedbirleri geliştirilmiş, bu hususta bazı hükümler vazedilmiştir. Emred ile yetişkin erkek arasındaki mahremiyet ilişkisi Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde gündeme gelmezken tâbiîn dönemine gelindiğinde, toplumdaki ahlaki yapının zayıflamaya başlamasıyla birlikte emredle ilişkiler fakihlerin gündemine girmiştir. Hatta bazı fakihler mahremiyet açısından emredin durumunun kadından daha riskli olduğunu düşünmüşlerdir. Zira dönemin İslam toplumu kadın ve erkek ilişkileri bağlamında sıkı kurallara tâbidir. Emred kadına benzemektedir ve ulaşılamayan kadın yerine, kadına benzeyen emrede yönelmek söz konusudur. Kadın erkek ilişkilerinde olası sapmaların önüne geçmek kolayken, emredin erkek olması hasebiyle, emredle ilişkilerde aynı durum mümkün olamamaktadır. Ayrıca bu konuyu fakihlerin gündemine dâhil eden amil, emredle gayri meşru yakınlaşmanın toplumda yaygınlaşmaya başlayarak, toplumsal yapıyı tehdit eden bir boyuta ulaşmasının önünü almaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Emred, Mahremiyet, Kadın, Yetişkin Erkek.

The Privacy Relationship between the Adult Male and the Amrad in Classical Fiqh Sources

Abstract

Amrad, which means a boy with a beautiful face who has not yet reached the age of puberty, has been the subject of fiqh literature, especially since the tâbiîn period, and within this framework, a series of security measures regulating the boundaries of privacy between amrad and adult men have been developed and some provisions have been made in this regard. While the intimate relationship between the amrad and the adult male was not on the agenda during the Prophet's and the Companions' era, the relations with the amrad came to the agenda of the jurists in the tâbiîn period as the moral structure of the society began to weaken. Some jurists even considered the situation of the amrad to be more risky than that of the woman in terms of privacy. This is because the Islamic society of the time was subject to strict rules in the context of relations between men and women. Amrad

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA danışmanlığında hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir. Makale tezden hazırlanmıştır. Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Arş. Gör. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, msabun@mehmetakif.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1329-7865.

*** Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, unalyerlikaya@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2068-4887.

resembled a woman, and instead of the unattainable woman, one would turn to the woman-like amrad. While it was easy to prevent possible deviations in relations between men and women, the same was not possible in relations with the amrad because the amrad was a man. Moreover, the reason that brought this issue to the agenda of the jurists was to prevent the spread of illegitimate intimacy with the amrad to the point of threatening the social structure.

Keywords: Islamic Law, Amrad, Privacy, Woman, Adult Male.

Structured Abstract

Amrad, which means a boy with a beautiful and bright face who has not yet reached the age of puberty, evokes women and feminine characteristics despite being male. In this respect, the sexual attraction towards the amrad can be explained in the sense that the interest in the opposite sex is directed towards the amrad because of his resemblance to a woman, rather than the interest in the same sex. As the moral structure of the society began to deteriorate from the tābiin period onwards, amrad was positioned in the place of the woman and relations with him began to take on a sexual dimension. Due to the social structure and legal rules of the time, it was difficult to reach women and easy to reach the amrad. This created a facilitating ground for the emergence of this kind of relationship with the amrad. The widespread prevalence of this type of relationship has prompted jurists to re-evaluate - within the framework of general principles of fiqh - the limits of privacy between adult men and amrad. This is because this behavior is contrary to nature and opens the door to the act of liwāt (sodomy). In addition, if such a situation is not prevented, there is a risk that intimacy with the amrad will spread and become normalized in society. From the perspective of the general teachings, the amrad is a man, and the limits of privacy between men apply to him as well. However, in the adult male's relationship with the amrad there is the possibility of the male approaching his fellow male with sexual feelings, which is not foreseen under normal circumstances. As a result, the fuqaha, in order to prevent the mischief (mafsadat) that this intimacy would cause, have stated different rulings regarding the relationship between the adult male and the amrad than the rulings regarding privacy between men. This has been explained in detail in the sources of fiqh under special headings. Many of these rulings are similar to the rulings on privacy between men and women. However, in some cases, the rulings on amrad differ from those on women. The aforementioned issues related to amrad show that an issue can be the subject of fiqh according to the time and circumstances, based on the fact that it creates a disbenefit in society, although it is not included in the general provisions of fiqh. In this case, according to the needs of the time, jurists tend to construct new rulings based on the general principles of fiqh and procedural rules. Indeed, since homosexual attraction between two adult men or two women was considered a rare phenomenon in their time and did not tend to become widespread, they did not address the boundaries of privacy between two adult men and two women in the same way as they addressed the boundaries between amrad and an adult man. The same is true for relations with the opposite sex who are one's intimates (mahram). However, since sexual deviations other than amrad were not as widespread in their societies as amrad, they were not the subject of jurisprudence as in the case of amrad.

GİRİŞ

Henüz ergenlik çağına gelmemiş güzel ve parlak yüzlü genç erkek anlamına gelen emred ve yetişkin erkeğin emredle ilişkisi özellikle tabiîn döneminden itibaren klasik fıkıhın konusu olmuş, yetişkin erkekle emred arasındaki ilişkilerin cinsel yakınlaşmaya mahal vermeyecek şekilde yeniden düzenlenmesi ihtiyacı hissedilmiştir. İslam hukuk

literatüründe emredle cinsel yakınlaşma, toplumda yayılma potansiyeli olan ve bu yüzden önü alınması gereken bir durum olarak ele alınmıştır. Yetişkin erkeğin emredle ilişkisi, ferdî bir olay olmanın ötesinde toplumsal bir olguya/soruna dönüşme riski barındırmaktır. Bu yönüyle toplumu ilgilendiren bir vaka hâline gelmiştir. Tüm bunların neticesinde bu hususta hukukî düzenlemelerin yapılması ihtiyacı doğmuştur. Diğer cinsel sapmalar nadir vakalar olarak değerlendirildiğinden fıkıh kaynaklarında emred kadar yer bulmamıştır. Örneğin benzer durum kadın-kadın, kadın-emred arasında veya yetişkin erkeklerin arasında yahut aile içi kişinin karşı cinsten mahremleri arasında da söz konusu olabilir. Emred ile ilgili hükümler benzer durumlar söz konusu olduğunda onlar için de değerlendirilmiştir. Ancak saydığımız bu durumlar mevcut toplumda çok nadir, sıra dışı bir durum olarak algılandığından, fıkıh kitaplarında ancak satır aralarında yer bulabilmiştir.¹ Emrede yönelik cinsel çekim hayvana, ölüye vb. nesnelere yönelik olan cinsel sapmalardan daha farklı olarak değerlendirilmiştir. Fakihler bu tür cinsel sapmaları ancak sefih, akli noksan olan insanların yapabileceği bir davranış olarak tanımlarken, hemcins olan emrede yönelik cinsel çekimi aklen ve ruhen normal olan insanların da maruz kalabileceği bir durum olarak değerlendirmişler, bu çekimin davranışa aksettirilmesinin ise haram olduğunu beyan etmişlerdir.²

Konunun hassasiyetinin bir başka boyutu da, zamanın İslam toplumlarında kadınla olan ilişkileri sınırlandırmak mümkünken emred için bu pek mümkün olamamıştır. Emredle olan mahremiyet sınırlarının emredle yakınlaşmaya izin vermesi, kimi fakihleri emrede yönelik tutumlarında kadına olan yaklaşımlarından daha temkinli bir yaklaşım sergilemeye sevk etmiştir. Zira emred, kadından farklı olarak erkeklerle aynı ortamda bulunmaktadır. Kadına emredildiği gibi emredin tesettüre girme zorunluluğu yoktur. Emred erkektir. Erkekler arasındaki mahremiyet sınırları erkek-kadın arasında olduğu gibi değildir. Emredle yakınlaşmak toplumda dikkat çeken bir durum da değildir.

¹ Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 4/126-127; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim İbnü'l-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, h. 1392), 4/31; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc* (By.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994) 4/212; Alaiddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf (el-Muknî ve Şerhu'l-Kebir'le birlikte)*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1995), 20/47, 57.

² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 9/102; Gazzâlî hemcinsle cinsel ilişkinin zina gibi insanların meyledebileceği bir durum olduğunu dolayısıyla had cezasının uygulanması gerektiğini söylemiştir. Hayvan ve ölüyle cinsel ilişki için had cezası gerekmediğini, bunun sebebinin hayvan veya ölünün cinsel çekim duyulabilecek bir nesne olmadığını ifade etmiştir. bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fî'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 6/441; Ali b. Muhammed b. Abdilmelik, İbnü'l-Kattân, *İhkâmü'n-nazar fî ahkâmi'n-nazar*, thk. İdris es-Samedî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2012), 309;

Mahremiyet sınırları açısından kadın erkek ilişkileri sınırlandırılmış olduğundan kadına yaklaşmak emrede yaklaşımdan daha zordur. Emred ise bir yönüyle kadına benzemekte ve kadını çağrıştırmaktadır.

Fukahanın emred ile olan ilişkilere bazı sınırlamalar getirmesi tedbir amaçlı bir refleks olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu hükümlerin yetişkin erkeklerle emred arasındaki sosyal ilişkileri etkileyen, emredin sosyal hayatını kısıtlayıcı bir boyutu yoktur. Nitekim emredin erkeklerle birlikte sosyal hayata girmesini, eğitim almasını engelleyen fikhî bir hüküm beyan edilmemiştir. Fukahanın ortaya koyduğu hükümler genelleme içermeyen, emrede karşı cinsel anlamda yakınlık duyanlarla ilgili, bireysel,³ fukahanın çoğunluğunun cezâi bir yaptırıma bağlamadığı,⁴ hükümlerdir.

Çalışmada yetişkin erkek ile emred arasında baş gösteren cinsel sapmanın fıkha konu oluşu incelenmiştir. Emredle cinsel yakınlaşmanın nadir bir vaka olmaktan çıkıp toplumsal bir sorun haline gelmesiyle, naslar çerçevesindeki geniş olan yetişkin erkek ile emred arasındaki mahremiyet sınırlarının fukaha tarafından daraltılmasına ve güvenlik tedbirleri kapsamında yeni hükümler vazetmelerine vurgu yapılmıştır. Makalede bireyler arasındaki mahremiyet sınırlarının zamana ve şartlara göre yeniden değerlendirildiğine ve ihtiyat prensibi gereği mevcut sınırların daraltma yönünde değişim gösterebildiğine dikkat çekilmiştir. Konu ile ilgili daha önce hazırlanmış olan - Arap dünyasında hazırlanan birkaç derleme eser dışında - özgün bir çalışmaya ulaşılmamıştır. Bu açıdan bu meselede ilmî bir katkı sunmak hedeflenmiştir.

1. Klasik Fıkıhta Emred ve Tealluk Ettiği Zemin

Emred arapça kökenli bir kelimedir ve sözlükte *merad* mastarından türemiştir. *Merrade* parlatmak, düzletmek ve yumuşatmak anlamlarına gelmektedir. *Merad*, yanağın kılsız olması veya ağacın yapraksız olması anlamlarını da ifade etmektedir. *Ardun merdâ* düz, üzerinde bitki yetişmeyen kumluk arazi demektir.⁵ Emred, şehvet duyacak yaşa gelmiş olmakla birlikte bulûğa ermemiş, bıyığı terlemiş ve henüz sakalı çıkmamış gençtir.⁶ Sakal çıkma yaşına gelmiş, ama sakalı çıkmayan kimseye “*ecred*” veya “*est*”

³ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/212.

⁴ Bu hususta cezâi yaptırım uygulamakla ilgili sadece İbn Teymiyye'nin görüşüne ulaşılmıştır. bk. Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987),

⁵ Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebü'l-Fadl Cemalüddin İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h.1414), “mrd”, 3/401.

⁶ Şihâbüddîn, Şemseddin Muhammed b. Ebî'l-Abbas er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, hâşiyetü's-Şibrâmlî, hâşiyetü'r-Reşîdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/192; Şihabuddin el-Kalyûbî - Ahmed el- Burullisî el-Umeyra, *Haşiyetâ Kalyûbî ve Umeyra*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, (b.y.: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y), 3/210; Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, *el-Alâkatü'l-cinsiyeye gayru şer'iyye ve ukubetuha fi's-şerîa' ve'l-kânûn* (by.: Dârul-Enbâr, 1989), 1/211.

denir.⁷ Fıkıh eserlerinde emredin çoğulu olarak *mürd*, *mîrâd* ve *mürdân* lafızları zikredilmiştir. Bazı fıkıh kaynaklarında “emred” yerine “ el-hades” (çoğulu el-ehdâs) kelimesi de kullanılmıştır.⁸ Buna göre emred *her bulûğ çağına yaklaşmış ve sakalı çıkmamış genç erkeği değil, bulûğ çağına yaklaşmış ve sakalı çıkmamış olmasının yanı sıra güzel yüzlü, zarif ve dolayısıyla çekici olan genç erkeği ifade etmektedir.*⁹

Hız. Peygamber ve sahâbe döneminde, emred ile yetişkin erkek arasındaki ilişki, yetişkin iki erkek arasındaki ilişkiden farklı olarak algılanmamıştır. Böyle bir durum, yani yetişkin erkeklerin emrede cinsel ilgi duyarak yaklaşması ve onu kadının yerine konumlandırması durumu, sahâbe zamanında varlığı bilinen bir olgu değildir. Bu ilişkinin cinsel bir boyut kazanması, böyle bir yakınlaşmanın endişe uyandırmaya ve yaygınlaşmaya başlaması tâbiîn dönemine rastlamaktadır. Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), bu dönüşümü zamanın bozulmasına bağlamaktadır. Sahâbe döneminde böyle bir şeyin bilinmediğini, emredle yetişkin erkek arasındaki ilişkinin bilinmediği bazı toplumların olduğunu ve bu toplumlarda emrede cinsel ilgi duyarak yaklaşmanın söz konusu olmadığını söylemiştir.¹⁰

Tâbiîn dönemine gelindiğinde Müslüman toplumda böyle tehlikeli bir durumun ortaya çıkması fakihleri de etkilemiş, bunun için bir tedbir mekanizması geliştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun sonucunda yetişkin erkek ile emred arasındaki ilişkilere fıkıhta yeni düzenlemeler getirilmiştir. Bu konu, önem kazanmasına binaen fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak *emrede bakmak*, *emredle tokalaşmak*, *emrede dokunmak*, *emredi öpmek*, *emred ile baş başa kalmak* gibi hususlar üzerinden ele alınmıştır

2. Yetişkin Erkek ve Emred Arasındaki Mahremiyet İlişkisi

Sözlükte “helâl olmayan, yasaklanan şey” anlamına gelen mahrem kelimesi, fıkıh terimi olarak kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabaları ifade eder.¹¹ İslam’da evlenilmesi yasak olmayan kişiler arasında kadının örtünmesi, bakmak, baş başa kalmak gibi kadın ve erkek arasında cinsel yakınlaşmaya mahal verecek tüm davranışlar yasaklanmıştır. Evlenilmesi yasak olanlar arasında fitrî olarak şehvet duygusunun bulunmaması göze alınarak mahrem olmayanlara göre daha

⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* 4/212; Süleyman b. Umer b. Mansûr el-Uceylî el- Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel alâ şerhi'l-Menhec (Futuhâtü'l-vehhâb bi'tevdîhi şerhu Menheci't-Tullâb)*, (by.: Dâru'l-Fikr, ty), 4/125.

⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdüsselâm el-Harrânî İbn Teymiyye *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine, Mecmeu Melik Fehd li'Tıbbâti Mushafi's-Şerîf, 2004), 15/418; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/212; Mustafa es-Süyûtî Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Gâyeti'l-Müntehâ* (B.y.: Menşûrâtü'l-Mektebi'l-İslâmî, 1961), 5/19, 1/942.

⁹ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 14/ 212; Kalyûbî- Umeyrî, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Ümeyra*, 3/210.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 15/418.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'-Arab*, 12/123.

esnek bir yaklaşım ortaya konmuştur.¹² Hemcinslerle olan ilişkiler, mahremler arası ilişkiler dairesinde ele alınmış, onlar için de benzeri hükümler beyan edilmiştir.¹³ Ancak fıkıh kaynaklarında emredin durumu farklılık arz etmektedir. Zira fakihlerin içinde buldukları toplumlarda yetişkin erkekler ile emred arasında sapkın ilişkiler ortaya çıkmış, bu tür yakınlaşmalar görünür hale gelmeye başlamıştır. Bu bakımdan emredle olan mahremiyet ilişkisi yeniden değerlendirilmiştir. Emred ile mahremiyet ilişkisinden kast edilen emrede bakmak, emredle başbaşa kalmak, emrede dokunmak vb. hususlardır.

İslam hukuku literatüründe emrede yönelik tavır ve davranışlar, *emrede bakmak*, *emredle tokalaşmak*, *emrede dokunmak*, *emredi öpmek*, *emredle baş başa kalmak* gibi konular üzerinden ayrıntılı olarak ele alınmış ve zikri geçen meselelerin hükümleri tartışılmıştır. Emredle olan ilişkilerde mesafenin iyi korunması, gözlerin sakınılması, herhangi bir cinsel veya duygusal sapmaya mahal verilmemesi için teyakkuz hâlinde olunması hususunda tavsiyelerde bulunulmuş, bazı davranışlar yasaklanmış, hatta emredle yaklaşma ile ilgili kimi durumlar için ta'zîr cezası öngörülmüştür. Kimi zaman bu temkin, emredi yetişkin erkeklerin bulunduğu ortamlardan uzaklaştırmaya yönelik bir çağrıya dönüşmüş olsa da, emredin eğitim, sosyal ve hukukî haklarından menedilmesine izin verilmemiştir. Aynı zamanda bu tarz temkinli tavırlarla emrede zarar vermekten ziyade emredin istismara uğramasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Fakihler emred ile ilgili hükümleri "fitne" kavramıyla talil etmişlerdir.¹⁴ Sözlükte yakkamak, imtihan etmek, zorluk, bir şeyden hoşlanmak, erkeğin kadına aşık olması vb. anlamlara gelen fitne kelimesi,¹⁵ emred ile ilgili meselelerde fakihler tarafından cinsel yakınlık duymak anlamında kullanılmıştır. Emrede yönelik mahremiyet sınırları değerlendirilirken, fitne vurgusu kadından farklı olarak emredin bedeni veya sesinden bağımsız bir biçimde değerlendirilmiştir. Emrede yönelik hükümlerin cinsel duygulara bağlanması, emredin bedeninin mahrem olduğunu beyan eden bir nassın olmayışı ve hükmün kaynağının mefsedet ortadan kaldırma ilkesine dayanması ile ilgilidir. Buna göre hüküm mefsedet olduğu sürece vardır. O da fitne olarak ifade edilen emrede karşı cinsel duyguların ortaya çıkmasıdır.

¹² en-Nûr 24/31; Buhâri, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Nikâh", 111, Hadis No:5233, 7/37, " İsti'zân", 12, Hadis No: 6243, 8/54; Salim Ögüt, " Mahrem", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahrem>, (Erişim Tarihi: 30.11.2023)

¹³ Merdâvî, *el-İnsâf*, 20/47, 57; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhî Bidâyeti'l-Mübtedî*, (Pakistan: İdâreü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, y.t.), 7/191-195.

¹⁴ Benzer durum, yani hükmün fitneyle talil edilmesi, Hanefi mezhebinde erkeğin kadının yüzüne ve ellerine bakmasının hükmünde de söz konusudur. Buna göre fitneden endişe edilmediği taktirde kadının yüzüne bakmak caizdir. bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/122.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/318.

Fıkıh kaynaklarında emredle mahremiyet ilişkisi hususunda ele alınan temel konu, emrede bakışların sınırlandırılması olmuştur. Zira bakışlar, bu sakıncalı ilişkinin önünü açacak ilk ve en öncelikli adımdır. Emrede bakmanın hükmünü fakihler üç kısımda değerlendirmişlerdir.¹⁶ Birincisi şehvetle bakmaktır¹⁷ (cinsel hisler uyandıran bakış). Bunun haram olduğu hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. İkincisi cinsel hisler uyandırmayan bakıştır. Bu bakış kişinin kendi çocuğuna baktığı gibi, bakışından emin olmasını ifade eder. Bu hâl değişmediği müddetçe bu bakışta bir beis görülmemiştir.¹⁸ Üçüncüsü böyle bir duygunun uyanmasından emin olamama, bundan endişe etme (fitneden emin olamama) durumudur. Bu üçüncü durumla ilgili olarak aşağıda detaylandırılacağı üzere âlimler arasında iki görüş vardır.

Birinci görüşe göre, emrede bakmak kadına bakmak gibidir. Ancak ihtiyaç¹⁹ olduğunda bakmak câizdir. Sedd-i zerâi' ilkesi gereği olası bir fesada engel olmak için bu durumda emrede bakmak câiz değildir. Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) nakledilen sahih olan görüş bu yöndedir. İbn Teymiyye bu görüşü tercih etmektedir.²⁰ Ebû İshak Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Nevevî (öl. 676/1277) bu hususta bakıştan emin olunsa bile ihtiyaç (eğitim, alışveriş, tedavi, şahitlik vb.) dışında bakmanın câiz olmayacağını söylemişlerdir.²¹ Ancak bu görüş ihtiyat ilkesi çerçevesinde serdedilmiştir. Bu hususta Şâfiî mezhebinde hakim görüş farklıdır. Şâfiî mezhebinin görüşü fitne söz konu

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 15/417-419; İbnü'l-Kattân, *İhkâmü'n-nazar*, 326-327.

¹⁷ Şehvetle bakmak cinsel istek içerdiği gibi bakıştan hoşlanmak anlamını da içerir. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 15/413; Merdâvî, *el-İnsâf*, 20/58; Gazzâlî (öl. 505/1111), emrede haram olan bakışın, bakan kişinin emrede bakışının yetişkin erkeklere olan bakışından farklı olduğunu hissetmesi, bunun ayırımına varıyorsa, cinsel hislerle bakmasa bile bu bakışın tesirinde kalıyorsa o bakış haramdır, demiştir. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 3/102.

¹⁸ Muhammed Emîn İbn Âbidin, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr, Hâşiyetü İbn Âbidîn*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/80.

¹⁹ Fıkıhta ihtiyaç (hâciyyât) kavramı hükümlerin ana gayelerinin sınıflandırılmasını ifade eden makâsîdu's-şerîa'nın üçlü tasnifinden birini teşkil eder. Bunlar zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât'tır. Hâciyyât, ferdî veya içtimaî hayat için mutlaka gerekli olmayan, ancak bunların düzenli olarak yürümesini temine yarayan hükümler anlamına gelen fıkıh terimidir. bk. Ertuğrul Boynukalın, "makâsîdu's-şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>, (Erişim Tarihi: 01.12.2023)

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 15/ 417-419; İbnü'l-Kattân, *İhkâmü'n-nazar*, 327; el-Merdâvî, *el-İnsâf*, 20/56, 57.

²¹ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi İmami's-Şâfi'i*, thk. Muhammed Zuhaylî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 4/115; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc eş-şerhu alâ Sahîh-i Müslim*, 4/31; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, thk. Abduh Ali Kuşk (Dimaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2012), 4/666.

olmadığında bakmanın haram olmadığı yönündedir.²² Hanbelî fakihi Ali b. Süleyman el-Merdâvî (öl. 885/1480), fitneden emin olanın emrede bakmasının câiz olduğunu, bakmasında bir kerahet bulunmadığını, ancak bakmamasının daha uygun olduğunu söylemiştir.²³ Muvaffakuddin İbn Kudâme (öl. 620/1223), fitneden endişe edilmesi durumunda kasıtlı bakışın haram olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Genel olarak emrede bakmayı kadına bakmak gibi değerlendiren yukarıda zikri geçen birinci görüşün gerekçesi, emredin fitne olması bakımından kadına bakmak gibi hatta kadına bakmaktan daha riskli olmasıdır. Buna göre emrede bakmak kadına bakmaktan daha büyük bir günahdır. Zira emredle cinsel yakınlaşma livataya sürükleyebilir. Zinada olduğu gibi livâtânın sonradan evlilikle helal bir ilişkiye dönüşmesi hiçbir zaman mümkün değildir.²⁵

İkinci görüşe göre ise emred, erkek mesabesindedir. Zira asli durum böyle bir cinsel meylin olmayışıdır. Emrede bakmak kadınlara bakmak gibi değildir. Duygulardan emin olunduğu takdirde bakış haram değildir. Haram olsaydı, emrede tesettür emredilir veya onlarla yetişkin erkeklerin aynı ortamda bulunmaları haram olurdu. Ancak böyle bir haramlık söz konusu değildir. Haram hükmü ihtimal üzerine bina edilemez. Şirbînî'nin nakline göre Sübkî erkeklerin emredle iç içe yaşadıkları göz önüne alındığında, bakmayı yasaklamanın uygulanabilir bir durum olmadığını ve yasağın ancak fitneden endişe edilince söz konusu olabileceğini söylemiştir.²⁶

Fakihler bu hususta emrede bakmanın haram olduğuna işaret eden birkaç rivayet zikretmişlerdir. Bu rivayetlerden en meşhuru Abdül-Kays kabilesinden bir heyetin Hz. Peygamber'in yanına gelmesi, içlerinde emred olan güzel yüzlü genç bir oğlan olması ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in onu arkasına oturtması ve "Dâvûd'un imtihanı bakıştandı." buyurmasıdır.²⁷ Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) nakledilen başka bir rivayete

²² Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 6/192; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/212; el-İmâm Ebu'l-Feth Muhammed b. Salih b. Ahmed ed-Decâni, *el-Ikdü'l-müfred fi hükmi'l-emred*, thk. Mâzin b. Sâlim Bâ'vezîr (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1998), 25-26.

²³ Merdâvî, *el-İnsâf*, 20/56.

²⁴ Muvaffikuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Huluv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/504.

²⁵ Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc fi şerhi'l-Minhâc ve Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdî* (by.: el-Mektebetü't-Ticâriyye'l-Kübrâ bi'Mısr li'Sahibihâ Mustafa Muhammed, 1983), 7/199; Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li'serhi Muhtasari'l-Halîl*, (By.: Dâru Âlemi'l-Kütüb,t.y.), 2/182; Ebû Zekerîyye Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Fetâvâ'l-İmam en-Nevevî*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'ri'l-İslâmiyye, 1996), 182; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 212.

²⁶ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/212.

²⁷ İbn Salah hadisin zayıf olduğunu aslının olmadığını belirtmiş, İbnü'l-Kattân el-Mağribî (öl. 628/1231), hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisu'l-habîr fi tahrîci Ahâdisi'r-Râfi'l-Kebîr* (by.: Müessesetü Kurtuba, 1995), 3/308; Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâci an iktirâfi'l-kebâir*

göre ise Peygamberimiz güzel yüzlü emrede gözleri sakınmadan bakmayı yasaklamıştır.²⁸ Ancak bu rivayetlerin tamamı zayıf rivayetlerdir. Fukahânın bu rivayetlerden yola çıkarak emred hakkında hükme vardıklarına dair bir bulgu yoktur. Bu rivayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber döneminde yetişkin erkek ile emred arasında cinsel yakınlaşmanın vuku bulduğunu veya böyle bir durumun bilindiğini iddia etmek de zordur. Nitekim yukarıda zikri geçen rivayetlerden ilkini nakleden İbn Teymiyye (öl. 728/1328) kitabında sahâbe döneminde emredle bu türden bir ilişkinin bilinmediğini belirtmiştir.²⁹ Bu konu hakkındaki hadis rivayetlerinin sahih olduğunu söyleyen bir nakle rastlanmamıştır. Sahabenin tâbiîn alimlerinde olduğu gibi emred hakkında herhangi bir söylemine ulaşılmamıştır. Nihayetinde âlimlerin bu hususta hükme varırken dayanak noktalarının yukarıda zikri geçen rivayetler olmadığı söylenebilir.

Emredin erkek olması, erkekler arasındaki mahremiyet sınırlarının, bu husustaki genel kuralın, tümüyle emred için geçerli olacağı anlamına gelmez. İslam, mahremiyet sınırlarını genel için çizmekle beraber, kişinin mahremi olanlardan fitne oluşturabilecek kimselerle tehlikeli ve riskli durum ve hâllere girmekten sakınmasını emretmektedir. Bu hususta İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in bir kadının, mahremi olduğu hâlde, fitne endişesiyle kayınpederiyle baş başa kalmasından sakındırmak için söylediği "Kayınpeder³⁰ ölümdür."³¹ hadisini örnek göstermiştir. Tüm bunlara dayanarak İbn Teymiyye, her ne kadar emred ile yetişkin erkek arasında dinen kadın ile erkek arasındaki sınırlar konulmamış olsa da, şüpheye kapı aralayacak bazı durumların belirmesi hâlinde emredle baş başa kalmanın haram olduğunu söylemiştir.³² İbrâhim en-Nehâî (öl. 96/714) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi bazı selef âlimleri emredle aynı ortamlarda bulunmayı yasaklamışlardır.³³ Emredle aynı ortamda bulunmaya fitneden

(Kahire: Matbaatu Hicâzî, t.y.), 2/118; Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'i ve'r-ra'iyye*, thk. Ali b. Muhammedü'l-İmrân (b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, t.y.), 184.

²⁸ İbn Adiy, İbn Dâvûd, Ebû Hâtim vd. hadis için zayıf demişlerdir. Ravilerinden Vâzî'nin sika olmadığını söylemişlerdir. bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2002), (hadis no: 8323), 8/368; İbnü'l-Kattân hadisin son derece zayıf olduğunu isnadında iyi bir taraf olmadığını söylemiştir. bk. İbnü'l-Kattân, *İhkâmü'n-nazar*, 333.

²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 15/418.

³⁰ İbni Teymiyye'nin kayınpeder olarak yorumladığı الحمو kelimesi, eşin kadına mahrem olmayan akrabası (eşin kardeşi, amcası, amcasının oğlu, dayısı vb.) olarak tevil edilmiştir. bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: Matbaatü't-Tedâmüni'l-Ehavî, h. 1444-1447), 4/278.

³¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Tavku'n-Necât, h.1422), "Nikah", 111, 7/37, (Hadis no: 5232),

³² İbn Teymiyye, *Macmû'u'l-fetâvâ*, 32/248.

³³ Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştekîn*, thk. Muhammed Azîz Şems (Riyad: Dâru Atââtü'l-İlm, 2019), 166.

emin olunduğunda ve onu eğitmek gibi bir maslahat bulunduğunda cevaz verilmiştir. Öğretmenlerin emredle baş başa kalmadan, topluluk içinde eğitim vermeleri tavsiye edilmiştir.³⁴ Ruhaybânî (öl. h. 1243), eğitmek gibi bir maslahat olduğunda ve mefsetten emin olunduğunda emredin eğitimiyle ilgilenmenin câiz olduğunu söylemiştir.³⁵ İmam Mâlik'in (öl. 179/795), hadis meclisine gelmesini yasakladığı bir emredin, gizlice gelip hadis dinlediğini öğrenince onu 16 celde ile cezalandırdığı nakledilmektedir. Bazı âlimler emredle aynı ortamda geceleme ve aynı ortamda uyumayı yasaklamışlardır.³⁶

Emredin fitneye sebep olabilecek ortamlarda bulunması hoş karşılanmamıştır. Hamamlarda mahremi olmayan kimselerle oturmasının, vücudunu sergileyecek şekilde giyinmesinin ve erkekler arasında dans etmesinin uygun olmadığı belirtilmiştir. Velisinin, kendisi yanında olmadan emredi erkeklerin arasına göndermesinin câiz olmadığı ifade edilmiştir.³⁷ Erkek erkeğe tokalaşmak sünnet kabul edilirken, emredle tokalaşmak câiz görülmemiştir. Hanefiler ise emrede dokunmayı ve emredle tokalaşmayı mekruh görmüşlerdir.³⁸ Nevevî'ye göre emredi öpmek ve ona sarılmak, hangi gerekçeyle olursa olsun câiz değildir. Ona göre bu hüküm (câiz olmama hükmü), her iki tarafın salih kimselerden olması durumunda bile değişmez. Ancak emredin anne babası veya mahremi için durum farklıdır.³⁹ İbn Teymiyye emredle yetişkin bir erkeğin aynı yatakta yatmasıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "10 yaşından küçük bir çocuğun cinsel duyguları henüz ortaya çıkmamışken, onunla aynı yatakta yatmanın câiz olmadığı hadislerle sabitken, emredle aynı yatakta yatmanın câiz olması asla tartışılmaz."⁴⁰

3. Emredin Mahremiyet Hükümleri Bakımından Kadın İle Kıyaslanması

Yetişkin erkek ile emred arasındaki mahremiyet sınırları, erkekle kadın arasındaki mahremiyet sınırlarından farklıdır. Emred erkek olduğu için mahremiyet açısından durumu, yetişkin iki erkek veya iki kadın arasındaki mahremiyet ilişkilerinde veya kişinin akrabalık bağları sebebiyle mahremi olan karşı cinsle ilişkisinde olduğu gibidir.⁴¹ Ancak toplumda bu tarz bir ilişkinin yaygınlık göstermesi sonucunda, emredle yakınlaşmanın

³⁴ Şemsuddîn Muhammed b. Umer el-Gamrî, *el-Hükmü'l-madbût fî tahrîmi fi'li kavmi Lût*, thk. Ubeydullah el-Mısrî el-Eserî (Kahire: Dâru's-Sahâve li't-Türâs, 1988), 57.

³⁵ Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, 1/942.

³⁶ Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-Hevâ*, thk. Ahmed Abdüsselam Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 92-93.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/418.

³⁸ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü ibn Âbidîn*, 1/382; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 4/126; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, h. 1404-1427), 6/253.

³⁹ Nevevî, *el-Mecmû*, 4/638.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32/247-248.

⁴¹ Abdülğâni el-Guneymî ed-Dimaşkı el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ty.), 4/164.

kadınla yakınlaşmak gibi fitne kaynağı olduğu düşünülmüştür. Bakmak, dokunmak, baş başa kalmak gibi meselelerde kadın ve erkek arasında olan mahremiyet sınırlarının benzeri, emred için de öngörülmüştür. Bazı hususlarda emred için beyan edilen mahremiyet ile ilgili hükümler kadınla olan mahremiyet ilişkilerini belirleyen hükümlere benzemektedir. Ancak emred için söz konusu hükümler kadından farklı olarak cinsel yakınlık veya ilgi duymakla kayıtlandırılmıştır.

Emrede yönelik cinsel çekimin kaynağı, emredin fiziksel olarak kadına benzemesidir. Parlak yüzlü ve tüysüz olması gibi kadınsı özelliklere sahip olduğundan, bir yetişkin erkek için bu yönleriyle karşı cinsi temsil etmektedir. Dönemin İslam toplumunda emred, kadın gibi ulaşılması zor değildir. Erkek ile kadın arasında olduğu gibi yetişkin erkekle emred arasında mahremiyet sınırları bulunmamaktadır. Toplum ve hukukî kurallar emredin erkek olması hasebiyle, yetişkin erkeklerin emredle aynı ortamlarda bulunmalarına, dolayısıyla onunla daha yakın bir temas içinde olmalarına izin vermektedir. Ayrıca emred için tesettür emri de yoktur. Kadın gibi emrede nikâh vesilesiyle ulaşılabilir helal bir yol da bulunmamaktadır. Emredle yaklaşma fitrata aykırı sapkın bir ilişki olan livata fiiline sürüklemektedir. Bazı fakihler zikrettikleri tüm bu sebeplerden ötürü emredle ilişkilerin harama düşme bakımından kadınla olan ilişkilerden daha riskli olduğunu, dolayısıyla bakmak, dokunmak ve başbaşa kalmak gibi meselelerde mahremiyet açısından emredin kadın gibi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Hatta emredle olan ilişkilerde kadın ile olan ilişkilerden daha temkinli olunması gerektiğini ve emredle olan mahremiyet sınırlarının ihlal edilmesi durumunda bunun günahının daha büyük olacağını söylemişlerdir.⁴²

Kadınlarda olduğu gibi emrede tesettür emredilmemiş, kadın gibi sesi haram görülmemiştir. Bazı fakihlere göre bunun sebebi, emredin kendisinin kadın gibi doğrudan fitne kaynağı olmaması ve onlara yönelik fitnenin kadına kıyasla nadir ortaya çıkmasıdır. Ayrıca kadından farklı olarak, tüm bu yasaklar emredin güzel olmasıyla kayıtlıdır. Güzel görünümlü olmayanın hükmü diğer erkekler gibidir. Âlimler, gözün emreden sakınılmasını yeterli görerek, meşakkatli olacağı gerekçesiyle ona tesettürün emredilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Nitekim erkeklerin böyle çocuklarla aynı ortamda bulunmaları kaçınılmazdır. Bu durumda gözün sakınılması fitneden korkmak ve endişe etmekle sınırlıdır.⁴³

⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 21/245; Ruhaybânî, *Metâlibu ulî'n-nuhâ*, 5/20; İbnü'l Kattân, *İhkânü'n-nazar*, 309; Merdâvî, *el-İnsâf*, 20/ 59; Hattâb, *Mevâhibü'l-celfîl*, 2/182. Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 4/124; Kalyûbî- Umeyrî, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyrî*, 3/210, Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/212.

⁴³ Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 4/124; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 1/466, 9/223; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravdi't-Tâlib*, thk. Muhammed Zehrî el-Ğamrâvî (B.y.: Matba'atü'l-Yemeniyye, h. 1313), 3/112; Mahmud b. Ahmed b. Musa Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut:

4. Emredin Mahremiyeti İle İlgili Bazı Fıkhî Hükümler

Fıkıh literatüründe yetişkin erkekle emred arasındaki mahremiyet ilişkisinin bazı yönleriyle kadın ile erkek arasındaki ilişki gibi değerlendirilmesi, abdest, namaz, cenaze vb. konularda kadınlara ait olan birçok hükmün emrede atfedilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri emrede dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı meselesidir. Bu konuda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre emrede şehvetle dokunmak abdesti bozar. Mâlikîlerde meşhur olan görüş ve Hanbelîlerde tercih edilen görüş bu yöndedir. İkinci görüşe göre emrede dokunmak abdesti bozmaz. Bu görüş Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Şâfiî'nin görüşüdür. Aynı zamanda Şâfiî mezhebinde meşhur olan görüştür.⁴⁴

Emredle ilgili fıkhî tartışılan başka bir mesele de emredin ezanı, imamlığı ve Hanefîler açısından cemaatle kılınan namazda emredle yan yana namaz kılmanın hükmüdür. Emredin sesi ve bedeni kadında olduğu gibi mahrem olarak değerlendirilmemiştir. Bu yüzden emredin tesettüre girmesi gerekmediği gibi ezan okuması da câizdir.⁴⁵ Hanefîler, Şâfiîler, ve Hanbelîlere göre emred fitneye sebep olabileceğinden, emredin arkasında namaz kılmak mekruhtur. Hanefîler fitneden endişe edildiği takdirde, emredin imamlığının tenzihen mekruh olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶ Hanefîler cemaatle kılınan namazlarda, kadınlardan farklı olarak muhâzât⁴⁷ hükümlerinin geçerli olmadığını ifade etmişlerdir. Zira Hanefîlere göre hükmün illeti kadının fitne oluşturması değil, farz olan sıralamayı bozmasıdır.⁴⁸ Bununla birlikte bazı Hanefîler emredle aynı safta namaz kılanların kadında olduğu gibi namazlarının bozulacağını ifade etmişlerdir.⁴⁹

Fakihler emredle karışık sohbet meclisi oluşturmayı ve onunla vakit geçirmeyi yasaklamışlardır. Bu hususta Hz. Ömer'in emredle oturduğu bilinen bir adamın, onlarla

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 12/134; Kalyûbî- Umeyrî, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyrî*, 3/210- 211; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 4/192.

⁴⁴ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/430; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 1/129, 3/410; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el- Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ Şerhi'l-Hatîb*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2007), 1/200; Gamrî, *el-Hükmü'l-madbût*, 83; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 15/411; Not: Bilgiye Hanefî kaynaklarından ulaşılamamıştır.

⁴⁵ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 1/466, 7/193, 9/223.

⁴⁶ Heyet, *Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, 6/253; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü ibn Âbidîn*, 2/301.

⁴⁷ Sözlükte "aynı hizada olmak" mânasına gelen *muhâzât* kelimesi, fıkhîta cemaatin imama veya kadınların erkeklerle aynı hizada bulunmasını ifade eden bir terim olup ikincisine *muhâzâtü'n-nisâ* denir. Fakihlerin çoğunluğuna göre cemaatle namazda imama uymanın geçerli sayılabilmesi için imamın cemaatle aynı hizada olmayıp önde bulunması şarttır. Öte yandan Hanefîler'e göre kadınla erkeğin aynı hizada olması da bazı şartların varlığı hâlinde erkeğin namazının bozulmasına yol açar. bk. İbrahim Acar "Muhâzât", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Erişim 10 Ağustos 2023).

⁴⁸ Osman b. Ali ez-Zeyleî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetü's-Şilbî*, (Kahire:Matbaatü'l-Kübâ'l-Emîriyye, h.1314), 1/137.

⁴⁹ Aynî, *el-Binâye* 2/351.

oturmasını yasakladığı rivayeti aktarılmaktadır.⁵⁰ İbn Teymiyye emrede erkekler arasında fitne oluşturduğu gerekçesiyle ta'zîr cezası verilebileceğini söylemiştir. Zira Hz. Ömer, güzel yüzlü ve kadınlar arasında güzelliğiyle meşhur olmuş olan Nadr b. Haccâc'ın saçını, kadınlar arasında fitneye sebep olduğu için tıraş ettirmiştir. O da fayda sağlamayınca sürgün ettirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre aynı durum emred için de geçerlidir. O da erkekler arasında fitneye sebep olmaktadır. ta'zîr cezasının belli bir sınırı yoktur. Duruma ve kişiye göre belirlenir.⁵¹

Zina eden bekâr kadın ve bekar emrede yönelik had cezası ile ilgili olarak Şâfiîler, fitne endişesiyle bekâr kadın ve emrede (bulûğ çağına ermiş ise) sadece celde cezası uygulanacağını, erkelere uygulanan sürgün (nefy) cezasının emrede uygulanmayacağını ifade etmişlerdir.⁵² Burada, sürgün edilme meselesinde emred, erkek olmasına rağmen kadın gibi değerlendirilmiştir. Yine İbn Teymiyye'ye göre eğer emredin erkek veya kadınlar arasında fitne oluşturmasından endişe edilirse, velisinden ihtiyaç dışında emredi göz önünde tutmaması, güzelliğini artıracak şeyler yapmaması istenir. Çocuğu hamamlara ve eğlence mekânlarına götürmesi yasaklanır. Bunlar ta'zîr cezasını gerektiren durumlardandır.⁵³ İzzeddin b. Abdüsselâm (öl. 660/1262), emredle karışık meclis oluşturmanın haram olduğunu söylemiş, cezasının ta'zîr olduğuna yönelik fetva vermiştir.⁵⁴ Şîa fıkhiinde emredi cinsel duyguyla öpmenin cezası ta'zîrdir.⁵⁵ Her ne kadar selef emrede bakmayı ve emredle aynı meclislerde bulunmayı sakındırmışsa da, bu duruma âlimler tarafından tedbir ve ihtiyat babından bakılmış, emredle mesafeyi korumak, emredi ilim meclislerinden kovmak veya onu eğitimden mahrum etmek olarak yorumlanmamıştır. Bu durumda öğretmen, emred olan öğrencisiyle olan mesafesini gözetmeli, eğitimin amacı dışına çıkabilecek hâl ve hareketlerden sakınmalıdır.⁵⁶

Emrede bakmak kadına bakmak gibidir. İhtiyaç dışında bakmak haramdır, diyenlere göre, ölen kimse bir emred ise ve mahremi olan yıkayıcılar bulunamazsa fitneye sebep olacağı gerekçesiyle teyemmüm edilir. Ya da şahitlikte kadının yüzüne bakılmasında olduğu gibi, şayet bir hakkın zayi olması söz konusu ise, bu durumda ihtiyaca binaen yıkanır.⁵⁷ Emred bulûğ çağına ermişse, ona kadının da bakması haramdır. Bu durumda kadın da onu yıkayamaz.⁵⁸

⁵⁰ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-ser'iyye*, 184.

⁵¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 5/530.

⁵² Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb* 4/173.

⁵³ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-ser'iyye*, 186.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 4/15-16.

⁵⁵ Muhammed Hasan en-Necefi, *CevâhirulKelam fi şerhi bi'sherâ'ii'l-İslam* (Beirut: Dâru İhyâi Tûrasi'l-Arabî, 1981), 41/386.

⁵⁶ Telegram, " eş-Şeyhu'd-Doktor Salihu'l-Fevzân" kanalı, *Manzûmetü'l-Âdâb* kitabının şerh edildiği ders, Soru No: 55/954, (Erişim 09. Ocak 2023).

⁵⁷ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 2/448; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 2/149.

⁵⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 3/107.

Emrede yönelik cinsel yakınlaşma içeren tüm davranışlar fakihler tarafından reddedilmiş ve bu tür davranışların haram olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Hatta bu davranışlara sevk edebilecek durumlara karşı temkinli olmaya yönelik hükümler beyan edilmiştir. Tüm bunların yanı sıra bazı alimler, hemcins olan emrede yönelik oluşan, davranışa aksettirilmeyen duygusal yakınlaşmanın masumiyeti üzerine kafa yormuşlardır. Bu meseleyi aşkını gizleyerek ölen kimsenin hükmî şehit kabul edilip edilemeyeceği üzerinden tartışmışlardır. Söz konusu mesele hemcinsine, karşı cinse duyulan aşk benzeri duygular besleyen, iffetli davranıp harama düşmeyen, duygularını gizleyip bu hal üzere ölen kişinin şehitliği meselesidir. Bu durumu, iffetli davranmak söz konusu olduğu için, karşı cinse âşık olmaya benzeterek, bu kişinin hükmî şehit olduğunu beyan edenler olmuştur.⁵⁹ Diğer bir görüş de böyle bir durumda ölen kimsenin şehit olmayacağı yönündedir. İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), Zerkeşî'nin bu görüşte olduğunu nakletmektedir.⁶⁰ Bu görüşü savunanların endişesi, fitrata aykırı olan ve livâta gibi çirkin bir fiile sevk edebilecek olan böyle bir duyguya şehitlik mertebesi vererek onu meşrulaştırmak, bu hislerin davranışa dönüşmesine kapı aralamaktır. İbn Teymiyye, ister kadın ister erkeğe yönelik olsun haram olan aşka üstün bir mertebe verilmemesi düşüncesindedir. Ona göre kişinin bu duyguya kapılması, bakışlarını korumaması yahut kalbinde Allah sevgisinin yerleşmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şehitlik ile ilgili hadisi ise kişinin nefsiyle mücadele etmesi ve sabretmesinin sonucunda ona bahşedilmiş bir makam olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), emrede âşık olmanın Allah'ın hiç hoşnut olmadığı, Allah'ın rahmetinden uzaklaştıran, kulun dinine ve dünyasına zararlı olan çok büyük bir bela olduğunu söylemiştir. Ona göre bu belaya düşenlerin Allah'a sığınarak, zikri artırarak, Allah'a bu duygudan onu kurtarması için dua etmesi gerekir.⁶²

Yukarıda zikredildiği şekliyle alimlerin görüşleri değerlendirildiğinde bu konuda iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, olayı duygulardan bağımsız olarak değerlendiren davranışçı yaklaşımdır. Buna göre, fıkhen haram olan, kınanan sadece davranışlardır. Dolayısıyla karşı cinse duyulan aşklarla bir tutulabilir. İkinci görüşün yaklaşımı ise olayın psikolojik yönünü de ele alan bir yaklaşımdır. Buna göre sorunun çözümü sadece davranışlarla ilgili değildir. Psikolojik derinliğe de inilmelidir. Zira emrede yönelik cinsel duygular doğal bir durum değil, çözümlenmesi gereken arızî ve hastalıklı bir haldir. Ancak bu şekilde köklü bir şekilde sorun çözümlenebilir. Ayrıca davranışlar duyguları, duygular da davranışları yönetir. Dolayısıyla emrede yönelik

⁵⁹ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/35; Ahmed b. Muhamed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyye'l-kübrâ*, (B.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2/15; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 2/497; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 3/166.

⁶⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 10/224.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/253, 14/208.

⁶² Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâ' ve'd-Devâ'*, thk. Muhammed Ecmelü'l-İslâhî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, h.1429), 565-566.

hükümler beyan edilirken duygudan bağımsız olarak değerlendirme yapılamaz. Kanaatimizce bu yaklaşım daha isabetli gözükmektedir.

5. Klasik Dönem Fakihlerinin Emrede Yönelik Tavrı

Emred ile ilgili fıkhi görüşlerin ortaya çıkmasında selef âlimlerinin emrede yönelik yaklaşımları etkili olmuştur. Selef ulemâsı, zamanlarında emredle yakınlaşmanın olası sonuçlarını ve toplum açısından ortaya çıkabilecek olası riskleri öngörerek, bu konuya köklü çözüm arayışına gitmişlerdir. Hatta kimi zaman bu çözüm yöntemlerinin radikal boyutlara ulaştığı da olmuştur.

Tabiîn dönemi âlimleri emredle cinsel yakınlaşmayı livâta fiiline denk bir durum olarak görmüştür. Nitekim onlar, livâta yapanları üç sınıfa ayırmıştır. Bu üç sınıf; *bakanlar, tokalaşanlar ve fiilî olarak livâta yapanlardır*. Bu bakımdan emrede bakmayı ve dokunmayı da livâta olarak değerlendirmişlerdir.⁶³ Alimler, emrede dikkat kesilerek veya tekraren bakmayı hoş karşılamamış, emrede bakarken bakışları sakınmayı tavsiye etmiştir.⁶⁴ İnançlı bir gencin emredle beraber oturup kalması, vahşi hayvanla oturmaktan daha tehlikeli görülmüştür. Selefin emredi aslandan daha tehlikeli gördükleri, sûfiler tarafından imanı en kuvvetli olanların üzerine doğru saldıran bir ordudan kaçır gibi emreden uzaklaşan kimseler olukları ifade edilmiştir.⁶⁵ Tüm bu nakiller selefin emred hususunda ne derece hassas olduklarını ve emreden ne derece sakındıklarını göstermektedir.

Alimler emrede yönelik tavırlarında sedd-i zerâi' prensibini temel almışlardır. Bu sebepten aslen haram olmayan, ancak harama götürmesi muhtemel olabilecek tutum ve davranışlardan sakınmışlardır. Örneğin emredle görüşüp sohbet etmeyi hoş görmemişlerdir. Fethu'l-Mûsilî'nin, 30 kadar önde gelen âlimden ders aldığı, otuzunun da ayrılırken emredle görüşmekten ve sohbet etmekten sakın diye tavsiye verdiğini söylediği rivayet edilmiştir.⁶⁶ Süfyân es-Sevrî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in genç delikanlılarla yakın sohbetten kaçındıkları, Süfyân es-Sevrî'nin emredin kendisi ile birlikte aynı sohbet ortamında bulunmasına izin vermediği nakledilmiştir.⁶⁷ Hatta selef

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî, İbnü'l-Hâc, *el-Medhal li'ibni'l-Hâc*, (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, t.y.), 3/115; İbn Âbidîn, *Hâşiyeti İbn Âbidîn*, 9/525.

⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmü'l-Melâhî*, thk. Amr Abdülmün'im Selim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, h. 1416), 97; İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Abu'l-Ferac Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1403), 258.

⁶⁵ Gamrî, *el-Hükmü'l-madbût*, 53, 84.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 21/252-253; Gamrî, *el-Hükmü'l-madbût*, 86.

⁶⁷ Ruhaybânî, *Metâlibu ulî'n-nuhâ*, 5/20; Bir adam yanında görünüşü güzel olan oğluyla birlikte Ahmed b. Hanbel'in yanına girdi. İmam Ahmed ona bir sonraki gelişinde oğlunu yanında getirmemesini söyledi. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 15/376.

âlimleri emredin yakınında olmaktan o kadar nefret duyuyordu ki emredi “entân” (pislik)⁶⁸ olarak isimlendiriyorlardı.⁶⁹

Geçmişte emredle hemcins ilişkinin en yaygın olduğu mekânlar hamamlardı. Tarihte böyle gençler hamamlara giriyorlar, hatta orada görevli olarak çalışıyorlardı. Bu yüzden selef âlimleri velinin emred olan çocuklarını hamama göndermesini yasakladığı gibi, hamamlarda güzel yüzlü olan erkek çocuklardan gözlerin sakınılması yönünde tavsiyelerde bulunmuşlardır.⁷⁰ Selef ayrıca emredle تنها mekânlarda birlikte yürümeyi ve emredle aynı yerde geceleme yasaklamıştır.⁷¹

Erkek çocukların tasavvufa eğitim ve intisap amaçlı verilmeleri ile- tasavvufta şeyh ve mürid arasında özel ve yakın bir bağ olması hasebiyle- emredin bazı sûfî cemaatlere mürid olması fitneye sebep olmuştur.⁷² Bazı sapkın sûfî gruplar emredle yakınlaşmayı meşru görmüşler, hatta Allah’a yakınlaştırıcı bir vesile olarak addetmişlerdir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) tasavvuf erbabını sapkınlığa götüren sebepleri zikrederken bunlardan birinin emredle yakınlaşmak olduğunu, bunun da evlilikten uzaklaşmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷³ İbnü'l-Cevzî “Telbîsü'l-İblis” adlı kitabında, zamanındaki bazı sapkın tasavvuf erbabını, emrede karşı takındıkları tavra göre beş grupta sınıflandırmıştır. Buna göre birinci grup, Allah’ın güzel yüzlü emrede hulûl ettiğine inanarak emredle yakınlık kuranlardır. Bunlar en sapkın gürühtür. İkinci grup, güzel olana bakmanın mubah olduğunu, bu sebepten emrede bakmaya ruhsat verildiğini söyleyenlerdir. Üçüncü grup, emrede bakarak Allah’ın kudreti üzerinde tefekkür ettiklerini ve bu şekilde Allah’a yaklaştıklarını iddia edenlerdir. Dördüncü grup

⁶⁸ Selefin emrede yönelik takındıkları bu tavırları emredi dışlamak, onu tahkir etmek olarak anlamak doğru bir okuma biçimi olmaz. Zira dönemin İslam toplumunda emredin toplumdaki dışlanması, emredin toplumsal ve hukukî haklarının bu zikri geçen sebeplerden ihlal edilmesi söz konusu olmamıştır. Selefin tavrı emredin varlığına yönelik olmaktan ziyade dönemlerinde yaygınlaşmaya başlayan bu sapkın ilişkiden kendilerini uzak tutmak anlamında ihtiyatî bir tavidir. Aslen çirkin ve pis olan, toplumda baş gösteren bu ilişki biçimidir. İslam toplumunda en fazla ihtiyatlı olunan konuların başında cinsellikle ilgili sınırlar gelmektedir. Nitekim bu sınırlar selefin yaşadığı toplumda kadın ve erkek arasında azami ölçülerde uygulanmaktadır. Emred konusu da sakınılan bu durumlardan biridir. Selefin ihtiyat anlayışına göre harama kapı aralama ihtimali olan her yol, mubah da olsa kaçınılması gereken bir durumdur. Böyle bir ihtimal toplumda belirmiştir. Bundan sakınmaları için sadece bu bile yeterlidir. Nitekim selefin harama karşı ihtiyatlı tavırları, “bir şeyde harama düşme korkusuyla yetmiş şeyden vazgeçtikleri” şeklinde açıklanmıştır. bk. Decânî, *el-Ikdü'l-müfred*, 26.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/ 421; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/212; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü ibn Âbidîn*, 2/80.

⁷⁰ Gamrî, *el-Hükmü'l-madbût*, 53; Muhammed b. Reşid b. Ali Rıza, Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır, Matbaatü'l-Menâr, h.1298), 8/523; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 186.

⁷¹ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/182.

⁷² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 8/523.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-iblis*, 257.

ise emredle aynı ortamda bulunmayı yasaklamayan, ancak bunun daha ilerisi olan yakınlaşmayı, livâtayı haram görenlerdir. Bunlar bu şekilde nefisleriyle mücadele ettiklerine inanmaktadırlar. Beşinci grubun emrede yakınlaşmakla ilgili iddia ettikleri herhangi bir gerekçeleri bulunmamaktadır. Yeterli mesafeyi koruyamadıkları için günaha düşmüşlerdir.⁷⁴

Bazı sapkın sûfî grupların, emrede Allah'ın yaratışındaki muazzamlığı düşünmek ve ibret almak için baktıklarını ve bunun imanlarını arttırdığını iddia etmeleri, selef uleması tarafından şiddetle kınanmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273), bu kesimin hevalarına uyduklarını, bunun akla ve ilme aykırı olduğunu, dolayısıyla kendilerini kandırdıklarını ifade etmiştir.⁷⁵ İbn Teymiyye bunun küfür ve sapkınlık olduğunu belirtmiştir. Bu durumun kadınlara cinsel duygularla bakmanın veya içki içmenin ibadet olduğunu söylemek gibi, günah işleme arzusunun ibadete dönüştürülmesi demek olduğunu belirterek bu düşünceye karşı çıkmıştır.⁷⁶ Bu grupların durumunun müşriklerin Allah'a yakınlaşmak amacıyla putlara ibadet etmelerine⁷⁷ benzediği ifade edilmiştir.⁷⁸

SONUÇ

Henüz bulûğ çağına ermemiş güzel ve parlak yüzlü erkek çocuk anlamına gelen emred, erkek olmasına rağmen kadını ve kadınısı özellikleri çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle emrede yönelik cinsel yönelim, salt hemcinsel duyulan cinsel ilgiden ziyade karşı cinsel duyulan ilginin -kadına benzemesi hasebiyle- emrede yönlendirilmesi şeklinde açıklanabilir. Tâbiîn döneminden itibaren yetişkin erkekle emred arasındaki ilişkiler cinsel boyut kazanmaya başlamıştır. Zamanın toplumlarda kadın ile mahremiyet sınırları sıkı bir şekilde uygulanmaktadır. Emred erkek olduğu için onunla ilişkileri sınırlayan bir durum yoktur. Bu da emredle bu türden ilişkinin ortaya çıkmasında kolaylaştırıcı bir zemin oluşturmuştur.

Böyle bir ilişki biçiminin toplumda görünür hale gelmesi fakihleri, - genel fıkıh prensipleri çerçevesinde - yetişkin erkekler ile emred arasındaki mahremiyet sınırlarını tekrardan değerlendirmeye sevk etmiştir. Zira bu davranış, fitrata aykırı olmakla beraber livâta fiiline de kapı aralamaktadır. Bunun yanı sıra, böyle bir duruma engel olunmadığı takdirde, emredle yakınlaşmanın, toplumda yayılarak normalleşmesi riski ortaya çıkmaktadır. Genel naslar çerçevesinden bakıldığında emred erkektir ve erkekler arasındaki mahremiyet sınırları onun için de geçerlidir. Ancak yetişkin erkeğin emred ile

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-iblis*, 257-265.

⁷⁵ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Kurtubî, *el-Câmi'u li'ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 7/333.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/413-414.

⁷⁷ ez-Zümer 39/3.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 21/255.

olan ilişkilerinde normal şartlarda öngörülme, erkeğin hemcinsine cinsel duygularla yaklaşması söz konusudur. Bunun sonucunda fukaha, bu yakınlaşmanın sebep olacağı mefsetedi önleyebilmek için, yetişkin erkek ve emred arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, erkekler arasındaki mahremiyetle ilgili hükümlerden farklı hükümler beyan etmişlerdir. Bu konuyu fıkıh kaynaklarında ayrıntılı olarak açıklamışlardır. Bu hükümlerin birçoğu erkek ve kadın arasındaki mahremiyet hükümlerine benzemektedir. Ancak emred ile ilgili hükümler bazı durumlarda kadınlardan farklıdır.

Yukarıda zikri geçen hususlar göstermektedir ki, bir mesele fikhın genel hükümleri içerisinde olmamasına rağmen, zamana ve şartlara göre, toplumda mefseted oluşturmasına binaen, fıkha konu olabilmektedir. Bu durumda zamanın getirdiği ihtiyaca göre, fakihlerin fikhın genel ilkelerinden ve usul kaidelerinden yola çıkarak yeni hükümler inşa etmeye yöneldikleri görülmektedir. Nitekim zamanlarında hemcins iki yetişkin arasındaki cinsel yaklaşma nadir bir vaka olarak görüldüğünden ve yaygınlaşma eğilimi göstermediğinden, iki yetişkin erkek ve iki kadın arasındaki mahremiyet sınırlarına, emredle yetişkin erkek arasındaki sınırlara eğildikleri gibi eğilmemişlerdir. Bu tür ilişkilere hukukî bir yaklaşım sergilenmesi, meselenin toplumda yayılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla cinsel sapmaların toplumda görünür hale gelmesi ile bu sapkınlığın başgösterdiği bireyler arasındaki mahremiyet sınırlarının fakihlerin gündemine girmesi, nadir ve bireysel bir mesele olmaktan çıkıp toplumsal bir mesele haline gelmesi ve bunun sonucunda hukukî çözümler aranması arasında paralellik söz konusudur.

Günümüz taciz vb. sapkınlıklara dair alınan adli ve idari tedbir ve önlemlerin henüz fikhın teşekkülü dönemlerinden itibaren İslam hukuku eserlerine girmesi ve bunun mesail olarak kabul edilmesi, kavram ve prensip üretmesi, İslam hukuk tecrübesi açısından önemlidir. Fakihlerin ortaya koyduğu bu tecrübe ve birikimin günümüze ışık tutabileceği kanaatindeyiz. Bu minvalde fakihlerin emred ile ilgili hukukî çıkarımları şunu göstermektedir ki toplumlarda kadın erkek arasındaki cinselliğin dışında pedofilik, eş cinsel, enest vb. sapkın ilişkiler ve bu ilişkilere sürükleyen cinsel yakınlaşmalar gözlemlenebilir. Söz konusu ilişkilerin İslam hukukunda haram olması ve belli hukukî cezalarının olmasının yanı sıra, bu ilişkilere sürükleyen cinsel yakınlaşmaların, toplumda yaygınlaşması ve görünür hale gelmesi durumunda, cinsel ilişki boyutuna ulaşmaması için, sedd-i zerâ'î' babından gerekli bazı tedbirlerin alınması gerekebilir. Bu açıdan bakıldığında normal şartlarda var olan mahremiyet ölçülerine bazı sınırlandırmalar getirilebilir. Ancak bu tedbirler - birbirlerinin mahremi olamayan - kadın erkek ilişkilerinde öngörülen mahremiyet sınırları gibi naslardan hareketle ortaya konan, çoğunlukla her bir mükellefi kapsayan genel geçer hükümler değil, mefsetede bağlı olarak ortaya çıkan, duruma ve kişilere bağlı ortaya konmuş ictehadî hükümlerdir.

KAYNAKÇA

- Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i'fi tertîbi's-şerâi'*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 9 Cilt. Beyrut: Tavku'n-Necât, h.1422.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Boynukalın, Ertuğrul. "makâsıdu's-şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>, (Erişim Tarihi: 01.12.2023)
- Cemel, Süleyman b. Umer b. Mansûr el-Uceylî. *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec (Futuhâtü'l-vehhâb bi'tevdîhi şerhu Menheci't-Tullâb)*. 5 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, y.t.
- Decânî, el-İmâm Ebu'l-Feth Muhammed b. Salih b. Ahmed. *el-Ikdü'l-müfred fi hükmi'l-emred*, thk. Mâzin b. Sâlim Bâ'vezîr. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1998.
- Ensârî - Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravdi't-Tâlib*, thk. Muhammed Zehrî el-Gamrâvî. 4 Cilt. B.y.: Matba'atü'l-Yemeniyye, h.1313.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmiddîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim - Muhammed Muhammed Tâmir, 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Gamrî, Şemsuddîn Muhammed b. Ömer. *el-Hükmü'l-madbût fi tahrîmi fi'li kavmi Lût*, thk. Ubeydullah el-Mısrî el-Eserî, Kahire: Dâru's-Sahâve li't-Türâs, 1988.
- Hattâb, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li'sherhi Muhtasari'l-Halîl*, 8. Cilt. B.y.: Dâru Âlemi'l-Kütüb, y.t.
- Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye'l-Küveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye. 45 Cilt. h. 1404-1427.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr, Hâşiyetü İbn Âbidîn*, thk. Âdil Ahmed Avdû'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah. *Zemmü'l-melâhî*, thk. Amr Abdülmünim Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye h. 1416.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci Ahâdîsi'r-Râfi'î'l-Kebîr*. 4 Cilt. by.: Müessesetü Kurtubâ, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002.

- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhamed b. Ali. *el-Fetâva'l-fikhiyye'l-kübrâ*, 4 Cilt. B.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, y.t.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhamed b. Ali *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc ve havâşi's-Şirvânî ve'l-Abbâdî*. 10 Cilt. B.y.: el-Mektebetü't-Ticâriyye'l-Kübrâ bi'Mısr li'Sahibihâ Mustafâ Muhammed, 1983.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhamed b. Ali. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*, 2 Cilt. Kahire: Matba'atu Hicâzî, y.t.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cezviyye. *ed-Dâ' ve'd-Devâ'*, thk. Muhammed Ecmelü'l-İslâhî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, h.1429.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cezviyye. *Ravdatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müştâkîn*, thk. Muhammed Azîz Şems, Riyad: Dâru Atâati'l-İlm, 2019.
- İbn Kudâme, Muvaffikuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Huluv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddin el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, h.1414.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâva'l-kübrâ*, 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35 Cit. Medine: Mecmeu Melik Fehd li'Tıbbâati Mushafi's-Şerîf, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî İslâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, thk. Ali b. Muhammedü'l-İmrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid. B.y.: y.y., y.t.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Abu'l-Ferac Abdurrahman. *Telbîsü'l-iblis*, Beyrut: Daru'l-Kalem, h. 1403.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Abu'l-Ferac Abdurrahman. *Zemmü'l-hevâ*, thk. Ahmed Abdüsselam Ata Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî, el-*Medhal li'ibni'l-Hâc*, 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, y.t.
- İbnü'l-Kattân, Ali b. Muhammed b. Abdilmelik. *İhkâmü'n-nazar fî ahkâmi'n-nazar*, thk. İdris es-Samedî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- Kalyûbî, Şihabuddîn - Umeyra Ahmed el-Berlisî. *Haşiyetâ Kalyûbî ve Umeyra*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, y.t.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'u li'ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'Kütübî'l-Mısrıyye, 1964.
- Merdâvî, Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf (Muknî ve Şerhu'l-Kebir'le birlikte)*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 30 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İlân, 1995.

- Mergînânî Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 8 cilt., Pakistan: İdâreü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, y.t.
- Meydânî, Abdülğânî el-Guneymî ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, y.t.
- Necefi, Muhammed Hasan. *Cevâhirul Kelam fî Şerhi bi'Şerâii'l-İslam*. 43 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi Türesi'l-Arabî, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyye Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Fetâvâ'l-İmam en-Nevevî*, thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyye Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim ibni'l-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, h. 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyye Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, 9 Cilt. Kahire: Matba'atü't-Tedâmüni'l-Ehavî, h. 1444-1447.
- Nevevî, Ebû Zekeriyye Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn*. thk. Abduh Ali Kuşç. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2012.
- Öğüt, Salim, "Mahrem", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahrem>, (Erişim Tarihi: 30.11.2023).
- Remlî, Şihâbüddîn Şemseddin Muhammed b. Ebî'l-Abbas. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, Hâşiyetü's-Şibrâmlî, Hâşiyetü'r-Reşîdî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Reşîd Rızâ, Muhammed b. Reşîd b. Ali Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*, 12 Cilt. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, h.1298.
- Ruhaybânî, Mustafa es-Süyûtî. *Metâlibu uli'n-nuhâ, fî şerhi Ğâyeti'l-Müntehâ*. 6 Cilt. Dimaşk: Menşûrâtü'l-Mektebi'l-İslâmî, 1961.
- Sa'dî, Abdülmelik Abdurrahman. *Alâkâtü'l-cinsiyye gayri şer'iyye ve ukûbetuha fi's-şerâ' ve'l-Kânûn*. 2 Cilt. B.y.: Dâru'l-Enbâr, 1989.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme *el-Mebsût*, 31 cilt., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzeb fî fihhi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, thk. Muhammed Zuhaylî. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *Fikhu'l-İslâmî ve edilletühu*. 8 Cilt. B.y.: Daru'l-Fikr 1985.
- Zeyleî, Osman b. Ali *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu kenzi'd-Dekâik ve Hâşiyetü's-Şilbî*, 6 cilt Kahire:Matbaatü'l-Kübâ'l-Emîriyye h.1314.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 45-73

EBÜ'L-YEMÂN VE HADİS CÜZÜ'NÜN SAHÎH-İ BUHÂRÎ'YE İNTİKALİ
Abu'l-Yamân and The Transfer of Hadîth Juz to Sahîh-i Bukhârî

İbrahim SAYLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis
Ana Bilim Dalı. e-mail: isaylan@hotmail.com Orcid:0000-0001-8462-8927

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	08.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	21.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	45-73

Atıf / Cite as: Saylan, İbrahim. "Ebü'l-Yemân ve Hadis Cüzü'nün Sahîh-i Buhârî'ye İntikali" (Abu'l-Yamân and The Transfer of Hadîth Juz to Sahîh-i Bukhârî). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 45-73. DOI: 10.17859/pauifd.1449179

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 45-73
EBÜ'L-YEMÂN VE HADİS CÜZÜ'NÜN SAHÎH-İ BUHÂRÎ'YE İNTİKALİ*

İbrahim SAYLAN**

Öz

Humuslu muhaddis Ebü'l-Yemân Hakem b. Nâfi' (ö. 222/837), hadislerin tedvin ve tasnif döneminde yaşamıştır. Cerh-ta'dîl âlimlerinin *sika* kabul ettiği Ebü'l-Yemân; Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Buhârî gibi elliden fazla muhaddise hocalık yapmıştır. Bir süre Humus kadılığı vazifesini de yürüten Ebü'l-Yemân, meslektaşlarının aksine, hadis tahsili için başka şehirlere yolculuk yapmamıştır. Ebü'l-Yemân'ın *el-Cüz'ü*, tedvin döneminin son ürünlerinden; tasnif döneminin izlerini taşıyıp günümüze ulaşan eserlerden biri olması bakımından dikkatlerden kaçmamıştır. *el-Cüz'*, Zührî'nin şeyhleri esas alınarak farklı konuları muhtevi 73 rivayetten oluşmaktadır. Eserin rivayetleri esbâb-ı vürûdlar hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir. *el-Cüz'*de yer alan bazı metinlerin sonraki kaynaklarda aslını koruyarak yer alması, ilk dönemlerde yazılı metinlerden istifade edildiği iddiasını güçlendirmektedir. Çalışmamızda Buhârî'nin yazılı kaynaklarından birini teşkil ettiğini düşündüğümüz *Cüz'un fihî Ehâdis Ebi'l-Yemân* adıyla maruf eserin temel hadis kaynaklarına ne derece intikal ettiği ve özellikle *Sahîh-i Buhârî*'de ne kadar yer aldığını tespit etmeyi amaçlamaktayız. Çalışmamızda, Ebü'l-Yemân'ın hayatı ve ilmî kişiliğine değinilmiş; aynı zamanda, cerh-ta'dîl âlimlerinin hocası Şuayb'dan hadis alışı yöntemi üzerine yaptıkları değerlendirmelere de yer verilmiştir. Yine çalışmamızda öncelikle, temel hadis kaynaklarında aynı sened ve metinle yer alan *el-Cüz'ün* rivayetleri tespit edilmiş, ardından bu rivayetlerin *mütâbi'î* ve *şâhidi* zikredilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ebü'l-Yemân, Hadis Cüz'ü, Sahîh-i Buhârî, Muhaddis.

Abu'l-Yamân and The Transfer of Hadith Juz to Sahîh-i Bukhârî

Abstract

Abu'l-Yamân al-Hakam b. Nafi' (d. 222/837) lived in the period of compilation and classification of hadiths. Abu'l-Yamân, who is accepted as reliable by the scholars of cerh-ta'dîl, who was the teacher to more than fifty scholars of hadiths (muhaddiths) such as Yahyâ b. Main, Ahmad b. Hanbal, Dârimî and Bukhârî. Abu'l-Yamân, who served as judge of Homs, did not participate in hadith journeys. Abu'l-Yamân's Juz has attracted attention as one of the last products of the codification period that has survived to the present day and as a work bearing the traces of the classification period. *al-Juz'* consists of 73 narrations covering different topics based on Zuhri's sheikhs. The narrations of the work contain detailed information about the asbab al-wurûd (the reasons for the Prophet to mention the hadith). The fact that long-text narrations are also included in later sources strengthens the claims that written texts were used in the early periods. In our study, we aim to determine to what extent the work known as *Juz'un fihî Ahâdis Abi'l-Yamân*, which we think constitutes one of Bukhârî's written sources, is included in the basic hadith sources and especially to what extent it is included in *Sahîh-i Bukhârî*. Within the scope of the study, Abu'l-Yamân's life and scientific personality were determined, and the evaluations of cerh-ta'dîl scholars on the method of receiving hadith from his teacher Shuayb were included. First of all, it was determined how the narrations in *al-Juz*

* Bu makale, Hicrî İkinci Asrın İslâmî İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumunda sözlü olarak sunulan ve basılan "Tedvin Döneminin Son Ürünlerinden Ebü'l-Yemân'ın Hadis Cüz'ü" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir. Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı. e-mail: isaylan@hotmail.com Orcid:0000-0001-8462-8927

were included in the basic hadith sources with the same source and text, and then the narrator and witness of the hadiths were mentioned.

Key words: Hadith, Abu'l-Yaman, The hadiths of Juz, *Sahih-i Bukhari*, Muhaddith.

Structured Abstract

In our study, people who lived in the last half of the 2nd century Hijri and the first quarter of the 3rd century, known under the name Abu'l-Yaman, the muhaddith from Homs Hakem b. Nafi' and his work called *al-Juz'*, which has survived until today, were examined. Abu'l-Yaman, who taught many hadith scholars, it has been accepted as reliable by muhakkik hadith scholars. Abu'l-Yaman, who spent his life teaching hadith education, also served as the judge of Homs. No record has been found indicating that Abu'l-Yaman participated in the hadith journeys. His only journey outside Homs is a pilgrimage. Abu'l-Yaman, who also visited the Masjid an-Nabawi on his return, also met with Imam Malik during this visit. During his visit, he saw that Malik's house was furnished in a very luxurious manner, and he did not take hadith from him, thinking that this did not suit the morality of scholars. However, it was seen that he regretted this after a while. Since all of Abu'l-Yaman's teachers were from Homs, it is understood that he did not go on a hadith journey. Although all of his teachers were from Homs, it is seen that his students were many and his hadiths spread to different regions. The reason for this is that Homs is one of the frequent destinations of hadith scholars who participated in the hadith journey. It has been determined that Abu'l-Yaman, who was from the sixth layer of hadith scholars of the Damascus region, met with his teacher Shuayb in 162 Hijri, received the hadiths from his teacher through authorized exchange and narrated most of them with the word "ahberana". *al-Juz'un*, which bears the classification traces of the transition period; It has been observed that the narrators of all the documents were the same, in the form of Abu'l-Yaman → Shuayb → Zuhri, but the narrators of Tabin and Sahabi were different. It has been determined that the narrations mostly have five narrators and according to *Kutub-i Sitte*, al-i isnad is used, and in terms of their source, 5 of the narrations are maktû', 7 of them are maktû' and the others are merfû. Most of *al-Juz'un* hadiths, which do not have a clear systematic in terms of content, attracted attention with their detailed information about the causes. As in *al-Juz'* hadiths numbered 1,4, 9,12,14,22,30,31,36,37,45,55 and 65; adoption, belonging to a lineage, foster brotherhood and its consequences, Abyssinian demonstrations in the mosque, etc. It is conveyed in a detailed plot. It has been seen that Bukhari preferred different methods for the hadiths consisting only of the text, and Abu'l-Yaman's methods for the narrations that gave detailed asbab al-wurud. The fact that long-text hadiths were included by Bukhari both as a text and as a text, that is, they were preserved from dot to comma without any condensation, supports the view that narrations were made based on written texts in the early periods. Zehebi's; Another point that strengthens this claim is that Seyhan stated that he narrated the forty hadiths he took from Abu'l-Yaman in Sahihayn, that all of them were called "ahberana" Shuayb, but not "haddesenâ", and that these hadiths were taken and transmitted from Shuayb's line. The hadiths in *al-Juz'* were examined in two ways: one as send and text and the other as text only. First of all, the 73 hadiths quoted by Abu'l-Yaman; 49 of them are in Bukhari's work called *el-Cami'u's-sahih*; 8 of them are in *Kutub-i Tis'a*, except Bukhari; It was seen that 12 of them were included in other sources with the same document and text, while the sources of 4 news could not be determined in terms of document. When looked at only in terms of text, 56 of *al-Juz'un* hadiths are against muttefakun and all but 4 of them are included in *Kutub-i Tis'a*, and 4 narrations outside of *Kutub-i Tis'a* have been determined to be maktû'. As a result, it has been understood that the hadiths of *al-Juz'* came with a written text after Zuhri, that Abu'l-Yaman took the written copy of his sheikh and transferred them by saying "ahberana", and Bukhari and other hadiths recorded them with the sign "haddesenâ". In fact, although *al-Juz'* is famous for belonging to Abu'l-Yaman, we can say that the work belongs to Zuhri since it was created from the compilation that Shuayb made from his sheikh Zuhri. As a result of our comparison with Bukhari, it was determined that 64 out of 73 hadiths were included in *Cami'u's-sahih* in terms of text. This shows that *al-Juz'*, which was compiled in the

second century of the Hijri, was successfully transferred to the next century and that there was no *marfu* hadith that was neglected.

GİRİŞ

Hadis literatürünün önemli telif türlerinden biri cüzlerdir. İsim olarak sözlükte parça, bir bütünün parçalarından her biri anlamına gelen cüz', daha çok belli kişilerden gelen rivayetleri bir araya getirmek amacıyla kaleme alınan küçük hacimli hadis kitaplarına denir. Çoğulu eczâ'ü'l-hadis adıyla gelen bu tür, belli konudaki veya sayıdaki rivayetleri yahut bir rivayetin bütün tariklerini toplayan birkaç sayfalık eserlerdir. Ayrıca tedvin faaliyetinin ilk yıllarında cüz' yerine *sahife* kelimesi de kullanılmıştır. Hadis edebiyatında bu türün geliş şekillerine ayrıntılı olarak yer verilmiştir.¹

Sahâbenin tuttuğu küçük çaptaki metinlerin bir araya getirilmesiyle ilk örnekleri ortaya çıkan, tedvin döneminde önemli bir ivme kazanan ve daha sonraki dönemlerde farklı şekillerde varlığını sürdüren bir telif çeşididir. Bu tür telifatin hadislerin derlenip bir araya getirildiği tedvin dönemindeki rolü ve bunun bir sonraki döneme intikalinin mümkün olup olmadığı; başka bir ifadeyle, tedvinden tasnife intikalin hangi ölçüde gerçekleştiği dikkatimizi celp etmiştir. Doktora çalışmamız esnasında Buhârî'nin Ebü'l-Yemân adındaki şeyhinden hadislerin sebep-i vürûdları hakkında ayrıntılı bilgi veren rivayetler naklettiğine ve bunların büyük bir kısmını da sahip olduğu hadis cüzünden yaptığının vakıf olmuştuk. Bu da ilk dönem eserlerinin yalnızca şifahî aktarımla değil yazılı metinlerden de gerçekleştiği teorisini bizim nazarımızda da kuvvetlendirmektedir. Buhârî'nin uzun metinli rivayetleri Ebü'l-Yemân'ın *el-Cüz*'ünden doğrudan aldığı yönünde güçlü bir kanaat içerisindeyiz. Bu kanaatimizi test etmek, doğruluğunu teyit etmek amacıyla Buhârî'nin aynı sened metinle aktardığı rivayetlere dikkat çekilecektir.

Çalışmamızda *Cüz'ün fîhi Ehâdis Ebi'l-Yemân* adıyla maruf eserin temel hadis kaynaklarına ne derece intikal ettiği ve özellikle *Sahîh-i Buhârî*'de ne ölçüde yer aldığını tespit etmeyi amaçlamaktayız. Ebü'l-Yemân ve *el-Cüz*'ünü bir bütün olarak ele almayı hedeflediğimiz bu çalışmamızda; onun hayatı, ilmî kişiliği, ricâl ve tabakat kitaplarından tespit edilecek; Ebü'l-Yemân'ın hocasından hadis alış yöntemi üzerine cerh-ta'dîl âlimlerinin değerlendirmelerine başvurulacak; cüzdeki rivayetlerin temel hadis kaynaklarında öncelikle aynı sened ve metin ile birlikte nasıl yer aldığı tespit edilecek ardından hadislerin *mütâbi'* ve *şâhidi* zikredilecektir. Şayet bir rivayet birçok kaynakta yer alıyorsa sadece *Kütüb-i Sitte*'deki yerine işaret edilecektir.

Hadislerin tedvin dönemi için kesin bir tarih verilmemekle birlikte bunun, hicrî 1. asrın sonlarından 2. asrın ortalarına kadar ki bir zaman dilimini içine aldığı bilinmektedir.² Bu dönemde meydana getirilen hadis malzemelerinin kaynağa yakınlığından dolayı daha değerli olması beklenirken; bu rivayetler, henüz hadis nakil kriterleri oluşturulmadığından ikinci plana atılmıştır. Daha önce kaleme alınmış

¹ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü (Risâletü'l-Müstatrafe)*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 132-172; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 51-62.

² Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 314.

olmalarına rağmen, kendilerinden sonraki kaynaklar vasıtasıyla değerlendirmeye tabi tutulmaları hadis cüzlerinin en büyük talihsizliği olsa gerekir.³

Fuad Sezgin'in (ö. 2018), Hatîb el-Bağdâdî'ye dayandırarak Ebü'l-Yemân'ın iki farklı cüzünden bahsettiği halde⁴ Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî senediyle gelen çalışmamızın konusu olan bu cüze vakıf olmadığı anlaşılmaktadır. A'zamî, Ebü'l-Yemân'ın *el-Cüz*'ünü *İlk Devir Hadis Edebiyatı*'na ek bir bölüm, Hasrî ise küçük bir eser olarak neşretmiştir.⁵ *el-Cüz*, Gazze İslam Üniversitesi'nde makale formatında yayımlanmıştır.⁶ Ayrıca "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı...", adlı makalede cüz hakkında bilgilere yer verilmiştir.⁷

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebü'l-Yemân künyesiyle tanınan Hakem b. Nâfi' el-Hımsî el-Behrânî hicretin 138/755 yılında Humus'ta dünyaya gelmiştir.⁸ Hakem b. Nâfi hicrî 2. asrın son yarısı ile üçüncü asrın ilk çeyreğinde yaşamış hâfız, imâm ve hücce unvanlarıyla maruf olmuş bir râvidir. Humus'ta doğup büyüdüğü için el-Hımsî ve Behrân kabilesinden Ümmü Seleme adında bir kadının azatlı kölesi olduğu için de el-Behrânî nisbeleriyle tanınmıştır. Ebü'l-Yemân, muhaddis İsmâil b. Ayyâş'ın (ö.181/797) kâtibidir.⁹ Yaşadığı dönemde Humus şehrinin en iyi âlimi olduğu için Halife Me'mûn kendisini Dimaşk'a çağırılmış ve ona Humus kadılığı görevini vermiştir.¹⁰

Küçük yaşlarda hadis öğrenmeye başlayan ve ömrünün sonlarına kadar bu ilimle meşgul olan Ebü'l-Yemân'ın hadis yolculuğuna katıldığına dair elimizde bir kayıt bulunmamaktadır.¹¹ Ebü'l-Yemân'ın hacca gittiğinde o sırada Medine'de ikâmet eden İmâm Mâlik'i ziyaret etmiş ancak ondan hiç hadis nakletmemiştir. O, İmam

³ bk. Seyit Ali Güşen, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 2; Hacı Ataş, *Siyer ve Hadis Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 35-42

⁴ Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî (ma'rifeti uşûli) 'ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1357), 214; Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 73-74.

⁵ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 283; Rıdvan b. Salih el-Hasrî, *Cüz'ün fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'el-Behrânî el-Hımsî an Şu'ayb b. Ebî Hamza an ez-Zührî an şuyûhihî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014).

⁶ Nâfiz Hüseyin Hammâd - Nûr el-Heyle, "Cüz'ün fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'", *Mecelletü Câmi'i'l-Ezher* 13/1 (2011), 513-562.

⁷ Halit Özkan, "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüshası", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012/1), 1-37; bk. Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 40/268.

⁸ Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Amrevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415), 15/75; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/302.

⁹ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 1/582.

¹⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 15/70; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 10/325.

¹¹ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/319-320.

Mâlik'in evini oldukça lüks bulmuş ve bunu bir hadis âlimine yakıştırmamış; bu sebeple de ondan nakilde bulunmamıştır. Ancak bir süre sonra, bu hareketinden dolayı pişmanlık duyduğu rivayet edilmiştir.¹² Ebü'l-Yemân'ın ölüm tarihi hakkında hicrî 211 veya 221 yılları zikredilmiş¹³ ancak onun, hicretin 222. yılı zilhicce ayında, Ebû İshak b. Hârûn (ö. 227/842) zamanında, Humus'ta vefat ettiği görüşü ağırlık kazanmıştır.¹⁴

Ricâl ve tabakat kitaplarında Ebü'l-Yemân'ın hocalarının isimleri farklı sayılarda zikredilse de hepsi bir araya getirildiğinde çoğu Humuslu olmak üzere on iki hocasının olduğu görülmektedir. Kendisinden en fazla hadis aldığı hocası; Humus ehliinden, babasının künyesiyle anılan Ebû Hamza Dînâr'ın oğlu Şuayb b. Ebî Hamza'dır (ö. 162/779).¹⁵ Şam muhaddislerinin *beşinci* tabakasından olan Şuayb, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö.124/742) en güvenilir kâtibidir¹⁶ ve ondan 1700 hadis nakletmiştir.¹⁷ Ebü'l-Yemân *el-Cüz'*üne aldığı hadislerin tamamını Şuayb senediyle nakletmiştir. Şuayb, hocası Zührî'den aktardığı hadisleri hiç kimsenin nakletmesine müsaade etmemiş ancak, ölüm döşeginde iken Bişr, Bakiye ve Ebü'l-Yemân'ı bu yasaktan istisna tutmuştur.¹⁸ Ebü'l-Yemân'ın derlediği ve onun adına meşhur olan bu cüzün bir anlamda Zührî'nin cüzü olduğunu söyleyebiliriz.

Ebü'l-Yemân, *el-Cüz'*ünü sadece şeyhi Şuayb'dan aldığı hadislerden oluşturmuştur. Ancak onun bu cüzü dışındaki hadislerini aldığı diğer hocaları Safvân b. Amr (ö.155/772), Harîz b. Osmân (ö.163/780),¹⁹ İsmâil b. Ayyâş, Ertât b. el-Münzir, Saîd b. Abdilazîz, Ufeyr b. Ma'dân, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Ebî Meryem,²⁰ Attâf b. Hâlid el-Mahzûmî, Mübeşşir b. Ubeyd el-Kureşî, Yezîd b. Saîd b. Zî'usvân ve Saîd b. Sinân Ebî Mehdî'dir.²¹ O, rihlelere katılmadığından hocalarının sayısının çok olmadığı görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel Ebü'l-Yemân'dan; *Müsned'*inde 167, Dârimî (ö. 255/869) *Sünen'*inde 6, Buhârî *el-Câmi'u's-şahîh'*inde doğrudan 273 rivayet aktarmıştır.²²

¹² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 15/75-76; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/581.

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 79-80.

¹⁴ Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410), 7/328; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 15/74; Ârif Köten, "Ebü'l-Yemân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/350-351.

¹⁵ İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, 7/325.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/325.

¹⁷ Abdülkadir Şenel, "Şuayb b. Ebû Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/223.

¹⁸ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 179.

¹⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifil-'Usmâniyye, ts.), 2/344.

²⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 15/69.

²¹ Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 7/146-147; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/320.

²² Fuad Sezgin, Buhârî'nin Ebü'l-Yemân'dan naklettiği hadis sayısının 257 olduğu ifade etmiştir. Rakam farklılığı sanırım birden fazla hocadan nakledilen hadislerin aynı olarak kabul edilmiş olmasındandır. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 251.

Kütüb-i Sitte müelliflerinin geri kalanları ise hocaları vasıtasıyla ondan hadis nakletmişlerdir.

Yukarıda sayılanlardan başka Ebü'l-Yemân'dan hadis rivayet eden birçok muhaddis vardır ve bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848), Abdullah b. Fedâle en-Nesâî (ö. 241/855), Recâ b. el-Muraccâ el-Mervezî (ö. 249/863), İbrâhim b. Saîd el-Cevherî (ö. 250/864), Muhammed b. Sehl el-Buhârî (ö. 251/865), Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258/872), Ebû Mes'ûd Ahmed b. el-Furât er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Ali Muhammed b. Ali (ö. 261/875), Şuayb b. Şuayb ed-Dımaşkî (ö. 264/878), İbrâhim b. Hânî en-Nîsâbûrî (ö. 265/879), İsmâil b. Abdillâh el-İsfehânî (ö. 267/880), Muhammed b. İshâk es-Sâğânî (ö. 270/884), İmrân b. Bekkâr el-Berrâd el-Hımsî (ö. 271/885) Muhammed b. Avf et-Tâî (ö. 272/886), Muhammed b. İsâ et-Tarsûsî (ö. 277/893), İbrâhim b. el-Heysen (ö. 278/894), Abdülkerim b. el-Heysen ed-Dîrâkûlî (ö. 278/894), Ebû Zeyd Ahmed b. Abdirrahmân el-Hûtî (ö. 279/895), Ahmed b. Abdilvahhab b. Necdetî'l-Hûtî (ö. 279/895), Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/896), Muhammed b. İsmâil es-Sülemî et-Tirmizî (ö. 280/896), İbrâhim b. el-Hüseyn (ö. 281/897), Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Amr ed-Dımaşkî (ö. 281/897) ve ondan en son rivayette bulunan Ali b. Muhammed el-Huzzâî el-Cekânî'dir (ö. 292/905).²³

Buhârî, Ebü'l-Yemân'dan naklettiği rivayetlerin tamamını "haddesenâ" (حَدَّثَنَا) lafzıyla; Ebü'l-Yemân ise on ikisi dışında kalan rivayetlerin tamamını "ahberanâ Şuayb" (أَخْبَرَنَا) ifadesiyle aktarmıştır. Buhârî, "ahberanâ" diyerek aktardığı hadislerin hepsini bu cüzden nakletmemiştir. Bu durumda Ebü'l-Yemân'ın bu cüz dışında yazılı belgelerinin olduğunu söyleyebiliriz. Buhârî'nin yazılı kaynaklarını tetkik eden Fuad Sezgin, Ebü'l-Yemân'ın incelediğimiz *el-Cüz*'ünden bahsetmemiş ancak Hatîb el-Bağdâdî'ye dayandırarak onun iki nüshasının olduğunu zikretmiştir.²⁴

Yukarıdaki bilgilere ek olarak Ebü'l-Yemân'ın, vefatına yakın bir zamanda hocası Şuayb'ı ziyaret ettiği; bu ziyarette hocasının, "bunlar benim kitaplarımdır, almak isteyen kişi alsın" dediği;²⁵ bu sözden hareketle onun farklı nüshalarının da olduğu, Ebü'l-Yemân'ın da ondan başka cüzler edinmiş olabileceği muhtemeldir. Zehebî (ö.748/1347), Buhârî'nin doğrudan; Müslim'in ise hocası Dârimî yoluyla Ebü'l-Yemân'dan kırk kadar hadisi *Şahîhayn*'de naklettiğini, hepsine "ahberanâ Şuayb" denildiğini, "haddesenâ" denilmediğini çünkü bunun icâzet yoluyla alındığını açıkça gösterdiğini, hadislerin Şuayb'ın hattından alınan bir cüzden nakledildiğini ifade etmiştir.²⁶ Esasında, Ebü'l-Yemân'ın İsmâil b. Ayyâş'ın, Şuayb'ın ise Zührî'nin kâtibi olması, bu dönemde hadis rivayetinde yazının yoğun olarak kullanıldığını göstermektedir.

Ebü'l-Yemân'ın rihlelere katıldığına dair herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Onun Humus dışına yaptığı tek yolculuğu hac ziyaretidir. Dönüşte Mescid-i Nebevî'yi de ziyaret eden Ebü'l-Yemân, bu ziyaretinde İmâm Mâlik ile de görüşmüştür. Ziyareti esnasında Mâlik'in evinin oldukça lüks bir şekilde döşendiğini

²³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 15/69; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/147-148; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 10/320; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matba'atu Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 2/441.

²⁴ 1-Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Ebü'z-Zinâd→ A' rec→ Ebü Hüreyre. 2-Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Nâfi'→ İbn Ömer. Bağdâdî, *el-Kifâye*, 214; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 73-74.

²⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/442.

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 10/325.

görmüş ve bunun âlimlerin ahlâkına yakışmadığını düşünerek ondan hadis almamıştır. Ancak bir süre sonra bundan pişmanlık duyduğu görülmüştür.

Ebü'l-Yemân'ın bütün hocaları Humuslu olduğundan dolayı, onun hadis yolculuğuna çıkmadığı anlaşılmaktadır. Hocalarının tamamı Humuslu olmasına rağmen öğrencilerinin çok olduğu ve hadislerinin farklı bölgelere yayıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, Humus'un rihleye katılan muhaddislerin uğrak yerlerinden biri olmasıdır.

2. Ebü'l-Yemân'ın Hocası Şuayb'dan Hadis Alması Bağlamında Yapılan Değerlendirmeler

Şam bölgesi muhaddislerinin *altıncı* tabakasından olan Ebü'l-Yemân,²⁷ hocası Şuayb ile görüşüp hadis aldığına dair bir tartışma olmasa da onun şeyhinden hangi yollarla hadis aldığı ve bunları nasıl naklettiği hususunda, ricâl ve tabakat kitaplarında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda şu bilgiler nakledilmiştir: Ebü'l-Yemân hocası Şuayb'ın hadiste çok titiz biri olduğu, onun vefatına yakın yanına gittiği ve bu esnada şeyhinin; “Bunlar sahih kitaplarımdır, isteyen kişi alsın, nakletmek isteyen nakletsin, benden her kim dinlemek istiyorsa oğlumdan dinlesin çünkü o benden dinlemiştir.” dediği kaydedilmiştir.²⁸ Ebû Bekr el-Esrem'in anlattığına göre biri, Ebü'l-Yemân hakkında ortalıkta dolaşan bazı hususları Ebû Abdillâh'a (Ahmed b. Hanbel) sordu, o da: “Ne ispat etmeye çalışıyorsun?” diyerek çıkıştı. Ebû Abdillâh devamla Şuayb'ın hadiste işi çok zordu. Ali b. Ayyâş; Humus halkına, ondan hadis nakletme izni hakkında olduğunu düşündüğüm bir hikâye zikretti. O da onlara, “Benden hadis rivayet etmeyin”, dedi. Bu konuşma esnasında Ebü'l-Yemân gelerek “Bu hadisleri benden nakledin.” dedi. Ebû Bekr, Ebû Abdillâh'a: “Münâvele yoluyla mı?” diyerek sorunca; Ebû Abdillâh: “Eğer tek başına münâvele olsaydı onlara hiçbir şey vermezdi. O, sadece bunları dinlemiştir.” diye cevap verdi. Bununla birlikte Ebü'l-Yemân'ın Şuayb'ın oğluna gelerek kendisinden, babasının kitaplarını aldığı sonra da “ahberanâ” diyerek sanki Şuayb'dan dinlemiş gibi aktardığı da ifade edilmiştir.²⁹

Ahmed b. Hanbel'in rahatsız olduğu bu durumu destekleyen bir bilgi de Yahyâ b. Maîn'den nakledilmiştir. Yahyâ'ya Ebü'l-Yemân'ın hocasından hadisi nasıl aldığı sorulmuş, o da münâvele yoluyla hadis aldığı ancak onun bunları başkasına nakletmediğini söylemiştir.³⁰

Yukarıda Mizzî'den (ö. 742/1341) Ebü'l-Yemân hakkında bir bütün olarak zikrettiğimiz bilgiler, başka kaynaklarda parça parça nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Şuayb'dan naklettiği hadisler hususunda Ebü'l-Yemân ile ilgili bilgi istenildiğinde; Ebü'l-Yemân'ın bunların bir kısmını Şuayb'a okumuş olduğunu, bazılarını ondan dinlediğini, bir kısmını da icâzet ve münâvele yoluyla aktardığını ancak münâveleyle aldığı rivayetleri kimseye nakletmediğini ifade etmiştir.³¹ Benzer bilgiler daha sarih bir dille şöyle de nakledilmiştir: “Bazı rivayetleri ben ona kıraat ettim, bazılarını da o bana kıraat etti; bir kısmını münâvele, bir kısmını icâzet yoluyla verdi ve hepsinde

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/148.

²⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/442.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/149; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/441.

³⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/150.

³¹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 15/78-79; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/441.

“ahberanâ Şuayb” tabirini kullan, dedi.”³² Ebû Zür’a, Ebü’l-Yemân’ın Şuayb’dan sadece bir rivayet dinlediğini ve bunun dışındaki rivayetler için icâzet aldığı kaydetmiştir.³³ Bu hususta benzer tartışmaların olduğu ancak bunların kesinlik kazanmadığı anlaşılmaktadır.³⁴

Konuyla ilgili aktarılan bilgiler, benzer şekilde kaynaklarda tekrarlanmıştır. Buradaki ihtilaflı husus Ebü’l-Yemân’ın münâveleyle aldığı rivayetleri başkalarına aktarıp aktarmadığı, ayrıca bunları “ahberanâ” sığasıyla nakledip etmediğinin tespiti konusudur. Yukarıda kaydettiğimiz bilgilerden Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel’in münâvele yoluyla hadis aldığı kabul edilmiş ancak bu yolla alınan rivayetlerin başkasına nakledilmediği savunulmuştur. Şuayb’ın vefatına yakın Ebü’l-Yemân’a verdiği icâzeti esas aldığımızda üzerinde çalıştığımız bu hadis cüz’ünün telifinin 162/779 yılı olması kuvvetle muhtemeldir.³⁵ Esasında bu dönemdeki “ahberanâ” lafzı semâ’, kıraat, icâzet, münâvele gibi hadislerin edâsında kullanılan bir sığa iken sonrasında kıraat veya arz denilen yöntemle alınan hadislerin aktarımında kullanılmıştır.³⁶ Durum böyle olunca yani Ebü’l-Yemân döneminde “ahberanâ” lafzı birçok yolla alınan hadislerin edâsında kullanılan ortak bir sığadır.

Cerh-ta’dîl âlimi olan Ebü’l-Hasen el-İclî (ö. 261/875) Ebü’l-Yemân’ı iki yerde *la be’se bih*, olarak kaydetmiştir.³⁷ Öyle anlaşılıyor ki İclî, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür’a gibi *la be’se bih* sığasını *sika* anlamında kullanmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) onu *nebîl*, *sadûk* ve *sika* olarak tarif etmiştir.³⁸ İbn Hibbân (ö. 354/965) onu *Şikât*’ında zikretmiştir.³⁹ Onun *sika* olduğunu söyleyen başka muhaddisler de bulunmaktadır.⁴⁰

Konuyla alakalı bilgileri derleyen Zehebî; Ebü’l-Yemân’ın *sika* olduğunu, Harîz b. Osmân, Safvân b. Amr, Ebû Bekr b. Ebî Meryem ve bunlar gibi önde gelen muhaddislerin ondan hadis naklettiğini, Şeyhayn’ın onun Şuayb b. Ebî Hamza’dan naklettiği hadislerle ihticac ettiğini, Ebû Zür’a ve Ebû Hâtim er-Râzî’nin yaratılışla ilgili ondan hadisler naklettiğini söylemiştir.⁴¹ Başka bir değerlendirmesinde de Zehebî; Ebü’l-Yemân’ın *sika* olanların önde geleni olduğunu, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Zür’a, Muhammed b. Avf et-Tâ’î ve daha başka muhaddislerin kendisinden nakilde bulunduğunu ve Ebû Hâtim’in de onun için “Önde gelen *sika* kimselerdendir.” dediğini ifade etmiştir.⁴²

Ebü’l-Yemân’dan elliden fazla muhaddis nakilde bulunmuş ve ona güvenmiştir. Onun hocası Şuayb’dan hadis alma yönteminde bir tartışma var ise de İbn Hacer’in (ö. 852/1448) ifade ettiği gibi bu söylenenler doğruysa onun hadisleri icâzetli aldığına

³² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/442.

³³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/150; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1/581.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/151.

³⁵ Şuayb b. Ebî Hamza bahsi geçen yılda vefat etmiştir. bk. İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 7/325.

³⁶ bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 17.

³⁷ Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma’rifetü’s-şikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü’-d-Dâr, 1405), 1/127,313.

³⁸ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1271), 3/129.

³⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *eş-Şikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretu’l-Me’ârifî’l-‘Usmâniyye, 1393), 8/194.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 5/572; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/153.

⁴¹ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1/581.

⁴² Zehebî, *Tezkiretü’l-ıhuffâz*, 1/302.

işaret etmektedir. Ebü'l-Yemân'dan hadis aktaran herkes "ahberanâ" lafzıyla rivayet etmiş ve bu hususta Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Buhârî gibi öğrencileri arasında da bir tartışma olmamıştır.⁴³

el-Cüz', ilk dönem eserlerinden olduğu için Ebü'l-Yemân rivayetlerini icâzetli münâvele yoluyla almış ve cüzdeki bütün rivayetleri "ahberanâ" sîgasıyla aktarmıştır. Yapılan değerlendirmelerden Ebü'l-Yemân'ın *sika* olduğu hususunda icmâ edildiği, cerhine dair herhangi bir bilginin olmadığı; sadece hocasından hadis alma yönteminde bir tartışma olduğu, bunun da onun rivayetine halel getirmeyeceği söylenilebilir.

3. Ebü'l-Yemân'ın Hadis Cüzü

Ebü'l-Yemân'ın hadis cüzü olarak bilinen bu eserin orjinal adı: *Cüz'ün fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'* şeklindedir. *el-Cüz'*, 519/1125 yılında istinsah edilmiş ve Ebû Mansûr Abdurrahmân, Muhammed b. el-Hasan el-Saffâr, Muhammed b. Abdillâh el-Kerâbisî, Alî b. Muhammed el-Hakkânî (ö. 292/905) râvileriyle hadisleri cem eden ilk müellife ulaşmıştır. *el-Cüz'*ün yazması Şam Zahirîyye Kütüphânesi'nde, 120 numaralı bölümde, varak 70a'dan başlamakta, 80a ile bitmektedir. Cildi 16,5 cm X 10,5 cm ölçüsünde, yazılı kısmı ise yaklaşık 15 cm X 9 cm ebadındadır. *el-Cüz'*, 519/1125 senesinde istinsah edilmiş ve o yıl Abdurrahmân b. Muhammed eş-Şîrâzî'ye okunmuştur. Esere ait yirminin üzerinde kıraat icâzeti bulunmaktadır ve 732/1331 yılı muhtemelen son icâzet yılıdır. Muhaddis el-Hâfız Abdurrahmân el-Ganî tarafından Kâsiyûn'da ez-Ziyâ'îye'ye vakfedilmiştir.⁴⁴

*el-Cüz'*ün meydana geliş yılı, Ebü'l-Yemân'ın hocası Şuayb'ın vefatına tekabül etmektedir. Ebü'l-Yemân'ın hocasını vefatına yakın ziyaret ettiği, bu ziyaret esnasında Şuayb'ın "bunlar benim kitaplarımdır, almak isteyen alsın" dediği⁴⁵ ve onun hocası tarafından kendisine izin verilen üç kişiden biri olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁶ Bu icâzeti esas alındığında *el-Cüz'*ün 162/779 yılında tedvin edildiği sonucuna ulaşılmaktadır; zira Şuayb, bahsi geçen yılda vefat etmiştir.⁴⁷

3.1. el-Cüz'ün Rivayetleri

Çalışmamıza esas aldığımız *el-Cüz'*de 73 rivayet bulunmaktadır.⁴⁸ Bu rivayetlerin büyük bir kısmı uzun metinlerden oluşmaktadır. Hadislerin metinlerini olduğu gibi verip kaynaklarını göstermek makalenin sınırlarını aşacağından dolayı; *el-Cüz'*ün bütün senedlerinde Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî râvileri ortak olduğu için Zührî'den önce gelen râviler zikredilecek, rivayetin bir bölümü veya kısa içeriği, ulaşılması kolay olması için rivayetin Arapça metninin bir bölümü parantez içinde kendi numarası altında verilecektir. Devamında Ebü'l-Yemân'ın naklettiği hadislerin aynı sened ve metin ile kaynaklarda nasıl yer aldığı tespit edilecek ardından

⁴³ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/399.

⁴⁴ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 283; Hammâd - el-Heyle, "Cüz'ün fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'", 521.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/442.

⁴⁶ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 179; Ayrıca bk. Özkan, "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüşhası", 30.

⁴⁷ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 7/325.

⁴⁸ Hammâd - el-Heyle, "el-Cüz'ün fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'", 513-562.

hadislerin *mütâbi'*⁴⁹ ve *şâhidi* zikredilecektir. Şayet bir rivayet birçok kaynakta yer alıyorsa sadece *Kütüb-i Sitte*'deki yerine işaret edilecektir.

1. *Hadis*: Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Urve b. Zübeyr→ Âişe (r.a.) senediyle Allah Resûlü (s.a.s.) “*Ey Zem'a'nın kızı Sevde! Abdurrahmân'dan perdelen!* (اِحْتَجِي مِنْهُ) (يَا سَوْدَةَ بِنْتُ زَمْعَةَ ” buyurmuştur. Nesep tespitinin nasıl olacağı hususunda ayrıntılı bilgi veren bu rivayeti Buhârî aynı sened ve metinle, Dârimî ise metnin bir kısmını hazfederek nakletmiştir.⁵⁰ Buhârî ve başka muhaddisler bu hadisi farklı *mütâbi'*lerle zikretmişlerdir.⁵¹

2. *Hadis*: ...Urve→ Âişe senediyle Allah Resûlü “*Çocuk döşek sahibinindir. Zina edene mahrumiyet vardır.* (الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرِ)” buyurmuştur. Ebü'l-Yemân, rivayetin sonunda Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) bu sözü yüksek sesle ilan ettiğini söylemiştir. Ebü'l-Yemân'ın naklettiği bu rivayeti aynı sened ve metinle Taberânî (ö. 360/971) rivayet etmiştir.⁵² Buhârî, daha uzun bir metinde *mütâbi'* olarak kaydetmiştir.⁵³ Hadisin Ebü'l-Yemân tariki, *Kütüb-i Tis'a*'da yer almamış, Ebû Hüreyre isnadı daha meşhur olmuş ve birçok kaynakta kaydedilmiştir.⁵⁴ Peş peşe nakledilen bu iki hadisin ilkinde olay ayrıntılı olarak verilmiş, ikincisinde ise sadece aktardığımız kısım zikredilmiştir.

3. *Hadis*: ...Urve→ Hişam b. Hakîm b. Hizâm senediyle Hz. Peygamber: “*Allah, bu dünyada insanlara işkence yapanlara azap eder.* (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا)” buyurmuştur. Rivayeti aynı sened ve metinle Ahmed b. Hanbel ve Taberânî kaydetmiştir.⁵⁵ Hişam'ın babasının Hakîm'e dayandırarak naklettiği, insana kötü

⁴⁹ Mütâbaat kelimesi istilâh olarak “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin râvisine, hadisi tahrice uygun bir başka râvinin muvâfakat etmesi ve hadisin aynı hocadan veya senedinin üst kısmında bulunan bir başka râvisinden benzer ifadelerle aktarılması” demektir. Salahattin Polat, “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 32/180.

⁵⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “İtk”, 8; Abdullâh b. Abdurrahmân b. ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421), “Nikâh”, 41.

⁵¹ Buhârî, “Buyû”, 3; “Vasâyâ”, 4; “Ferâid”, 18; “Buyû”, 100; “Husûmât”, 5; “Hudûd”, 23; Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Yemenî, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406), “Akdiyye”, 20; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 41/332; Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430), “Nikâh”, 59.

⁵² Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1405), 4/192.

⁵³ Buhârî, “Megâzî”, 55.

⁵⁴ Buhârî, “Hudûd”, 23; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Radâ”, 37; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), “Radâ”, 8; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406), “Talâk”, 48; İbn Mâce, “Nikâh”, 59.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/51; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/192.

muamele edenin ele alındığı bu rivayetin birçok *mütâbi'i* bulunmaktadır.⁵⁶ Şuayb el-Arnaût, bu hadisin senedinin Müslim'in şartı üzerine *sahih* olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

4. *Hadis*: ...Urve→ Zeyneb bt. Ebî Seleme→ Ümmü Habîbe'nin "Yâ Rasûlallah! Ebû Sufyân'ın kızı, kız kardeşim ile evlenmek ister misin?" teklifine Hz. Peygamber'in "İyi bil ki, kardeşin bana helâl olmaz (إِنَّ ذَلِكَ لَا يَحِلُّ لِي)" diyerek cevap verdiği, iki kız kardeşin aynı anda bir nikâh altına alınamayacağını, üvey kardeş veya süt kardeşin kızıyla evlenilemeyeceğini ve süt emmenin doğurduğu sonuçları konu alan bu uzunca rivayeti Buhârî, aynı sened ve metinle "Süt Emmenin Hükümü" babında aktarmıştır.⁵⁸ Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve daha başka muhaddisler rivayetin *mütâbi'*lerini nakletmişlerdir.⁵⁹

5. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe'nin Habeşlilerin mızraklarıyla mescitte oynadığı, Allah Resûlü'nün ayakta durarak kendisine bunları seyretmesine fırsat verdiği, o zaman bir genç olarak duygularını anlattığı bu rivayeti (...وَالْحَبَشَةُ يَلْعَبُونَ بِالْحِرَابِ فِي الْمَسْجِدِ...) Taberânî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.⁶⁰ Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel; Âişe→ Urve→ Zührî sonrasında değişen *mütâbi'*lerle ve yakın lafızlarla nakletmişlerdir.⁶¹

6. *Haber*: ...Urve→ Âişe senediyle nakledilen rivayette Hz. Âişe, Ebû Bekir'in Gâbe denilen yerde toplanacak yirmi vesk hurma kendisine hibe ettiğini, vefatı yaklaştığında ise şimdiye kadar topladıklarının kendisinin olduğunu ancak bundan böyle iki erkek ve iki de kız kardeşi arasında Allah'ın kitabına uygun olarak paylaşmaları gerektiğini, söylemiştir.⁶² Beyhakî, Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Urve, isnadıyla Hz. Âişe'den aktardığı bu *mevkûf* haberi aynı sened ve metinle nakletmiştir.⁶³ İmâm Mâlik, "Kişinin Çocuklarından Birine Fazla Bir Şey Bağışlaması" babında Zührî→ Urve→ Zübeyr→ Hz. Âişe'den aynı lafızlarla aktarmış, Taberânî bu senedle haberin bir bölümünü ve Abdurrezzâk da Ma'mer tarikiyle rivayet etmiştir.⁶⁴

7. *Haber*: ...Urve kimseye nispet etmeden bir önceki rivayet için; "Sağken yapılan hibe kabul edilir, vefat esnasında yapılan hibe ise kabul edilmez (يُرَدُّ مِنْ حَنْفٍ (الْحَيِّ النَّاجِلِ)" açıklamasında bulunmuştur. Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Urve senedi ile kaynaklarda bu haberi tespit edemedik ancak İbn Ebî Şeybe ve Ebû Dâvûd bunu

⁵⁶ Müslim, "Birr ve's-Sıla", 118-119; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Suriye: Dâru'r-Risâti'l-Âlemiyye, 1430), "Harâc", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/174.

⁵⁷ Şuayb el-Arnaût, "Ta'likât", *Müsnedi İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 24/52.

⁵⁸ Buhârî, "Nikâh", 21.

⁵⁹ Buhârî, "Nefekât", 16; "Nikâh", 26; Müslim, "Radâ", 16; Nesâî, "Nikâh", 46; Ahmed b. Hanbel, 44/51.

⁶⁰ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/193.

⁶¹ Buhârî, "Salât", 69; "Nikâh", 114; Müslim, "Salâtü'l-İdeyn", 18; Ahmed b. Hanbel, 42/204.

⁶² (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تُحِيدُ) Kâf, 50/19.

⁶³ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 6/295.

⁶⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 9/101; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/201.

Urve'ye nispet ederek nakletmiştir.⁶⁵ Bu haber, *maktû'* bir rivayet olarak kabul edilmektedir. Ebû Dâvûd, birincisi Urve'ye, ikincisi ise Hz. Âişe'ye nispet ederek peş peşe zikrettiği bu haberi, "Hibe" babında Hikl→ Evzâî→ Zührî→ Urve→ Âişe tarikiyle *mevkûf* olduğunu kaydetmiştir.⁶⁶ Urve'nin zikrettiği bu haber, bir önceki rivayetin devamı ve açıklaması gibi görünmektedir.

8. *Haber*: Urve'nin, Hz. Âişe'ye "Peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalana çıkarıldıklarını sandıkları sırada onlara yardımımız gelir..." (Yûsuf, 12/110) ayetiyle ilgili birkaç soru sorduğu ve Hz. Âişe'nin ayetle ilgili görüşlerini naklettiği *mevkûf* bir haberdir. Buhârî, Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Urve→ Âişe senedinin yanı sıra daha başka tariklerle de bu habere yer vermiştir.⁶⁷

9. *Haber*: ...Urve'nin, Hz. Âişe'ye yetim kızlar hakkında en-Nisâ 4/3. ve 127. ayetlerinin tefsirlerini sorduğu bu haberi Buhârî, Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Urve→ Âişe senedi ve daha başka tariklerle *mevkûf* olarak zikretmiştir.⁶⁸

10. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe, örtünme emri indikten sonra sütbabası Ebü'l-Ku'ays'ın kardeşi Eflah'ın yanına girmek için izin istediğini ancak o, Hz. Peygamber'e sormadan kendisine izin veremeyeceğini söylemiştir. Hz. Âişe'nin bu durumu Allah Resûlü'ne sorması üzerine: "Ona izin ver çünkü o senin amcandır (إِنِّدْبِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكَ)" buyurduğunu bildirmiştir. Bu hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle "el-Ahzâb 33/55. Ayetin Tefsiri" babında aktarmıştır.⁶⁹ Hadisin yakın lafızlarla *mütâbi*'leri de bulunmaktadır.⁷⁰

11. *Haber*: ...Urve→ Uhud Savaşı'nda Huzeyfe'nin babası hata ile öldürülmüş ve o, babasının katili için "Allah sizi bağışlasın." diyerek "O, merhamet edenlerin en merhametlisidir" (Yûsuf 12/92) ayetini okumakla yetinmiştir. Bu haber, Abdurrezâk→ Ma'mer→ Zührî isnadıyla benzer lafızlarla rivayet edilmiştir.⁷¹ Ebü'l-Yemân'ın Urve'den *maktû'* olarak naklettiği bu rivayeti Buhârî, yakın lafızlarla beş yerde Hz. Âişe'den *mevkûf* olarak aktarmıştır.⁷²

12. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe senediyle gelen, el-Ahzâb 33/5. ayetinin nüzul sebebi olan hadise göre Cahiliye döneminde evlat edinilenlerin evlatlığı o kimsenin adıyla çağırılmakta ve o kişiye mirasçı olmaktadır. Evlat edinme, evlatların babasına nispet edilme, süt emzirme ve evlilikte denklik ile ilgili konuları ele alan bu uzun hadisi Buhârî, "Denkliklerin Din Hususunda Olduğu" babında aynı senedle ve

⁶⁵ Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşanneffî'l-eḥâdîş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/234; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 176.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 177.

⁶⁷ Buhârî, "Tefsîr/Yûsuf Sûresi", 110; "Enbiyâ", 19; "Megâzî", 40.

⁶⁸ Buhârî, "Vasâyâ", 21; "Şirke", 7; "Nikâh", 17; "Nikâh", 43.

⁶⁹ Buhârî, "Tefsîr, 246/el-Ahzâb" 55.

⁷⁰ Buhârî, "Edeb", 93; Müslim, "Radâ" 5; Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, "Radâ", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/354.

⁷¹ Abdurrezâk, *el-Muşannef*, 10/175; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/281; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/201, 3104.

⁷² Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11; "Megâzî", 18; "Diyât", 16; "Menâkibü'l-Ensâr", 22; "Eymân", 15.

emzirme konusu hariç aynı lafızlarla rivayet etmiştir.⁷³ Rivayetin emzirme kısmı ise *mütâbi*'lerde zikredilmiştir.⁷⁴

13. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe'nin Resûlullah'tan, Müslümanın başına gelen musibetin onun bir günahına kefaret olacağına dair (مَا مِنْ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ) naklettiği rivayeti Buhârî ve Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Yemân'ın sened ve metniyle kaydetmişlerdir.⁷⁵ Hadisin aynı ve yakın lafızlarla *mütâbi*'leri de bulunmaktadır.⁷⁶

14. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe'nin naklettiğine göre bir kadın eski kocasına dönmek isteğini Allah Resûlü'ne bildirmiş, bunun üzerine O: “Sanırım ki, sen eski kocan Rifâa'ya dönmek istiyorsun. İkinci kocan Abdurrahmân senin balcığınan tutmadıkça, sen de onun balcığınan tutmadıkça bu olamaz (ona varamazsın) (لَعَلَّكَ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ، لَا، حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَكَ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ)” buyurmuştur. Ebü'l-Yemân'ın buradaki hükmün, bundan sonra değişmez bir uygulama olduğunu bildirdiği bu hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.⁷⁷ Rivayetin yakın lafızlarla *mütâbi*'leri de mevcuttur.⁷⁸

15. *Haber*: ...Urve→ Hz. Âişe: “Neseben haram gördüğünüz şeyleri süt cihetinden de haram sayın! (حَرِّمُوا مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا تَحَرَّمُونَ مِنَ النَّسَبِ)” demiştir. Yukarıda onuncu sırada naklettiğimiz uzun rivayetin son kısmında zikredilmiştir.⁷⁹ Rivayetin öncesi ve sonrasında ele alınan konuyla alakasını kuramadığımız, Ebü'l-Yemân'ın ayrı olarak aktardığı bu haber, müstakil bir rivayet değil onuncu sırada aktardığımız rivayetin son kısmıdır. *Mevkûf* olan bu rivayetin yakın lafızlarla başka kaynaklarda *mütâbi*'leri nakledilmiştir.⁸⁰

16. *Hadis*: ...Urve→ Zeyneb bt. Ebî Seleme→ Ümmü Habîbe→ Zeyneb bt. Cahş Resûlullah bir gün korkmuş halde gelerek “Lâ ilâhe illallâh vukuu yaklaşılan bir şerden ve büyük bir fitneden dolayı vay Arab'ın hâline!.. (وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ افْتَرَبَ،)” buyurmuştur. Buhârî, bunu iki yerde aynı sened ve metinle Ebü'l-Yemân'dan nakletmiştir.⁸¹ Rivayetin birçok *mütâbi*'i bulunmaktadır.⁸²

17. *Hadis*: ...Urve→ Zeyneb bt. Ebî Seleme→ Seleme'nin aktardığına göre Hz. Peygamber “Ben ancak bir beşerim. Bazen bana davahılar gelir. Bazısı diğerinden daha belîğ konuşabilir (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ،)” buyurmuştur. Adaletin yanıtılmaması gerektiğini vurgulayan bu hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.⁸³ Ayrıca hadis bundan başka *mütâbi*'lerle de zikredilmiştir.⁸⁴

18. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe'nin zikrettiğine göre Hz. Peygamber: “Hiçbir peygamberin ruhu cennetteki durağını görmedikçe alınmaz. (إِنَّهُ لَمْ يُفْبِضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى)”

⁷³ Buhârî, “Nikâh”, 16.

⁷⁴ Müslim, “Radâ”, 26-30; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 10.

⁷⁵ Buhârî, “Merdâ”, 1; Ahmed b. Hanbel, 41/121.

⁷⁶ Müslim, “Birr ve’s-Sıla”, 49; Ahmed b. Hanbel, 41/378.

⁷⁷ Buhârî, “Libâs”, 6.

⁷⁸ Müslim, “Nikâh”, 111-114; Nesâî, “Talâk”, 43; Dârimî, “Talâk”, 4.

⁷⁹ Buhârî, “Tefsîr, 246/el-Ahzâb” 55.

⁸⁰ Müslim, “Radâ”, 5 (1445); Mâlik, “Radâ”, 3; Ahmed b. Hanbel, 43/354.

⁸¹ Buhârî, “Menâkıb”, 25; “Fiten”, 26.

⁸² Buhârî, “Enbiyâ”, 9; “Fiten”, 4; Müslim, “Fiten”, 1-2; Tirmizî, “Fiten”, 23; İbn Mâce, “Fiten”, 9.

⁸³ Buhârî, “Ahkâm”, 31.

⁸⁴ Buhârî, “Ahkâm”, 29; “Mezâlim”, 17; Müslim, “Akdiyye”, 5.

...” buyurmuştur. Buhârî ve Ahmed b. Hanbel, hadisi aynı sened ve metinle nakletmişlerdir.⁸⁵ Hadisin aynı ve yakın lafızlarla başka *mütâbi*'leri de kaydedilmiştir.⁸⁶

19. *Hadis*: ...Urve→ Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir'in vefatı esnasında; “Giydiğim şu iki elbisemi yıkayıp beni onlarla kefenleyin. Zira diri, bunun yenisine ölüden daha lâyıktır. (اغْسِلُوا نُؤْيِي هَدْيَيْنِ اللَّذَيْنِ كَانَ يَلْبَسُنَّ، فَكَفِّنُونِي فِيهِمَا)” buyurduğunu nakletmiştir. Kaynaklarda Ebû'l-Yemân'ın tarikiyle bulamadığımız bu *mevkûf* haberi Buhârî, yakın lafızlarla Mu'allâ b. Esed→ Vuheyb→ Hişâm→ babası (Urve)→ Âişe senediyle rivayet etmiştir.⁸⁷

20. *Hadis*: Ebû'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla Hz. Peygamber'in namazda rükûdan doğrulurken müminlere dua yaptığıyla ilgili (اللَّهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ) rivayeti aynı sened ve metinle Taberânî, Ebû Zür'a tarikiyle rivayet etmiştir.⁸⁸ Buhârî, hadisin isnadında Saîd b. Müseyyeb ve metnin son kısmında “Allahuekber” lafzı olmadan kaydetmiştir.⁸⁹ Bu rivayet, birçok tarikle Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir.⁹⁰

21. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, “Cemaatle kılınan namaz, birinizin yalnız başına kıldığı namazdan yirmi beş derece daha faziletli olur... (تَفْضُلُ صَلَاةِ الْجَمْعِ صَلَاةِ أَحَدِكُمْ وَحْدَهُ)” buyurmuştur. Buhârî hadisi aynı sened ve metinle “Sabah Namazını Cemaatle Kılma” babında aktarmıştır.⁹¹ Hadisin *mütâbi*'leri çoktur.⁹²

22. *Hadis*: ... Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Abdullah b. Amr'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber: “Her aydan üç gün oruç tut!” buyurmuştur. Abdullah'a bazı tavsiyeler içeren bu hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “Bir Gün Oruç Tutmak Bir Gün İftar Etmek” babında aktarmıştır.⁹³ Hadisin çok sayıda *mütâbi*'leri bulunmaktadır.⁹⁴

23. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber “Allah yolunda cihat eden kimsenin örneği, cihattan dönüncüye kadar bıkmadan usanmadan gecelerini namaz, gündüzlerini oruçla geçiren kimse gibidir... (مِثْلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)” buyurmuştur. Buhârî, hadisi aynı sened ve metinle “İnsanların En Faziletlisi Allah Yolunda Canı ve Malı ile Cihat Eden Mümindir.” babında aktarmıştır.⁹⁵ Hadis, kaynaklarda birçok *mütâbi*'i ile yer almıştır.⁹⁶

⁸⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 85; Ahmed b. Hanbel, 41/130.

⁸⁶ Buhârî, “Menâkıb”, 86; “Da'avât”, 28; “Rikâk”, 41; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 87.

⁸⁷ Buhârî, “Cenâiz”, 94.

⁸⁸ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/169.

⁸⁹ Buhârî, “Ezân”, 128.

⁹⁰ Buhârî, “Enbiyâ”, 19; “İstiskâ”, 2; “Da'avât”, 58; “Cihâd”, 98; “Tefsîr”, 62; Müslim, “Mesâcid”, 294, 295; Nesâî, “Tetbîk”, 26; İbn Mâce, “Mevâkitü's-Salât”, 145; Ahmed b. Hanbel, 12/431.

⁹¹ Buhârî, “Ezân”, 31.

⁹² Buhârî, “Tefsîr/ el-İsrâ”, 78; Müslim, “Mesâcid”, 246; Ahmed b. Hanbel, 12/109.

⁹³ Buhârî, “Savm”, 56.

⁹⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 37; Müslim, “Siyâm”, 181; Nesâî, “Siyâm”, 76.

⁹⁵ Buhârî, “Cihâd”, 2.

⁹⁶ Müslim, “İmâre”, 110; Tirmizî, “Fedâilü'l-Cihâd”, 1; Nesâî, “Cihâd”, 14; Ahmed b. Hanbel, 16/59.

24. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre senediyle gelen Resûlullah'ın kısıtlı imkânlardan dolayı Allah yolunda istediği kadar gazaya çıkamadığını ifade ettiği (لَوْلَا (أَنَّ رَجَالًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَطِيبُ أَنْفُسُهُمْ) hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “Şehit Olmayı Temenni Etme” babında aktarmıştır.⁹⁷ Hadisin başka *mütâbi*'leri de vardır.⁹⁸

25. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre senediyle aktardığı rivayette Allah Resûlü, İnsanlar *lâ ilâhe illallâh* deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolunduğunu, kelime-i tevhidi getirmeleri durumunda, canlarının ve mallarının emniyette olacağını (أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ لِنَاسٍ) bildirmiştir. Buhârî, bu hadisi aynı sened ve metinle zikretmiştir.⁹⁹ Hadisin *mütâbi*¹⁰⁰ ve şevâhidi çoktur.¹⁰¹

26. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Allah Resûlü “Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki şeytan ona dokunmasın. Çocuk şeytanın dokunmasından feryat ederek ağlar. Bundan yalnız Meryem'in oğlu ile annesi müstesnadır. (مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ) buyurmuştur. Ebû Hüreyre hadisi naklettikten sonra isteyen: “Onu ve soyunu kovulmuş şeytanın şerrinden sana ısmarlıyorum.” (Âl-i İmrân, 3/36) ayetini okusun, demiştir. Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹⁰² Hadisin *mütâbi*'leri bulunmaktadır.¹⁰³

27. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Allah Resûlü “Devs kabilesinin kadınları, Zû'l-Halasa'nın etrafında sallanarak tekrar tavaf etmediği sürece kıyamet kopmayacaktır. (لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرَّبَ) buyurmuştur. Buhârî, hadisi aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹⁰⁴ Hadisin *mütâbi*'leri de zikredilmiştir.¹⁰⁵

28. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Abdullah b. Amr senediyle; “Dünyada adaletli olan kimseler bu hallerinden dolayı kıyamet günü Allah'ın (cc.) huzurunda inciden minberler üzerinde olacaklardır, (الْمُقْسَطُونَ فِي الدُّنْيَا عَلَى مَنَابِرٍ) rivayeti aktarılmıştır. Ebü'l-Yemân'ın senediyle kaynaklarda bulamadığımız bu rivayet, Abdurrezzâk→ Ma'mer→ Zührî→ Saîd b. Müseyyeb→ Abdullah b. Amr tarihiyle aynı metinle nakledilmiştir.¹⁰⁶ Rivayetin Şeyhayn'ın şartı üzerine *sahih* olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁷

29. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb ve Atâ b. Yezîd→ Ebû Hüreyre senediyle gelen rivayette Allah Resûlü'ne kıyamet gününde rabbimizi görecek miyiz? sorusu yöneltilmiş, O da: “Bulutsuz ayın on dördüncü gecesinde ayı görmekte şüphe olmadığı gibi rabbinizi göreceksiniz. (هَلْ تَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟) buyurmuştur. Ebü'l-Yemân, hadisin

⁹⁷ Buhârî, “Cihâd”, 7.

⁹⁸ Buhârî, “Temennâ”, 1; “İmân”, 25; Müslim, “İmâre”, 106; Nesâî, “Cihâd”, 3.

⁹⁹ Buhârî, “Zekât”, 1; “Cihâd”, 102.

¹⁰⁰ Buhârî, “İstîtabetü'l-Mürtedîn”, 3; “İ'tisâm”, 2; Müslim, “İmân”, 32,33,34,35; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 102; Tirmizî, “Eymâm”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 1.

¹⁰¹ Buhârî, “Salât”, 28; Tirmizî, “Tefsîr”, 77; Nesâî, “Tahrîmü'd-Dem”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 1.

¹⁰² Buhârî, “Enbiyâ”, 44.

¹⁰³ Buhârî, “Tefsîr/ Âl-i İmrân”, 36; Müslim, “Fedâil”, 146; Ahmed b. Hanbel, 13/136.

¹⁰⁴ Buhârî, “Fiten”, 23.

¹⁰⁵ Müslim, “Fiten”, 51; Ahmed b. Hanbel, 13/106.

¹⁰⁶ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 11/325; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 11/499; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/39; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulmunim Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 5/395.

¹⁰⁷ Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 4/100.

uzun şekilde geldiğini zikretmiş Buhârî de aynı senedle ve uzun metinle kaydetmiştir.¹⁰⁸ Hadis, kaynaklarda *mütâbi*¹⁰⁹ ve *şevâhid* olarak kaydedilmiştir.¹¹⁰

30. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, cennete ancak Müslüman kişinin girebileceğini ve Allah'ın dinini günahkâr bir kişi ile kuvvetlendirebileceğini, (لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ) bildirmiştir. Ayrıntılı olarak sebep-i vurûdu ile nakledilen bu hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle zikretmiştir.¹¹¹ Hadisin birçok *mütâbi*'i¹¹² ve *şâhidi* vardır.¹¹³

31. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Babası (Müseyyeb b. Hazen) senediyle aktarıldığına göre Resûlullah, amcası Ebû Tâlib'in vefatı yaklaştığında onun yanına girdi. Amcasının yanında Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebû Umeyye vardı. "Ey amca! Lâ ilâhe illallâh kelimesini söyle ki, ben Allah'ın yanında bununla senin lehine hüccet getirip şefaet edeyim" (أَيُّ عَمُّ قُلِّ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, كَلِمَةً أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ) dedi. Buna mukabil Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebû Umeyye, Ebû Tâlib'e milletinden yüz çevirmemesi gerektiğini telkin ediyorlardı. Allah Resûlü: "Yemin ederim ki ben hakkında mağfîret dilemekten nehy olunmadıkça Allah'tan senin için mağfîret isteyeceğim." buyurmuştur. Bu hadisi aynı sened ve metinle Buhârî, el-Kasas, 28/56. ayetinin izahında aktarmıştır.¹¹⁴ Hadisin *mütâbi*'leri bulunmaktadır.¹¹⁵ Buhârî, bu rivayeti dört yerde aktarmış ve bunlar içerisinde en ayrıntılı olanı Ebû'l-Yemân'dan rivayet edilendir.

32. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü: Yüzleri dolunay gibi parlayan yetmiş bin kişilik bir zümrenin cennete gireceğini bildirmiş, Ukkâşe ve ensârdan bir adam da onlardan olmayı dilemiştir. (يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي زُمْرَةٌ هِيَ سَبْعُونَ أَلْفًا) Bu uzun hadisi aynı sened ve metinle Buhârî rivayet etmiştir.¹¹⁶ Hadisin *mütâbi*'leri de vardır.¹¹⁷

33. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre naklettiğine göre Allah Resûlü, putlara develeri salma adağı yapanların ilki olduğu için Huzâalı Amr b. Âmir'i cehennemde, kendi bağırsaklarını ateş içinde sürükler hâlde gördüğünü (رَأَيْتُ عَمْرًا خَرَّاعًا يَجْرُ قُصْبَهُ فِي النَّارِ) ifade etmiştir. Saîd b. Müseyyeb, rivayetten önce Bahîra ve Sâibe putlarından bahsettikten sonra rivayeti aktarmıştır. Buhârî, aynı sened ve metinle "Huzâa Kıssası" başlığında hadisi kaydetmiştir.¹¹⁸ Rivayetin *mütâbi*'i¹¹⁹ ve *şevâhidi* bulunmaktadır.¹²⁰

¹⁰⁸ Buhârî, "Ezân", 129; "Rikâk", 52; Dârimî, "Rikâk", 81.

¹⁰⁹ Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "Îmân", 299,300.

¹¹⁰ Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "Îmân", 302.

¹¹¹ Buhârî, "Cihâd", 182; "Meğâzî", 38.

¹¹² Buhârî, "Kader", 5; Müslim, "Îmân", 178.

¹¹³ Buhârî, "Cihâd", 77; "Meğâzî", 38; Müslim, "Îmân", 179; 187.

¹¹⁴ Buhârî, "Tefsîr/ Kasâs", 1.

¹¹⁵ Buhârî, "Cenâiz", 80; "Menâkıb", 40; "Tefsîr/ et-Tevbe", 113; Müslim, "Îmân", 39; Nesâî, "Cenâiz", 102.

¹¹⁶ Buhârî, "Libâs", 18.

¹¹⁷ Buhârî, "Rikâk", 50; Müslim, "Îmân", 369; Ahmed b. Hanbel, 15/109.

¹¹⁸ Buhârî, "Menâkıb", 10.

¹¹⁹ Buhârî, "Tefsîr/ el-Mâide", 103; Müslim, "Îmân", 369; Ahmed b. Hanbel, 15/109.

¹²⁰ Buhârî, "Tefsîr/ el-Mâide" 103; Müslim, "Küsûf", 3.

34-36. *Haberler*: ...Saîd b. Müseyyeb'in aktardığı bu rivayetler el-Mâide 5/96,¹²¹ en-Nisâ 4/33¹²² ve 128.¹²³ ayetlerinin tefsiridir. Bunlar Saîd b. Müseyyeb'e nispet edilen ve tefsirlerde yer alan *maktû'* haberlerdir.

37. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Hüreyre isnadiyla gelen, Ebû Hüreyre'nin fazla hadis ezberlemesinin tartışıldığı ve onun da bunun gerekçelerini anlattığı rivayette Allah Resûlü'nün “*Ben şu konuşmamı bitirinceye kadar elbisesini yayacak sonra da elbisesini kendine doğru toplayacak her kişi elbette benim söyleyeceğim sözleri kesin olarak ezberleyecektir* (إِنَّهُ لَنْ يَبْسُطَ أَحَدٌ ثَوْبَهُ) ” buyurduğunu zikretmiştir. O, Resûlullah'ın konuşmasını bitirince üzerindeki renkli elbisesini yayıp onu göğsüne doğru topladığını sonra da Hz. Peygamber'in bu konuşmalarından hiçbir şeyi unutmadığını ifade etmiştir. Ebû Hüreyre'nin çokça hadis ezberlemesinin gerekçelerini, ayrıntılı olarak anlattığı bu rivayeti Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹²⁴ Hadisin *mütâbi*'leri de vardır.¹²⁵

38. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre “*Bundan böyle en yakın akrabalarımı ikaz et!*” (eş-Şuarâ, 26/214) ayeti indiği zaman Resûlullah'ın Kureysi toplayarak İslam'a çağırdığı, Buhârî ve Dârimî'nin aynı sened ve metinle aktardığı,¹²⁶ Müslim'in de *mütâbi*'ini naklettiği rivayettir.¹²⁷

39. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre senediyle, Yemenlilerin faziletine dair (الإِيمَانُ يَمَانٌ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ) aktarılan hadisi Müslim, Darimî yoluyla aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹²⁸ Buhârî ise Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Hüreyre şeklinde küçük lafız farklılıklarıyla nakletmiştir.¹²⁹ Hadisin *mütâbi*'leri de mevcuttur.¹³⁰

40. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle, şeytanın namazda verdiği vesveseye dair (يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فِي صَلَاتِهِ) aktarılan rivayeti aynı sened ve metinle Taberânî hocası Mûsa b. İsâ kanalıyla,¹³¹ Buhârî, Müslim ve daha başka muhaddisler farklı *mütâbi*'lerle kaydetmiştir.¹³²

41. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Süfyân b. Saîd b. el-Ahnes→ Ümmü Habîbe senediyle gelen “*Ateşin değdiği şeyleri yedikten sonra abdest alın*”

¹²¹ Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 4/1211.

¹²² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 4/300; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/430.

¹²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 7/483.

¹²⁴ Buhârî, “Buyû”, 1.

¹²⁵ Buhârî, “Muzara'a”, 18; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 159.

¹²⁶ Buhârî, “Vasâyâ”, 11; “Tefsîr/ eş-Şuarâ”, 214; Dârimî, “Rikâk”, 23.

¹²⁷ Müslim, “Îmân”, 351.

¹²⁸ Müslim, “Îmân”, 89.

¹²⁹ Buhârî, “Menâkıb”, 2; Müslim, “Îmân”, 89.

¹³⁰ Buhârî, “Meğâzî”, 74; Müslim, “Îmân”, 90.

¹³¹ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/177.

¹³² Buhârî, “Sehv”, 6; “Bedü'l-Halk”, 11; Müslim, “Îmân”, 213,214; Tirmizî, “Salât”, 291; Ahmed b. Hanbel, 12/232; 13/127.

(تَوَضَّأُوا مِمَّا مَسَّتُهُ النَّارُ) hadisini Ahmed b. Hanbel aynı sened ve metinle zikretmiştir.¹³³ Hadis, başka kaynaklarda farklı tariklerle yer almıştır.¹³⁴

42. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle nakledilen, visal orucunun tutulmaması gerektiğinin ifade edildiği ve bu çerçevede gerçekleşen diyalogun yer aldığı (وَأَبَيْتُمْ مِثْلِي إِنْ أَبِيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي) hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹³⁵ Hadisin *mütâbi*'leri de kaydedilmiştir.¹³⁶

43. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla nakledilen, her peygamberin kıyamet gününde ümmetine şefaet etmek için sakladığı bir duasının olduğuna dair (لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ) rivayetini Buhârî aynı sened ve metinle aktardığı gibi,¹³⁷ *mütâbi*¹³⁸ ve *şevâhid* olarak da zikretmiştir.¹³⁹

44. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Hassan b. Sâbit→ Ebû Hüreyre senediyle nakledilmiştir. Hassan, (mescitte şiir söylemenin cevazı hususunda) Ebû Hüreyre'yi şahit yapmak isteyerek, ona: Allah aşkına söyle, sen Hz. Peygamber'in "Ya Hassan, Allah'ın Resulünden yana (Kureys kâfirlerine) cevap ver. Ya Allah, sen onu Rûhulkudüs (yani Cebrail) ile teyit et! (اللَّهُمَّ أَيُّدُهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ)" derken işittin mi? dedi. Ebû Hüreyre: Evet (işittim), dedi. Bu rivayeti Buhârî, aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁴⁰ Hadis, birçok kaynakta *mütâbi*' olarak da rivayet edilmiştir.¹⁴¹

45. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân ve Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre senediyle aktarılan rivayette, bir Yahudi ile bir Müslüman tartışmış, bunun üzerine Allah Resûlü kendisinin Musa'dan daha hayırlı gösterilmemesi gerektiğini (لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى) vurgulamıştır. Buhârî'nin aynı sened ve metinle zikrettiği bu hadis,¹⁴² birçok *mütâbi*'i ile kaynaklarda yer almıştır.¹⁴³

46. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle aktarılan rivayette, Allah Resûlü'nün Mekke yolunda bir sonraki konaklama yerinin Kinâneoğulları yurdu olduğunu söylediği (مَنْزِلْنَا غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِحَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ) rivayeti Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹⁴⁴ Ayrıca rivayet birçok *mütâbi*'i ile kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁴⁵

47. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Âişe (r.a.) senediyle Hz. Peygamber (s.a.s.): "Ey Âişe! Bu Cibril'dir. Sana selâm ediyor! (يَا عَائِشَةُ هَذَا جِبْرِيلٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ)" buyurdu. Âişe: Onun da üzerine olsun! dedim. Ardından Hz. Âişe: benim göremediğimi

¹³³ Ahmed b. Hanbel, 44/368.

¹³⁴ Müslim, "Hayz", 90; Nesâî, "Tahâret", 122; İbn Mâce, "Tahâret", 65.

¹³⁵ Buhârî, "Savm", 49; "Temennâ", 9.

¹³⁶ Buhârî, "Hudûd", 42; "İ'tisâm", 5; Dârimî, "Savm", 14; Ahmed b. Hanbel, 16/408.

¹³⁷ Buhârî, "Tevhîd", 31.

¹³⁸ Buhârî, "Da'avât", 1; Müslim, "Îmân", 198, 199.

¹³⁹ Buhârî, "Da'avât", 1; Müslim, "Îmân", 198, 200, 201.

¹⁴⁰ Buhârî, "Salât", 68; "Edeb", 91.

¹⁴¹ Buhârî, "Bedü'l-Halk", 6; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 151, 152; Nesâî, "Mesâcid", 24; Ahmed b. Hanbel, 36/367.

¹⁴² Buhârî, "Enbiyâ", 30.

¹⁴³ Buhârî, "Husûmât", 1; "Rikâk", 43; "Tevhîd", 31; Müslim, "Fedâil", 160; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14; Ahmed b. Hanbel, 13/29.

¹⁴⁴ Buhârî, "Hac", 45.

¹⁴⁵ Buhârî, "Hac", 45; "Meğâzi", 48; "Menâkıb", 39; "Tevhîd", 31; Müslim, "Hac", 343, 344, 345; Ebû Dâvûd, "Menâkıb", 86; Ahmed b. Hanbel, 14/283.

Resûlullah görüyordu, demiştir. Aynı sened ve metinle Buhârî nakletmiştir.¹⁴⁶ Hadisin *mütâbi*'leri bulunmaktadır.¹⁴⁷

48. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle aktarılan rivayette, üç mescidi ziyaret etmek için yolculuğa çıkılabileceği (لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةٍ) ifade edilmiştir. Ebü'l-Yemân'ın naklettiği sened ve metinle Tahâvî (ö. 321/933) ve Taberânî kaydetmiştir.¹⁴⁸ Kaynaklarda yalın halde gelen bu rivayetin başka *mütâbi*'i¹⁴⁹ ve *şevâhid*i tercih edilmiştir.¹⁵⁰

49. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Abdillâh el-Ağarr→ Ebû Hüreyre senediyle aktarılan rivayette Resûlullah, gecenin son üçte birinde rabbimizin her gece alt semaya indiğini; dua, istiğfar ve istekte bulunacak olanların isteklerine karşılık vereceğini (مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ؟) müjdelemiştir. Dârimî'nin aynı sened ve metinle naklettiği bu hadisin,¹⁵¹ birçok *mütâbi*'i vardır.¹⁵²

50. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla aktarılan rivayette fitne dönemine dikkat (سَيَكُونُ فِتْنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْغَائِمِ) çekilmiştir. Buhârî hadisi aynı sened¹⁵³ ve farklı *mütâbi*'lerle nakletmiştir.¹⁵⁴

51. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla aktarılan, kıyamete yakın davaları aynı olan iki grubun birbirleriyle savaşacağına dair (لَا تَقُومُ إِلَّا بِالسَّاعَةِ حَتَّى تَقْتُلَ فِتْنَانِ دَعَاؤُهُمَا وَاجِدٌ) hadisi Buhârî, "İslam'da Peygamberlik Alâmetleri" babında aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁵⁵ Bu hadis, farklı tarik ve metinlerle rivayet edilmiştir.¹⁵⁶

52. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla zikredilen, kim bana itaat ederse, ... (مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle "İmamın Arkasında Savaşmak" başlığında kaydetmiştir.¹⁵⁷ Hadisin farklı *mütâbi*'leri mevcuttur.¹⁵⁸

53. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla aktarılan "Kendini beğenme ve büyüklenme, yüzlerce deve sahibi olan çığırktan bedevilerde,sekînet ise koyun sahiplerindedir. İman Yemenlidir, hikmet Yemen'e mensuptur. (الْفَخْرُ

¹⁴⁶ Buhârî, "Edeb", 111.

¹⁴⁷ Buhârî, "Ashâb", 30; "Cizye", 6; "İsti'zân", 16; 19; Müslim, "Fedâil", 91; Ahmed b. Hanbel, 41/351.

¹⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, 2/57; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/174.

¹⁴⁹ Buhârî, "Fadlû's-Salât", 1; Müslim, "Hac", 511, 513; Dârimî, "Salat", 132; Ahmed b. Hanbel, 39/270.

¹⁵⁰ Buhârî, "Fadlû's-Salât", 6; Tirmizî, "Salât", 291; Ahmed b. Hanbel, 18/8.

¹⁵¹ Dârimî, "Salât", 168.

¹⁵² Buhârî, "Teheccüd", 14; "Da'avât", 13; "Tevhîd", 35; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 168,171; Ahmed b. Hanbel, 13/35,61; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22; Tirmizî, "Da'avât", 79.

¹⁵³ Buhârî, "Fiten", 9.

¹⁵⁴ Buhârî, "Menâkıb", 25; "Fiten", 9; Müslim, "Fiten", 10,12.

¹⁵⁵ Buhârî, "Menâkıb", 25 (No.3608).

¹⁵⁶ Buhârî, "İstitâbetü'l-Mürtedîn", 8; "Menâkıb", 25; "Fiten", 25; Müslim, "Fiten", 17.

¹⁵⁷ Buhârî, "Cihâd", 109.

¹⁵⁸ Buhârî, "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâra", 32,33; Nesâî, "Biat", 27; Ahmed b. Hanbel, 12/405.

، (وَالْخَيْلَاءُ فِي الْفِدَائِينَ أَهْلُ الْوَبْرِ،” hadisi Buhârî aynı isnad ve metinle,¹⁵⁹ Müslim ise Dârimî vasıtasıyla aynı sened fakat benzer metinle aktarmıştır.¹⁶⁰

54. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Abdullah b. Adıyy b. el-Hamrâ isnadıyla gelen, Hz. Peygamber’in Hazver’e de durarak Mekke’den zorla çıktığını söylediği (إِنَّكَ لَخَيْرُ أَرْضِ اللَّهِ) hadisi aynı şekliyle Ahmed b. Hanbel aktarmıştır.¹⁶¹ Rivayetin *mütâbi*’leri kaynaklarda mevcuttur.¹⁶²

55. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân ve Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe→ Ebû Hüreyre isnadıyla zikredilen, Resûlullah’ın ensar hanelerinin en hayırlısını zikrettiği (أَحَدَيْتُكُمْ بِخَيْرِ دُورِ الْأَنْصَارِ؟) rivayeti Taberânî, aynı şekliyle nakletmiştir.¹⁶³ Hadis, kaynaklarda *mütâbi*’ ve *şevâhid* olarak aktarılmıştır.¹⁶⁴

56. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla zikredilen, cehennem ateşinin rabbine şikâyetini konu alan (اشْتَكَيْتَ النَّارَ إِلَى رَبِّهَا) hadisi Buhârî ve Dârimî aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹⁶⁵ Rivayetin *mütâbi*’leri de vardır.¹⁶⁶

57. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle gelen, Resûlullah’ın günde yetmişden fazla tevbe ve istiğfarda bulunduğu dair (وَاللَّهِ إِنِّي (لَأَسْتَغْفِرُ وَأَتُوبُ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً) hadisi Buhârî aynı sened ve metinle rivayet etmiştir.¹⁶⁷ Hadisin *mütâbi*’leri de bulunmaktadır.¹⁶⁸

58. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle nakledilen rivayette, bedevînin biri namazda: “Allah’ım sadece Muhammed’e ve bana rahmetini ihsan et, bizden başkasına rahmet etme!” diye dua etmiş, bedevî selam verdiğinde Resûlullah ona: “*Sen geniş daralttın.* (لَقَدْ حَجَرْتَ وَاسِعًا) buyurmuştur. Buhârî, aynı sened ve metinle hadisi aktarmıştır.¹⁶⁹ Hadisin *mütâbi*’leri de mevcuttur.¹⁷⁰

59. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre isnadıyla gelen rivayette Allah Resûlü, çoban, koyun ve sığır arasındaki diyalogu aktarmış, bu hikâyeye hayret edenler Subhânallah! dediklerinde: “*Ben bu hayvanların böyle söz söylediklerine inanıyorum. Ebû Bekir, Ömer de inanıyorlar* (بَيْنَا رَاعٍ فِي غَنَمِهِ عَدَا عَلَيْهِ الذَّنْبُ)”

¹⁵⁹ Buhârî, “Menâkıb”, 2.

¹⁶⁰ Müslim, “Îmân”, 89.

¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel, 31/10.

¹⁶² Tirmizî, “Menâkıb”, 69; İbn Mâce, “Menâsik”, 103; Dârimî, “Siyer”, 67; Ahmed b. Hanbel, 31/14.

¹⁶³ Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 4/178.

¹⁶⁴ Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 179; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/66, 20/370; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/175; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/384.

¹⁶⁵ Buhârî, “Bedü’l-Halk”, 10; Dârimî, “Rikâk”, 119.

¹⁶⁶ Müslim, “Mesâcid”, 185; Tirmizî, “Sifetü Cehennem”, 9; İbn Mâce, “Zühd”, 38; Ahmed b. Hanbel, 16/318.

¹⁶⁷ Buhârî, “Da’avât”, 3.

¹⁶⁸ Tirmizî, “Tefsîr”, 47; Ahmed b. Hanbel, 13/204; 14/191.

¹⁶⁹ Buhârî, “Edeb”, 27; Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 4/174.

¹⁷⁰ Ebû Dâvûd “Tahâret”, 133; “Salât”, 152; Tirmizî, “Tahâret”, 112; Nesâî, “Sehiv”, 20; Ahmed b. Hanbel, 12/197; 13/211.

buyurmuştur. Buhârî aynı sened ve metinle rivayeti nakletmiştir.¹⁷¹ Hadis, *mütâbi'* olarak birçok kaynakta kaydedilmiştir.¹⁷²

60. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Mâlik el-Leysî→ Abdurrahmân b. Avf senediyle bir kudsi hadis örneği olarak gelen ve sıla-i rahmi teşvik eden (أَنَا الرَّحْمَنُ وَأَنَا خَلَقْتُ الرَّجْمَ،) hadis, Harâitî (ö. 327/939), Şâşî (ö. 335/946) ve Taberânî tarafından aynı sened ve metinle nakledilmiştir.¹⁷³ Hâkim (ö. 405/1014) de hadisi aynı şekilde aktarmış ve *sahih* olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁴ Hadisin *mütâbi'*leri de çoktur.¹⁷⁵ Buhârî, Hz. Âişe'den gelen rivayeti tercih etmiştir.¹⁷⁶

61. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle gelen, çörek otunun ölüm müstesna her derde deva olduğuna dair (عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحَبَّةِ السُّودَاءِ) rivayeti Müslim→ Dârimî, Taberânî ise Mûsa b. İsâ yoluyla aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁷⁷ Rivayet, çoğu *mütâbi'* olmak üzere birçok kaynakta yer almıştır.¹⁷⁸

62. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Âişe senediyle gelen, el-Ahzâb, 33/28. ayette, Allah Resûlü'nün eşlerini boşamada muhayyer bıraktığı uzun (إِنِّي ذَاكِرٌ لَكَ أَمْرًا فَلَا) (عَلَيْكَ) rivayeti Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹⁷⁹ Hadis birçok *mütâbi'* ile zikredilmiştir.¹⁸⁰

63. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Saîd el-Hudrî isnadiyla aktarılan, ganimet taksimi sırasında Resûlullah'a adaletle muamele etmesini söyleyen Zülhüveysira'nın hikâyesinin anlatıldığı uzunca (وَيْحُكَ! وَمَنْ يَغْدِلُ إِذَا لَمْ أُغْدِلْ،) rivayeti Buhârî, aynı şekilde aktarmıştır.¹⁸¹ Hadisin *mütâbi'*leri de bulunmaktadır.¹⁸²

64. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Âişe senediyle gelen rivayette, Rasûlullah'a bal şerbeti içmenin hükmü sorulmuş, O da: “*Sarhoşluk veren her içki haramdır.*” (كُلُّ شَرَابٍ أُسْكِرَ حَرَامٌ) buyurmuştur. Buhârî, hadisi aynı sened ve lafızlarla nakletmiştir.¹⁸³ Hadis, birçok kaynakta *mütâbi'* olarak kaydedilmiştir.¹⁸⁴

¹⁷¹ Buhârî, “Ashâb”, 5.

¹⁷² Buhârî, “Muzâra'a”, 4; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 13; Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 11/230; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/298; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/176.

¹⁷³ Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ*, thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî (Kahire: Daru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1419), 106; Ebû Sa'îd el-Heysem b. Kuleyb b. Serîc eş-Şâşî, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikme, 1410), 1/272; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 1/272.

¹⁷⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*, 4/174.

¹⁷⁵ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrüt: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1409), 33; Ahmed b. Hanbel, 3/213; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. Avadillah vd. (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 5/37.

¹⁷⁶ Buhârî, “Edeb”, 13.

¹⁷⁷ Müslim, “Selâm”, 88; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/177.

¹⁷⁸ Buhârî, “Tıb”, 7; Müslim, “Selâm”, 88; 89; Tirmizî, “Tıb”, 5; İbn Mâce, “Tıb”, 6; Ahmed b. Hanbel, 12/233; 13/77; 14/206; 16/366.

¹⁷⁹ Buhârî, “Tefsîr/ el-Ahzâb”, 28.

¹⁸⁰ Buhârî, “Tefsîr/ el-Ahzâb”, 28; Müslim, “Talâk”, 22; 35; Ahmed b. Hanbel, 42/82.

¹⁸¹ Buhârî, “Menâkıb”, 25.

¹⁸² Buhârî, “Edeb”, 95; “İstitâb”, 7; Müslim, “Zekât”, 148.

¹⁸³ Buhârî, “Eşribe”, 4.

¹⁸⁴ Buhârî, “Vudû”, 71; “Eşribe”, 4; Müslim, “Eşribe”, 67, 68; Nesâî, “Eşribe”, 23; Dârimî, “Eşribe”, 8; Ahmed b. Hanbel, 42/369.

65. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân ve Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre senediyle aktarılan rivayette, zina itirafında bulunan bir kişi, kendisine had uygulanmasını istemiş, kabul edilmeyince bunu dört defa tekrar etmiştir. Bu suç dört defa itiraf edilince Resûlullah: “*Ona gidip recmi uygulayınız (أَذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ)*” buyurmuştur. Buhârî, hadisi aynı sened ve metinle “Öfke, Zorlama, Sarhoşluk ve Delilik Hâllerinde Verilen Talâkın Hükümü” başlığında nakletmiştir.¹⁸⁵ Hadis, *mütâbi’* olarak birçok kaynaktan zikredilmiştir.¹⁸⁶

66. *Haber*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Âişe senediyle gelen rivayette, Allah Resûlü vefat ettiğinde Hibere adı verilen bir Yemen kumaşı ile örtüldü. (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى (اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبِنَ تَوْفِي سَجِي بِبُرْدٍ جَبِرَةَ Hz. Âişe’ye nispet edilen bu *mevkûf* haberi Buhârî ve Müslim aynı şekilde aktarmıştır.¹⁸⁷ Haberin *mütâbi’*leri de mevcuttur.¹⁸⁸

67. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Câbir b. Abdillâh isnadıyla gelen, bir kimse Umra yoluyla başkasına bir malı hibe etmişse artık o malın hibe edilene ve varislerine ait olduğuna dair (قَضَى أَنَّهُ مَنْ أَعْمَرَ رَجُلًا) hadisi Nesâî hocası İmrân b. Bekkâr vasıtasıyla Ebû'l-Yemân’dan aynı sened ve metinle rivayet etmiştir.¹⁸⁹ Hadisin *mütâbi’*leri de vardır.¹⁹⁰

68. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre senediyle geldiğine göre Allah Resûlü “*Allah Teâlâ rahmetini yüz parça yaptı da doksan dokuz parçasını kendi yanında tuttu, bir parçasını yeryüzüne indirdi....(جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ)*” buyurmuştur. Buhârî ve Dârimî’nin aynı sened ve metinle aktardığı bu hadis,¹⁹¹ *mütâbi’* olarak da kaydedilmiştir.¹⁹²

69. *Hadis*: ...Saîd b. Müseyyeb→ Ebû Hüreyre isnadıyla gelen, Allah Resûlü’ne İsrâ gecesinde iki kadeh sunulmuş, o da sütü tercih etmiştir. Bunun üzerine Cebrâil’in (a.s.): “*Seni fitrata hidayet eden Allah’a hamd olsun! Eğer sen şarabı almış olsaydın, ümmetin azgın olurdu. (أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ أُسْرِي بِهِ بِإِبِلِيَاءَ بَقْدَحَيْنِ خَمْرٍ وَلَيْنِ)*” dediği nakledilmiştir. Buhârî ve Dârimî tarafından aynı sened ve metinle nakledilen hadis¹⁹³, birçok *mütâbi’* ile kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁹⁴

70. *Hadis*: ...Ukbe b. Süveyd el-Ensârî→ Babası senediyle nakledilen Allah Resûlü Hayber Savaşı dönüşü Uhud Dağı’nı görünce söylediği (اللَّهُ أَكْبَرُ جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ) hadisi, Ahmed b. Hanbel aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁹⁵ Hadisin *şevâhidi* çoktur.¹⁹⁶

71. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdirrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle nakledilen, sıcak şiddetlenince namazın serinliğe bırakılmasına dair (إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرَدُوا عَنِ الظُّهْرِ)

¹⁸⁵ Buhârî, “Talâk”, 11.

¹⁸⁶ Buhârî, “Hudûd”, 22; 27; “Ahkâm”, 19; Müslim, “Hudûd”, 16; Dârimî, “Hudûd”, 12.

¹⁸⁷ Buhârî, “Libâs”, 18; Müslim, “Cenâiz”, 48.

¹⁸⁸ Müslim, “Cenâiz”, 48; Ahmed b. Hanbel, 43/344.

¹⁸⁹ Nesâî, “Umra”, 2.

¹⁹⁰ Müslim, “Hibât”, 20-22; İbn Mâce, “Hibât”, 3; Ahmed b. Hanbel, 43/344.

¹⁹¹ Buhârî, “Edeb”, 19; Dârimî, “Rikâk”, 69.

¹⁹² Müslim, “Tevbe”, 17.

¹⁹³ Buhârî, “Eşribe”, 1; Dârimî, “Eşribe”, 1.

¹⁹⁴ Buhârî, “Tefsîr/ el-İsrâ”, 1; “Enbiyâ”, 24, 48; Müslim, “Eşribe”, 92; Ahmed b. Hanbel, 16/379.

¹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, 24/427.

¹⁹⁶ Buhârî, “Cihâd”, 71; “Meğâzi”, 27; Müslim, “Hac”, 462, 503, 504; Ahmed b. Hanbel, 14/164; 15/9; 21/178.

rivayet aynı sened ve metinle kaynaklarda tespit edilememiştir. Ancak hadis *mütâbi'* olarak birçok kaynakta yer almıştır.¹⁹⁷

72. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Hüreyre senediyle gelen, namaz vakti geldiğinde namaza vakar ve sekînet içinde gidilmesine dair (إِذَا أَقِيَمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا تَأْتُوَهَا) (تَسْعُونَ) hadisi Buhârî aynı sened ve metinle nakletmiştir. Hadisin başka *mütâbi'*leri de bulunmaktadır.¹⁹⁸

73. *Hadis*: ...Ebû Seleme b. Abdîrrahmân→ Ebû Abdillâh el-Ağarr→ Ebû Hüreyre senediyle aktarılan, namaza erken giden kimseye mükâfat vaad edildiği (مَثَلُ الْمُهَجِّرِ إِلَى) (الصَّلَاةِ كَمَثَلِ الَّذِي يُهْدِي الْبَيْتَةَ،) hadisi Taberânî, aynı sened ve metinle rivayet etmiştir.¹⁹⁹ Hadisin daha başka *mütâbi'*leri vardır.²⁰⁰

Geçiş döneminin bir ürünü olan eser, tasnif döneminin de izlerini taşımaktadır. Zührî'nin şeyhleri esas alınarak meydana getirildiği için *el-Cüz'*, ale'r-ricâl yöntemiyle tedvin edilen eserlerden kabul edilebilir. *el-Cüz'*, Ebü'l-Yemân'a ait olarak bilinse de Şuayb'ın, hocası Zührî'den aldığı rivayetlerden oluştuğu için eserin Zührî'ye ait olduğu söylenebilir.²⁰¹ *el-Cüz'*ün önemli olan başka bir özelliği, iki kuşak yazılı bir şekilde gelmiş olmasıdır.

*el-Cüz'*de îmândan fitene kadar cami türünün her bir başlığı altında zikredilebilecek 73 rivayet bir araya getirilmiştir. Hadislerin geneli birbirinden bağımsız farklı konular içermektedir. Cüzde bab başlıkları bulunmamaktadır. Çocuk emzirme ile ilgili rivayette olduğu gibi cüzde bazı rivayetler birbirlerini desteklemiş ancak genel anlamda rivayetler birbirlerinden bağımsız olarak sıralanmıştır.

*el-Cüz'*ün hadislerine sadece metin olarak bakıldığında genelinin *mütâbi'* bazılarının da *şâhid* olduğu, kaynaklardaki dağılımı şu şekildedir:

Sahîhayn ile diğer hadis kaynakları: 56

Sahîh-i Buhârî ile diğer hadis kaynakları: 8

Sahîh-i Müslim ile diğer hadis kaynakları: 2

Sahîhayn dışında *Kütüb-i Tis'a*: 3

Kütüb-i Tis'a dışındaki kaynaklar: 4

Metin açısından *el-Cüz'*ün 56 hadisi *müttefekun aleyh* olup 4 haber dışında tamamı *Kütüb-i Tis'a*'da bulunmaktadır. *Kütüb-i Tis'a* haricindeki kaynaklarda yer alan rivayetler *maktû'* haberlerdir.

*el-Cüz'*ün öne çıkan özelliklerinden biri birçok rivayetın sebep-i vürûdu ile birlikte gelmiş olmasıdır. Ancak Ebü'l-Yemân'ın tekrara düşmemek adına ikinci ve yedinci rivayetlerdeki gibi bazı rivayetlerin sebep-i vürûdlarını hazfettiği de görülmektedir.

¹⁹⁷ Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 9; Müslim, "Mesâcîd", 180, 184; Ebû Dâvûd, "Salât", 4; Tirmizî, "Salât", 119; Nesâî, "Mevâkîtu", 4; İbn Mâce, "Salât", 4; Dârimî, "Salât", 14; Ahmed b. Hanbel, 13/54.

¹⁹⁸ Buhârî, "Cum'a", 18; Müslim, "Mesâcîd", 151; Ebû Dâvûd, "Salât", 55; Dârimî, "Salât", 59; Ahmed b. Hanbel, 13/96; 15/520.

¹⁹⁹ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/179.

²⁰⁰ Buhârî, "Cum'a", 31; Müslim, "Cum'a", 24; Nesâî, "İmâmet", 59.

²⁰¹ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 282.

3.2. Sened Açısından *el-Cüz'*

el-Cüz', isnad açısından kendine ait bir yöntemle nakledilmiştir. Ebü'l-Yemân ile nüshanın rivayet hakkına sahip râvisi arasında ilk hadisten önce bir sened zikredilmiştir. Bu sened; Ebû Sa'd b. Muhammed b. Abdilvâhid es-Sâîğ, ahberanâ Hâkim Ebû Mansûr Abdürrahmân b. Ahmed b. Yahyâ o da 519/1125 yılı Safer ayında ona kıraat ettim, o da dedi ki ahberanâ Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed b. el-Leys eş-Şâhid es-Safâr ona 446/1054 yılı Ramazan ayında kıraat ettim, dedi ki ahberanâ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Humeyreveyh el-Kerâbîsî, haddesenâ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Îsâ el-Huzâî el-Cekânî (ö. 292/905) kıraat ettim, şeklinde sıralanmıştır.²⁰² Senedin ardından normal isnadla hadisler aktarılmıştır. Bu isnadda Ebü'l-Yemân → Şuayb → Zührî râvileri aynı, tâbiîn ve sahâbi râvileri ise farklılık arz etmektedir. Yani *el-Cüz'*ün hadisleri Ebü'l-Yemân şeyhi Şuayb'dan, o da Zührî'den muttasıl olarak nakletmiştir. Seneddeki farklılık, Zührî'nin şeyhleri ve sahâbi ravisinde meydana gelmiştir.

el-Cüz', ale'r-ricâl tarzına yakın bir metotla Zührî'nin şeyhleri esas alınarak senedler meydana getirilmiştir. Yani Ebü'l-Yemân şeyhi Şuayb'dan, o da Zührî'den bütün rivayetler aynı şekilde ancak Zührî'den sonra sened değişikliğe uğramıştır. *el-Cüz'*ün son bölümündeki bir kaç hadis dışında; Urve, Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdürrahmân ve Ukbe b. Süveyd sıralaması takip edilmiştir. Sahâbi râvisi için de Hz. Âişe ile başlamış, Ümmü Habîbe ve Ebû Hüreyre ile devam etmiştir.

Ebü'l-Yemân eserine aldığı hadisleri, şeyhi Şuayb'dan "ahberenî" (أَخْبَرَنِي) Şuayb, Zührî'den an (عَنْ), Zührî ise genellikle "ahberenî" ve "haddesenî" (حَدَّثَنِي) lafızlarıyla rivayet etmiştir. *el-Cüz'*ün meydana getirildiği dönemde "ahberanâ" lafzı semâ', kıraat, icâzet, münâvele gibi hadislerin edâsında kullanılıyorken sonradan kıraat veya arz yöntemiyle alınan hadislerin naklinde kullanılmıştır.²⁰³ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ebü'l-Yemân'ın hocasından hadisleri nasıl aldığı konusunda bir icmâ olmasa da ondan icâzet alındığına ittifak edilmiştir.

Eserde, aynı sened ve metinle *iki kaynakta* yer alan hadislerinin sayısı;

*Sahîh*ayn:2;

Sahîh-i Buhârî ile Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*:2;

Sahîh-i Buhârî ile Dârimî *es-Sünen*:5;

Sahîh-i Buhârî ile Taberânî *Müsnedü's-Şâmiyyîn*:1;

Sahîh-i Buhârî ile Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*:1;

Ahmed b. Hanbel *el-Müsned* ile Taberânî *Müsnedü's-Şâmiyyîn*:1;

Şâî *el-Müsned* ile Taberânî:1;

Eserde aynı sened ve metinle *bir kaynakta* yer alan hadislerinin sayısı;

Sahîh-i Buhârî: 37;

Sahîh-i Müslim: 2;

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*: 3;

²⁰² Hammâd - el-Heyle, "Cüz'ün fihî Ehâdîsi Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi", 524.

²⁰³ bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 17.

Dârimî *es-Sünen*:1

Nesâî, *es-Sünen*: 1;

Abdürrezzâk, *el-Müsannef*: 1;

Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*: 6;

Tahâvî, *Şerhu Müškili'l-Âsâr*: 1;

Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*: 2;

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'azîm*:1;

Kaynağı tespit edilemeyen; 4.

Bu tabloya göre 73 hadisten; 49'u, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh* adlı eserinde; 8'i, *Kütüb-i Tis'a*'nın diğer eserlerinde ve 12'sinin de *Kütüb-i Tis'a* haricindeki eserlerde aynı sened ve metinle yer aldığı tespit edilmiş, 4 hadisin ise sened açısından kaynaklardaki yerleri tespit edilememiştir.

Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Urve senediyle 19 hadis aktarılmıştır. Urve hadislerinin 13'ünü Hz. Âişe'den, 3'ünü Zeyneb bt. Ebî Seleme'den, 1'ini Hişâm'dan ve 1'ini de Huzeyfe'den nakletmiştir. Bu hadislerden 5'i Hz. Âişe, 1'i Huzeyfe ve 1'i de Urve'ye ait sözlerdir. Diğerleri ise *merfu* hadislerdir.

Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ isnadiyla Saîd b. Müseyyeb'den 24 hadis nakledilmiştir. Saîd; hadislerden 15'ini tek başına, 7'sini Ebû Seleme ile, 1'er tanesini de Atâ ve Süleymân ile beraber rivayet etmiştir. Saîd, bu hadislerden 18'ini Ebû Hüreyre'den, 2'sini Abdullah b. Amr'dan, 1'ini de babası Müseyyeb'den aktarmıştır. Bu hadislerden 3'ü Saîd b. Müseyyeb'in bazı ayetlerin tefsiriyle ilgili sözleridir.

Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî, senediyle Ebû Seleme'den 36 hadis aktarmıştır. Bunlardan 7'si Saîd b. Müseyyeb, 2'si Ebû Abdillâh ve 1'i Ubeydullah b. Abdillâh'la beraber nakledilmiştir. Ebû Seleme; Ebû Hüreyre'den 25, Hz. Âişe'den 4; Ümmü Habîbe, Abdullah, Ebû Saîd, Abdurrahmân ve Câbir'den 1'er hadis rivayet etmiştir.

Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî→ Ukbe b. Süveyd el-Ensârî→ Babası isnadiyla 1hadis rivayet etmiştir. Şuayb el-Arnaût, bu hadisin *sahih* olduğunu ifade belirtmiştir.²⁰⁴

SONUÇ

Çalışmamızda hicrî 2. asrın son yarısı ile 3. asrın ilk çeyreğinde yaşayan, Ebü'l-Yemân künyesiyle maruf, Humuslu muhaddis Hakem b. Nâfi'e ait günümüze kadar varlığını koruyan *el-Cüz'* adlı eseri incelenmiştir. Birçok muhaddise hocalık yapan Ebü'l-Yemân, muhakkik muhaddislerce *sika* kabul edilmiştir. Ömrü hadis eğitim öğretimiyle geçen Ebü'l-Yemân, Humus kadılığı görevini de yürütmüştür.

Şam bölgesi muhaddislerinin *altıncı* tabakasından olan Ebü'l-Yemân'ın, hocası Şuayb ile hicrî 162 yılında görüştüğü, hocasından hadisleri icâzetli münâvele ile aldığı ve çoğunluğunu "ahberanâ" lafzıyla naklettiği tespit edilmiştir. Geçiş döneminin tasnif izlerini taşıyan *el-Cüz'*ün; ale'r-ricâl tarzına yakın bir metotla Zührî'nin şeyhleri esas alınarak muttasıl senedlerle oluşturulduğu ve bütün senedlerinin Ebü'l-Yemân→ Şuayb→ Zührî şeklinde râvilerinin aynı, tâbiîn ve sahâbi râvilerinin ise farklı olduğu

²⁰⁴ Arnaût, "Ta'likât", 24/427.

görülmüştür. Rivayetler çoğunlukla beşli râviye sahip olup *Kütüb-i Sitte*'ye göre *âlî isnad* kullanıldığı, kaynağı açısından rivayetlerin 5'inin *maktû'*, 7'sinin *mevkûf* diğerlerinin ise *merfû* olduğu tespit edilmiştir.

Muhteva açısından belirgin bir sistematiği olmayan *el-Cüz*'ün hadislerinin çoğu ayrıntılı esbâb-ı vürûd bilgisi içermesiyle dikkatleri çekmiştir. *el-Cüz*'ün 1,4, 9,12,14,22,30,31,36,37,45,55 ve 65 numaralı hadislerinde olduğu gibi; evlat edinme, bir soya ait olma, süt kardeşliği ve onun sonuçları, Habeşlilerin mescitteki gösterileri vs. ayrıntılı olay örgüsü içinde aktarılmıştır. Buhârî'nin sadece metinden oluşan hadisler için farklı tarikleri, ayrıntılı sebab-i vürûd bilgisini veren rivayetler için ise Ebü'l-Yemân tariklerini tercih ettiği görülmüştür. Uzun metinli hadislerin Buhârî tarafından hem sened hem metin olarak aynen yer verilmiş olması yani herhangi bir ihtisar yapmadan noktasından virgülüne kadar muhafaza edilmiş olması, ilk dönemlerde yazılı metinlere dayanarak rivayette bulunduğu görüşünü desteklemektedir. Zehebî'nin; Şeyhân'ın Ebü'l-Yemân'dan aldığı kırk hadisi *Sahîhayn*'da rivayet ettiğini, hepsine "ahberanâ" Şuayb denilip "haddesenâ" denilmediğini ve bu hadislerin Şuayb'ın hattından alınıp nakledildiğini ifade etmiş olması da bu iddiayı güçlendiren bir başka husus olmuştur.

el-Cüz'deki hadisler biri sened ve metin diğeri sadece metin olmak üzere iki şekilde incelenmiştir. İlk olarak Ebü'l-Yemân'ın aktardığı 73 hadisin; 49'unun, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde; 8'inin, Buhârî dışında *Kütüb-i Tis'a*'da; 12'sinin diğer kaynaklarda aynı sened ve metinle yer aldığı görülmüş, 4 haberin ise sened açısından kaynakları tespit edilememiştir.

İkinci olarak *el-Cüz*'ün hadisleri sadece metin yönüyle incelenmiş ve geneli *mütâbi'*, bazıları da *şâhid* olmak üzere 56'sı *müttefekun aleyh* olup 4'ü hariç tamamının *Kütüb-i Tis'a*'da yer aldığı ve bu 4 rivayetin ise *maktû'* olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmamızın boyutunu aşacağı için Ebü'l-Yemân'ın eserinde zikrettiği hadislerin *Sahîh-i Buhârî* dışında *Kütüb-i Tis'a*'daki sened ve metin durumlarını ayrı ayrı ele almadık. Ancak Ebü'l-Yemân'dan aynı sened ve metinle Ahmed b. Hanbel'in sadece 5, Dârimî'nin 6, Müslim'in Dârimî yoluyla 4 rivayeti eserlerinde aktardığı görülmektedir. Esasında bu veri ve yukarıda Buhârî'nin aktardığı rivayetlerin sayısını mukayese ettiğimizde bu, onun hadisleri yazılı bir yolla aldığına güçlü bir kanıttır.

Netice olarak *el-Cüz*'ün hadislerinin Zührî'den sonra yazılı bir metinle geldiği, Ebü'l-Yemân'ın, şeyhinin yazılı nüshasından alıp "ahberanâ" diyerek onları naklettiği, Buhârî ve başka muhaddislerin "haddesenâ" sığasıyla kaydettiği anlaşılmıştır. Aslında *el-Cüz*, Ebü'l-Yemân'a ait olmakla şöhret bulsa da Şuayb'ın, şeyhi Zührî'den yaptığı derlemeden meydana getirildiği için eserin Zührî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Buhârî ile yaptığımız mukayese sonucunda metin açısından 73 hadisten 64'ünün *Câmi'u's-sahîh*'de yer aldığı tespit edilmiştir. Bu da hicrî ikinci asırda tedvin edilen *el-Cüz*'ün, daha sonraki asra başarılı bir şekilde intikal ettiğini ve ihmal edilen herhangi *merfû* bir hadisin olmadığına göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 47 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

- Arnaût, Şuayb. "Ta'likât". *Müsnedi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ataş, Hacı. *Siyer ve Hadis Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Aydınli, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1409.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulmuîd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, ts.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Suriye: Dâru'r-Risâti'l-Âlemiyye, 5. Basım, 1430.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güşen, Seyit Ali. *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hammâd, Nâfiz Hüseyin -Heyle, Nûr. "Cüz'ün nfihi Ehâdîsi Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi". *Mecelletü Câmi'i'l-Ezher* 13/1 (2011), 513-562.
- Harâitî, Muhammed b. Ca'fer. *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ*. thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî. Kahire: Daru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1419/1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî (ma'rifeti uşûli) 'ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1357.
- İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1271.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşanneffi'l-ehâdîş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *eş-Şikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1393.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430.

- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü (Risâletü'l-Müstatrafe)*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Köten, Ârif. "Ebü'l-Yemân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'rricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulmunim Şelebî. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406.
- Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1411.
- Özkan, Halit. "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şu'ayb b. Ebû Hamza Nüşhası". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012/1), 1-37.
- Polat, Salahattin. "Mütâbaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/180. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heysen b. Kuleyb b. Serîc. *el-Müsned*. thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1410.
- Şenel, Abdülkadir. "Şuayb b. Ebû Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/223. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. Avadillah vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî naqdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 74-108

AKŞAM NAMAZININ FARZINDAN ÖNCEKİ NÂFİLE NAMAZLA İLGİLİ RİVAYETLERİN
DEĞERLENDİRİLMESİ

An Evaluation of Narrations Regarding Şalât al-Nafl Prior to the Obligatory Şalât Evening

Hacer ŞAHİN

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, bursa_hacer@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0514-8920.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	17.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	20.02.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	74-108

Atıf / Cite as: Şahin, Hacer. "Akşam Namazının Farzından Önceki Nâfile Namazla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi" (An Evaluation of Narrations Regarding Şalât al-Nafl Prior to the Obligatory Şalât Evening). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 74-108. Doi: 10.17859/pauifd.1344590.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 74-108
**AKŞAM NAMAZININ FARZINDAN ÖNCEKİ NÂFILE NAMAZLA İLGİLİ
RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ***

Hacer ŞAHİN**

Öz

İslâm dininin en önemli ibadetlerinden biri namazdır. Müslümanlar farz namazların yanı sıra bazen bu namazların öncesinde ve sonrasında bazen de belirlenmiş özel vakitlerde nâfile namaz kılmaktadırlar. Fakat kılınan nâfile namazların hükmü hakkında bir icmâ bulunmayıp aksine bazı ihtilaflar mevcuttur. Bahsi geçen ihtilaf akşam namazının farzı eda edilmeden önceki nâfile namazın varlığı hususunda da mevcuttur. Zira kaynakların bir kısmında Hz. Peygamber'in bu namazın kılınmasını emrettiği, sahâbenin de akşam namazının farzından önce sözü edilen namazı kıldığı nakledilirken bir kısmında da hiç kimsenin bu namazı kılmadığı zikredilmiştir. Ayrıca konu ile ilgili rivayetlerden yola çıkarak bazı âlimler bu namazı müstehap görmüş, diğer bir kısmı ise bid'at hükmü vererek böyle bir namazın varlığını kabul etmemiştir. Makalenin amacı rivayetlerdeki ve âlimler arasındaki ihtilafın nedenini ortaya koyup konuyu açıklığa kavuşturmadır. Bu bağlamda çalışmada, âlimlerin kullandığı rivayetlerin sened ve metin tenkidi yapılacak ve bunlardan hangisinin delâletinin kuvvetli olduğu tespit edilerek konu edilen namaz hakkında bir hüküm verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Akşam Namazı, Nâfile Namaz, Müstehap, İhtilaf,

An Evaluation of Narrations Regarding Şalât al-Nafl Prior to the Obligatory Şalât Evening

Abstract

One of the most important acts of worship in Islam is şalât, also known as prayer. In addition to the obligatory prayers, Muslims sometimes perform şalât al-nafl, which are voluntary prayers performed before and after the obligatory ones, or at specific times. However, there is no consensus (ijma) regarding the performance of the şalât al-nafl, and instead, there are some disagreements. There is a similar disagreement concerning the existence of the şalât al-nafl before the obligatory evening prayer. Some sources mention that the Prophet Muhammed ordered the performance of this prayer, and the Companions would perform it before the obligatory evening salat. However, other sources indicate that no one practiced this prayer. In addition, according to the relevant narrations, some scholars consider şalât al-nafl as recommended (mustehabb), while others reject its existence and deem it an innovation (bid'at). The aim of the article is to reveal the reasons behind the disagreements in the narrations and among the scholars, and to clarify the issue at hand. In this study, the narrations relied upon by scholars will be critically examined in terms of their chain of narrators (sanad) and the textual content, with an aim of determining which narrations carry strong indication.

Key Words: Hâdîth, Şalât Evening, Şalât al-Nafl, Recommended (Mustehabb), Disagreement,

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, bursa_hacer@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0514-8920.

Structured Abstract

Prayer, one of the most important acts of worship in Islam, includes both obligatory and voluntary (nâfilah) prayers. However, it is important to note that the consensus on obligatory prayers does not apply to voluntary (nâfilah) prayers. This is due to the disagreements within Islamic law regarding the existence and ruling of (nâfilah) prayers, which are categorized as revâtib and regâib. One of the contentious issues is the practice of voluntary (nâfilah)/sunnah prayers before the obligatory Maghrib/şalât evening prayer. This article aimed to clarify the controversies about the ruling of performing the nâfilah prayers before the obligatory Maghrib/şalât evening prayer. There exist hadiths narrated from the Prophet concerning the practice of sunnah/nâfilah prayers before the obligatory evening prayer, as well as narrations suggesting that such a prayer should not be performed. Moreover, classical sources indicate that the prominent Companions, such as Abu Bakr, 'Umar, and 'Uthman, did not perform this prayer, while some other Companions, like 'Abd al-Rahman b. 'Awf, Anas b. Malik and Ubay b. Ka'b not only performed but also recommended this prayer. It is also reported that the dispute persisted during and after the tâbiîn period and that the most significant Islamic scholars held diverse opinions on this matter. For instance, Ibrahim al-Naha'i and Abū Hanifa rejected the existence of this prayer and even regarded it as bid'ah. However, Imam Mâlik had conflicting views and considered it mustahabb (recommended), while he also avoided it due to scholarly disagreements. On the contrary, Imam Shafi'i regarded this prayer as one of the revâtibs and deemed it mustahab. Ahmad b. Hanbal considered it permissible but did not consistently practice it, and Ibn Hazm accepted the existence of this prayer. In light of the various practices and opinions, the narrations about the voluntary prayer before the obligatory Maghrib/şalât evening prayer have been categorized divided into two groups: "Those who acknowledge the existence of this voluntary prayer with their supporting evidence" and "Those who do not acknowledge the existence of this voluntary prayer and their supporting evidence." Accordingly, the supporting evidence provided by proponents of varied opinions was analyzed to determine the authenticity of scripts and texts; the reasons behind the disagreements were clarified, and a resolution was offered. Evidence from five distinct narrations supported the existence of nâfilah prayer before the obligatory Maghrib/şalât evening prayer. These narrations are widely considered reliable (authentic) according to hadith methodology and can serve as a basis for judgment. They can be found in reliable hadith collections, with some even at the level of muttafekun aleyh, which is regarded as the strongest hadith. The primary concern of the proponents who do not acknowledge the voluntary prayer before the obligatory evening prayer is to miss the optimal time for prayer. They cited four different narrations to support their views and argued that these narrations abrogated the previous ones that were once considered authentic. However, in case of an abrogation possibility, it is necessary that the conflicting narrations cannot be interpreted or combined and that their dates of occurrence are known. However, this is not feasible in the narrations mentioned above, which are weak in terms of hadith methodology. Nevertheless, the proponents of this view attempted to derive a ruling based on the narrations they presented as evidence. In conclusion, the available evidence for voluntary prayer before the obligatory evening prayer is more potent than not doing so. Following comprehensive textual analysis and assessment of those narrations, it can be inferred that this prayer is included in voluntary prayers that are not considered revâtib. Therefore, performing two rak'ahs of nâfilah prayer is recommended during this period. If there is a concern about missing the congregational prayer or identifying the best time to perform the obligatory prayer, it is advisable to abandon it. Additionally, limiting this prayer to two rak'ahs is considered a prudent approach because it allays the concerns of those who are worried about the time. However, the fact that this voluntary prayer has been neglected and not been performed since the tâbiîn period raises questions today. An explanation could be that

"People may have neglected the mentioned recommended prayer due to various preoccupations in their lives."

GİRİŞ

Hız. Peygamber tarafından farz ve vâcip olarak nitelendirilmeyen fakat daha fazla sevap kazanma arzusu ile yapılan ibadetler, nâfile ya da tatavvu' diye adlandırılır. İslam dininin en önemli ibadetlerinden olan namaza dair nâfileleri, revâtib ve regâib olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.¹ Söz konusu namazlarla; kulun Allah'ın sevgisini kazanacağı,² aynı zamanda kıyamet günü farzlardan eksik kalanlarının nâfilelerle tamamlanacağı haber verilmiş,³ bu sebeple de farz namazlar hariç gün içinde on iki rekat nâfile kılınması tavsiye edilmiştir.⁴ Bununla birlikte farz namazların öncesinde ve sonrasında kılınan bazı sünnet/nâfile namazların varlığı ve hükmüne dair, İslâm hukukunda ihtilaflar söz konusudur. Bu ihtilaflardan biri de akşam namazının farzından önce nâfile namaz kılınıp kılınmayacağı hususundadır.

Namaz gibi önemli bir meselede olmasından hareketle esasen ihtilaf beklenmeyecek bu konu hakkında böyle farklı görüşlerin ortaya atılması onu araştırmaya değer kılmaktadır. Nitekim konu daha önce nâfile namazlarla ilgili genel nitelikli araştırmanın alt başlıklarından biri olarak ele alınmış durumdadır. Ancak bu geniş çerçeve altında söz konusu namaz, konunun ve bununla ilgili verilerin detayına girilmeden kısaca işlenmiştir.⁵ Araştırmamızda mezheplerin ve çeşitli ilim adamlarının konu hakkında verdikleri hükümlerin dayandığı deliller sened ve metin açısından ayrıntılı bir şekilde ele alınıp değerlendirilecektir. Makalenin hacmi ile ilgili endişelerimizden dolayı sadece zayıf rivayetlerin ravi, isnad ve metin problemlerine işaret edilecek, sahih olanlar hakkında ise yalnızca bu tespit yapılmakla yetinilecektir.

¹ Fahrettin Atar, "Nâfile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

² Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "... Kulum nâfile ibâdetlerle de bana yaklaşılmaya devam eder. Nihayetinde ben onu severim. Ben kulumu sevince artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum..." Buhârî, "Rikâk", 38.

³ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kıyamet gününde kulun amellerinden ilk olarak hesap çekileceği ibadet namazdır. Eğer namazı düzgün olursa başarır ve kurtulur. Namazı bozuk olursa kaybeder. Eğer kulun farz namazlarında eksiği varsa Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Bakın bakalım, kulumun nâfile namazları var mı? O nâfilelerle farzlardan eksik olanları tamamlayın. Sonra diğer amellerden de bu şekilde hesaba çekilir." Ebû Dâvûd, "İftitâhu's-salât", 34; Tirmizî, "Salât", 305; Nesâî, "Salât", 9.

⁴ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 103.

⁵ bk. Mehmet Emin Çiftçi, *Hız. Peygamber'in Kıldığı Nâfile Namazlarla İlgili Rivâyetlerin Tahlili* (Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002), 18-20; Cemil Mollaİbrahimoglu, *Rivâyetler Işığında Nâfile Namazlar* (Ravza Yayınları, 2023), 95-101.

1. “Akşam Namazının Farzından Önce Nâfile Namaz Kılınabilir” Görüşü ve Delilleri

Sahâbeden Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652), Übey b. Kâ'b (öl. 33/654),⁶ Büreyde b. Husayb (öl. 63/682)⁷ ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712)⁸ gibi isimlerin bu namazı kıldıklarına; tâbiînden Abdurrahman b. Ebî Leylâ, (öl. 83/702), Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713) ve Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728)⁹ de onu *müstehap* gördüğüne dair rivayetler vardır.¹⁰

İmam Mâlik'ten (öl. 179/795) bu konuda söz konusu namazın müstehap olduğu ve ayrıca onu kılanları görmesine rağmen ehl-i ilim arasında ihtilaf olduğu için uygun görmediği şeklinde iki farklı görüş aktarılmıştır.¹¹

Şâfîilerden bir kısmının revâtibten saydığı¹² bu namazı, mesela İshâk b. Râhûye (öl. 238/853) ve ashâbü'l-hadis *müstehap* görmüştür.¹³

Akşamın farzından evvel kılınacak nâfile namaz hakkında Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) görüşleri de net değildir. Nitekim onun bu namazı caiz gördüğü, sadece bir kere kıldığı¹⁴ ya da müstehap görmesine rağmen kılmadığına dair rivayetler nakledilmiştir.¹⁵

⁶ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Hâbürrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 2/434-435.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Muşafâ el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003), 1/635; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şahîh*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1408/1988), 4/226.

⁸ Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 302; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 10.

⁹ Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.), 7/246; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Muhammed b. Ahmed Sübkî, *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebi Dâvûd*, thk. Emin Muhammed Hattab (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351), 7/182.

¹⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1392/1972), 6/123.

¹¹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taḥşîl ve's-Şerḥ ve't-Tevcîh ve't-T'alîl li'Mesâili'l-Musteḥrace*, thk. Dr. Muhammed Ḥaccî ve Âḥarûn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 17/374-376; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî eş-Şikillî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muḥtâr es-Selâmî (b.y.: y.y., 2008), 1/812; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Asḳalânî İbn Hacer el-'Asḳalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 2/108.

¹² İbn Hacer el-'Asḳalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*, 3/60.

¹³ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 6/123.

¹⁴ Ebû Muhammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'î İbn Kudâme el-Maḳdisî, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969), 2/96.

¹⁵ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Mesa'il - Rivâyetu Ebi Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebû Mu'âz Ṭârîḳ b. 'Avḳillâh b. Muhammed (Mısır: y.y., 1420/1999), 1/104.

Böyle bir namazın varlığı İbn Hazm (öl. 456/1064) tarafından da kabul edilmiştir.¹⁶

Bu görüşte olanlar hem kavfî hem de fiilî bazı merfû ve mevkuf rivayetleri görüşlerine delil addetmişlerdir. Fakat söz konusu rivayetler muhteva itibariyle birbirlerine göre önemli farklılıklar ihtiva etmektedir. Bu sebeple sened ve metin açısından ayrı ayrı ele alınıp incelenmelerinde fayda olacaktır.

1.1. “Her İki Ezan Arasında Nâfile Bir Namaz Vardır” Rivayeti

Kütüb-i Sitte’yi oluşturan kitaplara ilaveten Ahmed b. Hanbel, Dârimî (öl. 255/869) ve Dârekutnî (öl. 385/995) gibi müellifler tarafından da nakledilen söz konusu rivayetin metni şu şekildedir:

"بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ، ثَلَاثًا، لِمَنْ شَاءَ."

“Her iki ezan (ezan ile kamet) arasında bir namaz vardır. Hz. Peygamber bu sözü üç kez tekrar edip sonra da ‘Bu namaz isteyen kimse içindir.’ buyurdu.”¹⁷

Sahabeden Abdullâh b. Mugaffel el-Müzenî (öl. 59/679) ve Büreyde b. Husayb (öl. 63/682) tarafından nakledilen rivayetin bahsedilen kaynaklardaki senedleri dikkate alındığında şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:

¹⁶ Ebû Muhammed ‘Alî b. Aḥmed el-Endelusî İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, thk. ‘Abdulḡaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 2/21-24.

¹⁷ bk. Buhârî, “Ezan”, 14; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 304; Tirmizî, “Salât”, 24; Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 10; Nesâî, “Ezan”, 39; İbn Mâce, “Salât”, 110; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/166; Dârimî, “Salât”, 145; Dârekutnî, “Salât”, 10.

hem de Müslim (öl. 261/875) tarafından nakledilmiş (*muttefekun aleyh*) durumdadır ve hadis edebiyatının diğer meşhur kaynaklarında da kendisine yer bulmuştur.

Rivayetin farklı kaynaklardaki lafızları arasında göze çarpan küçük farklılıklar vardır. Mesela “*Her iki ezan arasında namaz vardır.*” ifadesinin Buhârî, Müslim, Nesâî (öl. 303/915), İbn Mâce (öl. 273/887), Dârimî, Dârekutnî ve Ahmed b. Hanbel rivayetlerinde Hz. Peygamber tarafından üç kere söylendiğine işaret edilir. Hâlbuki Ebû Dâvûd (öl. 275/899) rivayetinde iki kere söylediği görülür. Tirmizî’de (öl. 279/892) ise bu lafzın kaç kere ifade buyrulduğuna dair bir bilgi yoktur.

Diğer taraftan rivayetin her bir kelimesi ve hatta ifade şekli farklı hükümlere dayanak yapılmıştır:

Ulemânın bir kısmına göre hadiste bahsedilen *iki ezandan* kasıt ezan ve kâmettir. Bu görüşe göre *iki ezanı* zahirî manalarına göre anlamak mümkün değildir. Zira iki ayrı vakit veya ezan için namaz kılmak zaten farzdır; bunun söylenmesine gerek yoktur. Kaldı ki hadisin son kısmında dile getirilen “*Dileyen kimseye*” ifadesi de bir tercih sunmaktadır. Bu tercih hakkı, iki vakit için ayrı ayrı okunan iki ezan ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu namazın, nâfile namaz olması gerekir. Bununla birlikte söz konusu ifadeyi, zahirine göre değerlendirip *iki ayrı vakit için iki ayrı ezan* manasına hamledenler de olmuştur.¹⁹ Buna göre de rivayet “*Her farz namaz ile birlikte nâfile namaz da vardır.*” şeklinde anlaşılmıştır. Çünkü vaktin şerefine nail olmak ve daha fazla sevap elde etmek için bu vakitte nâfile namaz da

Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretu’l-Huffâz* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/78; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî İbn Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü’l-Me‘ârifil-‘Osmâniyye, 1326/1908), 5/157. Abdullah’ın öğrencilerinden olan Kehmes b. Hasan (öl. 149/766), tâbiînin küçüklerinden olup *sika* kabul edilmiştir. *Kütüb-i sitte*’yi oluşturan eserlerde rivayetleri vardır. bk. Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, thk. Su‘ayb el-Arnâvut (b.y.: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1405/1985), 6/316; Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. ‘Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fi ‘Esmâi’r-Ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1400/1980), 24/233. Abdullah b. Büreyde’nin diğer ravisi Saîd b. İyas el-Cüreyrî (öl. 144/762), ömrünün son yıllarında *ihtilâta* uğramış olsa da âlimler tarafından *sika* ve *hasen* bulunmuştur. bk. Ebû’l-Hasan Ahmed b. ‘Abdullâh el-Kûfî el-‘İclî, *eş-Şikât*, thk. ‘Abdul‘alîm ‘Abdul‘azîm el-Bestevî (Medine: y.y., 1405/1985), 1/394; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 6/351; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, 6/153-154; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 4/5. Buhârî’nin hocası Abdullah b. Yezîd el-Adevî (öl. 213/828) de *Kütüb-i sitte*’yi oluşturan eserlerde rivayetleri bulunan *sika* bir ravidir. bk. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, 10/166; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 6/83.

Diğer taraftan hem Tirmizî’nin (“bk. “Salât”, 24) hem de son dönem ulemasından Elbânî’nin (bk. Ebû Dâvud, “Tatavvu”, 10) hadisin sıhhatine yönelik tespitleri de bu yöndedir.

¹⁹ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buhârî*, 2/107; Ebû’l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa’dillâh ed-Dihlevî, *Lema‘âtü’t-tenkîh fi şerhi Mişkâti’l-Meşâbih*, thk. Takiyyüddîn Nedvî (Dimaşk: Dar’un-Nevâdir, 1435), 2/425; Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezi Şeyh Hasan Nedvî, 1427), 5/506-507.

kılmak gerekir. Fakat akşamın farzından önceki nâfile konusunda yine de bir işkâl vardır. Eldeki bazı veriler bu namazın *mensûh olduğunu* ya da *sahâbenin ezan ile başladığı bu nâfile namazı ezanın bitimi ile sonlandırdıklarını* göstermektedir. Bu ikinci durumda da umum ifadenin tahsis edildiğini düşünmek gerekecektir.²⁰ Zira ezan ile hemen namaza başlamaları sebebiyle rivayetin kapsamına dahil olmadığı düşüncesiyle, akşam ezanından sonraki nâfileyi diğerlerinden tahsis etmek gerekir. Akşamın farzından önce nâfile kılmayı mekruh gören âlimler söz konusu hadiste tağlîb²¹ sanatına başvurulduğu kanaatindedir. Bu namazı müstehap görenler ise tağlîbe ihtiyaç olmadığını söylemişlerdir.²² Zira *çok olanın aza tağlîbi*²³ olduğunda akşam namazını diğerlerinden tahsîs etmek daha kolay olacaktır.

Hadiste geçen *"Bu, isteyen kimse içindir."* ifadesi de söz konusu namazın hüküm itibariyle müstehap olduğuna hamledilmiştir.²⁴ Ayrıca bu namaza işaretle *"صلاة"* şeklinde nekre kelime kullanılması, iki veya daha fazla rekât kılınabileceğine yorulmuştur.²⁵ Bu yoruma göre akşamın farzından önceki nâfile namaz iki rekâtla sınırlandırılmamalıdır; vakit uygunsa daha fazlası da kılınabilir.

Sonuç olarak sened itibariyle sahih olan bu hadisin akşamın ezanı ile farzı arasında nâfile kılınabileceğine delaletinin dolaylı yani zannî olduğu söylenebilir.

1.2. "Akşam Namazının Farzından Önce Namaz Kılınız" Rivayeti

Pek çok müellif tarafından sahabî Abdullah el-Müzenî kanalıyla merfû olarak nakledilen hadisin metni şu şekildedir:

"صلوا قبل المغرب ركعتين، ثم قال: صلوا قبل المغرب ركعتين، ثم قال عند الثالثة: "المن شاء" كراهية أن يتخذها الناس سنة."

"Hz. Peygamber üç kere 'Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınız.' buyurdu. (Bu cümleyi üç kere tekrarlayan Allah Rasûlü) üçüncüsünde 'Dileyen kimse'

²⁰ Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, 2/426.

²¹ Tağlîb; *aralarındaki bir ilgi sebebiyle bir lafzı, diğer lafzı ve anlamını içerecek biçimde kullanmak* demektir. Bu sanata tağlîb adının verilmesinin sebebi bir lafzın diğerine yeğlenmesidir. Meselâ "ebeveyn" kelimesinin zâhirî anlamı "iki baba" olduğu halde "eb" "üm" kelimesine galip getirilerek annenin lafzını ve anlamını ifade edecek şekilde ikil biçime dönüştürülmüştür. İsmail Durmuş, "Tağlîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

²² Reşîd Ahmed Gengûhî - Muhammed Yahya b. Muhammed İsmail Kandehevî, *el-Kevkebü'd-dürrî alâ Câmi't-Tirmizî* (Hindistan: Nedvetü'l-Ulemâ, 1395), 1/215.

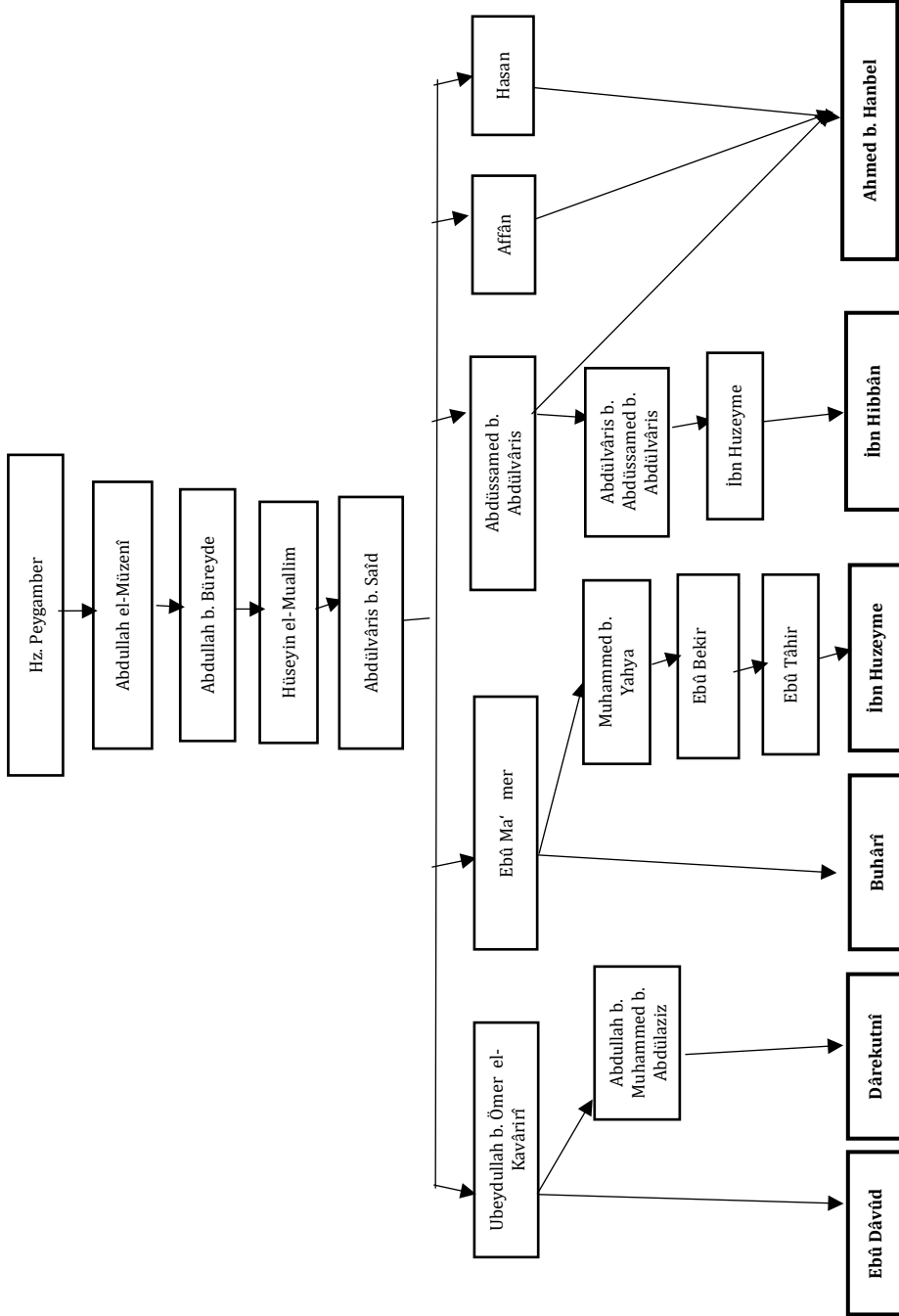
²³ Tağlîb sanatının bir çok türü vardır. Söz konusu yorumda kullanımı *sayıca çok olanın aza tağlîbidir*. Bunun örneği el-Âraf 7/88 âyetidir. Kafirlerin Şuayb (a.s.) ve inananları kast ederek *"Bizim dinimize geri dönersiniz."* sözleridir. Halbuki hiçbir peygamber daha önce şirk günahına girmemiştir. Dolayısıyla bu ifadeden Şuayb'ı (a.s.) tahsis etmek gerekir. Durmuş, "Tağlîb".

²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*, 2/107; Sübkî, *Menhelü'l-azbi'l-mevrûd*, 7/185.

²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*, 2/107; Sübkî, *Menhelü'l-azbi'l-mevrûd*, 7/185.

diye sözlerine ekledi. Bu ilaveyi insanların bu namazı sünnet edinmesinden çekindiği için yaptı.”²⁶

Rivayeti nakleden müelliflerin senedleri bir araya toplandığında ortaya şöyle bir isnad tablosu çıkmaktadır:



²⁶ Buhârî, "Teheccüd", 34, "İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-sünnet", 27; Ebû Dâvud, "Tatavvu", 10; Dârekutnî, "Salât", 10; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 34/171; İbn Huzeyme, *Şaḥîḥu İbni Huzeyme*, 1/635; İbn Hibbân, *es-Şaḥîḥ*, 4/457.

Tablonun ilk dört ismi rivayetlerinde tek kalmışlardır. Hadis ancak dördüncü ravi olan Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân'dan sonra yayılma imkânı bulmuştur. Sened yapısı itibariyle hadisin sahih olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte İbn Hibbân tarikinde Hz. Peygamber'in bu namazı kıldığına dair bir bilgi vardır. Dolayısıyla özellikle bu tarik hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır:

Abdullah b. Büreyde (öl. 105/724), ilk rivayetin sahâbî ravilerinden biri olan Büreyde b. Husayb'ın oğlu olup *sika* olarak tavsif edilmiştir.²⁷

Hüseyin b. Zekvân el-Muallim el-Âvzî el-Basrî (öl. 145/763) cerh-ta'dil âlimlerinin pek çoğu tarafından *sika* olarak vasıflandırılmıştır.²⁸ Gerçi Ukaylî (öl. 322/934) onun *zayıf* ve *muzdaribü'l-hadis* olduğunu söylemiştir.²⁹ Fakat Ukaylî'nin bu tenkidinin *delilsiz* olduğu iddia edilmiştir.³⁰

Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân'ın (öl. 180/797) Kaderîlikle itham edilmesine rağmen *imam* ve *sika* olduğuna dikkat çekilmiştir.³¹

Hüseyin el-Muallim ile Abdülvâris'in Buhârî'nin de ravileri olduğu düşünüldüğünde haklarındaki tenkitlerin, hadisin sıhhatine zarar verecek boyutta olmadığı söylenebilir.³²

İbn Hibbân rivayetinde Abdülvâris'in oğlu Abdüssamed b. Abdülvâris (öl. 207/823) *sika*, *sadûk*, *sâlihu'l-hadis* addedilmiş bir ravidir.³³ Nitekim onu İbn Hibbân da *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁴

²⁷ bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/16; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 1/78; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/157.

²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/345; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/338.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-Kebîr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/250.

³⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/346; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Men Tukullime fihî ve-huve Muveşşak ev Şâlihu'l-Hadîs*, thk. 'Abdullâh b. Dayfillâh er-Rahîlî (b.y.: y.y., 1426/2005), 1/171.

³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/140; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 8/300; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/443.

³² Nitekim Buhârî rivayetinde müellifin hocası Ebû Ma'mer Abdullah b. Amr (öl. 224/839) da Kaderîlikle itham edilmiş olmasına rağmen *sika* ve *sadûk* bulunmuştur. Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1371/1952), 5/119; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 10/622; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/335.

³³ Ebû'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-İclî, *es-Sikât* (b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1985), 303; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 9/516-517; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/327.

³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/414.

Torun Abdülvâris b. Abdüssamed b. Abdülvâris'i (öl. ?) mesela Nesâî *lâ be'se bihî* ifadesiyle değerlendirmiş,³⁵ başka bazı münekkitler ise onu *sadûk* bulmuştur.³⁶ Fakat İbn Hibbân *es-Sikât*'ına onu da almıştır.³⁷

İbn Hibbân'ın hocası İbn Huzeyme (öl. 311/924) sahih hadis toplama iddiasıyla eser telif eden âlimlerden biridir. Münekkitler tarafından *hucet, imam, hafız* ifadeleriyle *ta'dil* edilmiştir.³⁸

Bu verilerden hareketle Hz. Peygamber'in de bahsi geçen namazı kıldığına dair bilginin Abdülvâris b. Abdüssamed b. Abdülvâris ile alakalı olduğu söylenebilir. Zira isnad tablosunun ilk dört ismi, bu bilginin yer almadığı rivayetlerin de ortak ravileridir. Buna göre söz konusu bilginin bu ilk dört raviden biriyle alakalı olması, diğer müelliflerin rivayetlerinde de aynı hususun zikredilmesine yol açacaktır. Ama böyle olmamıştır. Gerçi Abdülvâris b. Abdüssâmed'in babası Abdüssamed b. Abdülvâris de sadece İbn Hibbân tarikinin ravisidir. Ancak öyle anlaşılıyor ki onun zabtı oğlu Abdülvâris'ten daha iyidir. Bütün bunlardan hareketle bahsi geçen namazı Hz. Peygamber'in de kıldığına dair bilgi ya şâzz ya da *idrac* kabul edilmek durumuna düşmesine sebep olmuştur.

Rivayetin diğer lafız farklılıkları, ondan çıkartılacak hükme etki etmekten uzaktır. Mesala "Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınız." cümlesi Buhârî'de ikinci kez tekrarlanmamıştır.

عند الثالثة ibaresi Ebû Dâvûd'da bulunmamaktadır.

Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan كراهية lafzı yerine, Ebû Dâvûd ve Dârekutnî'de خشية, İbn Hibbân'da ise يحسبها أن يخاف ifadeleri kullanılmıştır. Bütün bunlar mana rivayeti kaynaklı, tahrife sebep olmayacak farklılıklardır.

Bütün tariklerde bulunan "كراهية أن يتخذها الناس سنة" yani *İnsanların bu namazı sünnet edinmesinden korkarak* lafzının raviye ait yani müdrec olduğu ifade edilmiştir.³⁹

Rivayet delalet itibariyle de önemli hususlar ihtiva etmektedir. Bu rivayet bağlamında tartışılan hususlardan biri de Hz. Peygamber'in aynı konudaki fiilleri ile sözlerinin bağlayıcılık derecesinin tespitidir. Genel kanaate göre O'nun fiilleri zorunlu olmayıp mutlak ittibayı gerektirmez. Buna karşın emirleri ve nehiyeleri vucûba delalet eder. Bu son hükümden hareketle rivayetteki "صلوا" ifadesinin emir fiil olduğu için aslında *vucûb* ifade etmesi beklenecektir. Fakat hemen sonra gelen "لمن شاء" tahsisi, *müstehaplık* içermekte ve dolayısıyla vucûba engel olmaktadır.⁴⁰ Bundan dolayı hadis bahsedilen namazın mubah olduğuna dair en güçlü delillerden addedilir. Fakat yine

35 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/444.

36 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 6/76.

37 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/416.

38 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 14/365.

39 Sübkî, *Menhelü'l-azbi'l-mevrûd*, 7/182.

40 Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 5/503.

de mertebe olarak revâtib namazlardan daha düşük bir konumdadır. Nitekim rivayetin sonunda yer alan “İnsanların onu sünnet addetmesinden çekinerek” ibaresinde yer alan sünnet lafzı da devamlı, yapılagelen bir uygulamayla ilgili olacaktır. İşte bütün bu verilerden hareketle bahse konu namazı revâtib addeden az sayıdaki müntesiplerinin hilafına Şâfiîlerin büyük bir kısmı onu müstehap saymış; Hz. Peygamber’in bu namaza devam ettiği sabit olmadığı için birinci grupta yer alanları eleştirmişlerdir.⁴¹ Bu görüşün söz konusu namazı mendûb addedenlerle aynı şeyi savunduğu söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber sözünün zâhiri doğrultusunda anlaşılmasını engellemek için bu namazı mükellefin tercihin ve isteğine bırakmıştır. Bu da müstehap hükmü ile paralellik arz eder.⁴²

1.3. Pek Çok Sahâbenin Akşamın Ezanı ile Farzı Arasında Namaz Kıldığına Dair Rivayet

Pek çok müellifin naklettiğine göre Enes b. Mâlik, akşam ezanı okunduktan sonra ve farz eda edilmeden önce sahâbenin nâfile namaz kıldıklarını bildirmektedir.⁴³ Bu konuda Buhârî’nin naklettiği metin şu şekildedir:

“كان المؤذن إذا أذن قام ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يبتدون السواري، حتى يخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهم كذلك، يصلون الركعتين قبل المغرب، ولم يكن بين الأذان والإقامة شيء.”

“Müezzin ezan okuduğunda Hz. Peygamber’in ahabından insanlar acele ile direklere doğru durup namaz kılarlardı. Onlar akşam namazından önce bu şekilde iki rekât kılarken Hz. Peygamber çıkagelirdi. Hâlbuki ezan ile kamet arasında çok bir vakit yoktu.”⁴⁴

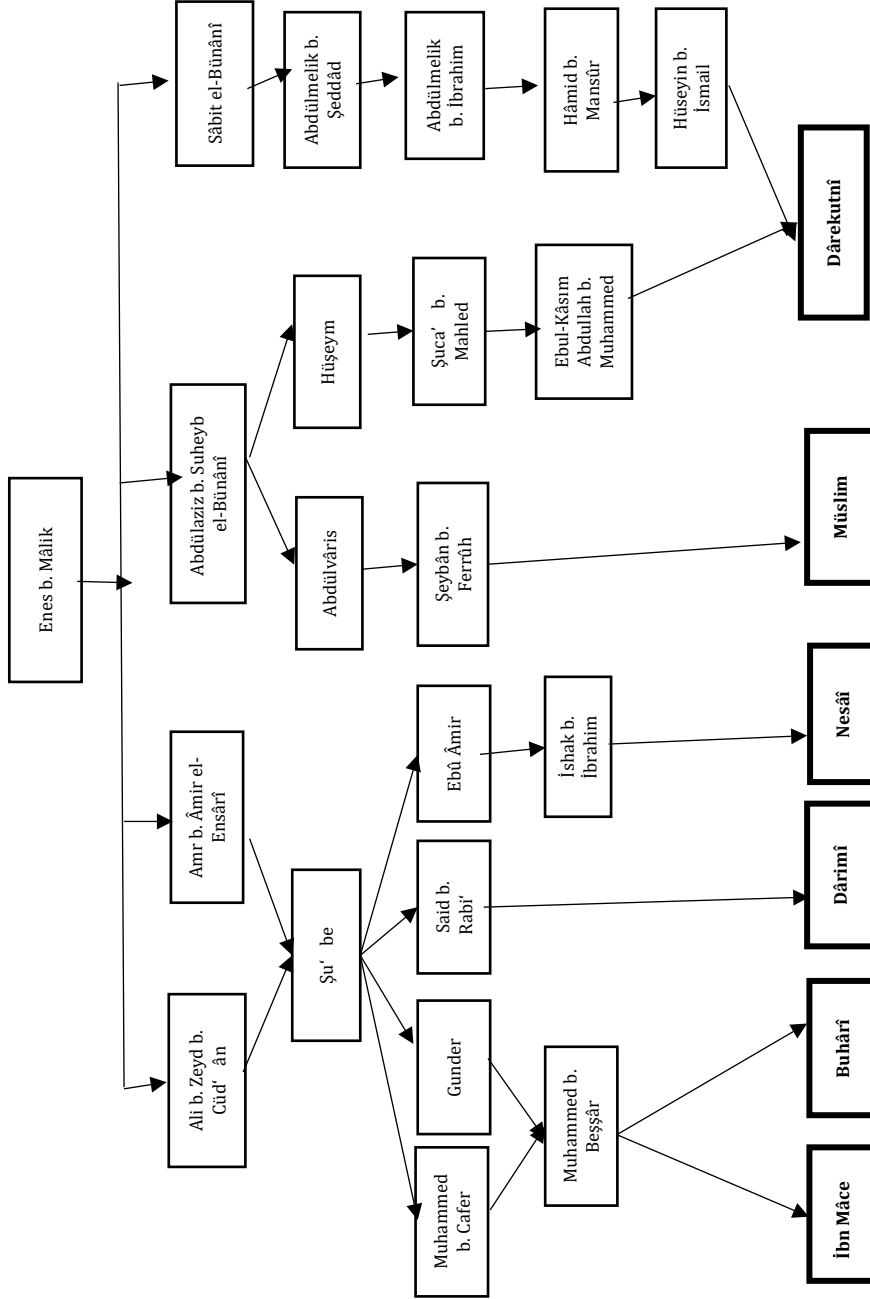
Rivayete eserlerinde yer veren müelliflerin senedleri bir araya getirildiğinde şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:

⁴¹ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buhârî*, 3/60.

⁴² Zeynuddîn Muhammed ‘Abdirraûf b. Tâcu’l-‘Ârifîn el-Ĥaddâdî el-Munâvî, *Feydu’l-Ķadîr fî Şerhi’l-Câmi’i’s-Şaġîr* (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, 1356/1937), 4/202.

⁴³ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 303; Nesâî, “Ezan”, 39; İbn Mâce, “Salât”, 110; Dârekutnî, “Salât”, 10.

⁴⁴ Buhârî, “Ezan”, 14.



Görüleceği üzere rivayeti Enes b. Mâlik'ten Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (öl. 131-140/749-758?), Amr b. Âmir el-Ensârî (öl. 121-130/739-748?),⁴⁵ Abdülaziz b. Suheyb (öl. 130/748)⁴⁶ ve Sâbit el-Bünânî (öl. 127/744)⁴⁷ tarafından nakledilmiştir.

Bu dört ravi içinde sadece İbn Mâce'nin senedinde bulunan Ali b. Zeyd b. Cüd'ân *zayıf* addedilebilir. Nitekim onun *hadisi yazılan fakat hüccet addedilemeyen*, ömrünün sonlarına doğru *ihtilata* uğramış bir ravi olduğu söylenir.⁴⁸ Fakat bu tarik de diğer sahih rivayetlerle desteklendiği için *hasen* derecesine çıkabilmektedir.

Dârekutnî'nin senedinde⁴⁹ yer alan ve Sâbit el-Bünânî'nin öğrencisi olan Abdülmelik b. Şeddâd (öl. 151-160/768-777?), biyografi kitaplarında⁵⁰ zikredilmesine rağmen hakkında değerlendirme yapılmamış ravilerdendir. Hakkında

⁴⁵ Buhârî, Nesâî ve Dârimî'nin senedinde bulunan Amr b. Âmir el-Ensârî *sika ve sâlih* bir ravi olarak tevsik edilmiştir. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/249; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 8/60.

⁴⁶ Müslim ve Dârekutnî'nin senedinde yer alan Abdülaziz b. Suheyb, *Kütüb-i sitte* âlimlerinin kendisinden rivayette bulunduğu *sika* biravidir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/384; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/103; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/341-342. Müslim'in senedinde bulunan Abdülvâris'in Kaderîlikle itham edilen *sika* bir ravi olduğu daha önce belirtilmişti. Bir diğer ravi Şeybân b. Ferrûh'un (öl. 235/850) adı Şeybân b. Ebî Şeybe'dir. Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin kendisinden âli rivayetler nakleden, Kaderîlikle itham edilmiş, *sika ve sadûk* biravidir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/357; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 11/101-102; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/375.

⁴⁷ Dârekutnî'nin ravisi Sâbit el-Bünânî, tâbi'nin küçüklerinden olup Enes b. Mâlik başta olmak üzere pek çok sahâbeden rivayette bulunmuştur. *İmam ve hucce* gibi sıfatlarla tanıtılmış, *sika, sebt ve salih* kabul edilmiştir. Mâlik b. Enes'ten rivayet edenler arasında İbn Şihab ez-Zührî'den (öl. 124/742) sonra en güvenilir olandır. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2/449; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 5/220-222; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/2-4.

⁴⁸ Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/335; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/186; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 5/207.

⁴⁹ 'İclî, *es-Şikât*, 1405/1985, 2/103. Bu tarihte bulunan raviler hakkında değerlendirmeler şu şekildedir: Abdülmelik b. İbrahim el-Cüddî (öl. 204-205/820-821?) *şeyh, lâ be'se bihi* ve *sika* olarak vasıflandırılmış, İbn Hibbân, onu *Sikât* eserinde zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2/103; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/385; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8/387. Ahmed b. Mansûr Zâc (öl. 257-258/871-872?) *sika, imam, muhaddis ve sadûk* olarak nitelendirilmiştir. İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8/34; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 12/388-389; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/83. Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî (öl. 330/942) *Sahîh-i Buhârî'yi* sonraki nesillere aktaran ravilerden biri olup aynı zamanda Dârekutnî'nin en önde gelen hocalarındandır. *İmam, muhaddis ve sika* olup Kûfe kadılığı yapmıştır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 15/258-259.

⁵⁰ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, ts.), 5/419; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/353; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1413/1993), 4/138.

değerlendirme yapan nadir münekkitlerden biri İclî'dir ve onun *sika* olduğunu söylemektedir.⁵¹

Bu veriler ışığında rivayetin sened itibariyle *sahih* olduğunu söylemek mümkündür. Metinde ise mana ile rivayetten kaynaklanan değişik lafızlar ve ayrıca naklettiğimiz Buhârî metnine göre başka bazı farklılıklar gözlemlenmektedir. Mesela Müslim ve Dârekutnî rivayetlerinde yer alan bir bilgiye göre “*Yabancı bir kişi mescide girse bu namazı kılanların çokluğu sebebiyle farz kılınıyor zannedirdi.*” Yine özellikle Dârekutnî rivayetine göre bu namazı *sahâbenin büyükleri* de kılmaktadır. Sahabenin söz konusu namaza yönelik bu iştiyakı şarihlerin de dikkatini çekmiş, çok fazla veriye ulaşmalarına imkân tanımıştır. Buna göre bazı kimseler namaz kılanların çokluğu sebebiyle bu namazı akşam namazının revâtiblerinden zannetmişlerdir.⁵² Akşam ezanını işitir işitmez mescidin direklerine koşmaları, önlerinden geçilmesine engel olmak içindir.⁵³ Ashab akşam ezanını işitir işitmez bu namaza başlamakta, ezanın bitimi ile de namazlarını sonlandırmaktadır.⁵⁴ Fakat bu yorum “Ezanı işitince müezzinin söylediklerini tekrar edin.”⁵⁵ hadisi ile çelişebileceği için tenkite açık görünmektedir.

Bütün bu verilerden hareketle rivayet, sahâbenin pek çoğunun bu namazı kıldıklarına ve dolayısıyla mekruh olmadığına hamledilmiş;⁵⁶ *caiz* hatta *müstehap* olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁷ Müstehap hükmü, ezan ve kâmet arasındaki duanın makbul olacağı yönündeki ümit ile alakalıdır. Çünkü bir vakit ne kadar değerli ise orada yapılan ibadetin sevabı da o kadar fazladır.

Ashabın bu uygulaması bazı âlimler tarafından akşam namazının vaktinin, bilinenin aksine geniş olduğuna da delil sayılmıştır. Çünkü bu rivayetlere göre sahabe, diğer farz namazlarda olduğu gibi akşam namazından önce de nâfile kılmaya yönelmektedir. Vaktin darlığı hususunda sabah namazına benzediği için de bu namaz iki rekâtla kayıtlanmıştır.⁵⁸

51 İclî, *eş-Şikât*, 1405/1985, 2/103.

52 Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkîh*, 2/424.

53 Bedruddîn el-‘Aynî, *‘Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 5/139; Ebû'l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kaşâlânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Şahîhi'l-Buḥârî* (Mısır: el-Maṭba‘atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1323), 2/14.

54 Muhammed b. Ali b. Adem Musa İsyubî Vellevî, *el-Bahrü'l-muhitü's-Seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426), 16/660.

55 Buhârî, “Ezan”, 7; Müslim, “Salât”, 10.

56 Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, thk. ‘İşâmuddîn eş-Şabâbitî (Mısır: Dâru'l-Ḥadîs, 1413/1993), 2/10.

57 Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417), 2/467.

58 İbn Ḥacer el-‘Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*, 2/109, 3/60.

1.4. Hz. Peygamber'in Bu Namaz Hakkında Sükût Buyurduğuna Delalet Eden Rivayet

Çeşitli müelliflerin naklettiğine göre Enes b. Mâlik, ikindiden sonra nâfile namaz kılınıp kılınamayacağını soran kişiye şu cevabı vermiştir:

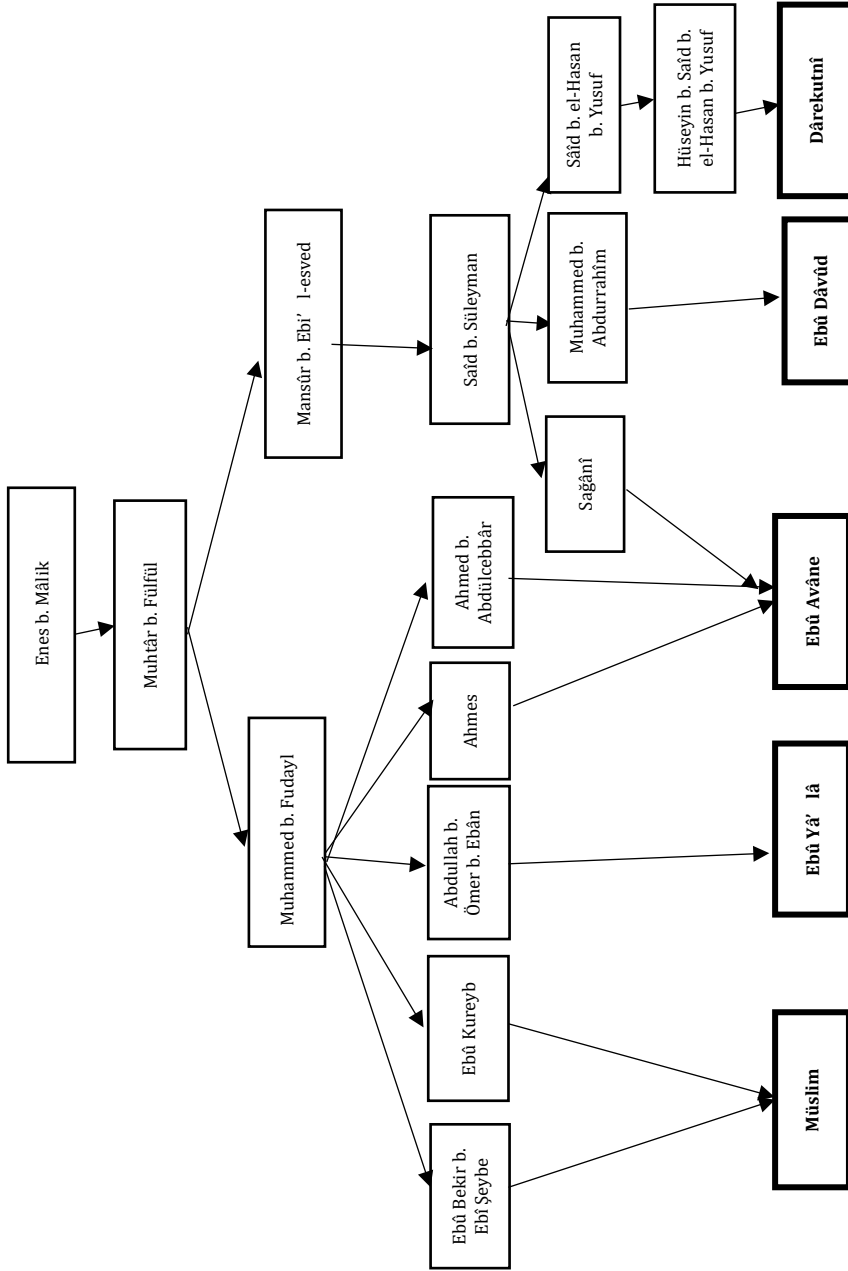
Müslim, Ebû Dâvûd, Dârekutnî, Ebû Avâne (öl. 316/929) ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (öl. 307/919) tarafından Enes b. Mâlik ve Muhtâr b. Fülful (öl. 131/140-749/758?) tarikiyle nakledilen bir rivayet şu şekildedir:

"كان عمر يضرب الأيدي على صلاة بعد العصر، وكنا نصلي على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب. فقلت له: أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلّاهما؟ قال: كان يرانا نصليهما فلم يأمرنا، ولم ينهنا."

*"Ömer ikindiden sonra namaz kılanların ellerine vururdu. Hâlbuki biz Hz. Peygamber zamanında güneş batır batmaz akşam namazı kılınmadan önce iki rekât namaz kılardık. (Soruyu soran Muhtâr b. Fülful) 'Hz. Peygamber bu namazı kılar mıydı?' diye sorunca Enes şöyle cevap verdi: 'Bizi kılarken görürdü bu namazı ne emrederdi ne de yasaklardı'."*⁵⁹

⁵⁹ Müslim, "Salâtü'l-Misâfirîn", 302; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 10; Dârekutnî, "Salât", 10; Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbûrî Ebû 'Avâne, *Mustahrecu Ebî 'Avâne*, thk. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 1/373; Ebû Ya'lâ Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Huseyn Selîm Esed (Dimaşk: y.y., 1404/1984), 7/43.

Rivayetin isnad şeması şu şekilde oluşmaktadır:



Rivayetin en önemli ismi Muhtâr b. Fülful (öl. 131/140-749/758?) olup hadisi kendisinden iki ayrı ravi nakletmiştir. Muhtâr b. Fülful zühd ehlinde olup *tabîin*

sika ravilerinden kabul edilmiştir.⁶⁰ Bununla birlikte *çokça hata* yaptığını söyleyenler de olmuştur.⁶¹

Ebû Dâvûd'un senesinde bulunan Saîd b. Süleyman (öl. 225/840) *imam, hafız ve sika* olarak tanınan bir ravidir. Fakat mihne hadisesindeki duruşu sebebiyle Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirilmiştir.⁶²

Bu verilerden hareketle *sahih* olduğu söylenebilecek rivayet sahabenin uygulamasına ve daha da önemlisi Hz. Peygamber'in onları takrîrine işaret etmektedir. Nitekim söz konusu namazı kılanları görmesine rağmen onları nehy etmemesi bazı âlimlerin bu namazı *takrîrî sünnet* addetmesine vesile olmuştur.⁶³ Enes'in bu konudaki hükmü açıkça bildirmemesi Hz. Peygamber'den böyle bir bilgi işitmemesi sebebiyledir. Fakat Hz. Peygamber'in takririni gördüğü için onu haber vermekten de geri durmamıştır.

Diğer taraftan hadiste geçen فلم يأمرنا ifadesini bu namazın müstehap olmadığına yoranlar da vardır. Onlara göre ولم ينهنا ifadesi söz konusu namazın mübah olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşte olanlara göre hadis, bahsi geçen namazı müstehap görenler için bir delil oluşturmamaktadır.⁶⁴

⁶⁰ 'İclî, *eş-Şikât*, 1405/1985, 2/267; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/310; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/123.

⁶¹ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 5/429; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/68. Müslim tarihinin diğer ravileri *sika* olarak ta'dil edilmişlerdir. Muhammed b. Fudayl'dan (öl. 195/811) *Sahihayn'da* nakil yapılmıştır. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye (öl. 238/853) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi önemli hadis âlimleri kendisinden nakilde bulunmuş, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) onu *tevsiik* etmiş, Ahmed b. Hanbel *hasenü'l-hadis* demiştir. Şîlikle itham edilen, *sika ve sadûk* kabul edilen bir ravidir. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 9/173-175; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 9/405-406. Rivayetin bir tarikhinde bulunan Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (öl. 235/849) önemli hadis musanniflerinden biri olup Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin hocalarındandır. *Sika, imam ve hafız* bir ravi olarak tanınmaktadır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 11/122-127. Bir diğer tarikteki Ebû Kureyb (öl. 248/862?) *Kütüb-i sitte* âlimleri ondan rivayette bulunduğu *hafız ve sika* olarak tanınmış bir ravidir. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 11/394; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 9/385-386.

⁶² 'İclî, *eş-Şikât*, 1405/1985, 1/400; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/26; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 10/481-482; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/43-44. Ebû Dâvûd'un tarikhinde bulunan diğer ravilerin isnad tenkidi şu şekildedir: Mansûr b. Ebî'l-Esved (öl. 171-180/788-797?) hakkında Yahyâ b. Maîn *sika* demiş, Ebû Hâtim hadisinin yazılabileceğini söylemiş, Şîlikle itham edilmiş *sadûk* bir ravidir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/170; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Mizânul-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4/183; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/305.

⁶³ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 5/503.

⁶⁴ Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *Şerhu Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Munzir Ḥâlîd b. İbrâhîm el-Mısrî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1420/1999), 5/180.

1.5. Sahabenin Akşam Namazının Farzından Önce Namaz Kıldıklarını Açıkladıkları Rivayet

Bazı müelliflerin⁶⁵ naklettiğine göre sahabî Ukbe b. Âmir el-Cühenî (öl. 58/678) de *kendilerinin* akşam namazının farzından önce namaz kıldıklarını söylemektedir. Rivayet Buhârî tarafından şöyle nakledilmiştir:

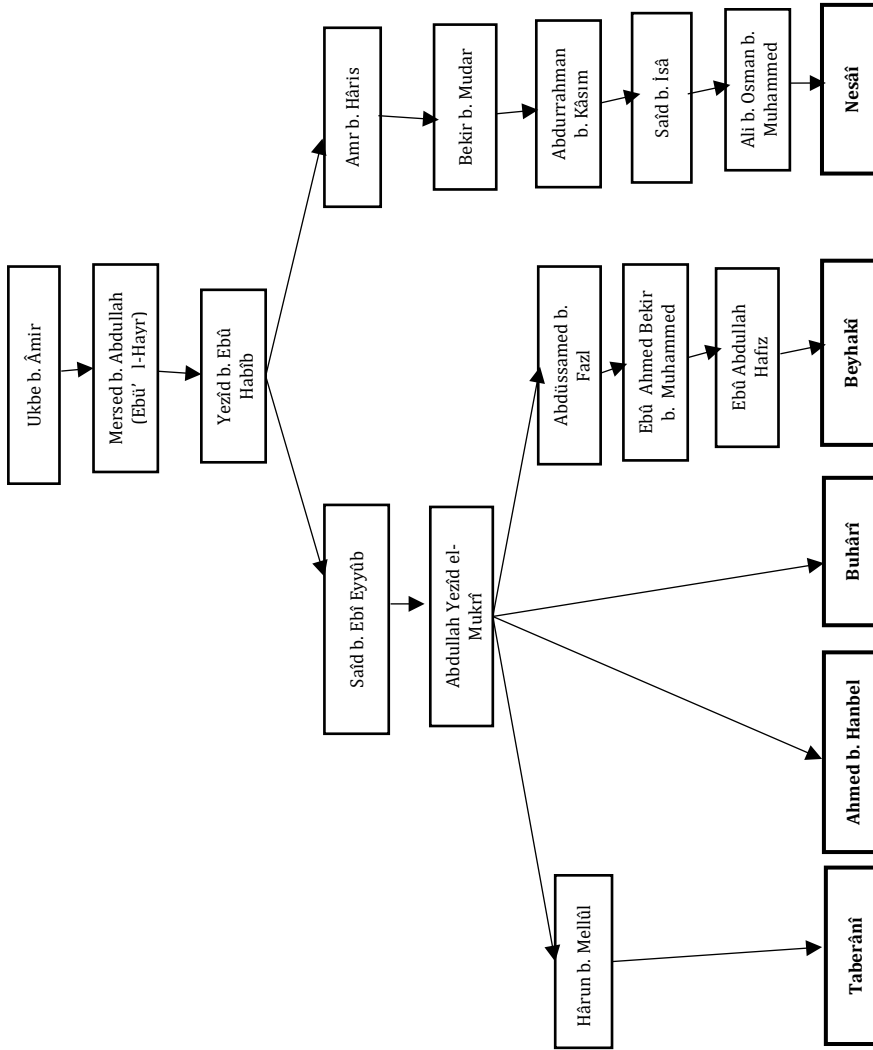
مرثد بن عبد الله البزني قال: أتيت عقبة بن عامر الجهني فقلت: ألا أعجبك من أبي تميم يركع ركعتين قبل صلاة المغرب؟ فقال عقبة: إنا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. قلت: فما يمنعك الآن؟ قال: الشغل."

Mersed b. Abdullah anlatıyor: Ukbe b. Âmir el-Cühenî'ye gelip *'Ebû Temim'in akşam namazından önce iki rekât namaz kılması sana ilginç gelmiyor mu?' dedim. Bunun üzerine Ukbe 'Hz. Peygamber döneminde o namazı biz de kılardık.' dedi. 'Peki, şimdi niye bu namazı kılmıyorsun?' diye sorunca 'Meşguliyetten' cevabını verdi.'*⁶⁶

Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

⁶⁵ Nesâî, "Mevâkîf", 36; Dârekutnî, "Salât", 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/633; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Ṭaberânî*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 17/287; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-Beyhaḳî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Aṭâ (Beyrut: y.y., 1424/2003), 2/668.

⁶⁶ Buhârî, "Teheccüd", 34.



Konuşma Ukbe'den Ebû'l-Hayr Mersed b. Abdullah'ın (öl. 90/709)⁶⁷ kendisi dışında Yezîd b. Ebû Habîb (öl. 128/745)⁶⁸ tarafından da aktarılmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin aynı sened zinciri ile naklettiği rivayete *sahih* hükmünü vermek

⁶⁷ Senedde Ebû'l-Hayr künyesiyle tanınan Mersed b. Abdullah Mısır müftülüğü yapmış bir muhaddis olup İbn Hibbân ve İclî'nin *Sikat* eserlerinde zikrettiği *sika* bir ravidir. 'İclî, *es-Şikât*, 1405/1985, 2/268; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 5/439; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 4/284-285; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/82.

⁶⁸ Yezîd b. Ebû Habîb muhaddis tâbiîn âlimlerindedir. Mısır'ın müftülerinden olup *imam ve hüccet* olarak tanınmaktadır. Ayrıca *Kütüb-i sittenin sika* ravilerindedir. 'İclî, *es-Şikât*, 1405/1985, 2/361; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 5/546; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/31-33; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 11/318-319.

mümkün gözükmetedir.⁶⁹ Senedi onlara nispetle çok daha uzun (nâzil) olan Nesâî'nin senedi de *sahih* addedilmektedir.⁷⁰

Hükmen merfû olan bu rivayet bazı ilim adamlarına göre, akşam namazını geciktirmemek için namaz hazırlıklarını yapan kimseye, farz öncesi bu iki rekâtli namazı kılmanın müstehap olduğuna işaret eder.⁷¹ Fakat diğer bazı âlimler Ukbe'nin söz konusu namazı *meşguliyet sebebiyle* bırakmış olmasını mübahlığa hamletmiştir. Zira sahâbenin bir sünneti sırf meşguliyet sebebiyle terk etmesi çok makul değildir.⁷²

Bir namazın ilk vaktinde yani ezanı okunur okunmaz kılınmasını evlâ addeden ulemaya göre bu iki rekâtli namaz, ezan öncesinde kılınmış olmalıdır. Müstehap görülmesi de cemaatle akşamın farzına başlanmaması şartıyla geçerlidir.⁷³ Zira Hz. Peygamber "*Farza başlanmıyorsa başka namaz olmaz.*"⁷⁴ buyurmuştur. Buna göre cemaat farz kılmaya başlamışsa birinin gelip nâfile kılması mekruh görülür.⁷⁵ Fakat bu mekruh olma hali akşam namazına has olmayıp diğer vakitler için de geçerlidir. Böyle olunca sahâbenin akşam ezanı okunur okunmaz hemen nâfile namaza yönelmesi, biraz sonra kılınacak olan farza yetişme gayretine bağlanabilir. Bazı sorulara cevap vermekle birlikte bu yorum da kerahet vaktinde nâfile namaza meydan vermesi açısından tenkit edilebilir. Zira akşam gibi vakti dar olan bir namazın ezanı, kerahet vakti biter bitmez yani güneşin üst ucu batı ufkunda kaybolur olmaz okunur. Söz konusu yorumun haklı olabilmesi için akşam ezanının geciktirilmesi gerekir. Ancak buna dair bir veri yoktur.

⁶⁹ Seneddeki ravilerden biri olan Saîd b. Ebû Eyyûb (öl. 161/778?) Abdullah b. Mübârek gibi isimlerin kendisinden rivayette bulunduğu *fakih, imam ve sika* bir olarak kabul edilmiştir. İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8/259; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 7/22-23; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/7. Abdullah b. Yezîd el-Mukrî (öl. 213/829) künyesi Ebû Abdurrahman olup İclî ve İbn Hibbân'ın *Sikat* eserlerine aldığı *imam, hafız ve hüccet* olarak tanınan *sika* bir ravi olarak tavsîf edilmiştir. İclî, *es-Şikât*, 1405/1985, 2/66; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8/342; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 10/166-167; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/83-84.

⁷⁰ Senedde yer alan Ali b. Osman b. Muhammed b. Saîd b. Abdullah b. Nüfeyl (öl. 272/886), Saîd b. İsa (öl. 219/834), Abdurrahman b. Kâsım (öl. 191/807), Bekir b. Mudâr (öl. 173/790) ve Amr b. Hâris (öl. 150/767?) *sika* olarak ta'dil edilmişlerdir. Bu senedde şu inceliklerin olduğu söylenmiştir: 1. Senedde yer alan bütün raviler *sika* ve Harrânî hariç hepsi Mısırlı'dır. 2. Tâbiînin tâbiînden yani akran rivayetlerine yer verilmiştir. 3. Rivayette hadis nakil metodlarından "haddesena", "ehberana" ve "anane" birlikte kullanılmıştır. Muhammed b. Ali b. Adem Musa İsyubî Vellevî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî = Zehîretü'l-ukba fî şerhi'l-mücteba'* (Mekke: Daru Âl-i Bürûm, 2007), 7/395-399.

⁷¹ Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*, 7/247.

⁷² Ebû'l-Hasen Nûrûddîn 'Alî b. Sulṭân Muhammed 'Ali el-Kârî, *Mirḳātu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişḳâti'l-Meşâbîḥ* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 3/898.

⁷³ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîḥ el-Buḥârî*, 3/60.

⁷⁴ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 63, 64; Tirmizî, "Salât", 312; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 4; Nesâî, "İmâmet", 61; İbn Mâce, "Salât", 103.

⁷⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 4/9.

2. “Akşam Namazından Önce Nâfile Namaz Yoktur” Görüşü ve Delilleri

Mâlikî âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) “*Bu meselede ashâb ihtilâf etmiş, onlardan sonra bu namazı kimse kılmamıştır.*” demektedir.⁷⁶ Gerçekten de Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Osman (öl. 35/656) gibi ileri gelen sahâbenin böyle bir namazın varlığını kabul etmediği nakledilir.⁷⁷ Diğer taraftan Mâlikîler akşam namazının edasının geciktirilmesine yol açacağı gerekçesiyle böyle bir namazı kerih görmüşlerdir. Onlara göre geçmiş dönem uleması da böyle bir namaz kılmamıştır.⁷⁸

İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) de böyle bir namazın varlığını kabul etmemiş; Ebû Hanîfe (öl. 150/767) de onunla aynı görüşte olduğunu söyleyip⁷⁹ bunu *bid'at* saymıştır.⁸⁰

Gerçekten de elimizde akşamın farzından önce eda edilecek nâfile bir namazın varlığına işaret eden böyle rivayetlerle çelişir gibi görünen yani söz konusu vakitte nâfile bir namaz kılınmadığını gösteren hadisler de vardır.

2.1. “Her İki Ezan (Ezan ile Kâmet) Arasında (Nâfile) Bir Namaz Vardır, Akşam Namazı Hariç” Rivayeti

Dârekutnî ve Taberânî (öl. 360/971) tarafından nakledilen bu rivayet şu şekildedir:

"إن عند كل أدائين ركعتين ما خلا صلاة المغرب."

“Akşam namazı hariç her iki ezan arasında iki rekâtlı bir namaz vardır.”⁸¹

Rivayetin sened şeması şu şekildedir:

⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *‘Ârizatü'l-aḥvezî fî şerḥi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/300.

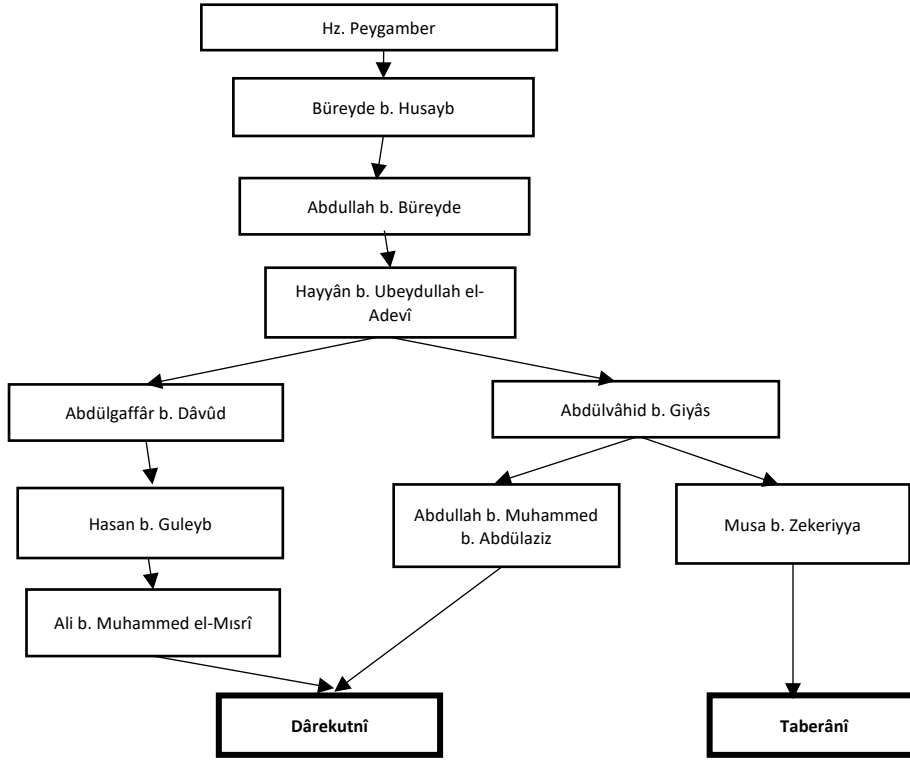
⁷⁷ ‘Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 2/435; Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1413/1993), 1/374.

⁷⁸ İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taḥşîl ve's-Şerḥ ve't-Tevcîh ve't-T'alîl li'Mesâilil-Mustehrace*, 17/375-376.

⁷⁹ Şeybânî, *el-Âşâr*, 1/374.

⁸⁰ Bedruddîn el-‘Aynî, *‘Umdetu'l-Kârî Şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 7/234.

⁸¹ Darekutnî, “Salât”, 10; Taberânî, *el-Mu‘cemu'l-Kebîr - et-Ṭaberânî*, 8/179.



Hadisin sahabî ravisi Büreyde b. Husayb ve oğlu Abdullah b. Büreyde birinci görüşün delilleri arasında zikrettiğimiz “Her iki ezan (ezan ile kamet) arasında, dileyen kimse için bir namaz vardır.”⁸² rivayetinin de ravileridir. Abdullah b. Büreyde aynı zamanda yine birinci görüşün delillerinden olan “Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınız.” rivayetini nakletmiştir.⁸³ Bu sebeple konumuz olan rivayetin en önemli isminin Hayyân b. Ubeydullah el-Adevî (öl. 161-170/778-787?) olduğu söylenebilir. Onun bu rivayetine yer veren Dârekutnî kendisi hakkında *leyse bi kaviyy yani “Hadis ilminde güçlü değildir.”* demektedir; Abdullah b. Büreyde’den böyle bir namaz olduğunu nakleden ve münekkitlerce sika addedilen Kehmes (öl. 149/766)⁸⁴ ve Cüreyrî’ye (öl.

⁸² bk. Buhârî, “Ezan”, 14; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 304; Tirmizî, “Salât”, 24; Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 10; Nesâî, “Ezan”, 39; İbn Mâce, “Salât”, 110; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/166; Dârimî, “Salât”, 145; Dârekutnî, “Salât”, 10.

⁸³ Buhârî, “Teheccüd”, 34, “İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-sünnet”, 27; Ebû Dâvud, “Tatavvu”, 10; Dârekutnî, “Salât”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/171; İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, 1/635; İbn Hibbân, *es-Şahîh*, 4/457.

⁸⁴ Kehmes b. Hasan tâbiîn’in küçüklerinden olup o da cerh ve ta’dil âlimleri tarafından sika kabul edilmiş, *Kütüb-i sitte* müellifleri de kendisinden rivayette bulunmuştur. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 6/316; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâi’r-Ricâl*, 24/233.

144/762)⁸⁵ muhalefet ettiğini söylemektedir.⁸⁶ Hayyân hakkında *teferrüd* tespitini yapan başka münekkitler de vardır.⁸⁷

Hadis âlimlerine göre Abdullah b. Büreyde'nin babasından rivayetleri olduğunu bilen Hayyân, bunu da babasından naklettiğini zannetmiştir. Büyük ihtimalle bu ravi, kendi döneminde çoğu kimsenin akşam namazından önce böyle bir namaz kılmadığını görünce böyle bir uygulama olmadığını düşünmüş ve yukarıda zikrettiğimiz "Akşamın farzından önce namaz kılınız." hadisine, mutâbi' olmayan bir ziyadede bulunmuştur. Hâlbuki Abdullah b. Büreyde'nin zikredilen nâfile namazı kıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.⁸⁸ Hayyân'dan gelen "Akşam namazı hariç!" istisnası mahfuz olsaydı Abdullah b. Büreyde'nin Hz. Peygamber'den gelen habere muhalefet etmemesi beklenirdi.⁸⁹

Bu veriler doğrultusunda Hayyân rivayetinin zayıf olduğu söylenebilir.⁹⁰ Zira Hayyân sika olarak kabul edilirse rivayeti *sikalara muhalefetten* dolayı *şaz*,⁹¹ eğer zayıf sayılırsa *münker* hükmünü alacaktır.⁹²

Bununla birlikte bazıları bu rivayete dayanarak akşam namazının farzından önce iki rekât nâfile kılma uygulamasının nesh edildiğini savunmuştur. Onlara göre ilk dönemlerde böyle bir namaz kılınırken daha sonraları akşam namazının farzının hemen kılınması gerektiği düşüncesinden dolayı uygulamaya son verilmiştir. Zira

⁸⁵ Saîd b. İyas el-Cüreyrî ömrünün son yıllarında *ihtilâta* uğramış olsa da âlimler tarafından *sika* ve *hasen* olarak ta'dil edilmiştir. 'İclî, *es-Şikât*, 1405/1985, 1/394; İbn Hıbbân, *es-Şikât*, 6/351; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/153-154; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/5.

⁸⁶ Dârekutnî, "Salat", 10. Bununla birlikte Ebî Hâtim, Hayyân'ın *saduk* olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 3/246. Müslim kendisinden rivayette bulunmuştur. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Dâiratu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390/1971), 2/370. Buhârî de tarih kitabına almış fakat hakkında bir değerlendirme yapmamıştır.

⁸⁷ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, 3/345.

⁸⁸ İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, 1/635; İbn Hıbbân, *es-Şahîh*, 4/226.

⁸⁹ Beyhaqî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/667-668; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buĥârî*, 2/108; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/469; Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 2/229.

⁹⁰ Benzer bir tespit için bk. Sübkî, *Menhelü'l-azbi'l-mevrûd*, 7/185.

⁹¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buĥârî*, 2/108.

⁹² Cerh ta'dil âlimleri seneddeki diğer isimler olan Abdülgaffar b. Dâvûd'u (öl. 224/839) *sika* (İbn Hıbbân, *es-Şikât*, 8/421; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 10/438; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6/365-366.), Abdülvâhid b. Gıyas'ı (öl. 240) *saduk* (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, 5/879.), Hasan b. Guleyb'i (öl. 290/903) (Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî 'Esmâ'i'r-Ricâl*, 6/300; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, 6/738.) ve Ali b. Muhammed el-Mısırî'yi de (öl. 338/950) de *sika* olarak (Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Baĥdâdî Haĥîb el-Baĥdâdî, *Târîhu Baĥdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 13/548.) nitelendirmişlerdir. Seneddeki problemlili tek isim Hayyân b. Ubeydullah olarak gözükmektedir.

böyle bir namaz akşam namazının ilk vaktinin idrakine engel olacaktır.⁹³ Nitekim Hz. Peygamber başka bir hadiste “*Ümmetim akşam namazını gökte yıldızlar çoğalınca kadar geciktirmediği sürece hayır ve İslâm (çizgisi) üzeredir.*”⁹⁴ buyurmuştur. Buna göre akşam namazı ezan okunduktan hemen sonra ve hızlı bir şekilde eda edilmelidir. Akşam ezanından hemen sonra kılınacak iki rekâtlık nâfile bir namaz farzın gecikmesine ve dolayısıyla ikinci hadiste açıklanan hayırdan ve İslâm çizgisinden uzaklaşmaya sebep olacaktır.⁹⁵ Fakat İbn Hacer’e göre bu iddia sünnete aykırıdır ve bu sebeple dikkate alınmamalıdır. Bu namaz, tıpkı sabahın sünnetinde olduğu gibi hafif bir şekilde kılınırsa akşamın farzının geciktirilmesine yol açmaz.⁹⁶

2.2. “Hz. Peygamber ve Halifeler Böyle Bir Namaz Kılmamışlardır.” Tespiti

Abdurrezzâk’ın (öl. 211/826-827) naklettiğine göre İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) şöyle demektedir:

"لم يصل أبو بكر ولا عمر ولا عثمان الركعتين قبل المغرب."

"*Ebû Bekir, Ömer ve Osman akşam namazından önce iki rekât namaz kılmamıştır.*"⁹⁷

Yine Muhammed eş-Şeybânî’nin (öl. 189/805) *el-Âsâr* eserinde benzer bir rivayet yer almaktadır.

"سألت إبراهيم عن الصلاة قبل المغرب فنهاي عنها وقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يصلوها."

"*İbrahim’e akşam namazından önceki namaz hakkında sordum. Beni ondan nehyetti ve ‘Nebî (s.a.v.), Ebû Bekir ve Ömer böyle bir namaz kılmamıştır.’ dedi.*"⁹⁸

⁹³ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/468.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 6; İbn Mâce, "Salât", 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/565; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Taberânî*, 4/183; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Mustedrek âle's-Şahîhayn*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/303-304.

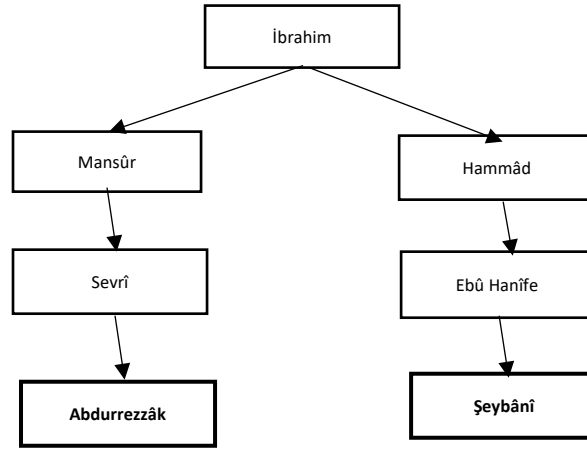
⁹⁵ Sübkî, *Menhelü'l-azbi'l-mevrûd*, 3/341, 7/182; Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/263.

⁹⁶ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buḥârî*, 2/109.

⁹⁷ 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 2/435.

⁹⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/374.

Rivayetin sened şeması şu şekildedir:



Her ikisi de İbrâhim en-Nehâî'den gelen bu rivayetlerin birbirlerine göre muhteva farkları dikkat çeker. Nitekim genellikle Hanefî kaynakların kullandığı Şeybânî rivayetinde bu namazı kılmayanlar arasında Hz. Peygamber de sayılır. Hz. Peygamber'in yer almadığı Abdurrezzâk rivayetinde ise O'nun yerine Hz. Osman zikredilmiştir.

2.3. “Hiçbir Sahabî Böyle Bir Namaz Kılmamıştır” Tespiti

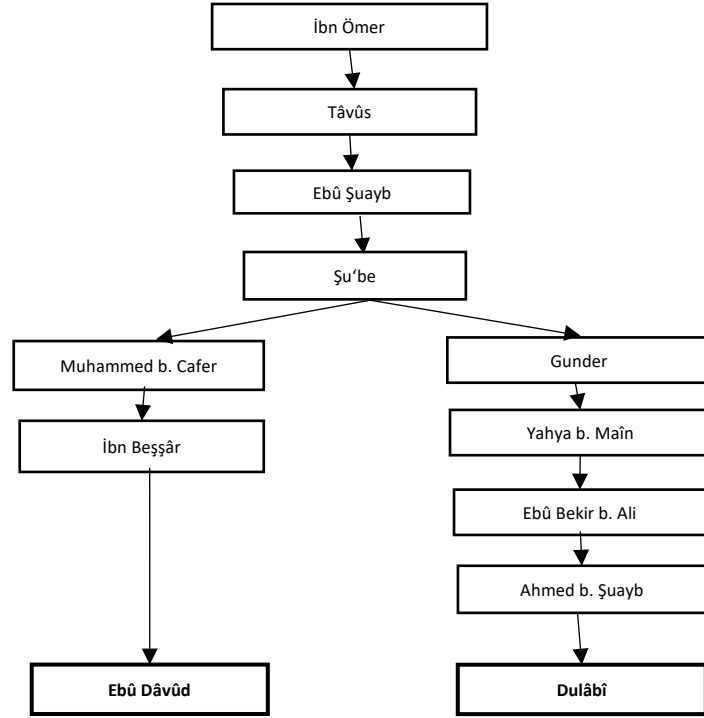
Ebû Dâvûd ve Dûlâbî'nin (öl. 310/923) naklettiğine göre İbn Ömer (öl. 73/693) şöyle demektedir:

"ما رأيت أحدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما، ورخص في الركعتين بعد العصر."

"İbn Ömer'e akşam namazından önceki iki rekâtlı namaz hakkında sorulunca 'Hz. Peygamber döneminde bu namazı kılan hiç kimseyi görmedim. İkindiden sonra iki rekât nâfile namaza ise izin verilirdi.' şeklinde cevap vermiştir."⁹⁹

Bahsi geçen rivayetin sened şeması şu şekildedir:

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 10; Ebû Bişr Muḥammed b. Aḥmed er-Râzî ed-Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-'Esmâ'*, thk. Ebû Ḳuteybe Naṣr Muḥammed el-Feryâbî (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1421/2000), 2/641. Beyhakî de rivayeti Ebû Dâvûd'dan alarak kitabında zikretmiştir. Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 2/670. Yine Abd b. Humejd'in Mûsned eserinde Ebû Dâvûd'un senediyle aynı rivayete yer verilmiştir. Ebû Muḥammed 'Abdulḥamîd b. Ḥumejd b. Naşr 'Abd b. Ḥumejd, *el-Munteḥab min Musnedi 'Abdi İbn Ḥumejd*, thk. Şubḥî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Maḥmûd Muḥammed Ḥalîl es-Şa'îdî (Kahire: y.y., 1408/1988), 1/256.



Rivayetin en önemli ravileri Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725), Ebû Şuayb (öl. ?) ve Şu'be'dir.

Tâvûs b. Keysân, hadis münekkitleri tarafından *sika* kabul edilen *hadis hafızı ve fakih* bir ravidir. Rivayetleri *Kütüb-i sitte*'yi oluşturan eserlere ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine girmiş durumdadır.¹⁰⁰

Tâvûs'un ravisi Ebû Şuayb hakkında *sika*,¹⁰¹ *sâlih'ul-hadis*¹⁰² ve ayrıca *lâ be'se bihî*¹⁰³ gibi değerlendirmeler yapılmıştır. Buhârî ise kendisi hakkında sessiz kalmıştır.¹⁰⁴

Diğer taraftan Yahyâ b. Ma'in'e (öl. 233/848) göre bu isim *Ebû Şuayb* değil sadece *Şuayb* olmalıdır. Rivayeti ondan alan Şu'be hata eseri ismi *Ebû Şuayb* şeklinde söylemiştir.¹⁰⁵ Bu raviyle ilgili şüpheler sebebiyle İbn Hazm söz konusu rivayetin *sahih olmadığını* söylemiştir.¹⁰⁶ Azîmâbâdî (öl. 1857/1911) Şuayb'ın teferrüd ettiğini, başta Şeyhayn olmak üzere daha önce zikredilen rivayetlere muhalefet etmesi sebebiyle ve ayrıca ismin doğru şeklinin Şuayb mı yoksa Ebû Şuayb mı olduğu

¹⁰⁰ İclî, *eş-Şikât*, 1405/1985, 2/38; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 4/391; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 5/38-49.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 6/440.

¹⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/348.

¹⁰³ İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/358.

¹⁰⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 4/223.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 10.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, 2/22.

noktasında şüpheden dolayı hadisin sahih olamayacağını söylemektedir.¹⁰⁷ Dolayısıyla konumuzla alakalı birinci görüşün dayandığı sahih rivayetlere muhalefet etmesi sebebiyle bu rivayetin en iyi ihtimalle *şazz*, bir ihtimale göre de *münker* olduğu söylenebilir. Rivayetin Ebû Dâvûd dışında diğer meşhur ve güvenilir hadis kitaplarda yer almıyor oluşu da bu olasılığı güçlendirebilir.

Akşamın farzından önce nâfile kılmayı caiz görmeyenler *zayıf olmasına* rağmen bu rivayete büyük önem vermişlerdir. Zira Hz. Peygamber ve sahâbenin hususen *ileri gelenlerinin* bu namazı kılmadığına işaret etmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca bu rivayet söz konusu namazın nesh edildiği yorumunu da desteklemektedir.¹⁰⁹

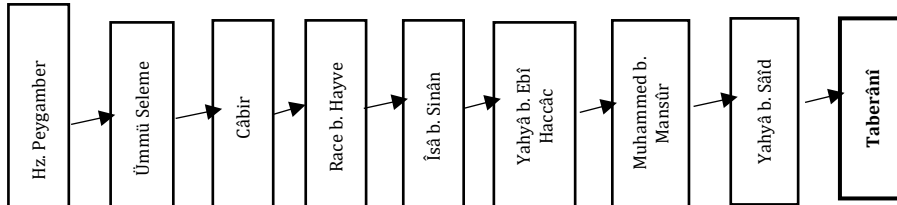
2.4. Peygamber Hanımlarının Akşam Namazının Farzından Önce Nâfile Kılınmasını Reddetmesi

Sahabeden Câbir b. Abdillâh'ın (öl. 78/697) şöyle dediği nakledilmektedir:

"طفنا في نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناهن: هل رأيتن رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي هاتين الركعتين قبل المغرب حين يؤذن المؤذن؟ فقلن: لا، غير أم سلمة قالت: صلاها عندي حين أذن بلال للمغرب، فقلت: يا نبي الله ما هذه الصلاة؟ هل حدث شيء؟ قال: لا، ولكن كنت أصليهما ركعتين قبل العصر فنسيتهما فصليتهما الآن."

"Hz. Peygamber'in hanımlarını dolaşıp onlara, 'Müezzin akşam ezanını okuyunca namaz kılınmadan önce Hz. Peygamber'i iki rekât namaz kılarken gördünüz mü? diye sorduk. Ümmü Seleme dışında hepsi 'Hayır.' diye cevap verdi. Ümmü Seleme ise şöyle dedi: 'Bilal akşam namazı için ezan okuduğunda Resûlullah (s.a.v.) yanımda bu namazı kıldı. Ben kendisine 'Ya Resûlallah! Bu namaz nedir? Bir şey mi oldu?' diye sorunca 'Hayır! Ben bu namazı ikindiden önce kılıyordum. Orada kılmayı unuttuğum için şimdi kılıyorum.' diye cevap verdi."¹¹⁰

Rivayetin sened şeması şu şekildedir:



Senedde yer alan İsâ b. Sinân (öl. 141-150/759-767?) zayıf kabul edilmektedir.¹¹¹

¹⁰⁷ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/115.

¹⁰⁸ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 5/504.

¹⁰⁹ Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 5/139.

¹¹⁰ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn - et-Ṭaberânî*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1984), 3/212.

¹¹¹ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâ'r-Ricâl*, 4/446; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, 3/312.

Îsâ'nın ravisi Yahyâ b. Ebî Haccâc hakkında ise münekkitler *leyse bi'l-kaviyy lafzını kullanmış ve bazen hata yaptığını söylemişlerdir.*¹¹²

Diğer taraftan Hz. Aişe'nin (öl. 58/678) Ümmü Seleme'den (öl. 62/681) naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber öğle namazının iki rekâtlık son sünnetini kendisini ziyarete gelen bir heyet sebebiyle kılamamış, bunu ikindinin farzının peşinden kılmış ve bir sünnet olarak bu namaza devam etmiştir.¹¹³ Ümmü Seleme'nin bazı ravilerinin, akşamın farzından önceki namazı Hz. Peygamber'in bu namazı ile karıştırmış olması da ihtimal dahilindedir.

2.5. Muhaliflerin Delillerine Getirilen Yorumlar

Akşamın ezanı ile farzı arasında nâfile kılınmasına karşı çıkanlar, muhaliflerinin delil olarak kullandığı rivayetleri de farklı şekillerde yorumlamışlardır.

a. Bu namazı *bid'at* bulan Hanefîlere göre söz konusu hadisler, güneşin battığını ve dolayısıyla kerahet vaktinin çıktığını açıklamak manasında olup İslam'ın ilk dönemlerine hamledilir.¹¹⁴ Buna göre Müslümanlar namaz vakitleri hakkında daha detaylı bilgilere sahip olunca veya akşam namazı konusunda acele edilmesi emredilince söz konusu nâfile namazın kılınmasına son verilmiş yani nesh edilmiştir.¹¹⁵

Bununla birlikte mesela Şâfiî ilim adamı Nevevî'ye göre nesh iddiası oldukça çüretkârdır. Çünkü neshe hükmedebilmek için her iki rivayetin de te'vîl ya da cem edilememesi gerekir. Kaldı ki nesh iddiası için rivayetlerin vürûd tarihleri de bilinmek durumundadır. Fakat burada böyle bir imkân söz konusu değildir.¹¹⁶ Ayrıca sahâbe ve tâbiünden de pek çok kimsenin bu namaza devam ettiği bilgisi de nesh görüşüyle çelişir.¹¹⁷

b. Bazı sahabîlerin bu namazı, Hz. Peygamber'in bilgisi dışında kıldıkları düşünülebilir.

¹¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/139. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/255. Ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, 4/368; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 11/196.

¹¹³ Buhârî, "Sehv", 7, "Meğâzi", 71; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 297; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 8.

¹¹⁴ Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 7/234.

¹¹⁵ Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/2000), 2/71-72.

¹¹⁶ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 6/124.

¹¹⁷ Bu konuda bk. Muhammed b. 'Alâ'iddîn 'Alî b. Muhammed ed-Dimeşķî İbn Ebî'l-'İzz, *et-Tenbih 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. 'Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Şâlih Ebû Zeyd (Suudi Arabistan: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 1424/2003), 1/481; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-aḥvezi*, 1/470

H. Peygamber'in, sahabeden bazılarının böyle bir namazı kıldığını görmesine rağmen sükût buyurduğundan bahseden ve başta *Şahîh-i Müslim* olmak üzere meşhur kaynaklarda yer alan rivayet¹¹⁸ bu yoruma engel olacak gibidir.

c. Mâlikîlere ve Hanefîler göre böyle bir namaz, akşamın farzını vaktinde eda etmeye engel olabilir. Bu nedenle mekruhtur.¹¹⁹

Bununla birlikte H. Peygamber'in veya sahâbenin bu namazı nehy ettiği ya da kerih gördüğü bilinmemektedir. Onların namazı nehy ettikleri bilgisi bulunsa bile sahâbeyi H. Peygamber karşısında hüccet konumunda görmeyen âlimler de vardır.¹²⁰ Aynı zamanda bu rivayetin, akşam namazının farzından önceki nâfile namaza değil de ikindiden sonra kılınan nâfile namaza işaret etmesi mümkündür. Zira bu vakitte nâfile namaz kılmanın mekruh olduğu zaten bilinmektedir.

d. Bu namazın, akşam namazının farzından sonra eda edilen sünnet namazla karıştırıldığı da akla gelebilir. Fakat akşamın farzından sonraki sünnet namazla ilgili hadislerin varlığı¹²¹ da bu olasılığı ortadan kaldırmaktadır.

SONUÇ

Hadis kitaplarında akşam namazının farzından önce nâfile namaz kılınmasını mümkün ve müstehap gören rivayetler kadar bunu nehy eden; H. Peygamber ve sahabenin ileri gelenleri tarafından kılınmadığını söyleyenler de vardır.

Bu iki grup rivayet isnadları açısından birbirleriyle mukayese edildiğinde, böyle iki rekâtlık bir nâfilenin bulunduğu delalet edenlerin diğerlerine nazaran daha sahih olduğu anlaşılmaktadır. Farklı bir ifadeyle kaynaklarımızdaki sahih rivayetler akşam ezanının okunmasından hemen sonra ve farza başlanmadan önce iki rekâtlık hafif bir nâfile namazın varlığına delalet etmektedir.

Böyle bir namazın varlığını ve sahabe tarafından kılındığını ispat eden rivayetlerde yer alan bazı ipuçları, onun revâtib olmayan sünnetlere dâhil olduğunu göstermektedir. Buna göre cemaatle kılınacak akşamın farzından önce, imamın iftitâh tekbirini kaçırma ayrıca münferit olarak kılınacaksa geciktirme endişesi yoksa böyle bir namazın kılınması müstehap görünmektedir. Tıpkı sabah namazının sünnetinde olduğu gibi bu namazın hafif ve hemen kılınması akşamın farzının geciktirilmesine yol açmayacaktır. Bu esnada iki rekâtta daha fazla namaz kılmak mümkün olsa bile akşamın vaktindeki darlık sebebiyle söz konusu namazın iki rekâtla sınırlandırılması daha ihtiyatlı bir yaklaşım olacaktır. Esasen bu son yaklaşım, akşamın ezanı ile farzı

¹¹⁸ Müslim, "Salâtü'l-Misâfirîn", 302; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 10; Dârekutnî, "Salât", 10; Ebû 'Avâne *Mustahrec*, 1/373; Ebû Ya'lâ *Musned*, 7/43.

¹¹⁹ İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taḥsîl ve's-Şerḥ ve't-Tevcîh ve't-T'alîl li'Mesâilil-Mustehrace*, 17/375-376; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*, 2/71; Nevevî, *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 6/123.

¹²⁰ İbn Hâzım, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, 2/22; Necati Yeniçel - Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 5/54.

¹²¹ Buhârî, "Teheccüd", 28, 33; Tirmizî, "Salât", 306, 319, 322; Ebû Dâvûd, "Tatavvu"; Nesâî, "Kiyamu'l-leyl ve tatavvu'-nehâr", 66.

arasında kılınacak böyle bir namazın varlığını kabul etmeyenlerin endişelerini gidermeye de yarayabilir.

Böyle bir namazı ispat eden rivayetler akla *tahiyyatü'l-mescîdi* de getirebilir. Fakat özellikle “*Her iki ezan arasında (ezan ile kamet arasında) bir namaz vardır.*” ve “*Akşam namazından önce iki rekât namaz kılınız...*” rivayetleri bu ihtimali ortadan kaldıran net delaletlere sahiptir.

Her şeye rağmen bu namazın tâbiîn ile başlayıp günümüze kadar devam eden uzun süreçte kılınmıyor oluşu zihinlerde soru işaretine sebep olmaktadır. Bu soruya, aynı tepkiyle karşılaşan Ukbe b. Âmir’in verdiği cevapla çözüm aranabilir. Hz. Peygamber’in vefatından ve özellikle de Hulefâ-i Râşidîn döneminin sona ermesinden sonra İslâm toplumu, daha önce karşılaşmadığı çok farklı durumlar ve bunlardan kaynaklanan problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Fetih hareketleri, yabancı kültürlerle karşılaşma ve iç savaşlar bunlardan sadece bir kısmıdır. Bu sürecin zorunlu sonucu olan meşguliyet, zaten *müstehap* addedilen söz konusu namazın ihmaline ve zaman içinde de unutulmasına sebebiyet vermiş olabilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Mesa’il-rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Ebû Mu‘âz Târiq b. ‘Avdillâh b. Muhammed. Mısır: y.y., 1420/1999.
- Atar, Fahrettin. “Nâfile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/290-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Azîmâbâdî, Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *‘Avnü’l-ma’bûd*. Beyrut: Dâr’ul-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerḥu’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed. *Şerḥu Ebî Dâvûd*. thk. Ebu’l-Munzir Ḥâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu’r-Ruṣd, 1420/1999.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed. *‘Umdetu’l-kârî şerḥu Şaḥîhi’l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥüseyn b. ‘Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sunenu’l-kubrâ*. thk. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buḥârî. *et-Târîḥu’l-kebir*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü’l-Me‘ârifî’l-‘Osmâniyye, ts.
- Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû’l-Ḥaccâc Yûsuf b. ‘Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu’l-Kemâl fî ‘Esmâi’r-ricâl*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. 35 Cilt. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1400/1980.
- Çiftçi, Mehmet Emin. *Hiz. Peygamber’in Kıldığı Nâfile Namazlarla İlgili Rivâyetlerin Tahlîli*. Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.
- Dihlevî, Ebû’l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa’dillâh. *Lema‘âtü’t-tenkih fî şerḥi Mişkâti’l-Meşâbih*. thk. Takiyyüddîn Nedvî. 10 Cilt. Dımaşk: Dar’un-Nevâdir, 1435.

- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Aḥmed er-Râzî. *el-Kunâ ve'l-'esmâ'*. thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Feryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1421/2000.
- Durmuş, İsmail. "Tağlîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Aḥmed b. 'Alî el-Mevşîlî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. thk. Ḥuseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: y.y., 1404/1984.
- Ebû 'Avâne, Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nîsâbü'rî. *Mustahrecu Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Gengûhî, Reşîd Ahmed - Kandehevî, Muhammed Yahya b. Muhammed İsmail. *el-Kevkebü'd-dürrî alâ Câmiî't-Tirmizî*. Hindistan: Nedvetü'l-Ulemâ, 1395.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *el-Mustedrek âle's-Şaḥihayn*. thk. Muştafâ 'Abdulḳâdir 'Aṭâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîḥu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebî'l-'İzz, Muhammed b. 'Alâ'iddîn 'Alî b. Muhammed ed-Dimeşkî. *et-Tenbîh 'alâ müşkilâtî'l-Hidâye*. thk. 'Abdulḥakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Şâlih Ebû Zeyd. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 1424/2003.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Asḳalânî. *Fethu'l-bârî şerḥu Şaḥîḥ el-Buḥârî*. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Asḳalânî. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Dâiratu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390/1971.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Asḳalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1326/1908.
- İbn Ḥazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. thk. 'Abdulḡaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.
- İbn Ḥibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ḥibbân el-Bustî. *es-Şaḥîḥ*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Ḥibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ḥibbân el-Bustî. *es-Şikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1393/1973.
- İbn Ḥuzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Ḥuzeyme en-Nîsâbü'rî. *Şaḥîḥu İbni Ḥuzeyme*. thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Kudâme el-Maḳdisî, Ebû Muhammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969.

- İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî. *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-t'alîl li'mesâilil-musteḥrace*. thk. Dr. Muhammed Ḥaccî ve Âḥarûn. 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn 'Adiy, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-ricâl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *'Ârizatü'l-aḥvezi fî şerḥi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâr'ul-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Kaşalânî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Şaḥîhi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâr'ul-Kütübü'l-İlmiyye, 1426.
- Kurtubî, Ebû'l-'Abbâs Ziyâuddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim şerḥu Şaḥîhi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417.
- Mâzerî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî eş-Şikillî. *Şerḥu't-telkîn*. thk. Muhammed el-Muḥtâr es-Selâmî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 2008.
- Mollaİbrahimoğlu, Cemil. *Rivayetler Işığında Nâfile Namazlar*. Ravza Yayınları, 2023.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifin el-Ḥaddâdî. *Feyḍu'l-kadîr fî şerḥi'l-Câmi'i's-Şağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuḥfetü'l-aḥvezi şerḥu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerḥu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1392/1972.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî ḥalli Ebî Dâvûd*. Hindistan: Merkezi Şeyh Hasan Nedvî, 1427.
- Sübki, Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerḥu Süneni'l-İmâm Ebi Dâvûd*. thk. Emin Muhammed Hattab. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Neylu'l-evṭâr*. thk. 'İşâmuddîn eş-Şabâbiṭî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ḥadîs, 1413/1993.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Ḥasen. *el-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1993.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr - et-Ṭaberânî*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *Musnedu's-Şâmiyyîn - et-Ṭaberânî*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1984.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem Musa İsyubî. *el-Bahrü'l-muhitü's-seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426.

- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem Musa İsyubî. *Şerhu Süneni'n-Nesâî = Zehîretü'l-ukba fî şerhi'l-mücteba'*. Mekke: Daru Âl-i Bürûm, 2007.
- Yeniél, Necati - Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Samil Yayınevi, 1987.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Oşmân. *Men Tukullime fihî ve-huve Muveşşak ev Şâlihu'l-Ḥadîş*. thk. 'Abdullâh b. Dayfillâh er-Raḥîlî. b.y.: y.y., 1426/2005.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Oşmân. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifê, 1382/1963.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Oşmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Su'ayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Oşmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*. thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Oşmân. *Tezkiretu'l-ḥuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- 'Abd b. Ḥumeyd, Ebû Muhammed 'Abdulḥamîd b. Ḥumeyd b. Naşr. *el-Munteḥab min Musnedi 'Abdi İbn Ḥumeyd*. thk. Şubḥî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Maḥmûd Muhammed Ḥalîl es-Şa'îdî. Kahire: y.y., 1408/1988.
- 'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîburrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- 'Ali el-Kârî, Ebû'l-Ḥasen Nûrüddîn 'Alî b. Sulṭân Muhammed. *Mirḳâtu'l-mefâtîḥ şerhu Mişḳâti'l-Meşâbîḥ*. 9 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- 'İclî, Ebû'l-Ḥasan Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî. *eş-Şikât*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî. Medine: y.y., 1405/1985.
- 'İclî, Ebû'l-Ḥasan Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî. *eş-Şikât*. b.y.: Dâru'l-Bâz, 1405/1985.
- 'Uḳaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî. *eḍ-Ḍu'afâu'l-kebîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Ḳal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1404/1984.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 109-139

EDİRNELİ NAZMÎ'NİN HZ. PEYGAMBER VE SAHABE ALGISI
Nazmı of Edirneli's Perception of Hz. Perception of Prophet And Companions

M. Hanefi PALABIYIK

Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, İslam Tarihi ABD, hanefim@deu.edu.tr orcid: 0000-0001-7173-152X

Ayşe Hilal KALKANDELEN

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Türk İslam Edebiyatı ABD, ahilal@atauni.edu.tr orcid: 0000-0001-8173-9197

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	22.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	01.11.2023
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	109-139

Atıf / Cite as: Palabiyik. Hanefi. Kalkandelen. Ayşe Hilal. "Edirneli Nazmî'nin Hz. Peygamber ve Sahabe Algısı" (Nazmı of Edirneli's Perception of Hz. Perception of Prophet And Companions). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 109-139. DOI: 10.17859/pauifd.1347960

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 109-139

EDİRNELİ NAZMÎ'NİN HZ. PEYGAMBER VE SAHABE ALGISI*

** M. Hanefi PALABIYIK

*** Ayşe Hilal KALKANDELEN

Öz

Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi olamadığımız Edirne doğumlu Nazmî, XVI. yy.da yaşamış, *Dîvân*'ıyla meşhur olmuş bir şair ve çok yönlü bir âlimdir. Şairlik yönü zayıf kabul edilse de, sade Türkçe ile (Türkî-i basît) kaleme aldığı şiirleriyle şöhret yapmış *Mecma'u'n-Nezâ'ir* adlı eseriyle, edebiyat tarihine iz bırakmıştır. XVI. yüzyılda, Visâlî tarafından başlatılan şiirde Türkçe'den başka dil kullanmamaya çalışarak şiir yazma akımına önemli destek veren Edirneli Nazmî, kendinden önceki selefleri gibi, Türk zevkine uygun yabancı kelimelerden uzak şiirler yazdı. Yazdığı şiirler, dönemin Eski Anadolu Türkçesini aksettirmesi açısından da önem taşımaktadır. *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, *Dîvân* ve *Pend-i Attâr Tercümesi* adlı eserleri vardır. Nazmî'nin Hz. Peygamber ve sahabe algısının, dönemin diğer âlimleri gibi medrese ve tekke karışımı gelenekten beslendiği görülmektedir. Bu geleneğin klasik dönem anlayışının tüm izlerini taşıdığını söylemek mümkündür. Bu anlayışın bir şairin dilinden dökülmesi veya onun manzumelerinden yansımalarının, kavrayışımızı sınırlandırdığı kabul edilebilir. Bununla birlikte, kullanılan terimler, kavramlar ve imgelerin, bizlere yeterince ipucu verdiğini ve bizi aydınlatacağını düşünmekteyiz. Çalışmada Edirneli Nazmî'nin peygamber ve sahabe algısını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Sahabe, Edirneli Nazmî, Algı, Şair.

Abstract

Nazmî of Edirneli's Perception of Hz. Perception of Prophet And Companions

Nazmî, born in Edirne, about whose life we do not have much information, was a poet and a versatile scholar who lived in the 16th century and became famous with his *Dîvân*. Edirneli Nazmî, who gave important support to the trend of writing poetry by trying not to use any language other than Turkish in poetry initiated by Visâlî in the 16th century, wrote poems free of foreign words in accordance with Turkish taste, like his predecessors before him. It is seen that Nazmî's perception of the Prophet and the Companions, like other scholars of the period, is fed by the tradition of madrasah and tekke. It is possible to say that this tradition bears all the traces of the classical period understanding. It can be accepted that the fact that this understanding is spoken by a poet or reflected in his verses limits our understanding. However, we think that the terms, concepts and images used give us enough clues and enlighten us. In this study, we will try to reveal Edirneli Nazmî's perception of the prophet and the Companions.

Key words: Prophet, Prophet Muhammad, Companion, Edirneli Nazmî, Perception, Poet.

* Bu makale, 20-23 Ekim 2022 tarihlerinde, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi ev sahipliği ve Uluslararası Balkan Üniversitesi iş birliği ile hibrit olarak gerçekleştirilmiş olan "INCSOS VIII. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi"nde sözlü tebliğ olarak özetle sunulmuş ancak yayımlanmamış olan tebliğin genişletilmiş halidir. Yazarlar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ABD, hanefim@deu.edu.tr orcid: 0000-0001-7173-152X

*** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ABD, ahilal@atauni.edu.tr orcid: 0000-0001-8173-9197

Structured Abstract

Edirneli Nazmî is a poet in the classical Ahli Sunnah tradition who reflected the events of his time in his poetry. His views on religion and Rasulullah are not original. It is obvious that the poet, who lived through the struggle of the Ottoman Empire against the Safavids, paid utmost attention to the spirit of unity and solidarity of our people and the protection of religion and state tradition, and this is reflected in his poems.

Nazmî's views, like many other poets and Sufi poets of his time, are within the Sunni-Sufi tradition intertwined with Sharia. This should be seen as an indication that he was quite at peace with the society and the state.

In terms of our subject, Edirneli Nazmî's perception of the Prophet is the same as that of the classical and traditional Ahl al-Sunnah and Sufis. This perception is exaggerated, glorifying and almost superhuman. The narratives in Nazmî's poems are partly based on myths, exaggerated news and stories. According to these narratives, the Prophet is the Nûr-i Muhammedi; he is the owner of many miracles; Allah is in love with him and created the universe and all existence for his sake. The Prophet has superiority over other prophets as well as over all creatures. This is true both in this world and the Hereafter. His superiority and perfection are so obvious that any exaggeration and praise that can be made about him is too little. The fact that intercession and maqam al-mahmûd are his right is the clearest indication of this. The Prophet's messengership extends to mankind and jinn, i.e. he is the resul al-sekalayn.

Nazmî refers to the verses and hadîths from which he draws inspiration for this perception and does so poetically. It should be especially noted that this situation is the same with all religious-sufistic works. Because the fact that the dominant ideas in a society are the ideas of the dominant classes in that society should not be ignored. It is clear that the ideas that have been active in the socialisation process in every period of history should generally be compatible with the interests of all kinds of ruling circles from the bottom up and should not open their positions to discussion. This means that our historical and social processes are not neutral. It should not be forgotten that perception has a historical, social and individual character, and that thinking independent of these and other factors will isolate us from the world of reality.

The images of historical figures, including statesmen, heroes, artists, poets and especially Prophets, are constructed over a long period of time and these images change depending on the social structure. The love relationship, which is an indication of the effort to glorify the Prophet, is a theme that has been widely studied and praised in our literature.

1. GİRİŞ

1.1. Edirneli Nazmi ve Eserleri Hakkında

Daha önce benzer başlık altında ve aşağıda ele almayı planladığımız biçimde üzerlerinde çalıştığımız iki şair¹ ve birkaç âlimin² Hz. Peygamber algısında söylediğimiz hususlara yeniden temas etmenin gereksiz olduğunu düşünmekteyiz. Ancak konu

¹ Bk. M. Hanefi Palabıyık, "Alvarlı Muhammed Lütü Efendi'nin Hz. Peygamber Algısı", *Uluslararası Hâce Muhammed Lütü (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, (Erzurum: Atatürk Üniv. Yayınları 25-26 Nisan 2013), 2/355-381; M. Hanefi Palabıyık-A. Hilal Kalkandelen, "Büyük Türkmen Şairi Mahtumkulu'nun Şiirlerinde Hz. Peygamber", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 61 (2018), 225-242.

² Bk. M. Hanefi Palabıyık, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Resulullah Algısı", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Sempozyumu*, (Erzurum: Atatürk Üniv. Yayınları 16-17-18 Kasım 2011, 2012), 337-354; M. Hanefi Palabıyık-Nur Gökhan-Rabia Olçar, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hz. Peygamber Algısı", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum 2012)*, 2/319-356; M. Hanefi Palabıyık, "Antalyalı Bir Âlim Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin Eserlerinde Hz. Peygamber", *Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya*, (Antalya 1-3 Mart 2018), 802-833.

bağlamında, haklarında en çok yazı yazılmayı, şiir söylenmeyi, besteler yapılmayı, destanlar dizilmeyi vs. hak eden kişilerin başında peygamberlerin geldiklerini özellikle belirtmek gerekmektedir. Yine vurgulanması gereken diğer bir husus da, şairlerin ve ediplerin şiirlerine ilham kaynağı olan malzeme, tarih kitaplarında yazılanlardır ki bunların bir kısmı da siyere ait olanlardır. Bir kısım şairlerin, yaşadıkları dönemlerde, hakkında övgüde buldukları şahıslar ve devrin bir takım olayları hakkında doğrudan şahitleri oldukları için bahsettiklerini ve bu bağlamda tarihi malzemeye kaynaklık ettiklerini de görmek mümkündür. Nitekim konumuza bahis ettiğimiz Edirneli Nazmî'nin de Yavuz ve Kanunî dönemlerini müşahade ettiği ve o dönemdeki birçok durumdan şiirlerinde bahsettiği gözlenmektedir.³

Edirneli Nazmî'nin, şiir geleneğinde üstad edindiği bazı isimler yanında kendilerinden tesirlendiği ve onlardan haberdar olduğunu açıkça beyan ettiği çok sayıda edip ve şairler vardır. Bu konuda araştırmalar yapan Averbek'in⁴ tespitleri önemlidir:

“Nazmî de sair klâsik edebiyat icracıları gibi seleflerine ve çağdaşlarına şiirlerinde atıflarda bulunmuş, Arap, Fars ve Türk ediplerini şiirlerinde anmıştır. Bunlar Arap edebiyatından Lebîd ve Ferezdak; Fars edebiyatından Nizâmî-i Gencevî, Hâcû-yı Kirmânî, Hâfız-ı Şîrâzî, Ferîdüddîn-i Attâr, Molla Câmî, Kemâl-i Hücendî, Selmân-ı Sâvecî, Hüsrev-i Dihlevî, Firdevsî, Zahîrüddîn-i Fâryâbî, Sadî-i Şîrâzî; Türk edebiyatından Şeyhî, Necatî, Zâtî, Vasfî, Şem'î, Hayretî, Ferdî, Enverî, Râyî, Ârifî, Mesihî ve (Karamanlı) Nizâmî'dir. Dîvânı incelendiğinde Nazmî'nin en başta Nizâmî'den ve özellikle kendisi de aruz kalıbı icat etmiş olan Câmî'den hassaten icat meselesinde feyz aldığı söylemek yanlış olmayacaktır.”

Dîvân'ı ve diğer eserlerinde de görüldüğü gibi dönem şairleriyle birçok açıdan aynı konuları ele almakta olan Nazmî'nin, bu konulardan⁵ Peygamberler, Hz. Peygamber ve Sahabe ile ilgili olanları seçip yorumlamaya gayret edeceğiz.

Edebi yönü hakkında bir takım tartışmalar ve farklı görüşler bulunan Edirneli Nazmî,

³ Örnek olarak bk. Kenan Turhan, *Edirneli Nazmî'nin Şiirlerinde Mekân* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2017); Osman Kufacı, “16. Yüzyıl Şairlerinden Edirneli Nazmî'nin Perspektifinden Osmanlı Toplumunda Mağrur Olunan Unsurlar”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8/ 20 (Aralık 2019), 84-98; Nurgül Sucu, “Edirneli Nazmî'nin Tercüme-i Pend-i Attar'ında Nefis Terbiyesine Dair İkaz ve Nasihatler”, *Uluslararası Edirne'nin Fethinin 650. Yılı Sempozyumu* 2012, 101-110.

⁴ Güler Doğan Averbek, “Edirneli Nazmî'nin Edebî Şahsiyeti ve Eserlerine Dair”, *UHİVE Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (Ocak-Mart 2017), 67.

⁵ Tamamen dinî konuları içermese de dönemin dindışı eserlerde dahi siyer anlatılarına belirli bölümler ayrılıyor olması ve bunun zamanla neredeyse bir geleneğe dönüşmesi (ki belli bir dönemden sonra mesnevilerin birçoğunda siyerdan parçalara yer verildiği görülür), oluşan peygamber algısının izdüşümlerini içermektedir. Bk. Şerif Eskin, “Klasik, Modern ve Postmodern Anlatılar Arasında Siyer”, *Siyer-Edebiyat İlişkisi-Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı* (İstanbul: 2010), 17-18; Reyhan Çorak, “Klasik Türk Edebiyatı'nda Siyer ve Siyer Konulu Edebî Türler” *Siyer Edebiyat İlişkisi-Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı* (İstanbul: 2010), 83-97; Amil Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (Ankara: MEB Yay., 1998), 349-365; Ali Öztürk, “Türk Edebiyatında Manzum Siyerler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007), (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları), 213-216.

Averberk'e⁶ göre:

“Herşeyden evvel poetikası olan, şiir nazariyesi sahibi, edebiyat tarihçisi kimliği taşıyan, kaleme aldığı iki hacimli eseriyle tüm çağlarda anılmayı hak etmiş bir klâsik dönem şairidir. Nazmî, daha önceki şairler tarafından şiire dâhil edilmeyen kelimeleri şiire almış ve bu sebeple kimi edebiyat tarihçileri tarafından dîvânında basit ifadeleri kullandığı ve dîvânında şiiriyetin olmadığı tesbiti yapılmıştır. İyi tahsil görmüş olduğu her hâlden anlaşılan, dil ve edebiyata dair çok şey bilen Nazmî, dîvânında, son derecede dikkatli ve hassas davranmıştır. Nazmî, 7000 civarında gazel ile Türk edebiyatının –bilindiği kadarıyla– en çok gazel, 523 murabbayla en çok murabba, 62 muhammes ile en çok muhammes yazmış şairidir. 21 bahrle Türk edebiyatının yine bilindiği kadarıyla en çok bahrde, 161 aruz kalıbıyla yine bilindiği kadarıyla en fazla sayıda aruz kalıbında ve ayrıca Türk edebiyatında tercih edilmeyen bazı lafzî sanatları dîvânında deneyerek şiir yazmış şairidir. Aruz ve kafiyeye vâkıf olan şair bunların hepsini bir arada en güzel terkiple kullanmak, adını kalıcı kılmayı sağlayacak bir eser bırakmak istemiştir ve bu emelini yerine getirdiği, dîvânından anlaşılmaktadır.

Türk dili ve edebiyatına büyük hizmeti olan Nazmî'nin dîvânı, kullandığı Türkçe kelimeler, deyim ve atasözleri bakımından Türk dilinin hazinesi konumundadır. Gayretkeş bir şair olan Nazmî'nin nazire mecmuası gibi devasa bir eseri derledikten sonra en büyük dîvânı tertip etmiş olması da edebiyat muhitlerinde temayüz etmesini sağlamıştır. Hâsılı Nazmî, hacim olarak bilinen en büyük dîvânı tertip etmiş olması, Türk edebiyatında bilindiği kadarıyla en fazla farklı aruz bahri ve kalıbını kullanmış olması, nazire mecmuası derleyicisi olması, Türkî-i Basît tarzına hayat veren şairlerden biri olması, aruz bahri ve kalıbı icat emiş olması, farklı lafzî sanatları dîvânında en fazla deneyen şair olması, Türkçeyi kullanım tarzı gibi hususiyetlerle öne çıkmış bir şairdir.”

Köksal'ın⁷ tespitine göre *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'de 357 şairin 5527 şiiri yer almakta ve bunların 5490'ı gazel, otuz yedisi murabba olup metinde 33.108 olan toplam beyit sayısı nüsha farklarıyla birlikte 33.440'a ulaşmaktadır.

Şiirde Türkçe kullanımını teklif eden ve ısrarla bunu uygulayan şairin, edebiyat tarihi bakımından asıl öneminin *Mecma'u'n-Nezâ'ir* adlı eseri, sade Türkçe ile (Türkî-i Basît) kaleme aldığı şiirleri ile aruz ve lafzî sanatları kullanmadaki başarısı yanında *Dîvân*'ı yazdığı dönemde pek muteber bir durum olmamasına rağmen Türkçe kelimeleri kullanma keyfiyeti de oldukça önemlidir. Hatta bugüne kadar Nazmî'ye en çok itibar kazandıran da bu husustur ve Türkî-i Basît üzerine yapılan çalışmalar⁸ bunun isbatıdır.

⁶ Averberk, “Edirneli Nazmî'nin Edebî Şahsiyeti ve Eserlerine Dair”, 62, 79-80. Ayrıca bk. Mustafa Özkan, “Edirneli Nazmî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/450-451.

⁷ M. Fatih Köksal, “*Mecma'u'n-Nezâ'ir*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/262.

⁸ Bk. M. Fuad Köprülü, *Milli Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divan-ı Türkî-i Basît* (İstanbul: Devlet Matbaası 1928); Ahmet Mermer, *Türkî-i Basît ve Aydınlı Visâlî'nin Şiirleri* (Ankara: Akçağ Yayınları 2006); Levent Korkmaz, “Klasik Türk Edebiyatında Bir Anakronizm Örneği: Türkî-i Basît ve Mahallîleşme”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5/ 1 (2022),

"Nazmî, dîvân edebiyatında -bilindiği kadarıyla- kimsenin uğraşmadığı kadar şiir teknikleriyle alâkadar olmuş, hiçbir şairin o güne kadar denemediği lafzî sanatları ve kullanmadığı aruz kalıplarını kullanmış, şiir kaleme alırken kelimelerin anlamlarından ziyade lafzlarıyla ustaca oynamıştır. Bu meyanda dîvânı incelendiği vakit şairin, nadir zorlama nazım parçaları hariç oldukça kolay bir söyleyişe sahip olduğunu ve bununla beraber aruzu ustalikle kullandığını söylemek mümkündür. Daha evvel dîvân edebiyatında tercih edilmemiş aruz kalıplarını kullanmasının yanısıra Nazmî, iki aruz bahri ve 23 aruz kalıbı icat etmiş ve bu bahrlerin ve kalıpların dîvânda geçtiği yerde kendisi tarafından icat edildiklerini not etmeyi ihmal etmemiştir."⁹

Nazmî'nin şiir yazabilecek kadar iyi bildiği diller arasında Arapça ve Farsça vardır. Dîvânında 50 civarında Farsça beyit bulunması, tamamen Farsça ve tamamen Arapça olarak tarihler düşürmesi bunun delilidir. Ayrıca Arapça, Farsça mülemmalarının yanısıra Sırpça-Türkçe bir mülemma da mevcuttur.¹⁰

Edirneli Nazmî'nin bilinen ve elde olan hatta üzerlerinde çeşitli akademik çalışmalar yapılan üç manzum eseri vardır: Bunlar 962/1555'te tamamladığı *Dîvân*,¹¹ 940/1534'te hazırladığı *Mecma'u'n-Nezâ'ir*¹² ve 10 Şaban 967/6 Mayıs 1560'ta yazdığı *Pend-nâme-i Attâr Tercemesi*'dir. ¹³ Bunlardan başka Nazmî'nin mensur iki eserinin daha olduğu söylenmekte

399-428; Mustafa Özkan, "Edirneli Nazmî ve Türkî-i Basit Hareketi", *İlmi Araştırmalar*, 5 (1997), 233-246; Hatice Aynur, "Türkî-i Basit Hareketini Yeniden Düşünmek", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History of Turkish or Turkic*, 4/5 (Summer 2009), 34-59; Hasibe Mazıoğlu, "Divan Edebiyatında Sadeleşme Akımı" *Türk Dili*, 14 (1964-1965), 607-612; Ahmet Kırkkılıç, "Türkî-i Basit Cereyanı", *Yedi İklim*, 7/50 (Mayıs 1994), 25-30; Ziya Avşar, "Türkî-i Basit'i Yeniden Tartışmak." *Bilig*, 18 (Yaz 2001), 127-143; Ahmet Mermer, "Türkî-i Basit'e Yeni Bir Bakış", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/5 (Summer 2009), 262-278.

⁹ Averberk, "Edirneli Nazmî'nin Edebî Şahsiyeti ve Eserlerine Dair", 62-64. Ayrıca bk. Özkan, "Edirneli Nazmî", 450.

¹⁰ Averberk, "Edirneli Nazmî'nin Edebî Şahsiyeti ve Eserlerine Dair", 70.

¹¹ Divan hakkında yapılmış doktora tezi ve baskısı için bk. Güler Doğan, *Edirneli Nazmî Dîvânı (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi, 2010) (=Edirneli Nazmî, *Edirneli Nazmî Dîvânı I-III*, haz. Güler Doğan Averberk, ABD: CreateSpace Publishing, 2017; Güler Doğan Averberk, *Edirneli Nazmî Dîvânı'ndan Seçmeler*, (ABD: CreateSpace Publishing, 2017 <https://www.averbek.net/Content/Docs/Edirneli-Nazmi-Divanindan-Secmeler.pdf> Erişim tarihi: 25.08.2022) (=Ankara: Grafiker Yay., 2018). Ayrıca bkz. Sibel Üst, *Edirneli Nazmî Dîvânı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011) (=Edirneli Nazmî, *Edirneli Nazmî Dîvânı*, haz. Sibel Üst, (Ankara: Kültür ve Turizm Bak Yay., 2018 <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0> Erişim tarihi: 25.08.2022).

¹² Eser hakkında yapılmış doktora tezi ve baskısı için bk. M. Fatih Köksal, *Edirneli Nazmî, Mecma'u'n-Nezair (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2001) (=M. Fatih Köksal, Edirneli Nazmî, *Mecma'u'n-Nezâ'ir* (Ankara: Kültür ve Turizm Bak Yay., 2018); Köksal, "*Mecma'u'n-Nezâ'ir*", 262-263.

¹³ Eser hakkında yapılmış doktora tezi ve baskısı için bk. *Edirneli Nazmî Pend-nâme-i Nazmî (Tercüme-i Pend-nâme-i Attar)*, haz. Kudret Altun, (Kayseri: Laçın Yayınları, 2004). Ayrıca bk. Ahmet Zeki Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), özellikle 14-31. sayfalar.

ise de bunların Nazmî'ye aidiyetine ait iddialar pek kabul görmemiştir.¹⁴

Görev ve memuriyetleri hakkında da bir takım bilgiler edindiğimiz Nazmî, Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferlerinde orduda yer almış ve Kanuni Sultan Süleyman'ın da birçok seferine yeniçeri olarak katılmıştır. Bir müddet ahkâm kâtipliği görevinde de bulunduktan sonra, ömrünün sonlarına doğru Vezir Rüstem Paşa'nın mürşidi Nakşibendî Şeyhi Filibeli Mahmud Baba Efendi'nin himayesini görmüştür. 967/1559'dan sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵

1.2. Algı ve İmaj

İnceoğlu¹⁶ konuyu ele aldığı kitapta algıyı şöyle tarif eder:

“İmge, ortaklaşa bir anlam yüklediğimiz ya da kişisel olarak anlamlandırdığımız simgenin kaynağı olan nesne veya öznenin zihnimizdeki resmidir. Daha öz bir deyişle, dışımızdaki ya da düşüncemizdeki nesnelerin zihnimizdeki resmine imge diyoruz. Bu resimlerle, yani düşünce sürecimiz içinde, soyut anlamlar yüklediğimiz simgelerle tasarımlar yaratabilir ve bunları pratik etkinliğe dönüştürebiliriz.”

Her hâlükârda öznel bir yaşantı olan algılama, kişinin geçmiş deneyimlerine, inançlarına, ihtiyaçlarına, dikkatini etkileyen iç ve dış etkenler vb.ne bağlıdır ve bunlarla birlikte anlaşılmalıdır. Buradan yola çıkarak algılamanın, insanların hayatları boyunca karşılaştığı tüm olaylara karşı bir bakış açısı olduğunu da söyleyebiliriz. Kişiler ve toplumlar, sorunlarına ve muhataplarına gösterecekleri tepkilerin mahiyet ve biçimlerini, algılarından almaktadırlar. Buna göre eğer algıda bir bozukluk¹⁷ varsa, tepki ve sonuçta da bir farklılaşma olacaktır. İşte bizim, başkalarıyla dolayısıyla klasik âlimlerle aramızdaki farklılığın altında yatan temel faktörün, algılanan gerçeklikte¹⁸ yattığını düşünmekteyiz. Çünkü algılarımızla edindiğimiz bilgiler, sadece duyu organları yoluyla elde ettiklerimiz değil, sosyal ve psikolojik bir olgu olarak dış müdahalelere de açık bilgilerdir.

Bir başka açıdan yani imaj¹⁹ açısından da durumun farklı olmadığını düşünmekteyiz. Allah Resulü hakkındaki imaj da yine, bilgileri nakledenlerin ve nakledildiği dönemlerin, zihniyet, özellik ve geleneklerini yansıtan ve bize kadar işlenmiş, ellenmiş ve olgunlaştırılıp dolgunlaştırılmış bir imajdır. Bilincimiz de²⁰ bu imajlarla oluşturulmakta, inşa edilmektedir.

¹⁴ Averberk, ““Edirneli Nazmî'nin Edebî Şahsiyeti ve Eserlerine Dair”, 72; Özkan “Edirneli Nazmî”, 451.

¹⁵ Özkan, “Edirneli Nazmî”, 450.

¹⁶ Metin İnceoğlu, *Tutum-Algı İletişim* (Ankara: Elips Yayınları 2004), 76.

¹⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 2000), 44.

¹⁸ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 44; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları 2005), 69-71.

¹⁹ Bk. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 397.

²⁰ Burada ‘zihniyeti’, ‘bilinç’ (şuur), ‘bilinçli farkındalık’ manasında alıyoruz. ‘Bilinç’ ise genel olarak, insanda farkındalığın, duygunun, algının ve bilginin merkezi olarak kabul edilen yetidir. Zihnin kendi içeriklerinin farkında olduğu, içebakış yoluyla bilinen, duyumları, algıları ve anıları ihtiva eden bölümü. Öznenin kendi üzerine dönüp, kendisini kendi düşüncesiyle kavraması, kendisine bir nesne olarak dışarıdan bakması durumu. *Kendi içimizde ya da kendi dışımızda geçen bir şeye ilişkin sezgi. Bilme faaliyeti, bilinen içerik ve her ikisinin de ayırında olma hali arasında var olan ilişki.* İnsanın kavram, imge, acı ve kıskançlık türünden aktüel zihin

Klasik kaynaklarımızın çizdiği portreyle oluşturulan Peygamberimize ait imajlar ile görsel yolla oluşturulan imajlar arasında fark olduğunu düşünmemekteyiz.²¹

Bu tanım ve özelliklere göre, Edirneli Nazmî'nin Hz. Peygamber algısını gözler önüne sermek için, onun Hz. Peygamber hakkındaki görüş ve düşüncelerini çok sayıda başlık altında ele aldık. Genel fikir vereceğine kani olduğumuz başlıklar genel olarak şunlardır: Peygamberler, Hz. Peygamber, Dört Halife, Ehl-i Beyt, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Sahabe.

Biz bu başlıklardan hareketle Nazmî'nin eserlerinin siyer konularını fazlaca içermediğini söyleyebiliriz. Nazmî'nin bu konulara ait temaslarını, şairâne ve edîbâne yaptığını bilhassa ve tekrarla belirtirken, çalışmamızda Hz. Peygamber'e ve onunla irtibatlı konulara ait ifadeleri özellikle ve bazı örnekler seçerek ele alacağımızı vurgulamak istiyoruz.

1.3. Peygamberler Tarihi Konuları

İslam'ı, ilk peygamber olan Hz. Adem'den (a) başlatmak mümkün olduğu gibi, Hz. Muhammed'in (a) peygamberliğini de peygamberlik silsilesinin devamı ve son halkası saymak da doğru ve önemli bir yaklaşımdır. Bu yüzden İslam Tarihi, Hz. Adem'le başlar ve kıyamete kadar devam eder. Burada, İslam tarihi konusu olmak itibarıyla peygamberlerle ilgili anlatılara sadece atıf yapmayı uygun bulmaktayız. Nazmi eserlerinde, Hz. Adem'e²²; Hz. Nuh'a²³; Hz. Hud'a²⁴; Hz. İbrahim'e²⁵; Hz. Lût'a²⁶; Hz. Musa'ya²⁷; Hz. Sâlih'e²⁸; Hz. Yakub'a²⁹; Hz. Yusuf'a³⁰; Hz. Davud'a³¹; Hz. Süleyman'a³²; Hz. Eyyub'a³³; Hz. Yunus'a³⁴; Hz. İsa'ya³⁵ yer yer temas etmekte onlarla ilgili kıssalara telmihler yapmaktadır.

2. İSLAM TARİHİ KONULARI

2.1. Hz. Peygamber

Nazmî'nin eserlerinde, Hz. Muhammed algısının en iyi tezahür ettiğine inandığımız

halleri. İnsanın kendi beniyle ilgili tüm yaşantılar." Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 119.

²¹ Palabiyik, "Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Resulullah Algısı", 343.

²² Nazmî, *Dîvân*, 41; *Pend-nâme*, 1b.2-3; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55, 57.

²³ Nazmî, *Dîvân*, 596, 732, 741; *Pend-nâme*, 1b.4; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55; Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 20

²⁴ *Pend-nâme*, 1b.5; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55.

²⁵ Nazmî, *Dîvân*, 2668; *Pend-nâme*, 1b.6; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55.

²⁶ *Pend-nâme*, 1b.7; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 20.

²⁷ Nazmî, *Dîvân*, 948, 1683, 2396; *Pend-nâme*, 1b.9; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55.

²⁸ *Pend-nâme*, 1b.10; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55.

²⁹ Nazmî, *Dîvân*, 267, 471, 614, 713, 1220.

³⁰ Nazmî, *Dîvân*, 116, 121, 783, 3852.

³¹ *Pend-nâme*, 1b.11; Nazmî, *Dîvân*, 3954; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55.

³² Nazmî, *Dîvân*, 1187; *Pend-nâme*, 1b.12; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 22.

³³ Nazmî, *Dîvân*, 228, 596, 2349, 2666; *Pend-nâme*, 1b.13; *Pend-nâme-i Nazmî*, 55.

³⁴ *Pend-nâme*, 1b.14; *Pend-nâme-i Nazmî*, 56.

³⁵ Nazmî, *Dîvân*, 110, 166, 179, 366, 505, 679; *Pend-nâme*, 2a.30-31; *Pend-nâme-i Nazmî*, 57. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 23.

konular, Na't-ı Nebî 'Aleyhisselâm'ında yer almaktadır. Ancak biz konuları, belli bölümlerin ve eserin tamamının taranmasından elde ettiğimiz bulgularla birlikte, çeşitli ama ilgili başlıklar altında sunmayı hedeflemekteyiz.

2.2. Hz. Peygamber Nûr-i Muhammedî'dir

İslam düşüncesi tasavvuf ekolünde en fazla karşımıza çıkan ve temel bir paradigma olan görüş Nûr-i Muhammedî/ Hakikat-i Muhammedî olarak adlandırılmaktadır. Buna göre, Allah Teâlâ hiçbir şey var edilmeden önce, gizli bir hazine iken tanınmayı isteyip ruhlar âlemini ve cinler âlemini yaratmış, rahmetinin güzelliğini, kudretinin mükemmelliğini, sanatının bolluğunu ortaya çıkarmak için de kendi nurundan güzel ve büyük bir cevher var edip, o cevherden bütün kâinatı ağır ağır ve sırasıyla ortaya çıkarmıştır. Bu cevher, "cevher-i evvel, Nûr-i Muhammed, levh-i mahfuz, akl-ı kül ve rûh-i izafî" isimleriyle anılır. Klasik dil ile onun ismi "rûh-i Muhammed"dir.³⁶ Bütün ruhların ve cisimlerin başlangıcı o cevherdir. Allah Teâlâ bu cevhere muhabbeti ile bakınca cevher hayâsından eriyip su gibi akmış, üste çıkan halis özünden de bütün nefislerin ilk özünü yaratmış, daha sonra da varlıkların ruhlarını yaratmıştır. Buna Peygamberlerin ruhları da dâhildir. Ruhlar ise ruhlar âleminde insanın kalbi olan yaratıcıyı perdesiz olarak görmüş ve bilmıştır. Âdem (a) ve bütün zürriyeti de peygamberle beraber burada murad almıştır.³⁷

İslam düşüncesindeki Nûr-i Muhammedî görüşü hakkında bir çalışma yapan Mahmut Çınar³⁸, bu düşüncenin tarihi seyri hakkında şu sonuca varmıştır:

"Nûr-i Muhammedî inancının İslam düşünce tarihindeki seyrine bakıldığında, teori olarak III/IX. yy.dan itibaren literatüre geçtiğini görmekteyiz. Bu teorinin yaygınlık kazandığı önemli dinî gruplardan biri Şiîler diğeri sûfîlerdir. Teori başlangıcından itibaren, geldiği noktaya kadar incelendiğinde belirli bir coğrafi havzanın dışına taşmadığı müşahede edilmektedir. Bu Havza, Bâbil-İran merkezli diğer kadim medeniyetlerin de yerleşmiş olduğu bölgedir. ... Nûr-i Muhammedî teorisinin temellerini atanlar Müslüman şahsiyetlerdir. Doğal olarak bu teoride İslâmî motifler sıklıkla kullanılmıştır. Teorinin Müslümanların peygamberi olan Hz. Muhammed merkezli oluşturulması başlı başına bir İslâmî veche kazandırmaktadır. Ancak söylemdeki tüm özgünlüğüne rağmen, teorinin tamamen Müslümanlara has bir teori olduğunu söylemek zordur. Zira teorinin ortaya çıktığı coğrafya ve komşu kadim kültürler incelendiğinde benzer anlayışların oralarda da bulunduğu kolayca anlaşılmaktadır." Delil ve dayanaklarının problemlili bulunmasından dolayı³⁹ dinî olmaktan çok, tasavvuf felsefesinde yeri bulunan ve tüm mutasavvıf ve

³⁶ İbrahim Hakkı, Erzurumlu, *Mârifetnâme* (Açıklamalı Eksiksiz Metin), haz. Faruk Meyan, (İstanbul: Bedir Yayınları 1993), 430-431.

³⁷ İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 15-16, 583. Ayrıca bk. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/ 179-180; Süleyman Uludağ, "Nûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/ 244-245.

³⁸ Mahmut Çınar, *İslami Literatür'deki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 93.

³⁹ Bk. Çınar, *İslami Literatür'deki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, 32-60.

şeyhlerce de kabul gören⁴⁰ bu anlayışın parıltıları, tıpkı onlarda olduğu gibi Nazmî'nin şiirlerinde de yansımaktadır:

Nurun kaynağı olan Hz. Peygamber gül olduğu için, nurun kaynağı da basîret sahiplerinin gözlerinin nuru da gül olmuştur. Medine'deki Ravza-i Mutahhara gül bahçesi olsa da, oradaki her bir ışık hüzmeleri gülün izleridir ve o, Allah'ın kudret hazinesinden sunduğu ortası altınla işlenmiş gül olan kırmızı ter tanelerinden ibarettir:

Oldığı-çün 'ayn-ı nûr-ı Ahmed-i Muhtâr gül/ Oldı nûr-ı 'ayn a'yân-ı ulu'l-ebâr gül

Gülsitân gûyâ Medîne Ravza sahnıdur çemen/ Ravzanun her şem'asından hak bu kim âsâr gül

Kenz-i kudretten getürmişdür vücûda dest-i sun'/ Bir tabakdur la'l-i terden ortası zer-kâr gül⁴¹

Resulullah'ın mucizeleri gün gibi Nûr-i Muhammedî'ye şahitlik eder. Mevla, lütfuyla o önde gelen servi boylu yâri ebedi kılsın:

Gün gibi ol had nûr-ı Muhammed anda müşâhid mu'ciz-i Ahmed/ Lutf-ıla ol kad serv-i ser-âmed ide mü'ebbed anı o Mevlâ⁴²

Ahmed, güzellik göğünün güneşi olduğundan beri, yüzüne nûr-i Muhammed'in parıltıları vurmaktadır:

Güzeller Mustafâsın sen Ahmed/ Yüzünde berk urur nûr-ı Muhammed⁴³

Güzellik göği şemsi olaldan Ahmed/ Yüzünde urur berk-i nûr-ı Muhammed⁴⁴

Nûr-i Muhammedî'ye gönderme yapan diğer bazı beyitler de şunlardır:

Barmak götürdi şem'e yakup hüsn-i Ahmed'e/ İmân getürdi şevk ile nûr-ı Muhammed'e⁴⁵

Yukarıdaki beyitler, Nazmî'nin Nûr-i Muhammedî anlayışının geleneksel anlayışla paralellik arz ettiğini ve bununla Hz. Peygamber'in ve ilk yaratılanın onun nuru olduğunun kastedildiği anlaşılmaktadır.

2.3. Kâinat, Hz. Muhammed'in Yüzü Suyu Hürmetine Yaratılmıştır; O, Yaratılmışların En Üstünü Olduğu Gibi Tüm Enbiyâdan da Üstündür

Yukarıdaki başlığın devamı olan diğer bir konu da kâinatın ve her şeyin Hz.

⁴⁰ Bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis-Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 268-284; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 2. Basım (Ankara: TDV. Yayınları 2009), 105-145; Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 6-51.

⁴¹ Nazmî, *Dîvân*, 102.

⁴² Nazmî, *Dîvân*, 202 ve ayrıca bk. 790.

⁴³ Nazmî, *Dîvân*, 800.

⁴⁴ Nazmî, *Dîvân*, 882.

⁴⁵ Nazmî, *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, 1527 ve ayrıca bk. 1771.

Peygamber'in yüzü suyu hürmetine, onun hatırına yaratıldığı inancıdır.⁴⁶ Bu yüzden de Hz. Peygamber, tüm mahlûkattan üstündür. Nazmî, diğer sufi ve ediplerin paylaştığı bu inancı çok sayıda örnekle sunmaktadır.

Sufilere göre Hz. Peygamber, "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım" şeklindeki bir hadis-i kutside⁴⁷ ifade edilen yaratılış sırrının muhatabı kabul edilen şahıstır.

Bu hususu vurgulayan Nazmî, Resulullah'ın varlığının âlem için bir şeref olduğunu, Hakk'ın sevgilisi olduğu için cümle mahlûkatın, yer ve göktekilerin onun aşkına yaratıldığını söyler:

Hep senün aşkuna olmuşdur cihân/ Aşkun âsârı durur kevn ü mekân

'Alemeyn ey rahmeten li'l-'âlemîn/ Hep senünçün yaratılmışdur hemîn

Sensin ol pâkize cevher pâk zât/ Sendedür mecmu'-ı ferhunde sıfât

Sensin olan 'izz ile kevneyne şâh/ Sensin olan ümmetine hayr-hâh⁴⁸

Şefkati bol olan Yüce Rabbimiz, yerde ve gökte hiçbir şey yok iken habibini sevmiş; yaratılışın başından beri levlâk cübbesiyle hepsini onun yüce zatıyla şerefleştirmiştir.

Sevmiş-idi sen habîbi Hazret-i Rabb-ı vedûd/ Yogıken dâmı yeri ile dahı bu tîn ü mâ

Fıtrat u hilkat deminden hil'at-i levlâkle/ Tapunı kılmışdurur teşrîf-i zât-ı kibriyâ⁴⁹

Kâinat da onun muhabbetiyle var olmuştur. Mutluluk ve hidayete giden yol ondan geçer, bunda bir şüphe de olamaz. Onun nurunun aydınlığı gündüz gibidir ve faziletlerinin de bir sınırı yoktur.

Bu kâyinâtı hep anun mahabbetine hemîn/ Sa'âdet-ile delîl-i hidâyet oldur ol

Ne şübhe gün gibi rûşen odur o nûr-ı yakîn/ Fezâyiline nihâyet mi vardur anun kim

Hz. Muhammed'in ümmeti olmaktan dolayı onun sevgisi hatırına mahşer günü ümmetin hesabının kolay olması umulur. Allah, onun yüzüsuyu hürmetine hesabı kolaylaştırır da cennetten bağ ve kevser nasip eder.

Çün Muhammed ümmetiyüz umaruz kim idesin/ Ol Muhammed hubbuna âsân hisâb-ı mahşeri

Kıl Muhammed yüzi suyına müyesser yâ kerîm/ Bir kuluna bâg-ı rıdvân-ıla âb-ı kevseri⁵⁰

Resulullah, nebi ve resullerin iftiharını olup bizzat âlemlere rahmet olarak

⁴⁶ Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", 179-180; Uludağ, "Muhammed-Tasavvuf", 449- 450; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 132-134; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis-Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, 280-281.

⁴⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2,132. Ayrıca bk. Aydın, "Kenz-i Mahfi", 25/258-259.

⁴⁸ *Pend-nâme*, 3b.76-79; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60; ayrıca bk. Dîvân, 40-41.

⁴⁹ Nazmî, *Dîvân*, 71

⁵⁰ Nazmî, *Dîvân*, 70.

gönderilmiştir.⁵¹

Nazmî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'i, yaratılmışların en üstünü olduğu için meth etmiş, levlâke hadis-i kudsiyle taçlandırmış, şeref ve şân sahibi kılmıştır. Nazmî'nin "levlâke tacı" diye bahsettiği, "Levlâke levlâke lemâ halektü'l-eflâk=Sen olmasaydın bu kâinatı yaratmazdım" sözü, İslami literatürde hadis-i kudsi olarak bilinen rivayettir.⁵² Her ne kadar tasavvuf felsefesinin temelinde bu rivayet yatıyorsa da, rivayetin birçok yönden kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü herşey Allah içindir ve ondan dolayı vardır, herşey onunladır ve onadır. Dolayısıyla Allah'ın Resulüne değil, Resulün Allah'a âşık olması daha makuldür. Ancak tasavvuf felsefesinin meseleye başka açıdan baktığı da bilinmektedir.

Ahmed ü Mahmûd idüp Rabbü'l-'ulâ/ Kıldı zâtun yâ Muhammed Mustafâ.

Sensin iy şeh başdan ol mümtâz olan/ Tâc-ı levlâk ile 'izz ü şân bulan⁵³

Her varlığın en şerefli ve efendisi, Hakk'ın sevgilisi ve halkın en çok istediği, her şeyin en gözdesi, evvel gelenlerin de, sonra gelenlerin de efendisi Hz. Peygamber'dir.

Sensin ey mahbûb-ı Hakk matlûb-ı halk/ Her cihetden eşref ü merğûb-ı halk.

Cümlenün sensin şerif ü seyyidi/ Evvelinün ahirünün seyyidi.⁵⁴

Nazmî, her iki âlemin ve kâinatın Hz. Peygamber'in hatırı ve aşkına yaratıldığını, onun âlemler için rahmet olduğunu, varlık ve mekânın bunun izlerini taşıdığını belirtir.

Hep senün aşkuna olmuşdur cihân/ Aşkun âsârı durur kevn ü mekân.

'Âlemeyn ey rahmetenli'l-âlemîn/ Hep senünçün yaradılmışdur hemîn.⁵⁵

Hz. Peygamber'in yaratılmışların en üstünü ve tüm enbiyanın üstünde olduğuna dair inanç da yukarıdaki anlayışın devamı mahiyetindeki olup aynı delil ve kanaatlerden beslenmektedir. Başta Allah olmak üzere bütün her şey Hz. Muhammed'i övmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin kendi aralarındaki farklılıklarını, onların birbirlerine üstünlüklerini ifade eden âyetler⁵⁶ ve onlar arasında hiçbir ayırım yapılmamasını emreden bir âyet⁵⁷ bulunmakla birlikte, yine de İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in tüm peygamberlerden üstün olduğuna dair bir kanaat gelişmiştir.⁵⁸ Buna kaynaklık eden bazı rivayetler varsa da⁵⁹ Hz. Peygamber'in, kendisinin diğer

⁵¹ *Pend-nâme*, 3a.60-62; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 14.

⁵² Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2, 164; Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 2/ 615.

⁵³ *Pend-nâme*, 3b.72-73; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60.

⁵⁴ *Pend-nâme*, 3b.74-75; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60.

⁵⁵ *Pend-nâme*, 3b.76-77; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 16.

⁵⁶ *Kur'an-ı Kerim* 2: 253; 17: 55.

⁵⁷ *Kur'an-ı Kerim* 2: 285.

⁵⁸ Bk. Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 159-177.

⁵⁹ Bk. Buhari, *Es-Sahih*, Enbiya, 3; Tefsir 17, 5; Müslim, *Es-Sahih*, İman, 337-338; Ebû Davud, *Sünen*, Sünnet, 13; Tirmizi, *Sünen*, Menakıb, 1; Topaloğlu, "Muhammed", 30/ 441.

peygamberlerden üstün olduğuna dair öne sürülecek iddiaların gündeme gelmesini yasakladığı da rivayet edilmektedir.⁶⁰

Nazmî, övgülerini şiir diliyle edebî olarak yapmakta ve örnek olarak şunları söylemektedir. Hz. Peygamber, Allah'ın sevgilisidir ve tüm peygamberin övündüğüdür; dinin ve şeriatın başında yer alır; âlemin başı ve övücüdür; gönderilen peygamberlerin de başı ve en makbulü olup peygamberler, veliler, seçkinler ve muttakiler onun mübarek zatını övmektedirler:

Ey habîb-i Hakk-ı güzîn halk-ı fahr-ı enbiyâ/ Server-i dîn ü şerî'at pây-ı râh-ı Hüdâ

Halk-ı 'âlem içre sensin serverâ Mahmûd olan/ Enbiyâ vü mürselîn içinde sensin
Murtazâ

Zât-ı ferhunde sıfâtun birle fahr eyler senün/ Enbiyâ vü evliyâ vü asfiyâ vü etkiyâ⁶¹

Resulullah'ın bayrağı altında toplananlar mahşerin o zor gününde rahat olacak ve Tuba Ağacı'nın⁶² altında kalacaklardır. Kardeşin kardeşe, ana-babanın evlada bakmadığı o kıyamet gününde, devlet sahibi olan Resulullah'a yöneleceklerdir.

Sidreye hem-tâ livân altında olanlar o gün/ Her biri âsûde hâl olub diye Tûbâ lenâ

Bakmadukda ümm ü eb evlâda kardaş kardaşa/ Devlet anun diyesin ol gün ana sen
merhabâ⁶³

Hz. Adem (a) devrinden bugüne, çok sayıda peygamber ve veli geldiyse de hiçbiri Hz. Peygamber'in seviyesinde kadir kıymet sahibi olamamıştır. İsyankâr kullar, diğer peygamberlerden değil, sadece ondan şefaht umar:

Devr-i âdemden berü niçe nebî geldi velî/ Sen kadar kadr anlarun bulmadı biri serverâ⁶⁴

Şol Muhammedden şefâ'at umaram ben 'âsî kim/ Enbiyâ içre olubdur ol Muhammed
Mustafâ⁶⁵

Canını, başını dert ve beladan uzak tutmak isteyen, nefsinin isteklerinden uzak kalmalıdır. Peygamberlerin başı olan o Resul, "fakirlik övücüdür" dediği için o yola giren, Resul'un yoluna girmiş olur, iman nuru yüzünden belli olur ve Allah'ın lütfuna uğrar:

Der ü gamdam kurtaram diyen kişi cân u seri/ El çeker cümle hevâdan gezmez aslâ
serseri

Enbiyânun serveri el-fakru fahrî dîdi çün/ Tutan ol yolu serî-i fakrun olur serveri

Zâhir olur çehresinde nûr-ı îmân gün gibi/ Zî-sa'âdet ol kim ola lutf-ı İlâhun mazharı

⁶⁰ Bk. Buhari, *Es-Sahih*, Husûmât, 1; Hudûd, 31; Müslim, *Es-Sahih*, Fezail, 160-163, 166-167; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/ 23-24; Topaloğlu, "Muhammed", 30/ 441.

⁶¹ *Nazmî, Dîvân*, 40.

⁶² Tuba ağacı için bk. Erbaş, "Tûbâ", 41/316-317.

⁶³ *Nazmî, Dîvân*, 41.

⁶⁴ *Nazmî, Dîvân*, 41.

⁶⁵ *Nazmî, Dîvân*, 41.

...⁶⁶

Yaptığı duasında Nazmî, Allah'ın, son nefesinde şeytanın şerrinden imanını emin kılmasını, ömrünü hata ve günahattan uzak bir biçimde hayırla sonlandırmasını, hayrul beşer olan Resulullah'ın hürmetine kolaylık sağlamasını ister:

Son nefes kıl şerr-i şeytândan emîn îmânumuz/ Hayr-ıla hatm it bizi dûr ola bizden ol hatar

Hayr-ıla hatm olmagı yâ dâfi-i şerr û belâ/ Sen mûyesser kıl bi-hakkın hûrmet-i hayru'l-beşer⁶⁷

Zengin olan biri, neden fakir olanı küçük görür ve horlar, peygamberlerin övüncü olan peygamberimiz de fakirlikle övünmüştür.⁶⁸

Niçûn hakîr tuta fakîri ganî olan/ Fakr ile fahr eyledi cûn fahr-i enbiyâ⁶⁹

Allah, taşıdığı faziletleri nedeniyle Resulullah'ı eşref-i mahlûk etmiş ve mahbûb edinmiştir. Onun faziletinin binde biri bile insanlığa dağıtılsa kıyamete kadar herkese yeter. Mevla, onu sınırsız bir şekilde ve lütfundan övmüşken, kimsenin onu şanına layık bir şekilde övmesi mümkün müdür!:

Bu fezâyil sende olmasın mı lutfundan seni/ Eşref-i mahlûk idüp mahbûb edinmişdür Hudâ

Mâhasal yüz dikkat-ile binde biri fazlınun/ Şerh olunsa haşre dek hergiz olunmaya edâ ...⁷⁰

Nebiler ve resullerin sonuncusu, cümlesinin ve âlemin en şerefli, âlemlere rahmet olarak gönderilen, enbiya ve seçkinler ile kâinattaki tüm halkın övüncü, cümle cihan halkının önderi, Hakk'ın lütfu ve her an çok sayıda mucizeler gösterendir:

İftihar-ı enbiyâ vu mûrselîn/ Mahz-ı rahmet rahmeten li'l-âlemin⁷¹

Enbiyâ vu mûrselinûn hâtemi/ Cûmlesinin eşrefi vu âlemîn

Enbiyâ vu asfîyânun mefharı/ Cûmle halk-ı cihânun serveri

Fazl-ı Hakk u fahr-ı halk-ı kâyinât/ Göstere her gâh niçe mu'cizât⁷²

Onun mertebesine hiçbir nebi çıkamadı; onlara, ona verildiği kadar kıymet verilmedi. Her ne kadar çok sayıda nebi ve veli gelmişse de onlar onun bulduğu dostu bulamamışlardır:

⁶⁶ Nazmî, *Dîvân*, 3416.

⁶⁷ Nazmî, *Dîvân*, 56.

⁶⁸ "el-Fakru fahrî=Fakirlik benim övüncümdür" rivayeti, zayıf ve uydurma olarak da kabul edilir. *Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ*, 2/87.

⁶⁹ Nazmî, *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, 173.

⁷⁰ Nazmî, *Dîvân*, 41.

⁷¹ *Pend-nâme*, 3a.60; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59.

⁷² *Pend-nâme*, 3a.61-63; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59. Ayrıca bkz. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 14.

Rûtbetûn ğayrı nebîler bulmadı/ Ol kadar kadr onlara hiç verilmedi

Geldi gerçi çok nebî vu çok velî/ Bulmadı sen bulduğın anlar velî⁷³

2.3. Hz. Peygamber, Resûlü's-Sakaleyn'dir

Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü sadece dünya ve âhiret için değil, çok daha zengin bir literatürle risalet öncesine de yansıtılmıştır.⁷⁴ Bu manayı açığa çıkararak ve "mal, ağırlık ve kıymetli şey" anlamlarına gelen "sekal" kelimesinin ikili olan "sakaleyn", insanlar ve cinler için kullanılan bir terimdir. Allah Teâlâ, "Ey insan ve cin toplulukları! Sizin de hesabınızı ele alacağız"⁷⁵ âyetinde insanlar ve cinlere, "es-sekalân" diye hitap etmektedir. Resulullah'ın bu iki topluluğa peygamber olarak gönderildiği kabul edildiği için de Hz. Muhammed'e (s), "Resûlü's-Sakaleyn" denilmiştir.⁷⁶ Buna göre diğer tüm peygamberler, Hz. Muhammed'in aksine yalnızca kendi kavimlerine gönderilmişlerdir. Bazen de bu inanç hem bu dünyanın hem de âhiret âleminin peygamberi anlamında da yorumlanmaktadır ki bunun temeli de yine Hz. Peygamber'in kıyamet günü tüm peygamberlere olan üstünlüğü ile temellendirilir.

Nazmî'nin na'tında yaptığı çağrışımı, her iki anlam için de tevil etmek uygun düşmektedir. Çünkü Resulullah evvelden ahire kadar iki varlığın (ins ü cin) efendisi ve iki âlemin (dünya ve ahiret) övücüdür:

Sensin olan seyyidü'l-kevneyn [u] fahrü'l-âlemeyn/ Sensin olan rahmeten lil-âlemîn önden sona⁷⁷

İki âlemin övücü, kıyamet günü kime şefaata ederse, hiçbir kimse onu âlemlerin Rabbi olan Allah'tan mahrum edemez:

Ana kim yârin şefâ'at ide fahrü'l-âlemeyn/ Anı hâşâ kim ide mahrûm Rabbü'l-âlemîn⁷⁸

Dâyimâ olub mu'înün lutf-ı Rabbü'l-âlemîn/ Rûz-ı mahşerde şefî'ün ola fahrü'l-âlemeyn⁷⁹

Allah'ın Resulü, temiz bir cevher ve tertemiz bir kişidir; mübârek tüm sıfatlar onda toplanmıştır. O, her iki âlemin en değerli şâhididir ve ümmetinin de hayrını ister:

Sensin ol pâkîze cevher pâk zât/ Sendedûr mecmû'-ı ferhunde sıfât

Sensin olan 'izz ile kevneyne şâh/ Sensin olan ümmetine hayr-hâh⁸⁰

2.4. Hz. Peygamber Allah'ın Sevgilisidir, Habibullah'tır

⁷³ *Pend-nâme*, 3b.70-71; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 15-16.

⁷⁴ Bk. Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 175-177.

⁷⁵ *Kur'an-ı Kerim*, 55: 31.

⁷⁶ Bk. Köten, "Sakaleyn"

⁷⁷ *Nazmî, Dîvân*, 40.

⁷⁸ *Nazmî, Dîvân*, 2631.

⁷⁹ *Nazmî, Dîvân*, 3792.

⁸⁰ *Pend-nâme*, 3b.78-79; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60. Ayrıca bkz. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 16.

“De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki, Allah da sizi sevsin”⁸¹ mealindeki âyetle ve “İbrahim, Halîlullah; Musa, Safiyullah; ben ise Allah’ın bana bir ihsanı ve bir ikramı olarak Habîbullah’ım” rivayetiyle⁸² temellendirilen bu anlayış, kendini en fazla tasavvuf geleneğinde ve dinî edebiyatta hissettirmiştir. Hz. Peygamber’e duyulan sevginin ve saygının bir nişanesi olarak en çok kullanılan unvanın da “Habîbullah” olduğunu söylemek mümkündür.⁸³

Nazmî na’tında Allah Resulü’ne şöyle seslenmektedir: Ey Hakk’ın sevgilisi, halkın seçkini ve nebilerin övüncü; din ve şeriatın önderi, hidayet yolunun direği; sen bütün yaratılmışlar ile yerin ve göğün aşkı için yaratıldığı Hakk’ın sevgilisisin. Sevgisi bol olan yüce Rab, daha yer gök ve su ile balçık yaratılmadan önce seni sevgilisi olarak sevmiştir:

İy habîb-i Hakk-ı güzîn halk-ı fahr-ı enbiyâ⁸⁴/ Server-i dîn ü şerî’at pâ-y-ı râh-ı Hüdâ. ...

Sensin ol mahbûb-ı Hakk kim ‘aşkuna oldı senün/ Cümle mahlûkât-ile bu görinen arz u semâ

Sevmiş-idi sen habîbi Hazret-i Rabb-ı vedûd/ Yogıken dâmi yeri ile dahî bu tîn ü mâ⁸⁵

Cenab-ı Hak onu halkın önderi yapmıştır, bu kâinat her zaman onun muhabbetine muhtaçtır:

Habîb-i Hakdur o server ki halk idübdür Hak/ Bu kâyinâtı hep anun mahabbetine hemîn⁸⁶

Nazmî de Resulullah’ı “sevgili” olarak anar ve şöyle der: Güneş yüzlü güzeller/ putlar Nazmî’nin içindedir, Muhammed’in nuru hakkı için sevgilim Mustafa yöneldiğim kiblemdir (başka kible değil):

Güneş yüzlü sanemler içre olmışdur benüm Nazmî/ Muhammed nûri hakkıçün habîbüm Mustafâ kiblem⁸⁷

Hz. Peygamber, Allah’ın sevgilisi ve seveni, hidayet yolunun rehberi ve şeriatın şahıdır; dertli gönüllerin tabibidir:

Ey Habîb-i Hakk u mahbûb-ı Hudâ/ Şâh-ı Şer’û hâdî râh-ı hudâ⁸⁸

Hakk seni kendûye kim kıldı habîb/ Derde dûşen dillere sensin tabîb⁸⁹

⁸¹ Kur’an-ı Kerim, 3: 31.

⁸² Bk. Darimî, *Sünen*, Mukaddime, 8; Tirmizî, *Sünen*, Menakıb, 1; Topaloğlu, “Muhammed”, 30/440.

⁸³ Bk. Topaloğlu, “Muhammed”, 30/440.

⁸⁴ Bu mısranın, “İy habîb-i Hakk güzîn-i halk-ı fahr-ı enbiyâ” şeklinde olması gerektiğini düşünmekteyiz.

⁸⁵ Nazmî, *Dîvân*, 40-41.

⁸⁶ Nazmî, *Dîvân*, 71.

⁸⁷ *Mecma’u’n-Nezâ’ir*, 1097.

⁸⁸ Bu mısranın, “Şâh-ı Şer’û hâdî-i râh-ı hudâ” şeklinde olması gerektiğini düşünmekteyiz. *Pend-nâme*, 3a.59; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî’nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 14.

⁸⁹ *Pend-nâme*, 4a.86; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî’nin Pend-*

2.5. Hz. Peygamber Son Peygamberdir, Hâtemü'l-Enbiyâ'dır

Aslında İslamiyet'ten önceki dinlerde de görülen bu konu, literatürde "Hatm-i Nübüvvet" olarak isimlendirilmektedir. Buna göre, Hz. Muhammed, son peygamberdir, peygamberlik geleneği onunla tamamlanmıştır ve kıyamete kadar da başka peygamber gelmeyecektir.⁹⁰ Bu hususta Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber için kullanılan "hâtemü'n-nebiyyîn" terkininin⁹¹, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü ve nebilerin sonuncusu olduğunun açık delili kabul edilmesi yanında, hadîs kaynaklarında yer alan çeşitli rivayetlerin de⁹² bu inanca kaynaklık ettiği kabul edilmektedir.⁹³

Nazmî, peygamberlerin hatemi/ sonuncusu olan Hz. Peygamber'in hürmetine dua ederek hükümdarın, devletin ve ömrünün uzun olmasını temenni eder:

Bi-hakk-ı hürmet-i hatemü'n-nebiyyîn/ Çoğ ola devlet-ile 'ömrün âmîn⁹⁴

Nebilerin ve resullerin hatemi olan Hz. Peygamber, hepsinin olduğu gibi tüm âlemin de en şerefliisidir. Nazmî, Hz. Peygamber'in na'tını yazdıktan sonra seçkin ashabın da na'tını yazdığını ifade etmektedir:

Enbiyâ vü mürselînün hâtemi/ Cümlesinün eşrefi vü a'lemi⁹⁵

Çün olındı na't-ı hâtemü'l-mürselîn/ Eydelim pes na't-kı ashâb-ı güzîn⁹⁶

2.6. Hz. Muhammed'e Salâvât Getirilmelidir

İnsanların birbirlerini hayırla anmaları, birbirleri hakkında hayır duada bulunmaları ve her zaman birbirlerinin lehlerine konuşmaları, insanlığın önemli ahlakî umdelerinden olduğu gibi, dinimizce de emredilen bir tutumdur. Bu tutum, peygamberimiz söz konusu olduğunda kendini daha fazla hissettirmektedir. Hz. Peygamber'in kendisi için salât ve selâm getirilmesini emir ve tavsiye etmesi kabulü yanında, Kur'an-ı Kerim'de geçen bir âyetin⁹⁷de Hz. Peygamber'e salât ve selâm getirmeyi emrettiğinin düşünülmesi, çeşitli biçimlerde salât ve selâm cümle ve terkiplerinin söylenmesini doğurmuştur.⁹⁸ Bu bağlamda Nazmî, çokça salât ve selâm getirmeyi teşvik etmektedir:

Cümle Hakdan bilelüm her hâli/ Hâlimüz tâ ola teslîm ü rızâ

nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi, 18.

⁹⁰ Bk. Topaloğlu, "Muhammed", 30/441; Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 177-187.

⁹¹ *Kur'an-ı Kerim*, 33: 40.

⁹² Bk. Buhari, *Es-Sahih*, Menakıb, 18; Müslim, *Es-Sahih*, Mesacid, 5; İman, 327; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/412, 3/266; Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", 16/ 478.

⁹³ Bk. Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", 16/477-479; Topaloğlu, "Muhammed", 30/441.

⁹⁴ Nazmî, *Dîvân*, 3835.

⁹⁵ *Pend-nâme*, 3a.61; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59.

⁹⁶ *Pend-nâme*, 4b.102; *Pend-nâme-i Nazmî*, 62.

⁹⁷ *Kur'an-ı Kerim* 33: 56.

⁹⁸ Bk. Topaloğlu, "Muhammed", 30/440; Mertoğlu, "Salâtü Selâm" 36/23-24; Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 234-239.

Hak resûline 'aleyhi's-salavât/ Salavâtı idelüm dâyim edâ⁹⁹

Virelüm cândan o fahr-ı dü-cihâna salavât/ İdelüm her dem ü her lahzada rûhına revân¹⁰⁰

Hakk'a hamd etmek, Resul'e salâtle olur; salâtı daima yapmak, aynı zamanda âl ve ashabına da salât etmek gerekmektedir. Böylece Resulün şefaati de umulur:

Vir Resûline salât-ıla selâm/ Rûz-ı mahşerde şefî'ün ola tâ

Bir anun gibi şefâ'at idecek/ Var mıdır ümmet olana ana yâ¹⁰¹

Virelüm her dem resûle hem salât-ıla selâm/ Oldurur olan bize çün hâdi-yi râh-ı Hüdâ¹⁰²

Dahı anun cümleten âline vü ashâbına/ Olalum cân-ıla gönülden muhibb-i bî-riyâ¹⁰³

Mü'min oldur ki resûle dâyim/ Vire bî-hadd salât-ıla selâm¹⁰⁴

2.7. Hz. Peygamber, Büyük Şefaât, Livâ-yı Hamd ve Makâm-ı Mahmûd Sahibidir

Kur'an-ı Kerim'de geçen bir âyette¹⁰⁵, Hz. Peygamber'e 'makâm-ı mahmud=övülmüş bir makam' verileceği vaad edilmektedir. Genellikle bu makamın Hz. Peygamber'e âhirette verilecek yüce bir makam olduğu ve bu makamın da diğer peygamberlerden ayrıcalıklı olarak sadece ona mahsus olduğu düşünülmüştür. Bu makam kıyamet günü ona verilecek olan "hamd sancağı" altında müminlerin toplanması ve Hz. Peygamber'in şefaatine uğramalarıdır.¹⁰⁶ Hak Teâlâ, Habîb-i Ekrem'e 'Livâ-yı Hamd' ismiyle adlandırılan sancak-ı şerif bahşeylemiştir. Mahşer gününde Muhammed ümmeti onun altında toplanıp, kendisine vaad edilen Makâm-ı Mahmûd'a erip, Livâ-yı Hamd altında bulunan ümmetine şefaât edecektir. Bu husus tam da bu biçimde Nazmî'nin şiirlerinde yer almıştır:

Ümmetün gibi senün anlar dahı hep cümleten/ Rûz-ı mahşerde şefâ'at senden eylerler recâ¹⁰⁷

Şefkat ü rahm eyleyüp ihsân u lutf izhâr idüp/ İy şefî' olan güneh-kâr ümmete rûz-ı cezâ

Mücrim ü 'âsî olan Nazmî güneh-kârı dahı/ Lutf u ihsân eyleyüb kılma şefâ'atden cüdâ

Budur aksâ-yı murâdı Hak Ta'âlâdan anun/ Dînün-ile hatm ola vü ümmetünle haşr ola¹⁰⁸

⁹⁹ Nazmî, *Dîvân*, 49.

¹⁰⁰ Nazmî, *Dîvân*, 63.

¹⁰¹ Nazmî, *Dîvân*, 50 ve ayrıca bk. 71.

¹⁰² Nazmî, *Dîvân*, 205.

¹⁰³ Nazmî, *Dîvân*, 206.

¹⁰⁴ Nazmî, *Dîvân*, 2427 ve ayrıca bk. 3207, 3820.

¹⁰⁵ *Kur'an-ı Kerim*, 17:79.

¹⁰⁶ Bk. Üzüm, "Makâm-ı Mahmûd", 27/413-414; Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 231-234; Topaloğlu, "Muhammed", 30/439-440.

¹⁰⁷ Nazmî, *Dîvân*, 41.

¹⁰⁸ Nazmî, *Dîvân*, 42.

Vir Resûline salât-ıla selâm/ Rûz-ı mahşerde şefî'ün ola tâ

Bir anun gibi şefâ'at idecek/ Var mıdur ümmet olana ana yâ

Âl ü ashâbına münkerler anun/ Ana nice olur ümmet âyâ ...

Pâk sünnî olana yâ Hâdî/ Kıl hidâyet hasenâtını 'atâ

Haşır kıl Ahmed-i Mûhtârunla/ Gerçek ümmet olanı yâ Rab ana ...¹⁰⁹

Haşır zamanı Resulün şefaatine uğrayan mutlu ve Resulullah'ın sevgisiyle hesabı kolay olacaktır:

Zî-sa'âdet anlara kim şefkat idüb haşırda/ Hak resûli ola lutfından şefâ'at eyleri

Çûn Muhammed ümmetiyuz umaruz kim idesin/ Ol Muhammed hubbuna âsân hisâb-ı mahşeri¹¹⁰

Odur ne şübhe ana Hak resûl kim oldur/ Günehlü ümmetinün şol şefî'i yevmü'd-dîn¹¹¹

Adem'den itibaren ve tüm peygamberler Resulün şefaatine muhtaçken bizlerin de öncelikle muhtaçlığımız aşikardır:

Hem dahı âdem Muhammed olduğu-çün umaram/ Rûz-ı mahşerde Muhammed'den şefâ'at ben gedâ

Şol Muhammed'den şefâ'at umaram ben 'âsî kim/ Enbiyâ içre olubdur ol Muhammed Mustafâ¹¹²

Mahşerde şefî'ün ola ümmîd o Muhammed/ İsmün ki olubdur senün iy Nazmî Muhammed¹¹³

Biz günehlü kullara anı nasîb¹¹⁴

Hz Fatma'nın oğlunu öldüren kimse yani Yezid de olsa, Resul'ün şefaatine uğrayacaktır:

İde ana şefâ'at yâ Resûl/ Ola ol kim kâtil-i ibn-i Betûl¹¹⁵

Nazmîyâ her kankı zâlim ki; ide bir mazlûma zulm/ Rûz-ı mahşerde Muhammed'den şefâ'at bulmasun¹¹⁶

Benzer yaklaşımların Pend-nâme'de de yer aldığını görmekteyiz ki Nazmî, ümmetin Hz. Peygamber'den şfaat ve şefkat istediğini belirtir. Onun yüksek kıymetinin, herkese şfaatçi olarak yeteceğini belirtir ve bu hususta dua eder. Çünkü insan ancak bu şekilde

¹⁰⁹ Nazmî, *Dîvân*, 50-51.

¹¹⁰ Nazmî, *Dîvân*, 70.

¹¹¹ Nazmî, *Dîvân*, 71.

¹¹² Nazmî, *Dîvân*, 202 ve ayrıca bk. 207, 255.

¹¹³ Nazmî, *Dîvân*, 789.

¹¹⁴ Nazmî, *Dîvân*, 3815.

¹¹⁵ Nazmî, *Dîvân*, 3821.

¹¹⁶ Nazmî, *Dîvân*, 2692.

azaptan emin olur:

Umduğı senden şefâ'at ummetün/ Buna vardur ümmetüne şefkatün

Sende kim var ol kadar kadr-i refî'/ Kim durur idinmeyen zâtun şefî' ...¹¹⁷

Gerçek ümmet, cehennemden uzak olandır ve seve seve Hz. Peygamber'in yolundadır:

Sana gerçek ümmet ey dîn serveri/ Niçin olmaya cehennemden beri

Ümmet olan serverâ sen servere/ Zi-saâdet ger yoluna ser vere¹¹⁸

2.8. Hz. Peygamber Âlemlere Rahmet Olarak Gönderilmiştir

Hz. Peygamber'in ümmeti tarafından çok sevilmesinin sebeplerinden birinin de, onun âlemlere rahmet olarak gönderilmesi inancının olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁹ Hiç kuşkusuz peygamberler ve bu bağlamda Hz. Peygamber, Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimetlerdendir. Bu Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: "Ve (bunun içindir ki, ey Peygamber!) Biz seni yalnızca, bütün âlemlere rahmetimiz(in bir işareti) olarak gönderdik."¹²⁰ Evet o, Hak rahmetini pırıl pırıl aksettirmektedir. Sanki o, çöl ortasında bir su menbai, bir kevser havuzudur da kabını eline alıp gelen herkes o havuzun başına varmış, hem kabını doldurmuş hem de kana kana içmiştir. İşte bu rahmet herkese açık bir Kevser kaynağı olup isteyen herkes ondan istifade edebilir. Sadece Hz. Muhammed'in içinde yaşadığı toplum değil, her dönemin toplumları da manevî değerlerini kaybedebilir, insan onurunun değeri bilinmeyebilir, ilahî değerler menfaatler doğrultusunda kullanılabilir ve dünyevileşme son haddine varabilir. Hz. Peygamber, kendisine nübüvvet vazifesinin verilmesiyle ulvi ruhu taşıyan insanın tekrar o ulviyete dönmesine çağırان bir tebliğci olarak, yine insanlar için büyük rahmet olan vahyin inşa ettiği bir ortam ile âlemlere rahmet, barış ve esenlik getirmiştir.¹²¹

Edirneli Nazmî de bu ilahî rahmeti, edebî üslubuyla şiirlerinde aktarır ve Hz. Muhammed'in "rahmeten li'l-âlemîn" olduğunu şöyle anlatır:

Sensin olan seyyidü'l-kevneyn [u] fahrü'l-âlemeyn/ Sensin olan rahmeten lil-âlemîn önden sona¹²²

İftihar-ı enbiyâ vü mürselîn/ Mahz-ı rahmet rahmeten li'l-âlemîn¹²³

Hep senün aşkuna olmuşdur cihân/ Aşkun âsârı durur kevn ü mekân.

¹¹⁷ *Pend-nâme*, 3b.80-83; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60-61. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 17.

¹¹⁸ *Pend-nâme*, 4a.84-85; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 18.

¹¹⁹ Bk. Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 142-144.

¹²⁰ *Kur'an-ı Kerim*, 21: 107.

¹²¹ Bk. Palabıyık, 2013, "Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi'nin Hz. Peygamber Algısı", 2/371.

¹²² Nazmî, *Dîvân*, 40.

¹²³ *Pend-nâme*, 3a.60; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 14.

*'Âlemeyn iy rahmeten li'l-âlemîn/ Hep senünçün yaradılmışdur hemîn.*¹²⁴

2.9. Mucizeler

Peygamberler söz konusu edildiğinde, tüm dinlerde ve inançlarda karşımıza çıkan en önemli konu, onların mucizeleri ve mucizelerin mahiyetleridir. Klasik ve çağdaş İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in en büyük ve en önemli mucizesinin Kur'an olduğu hususunda tartışma olmadığı bilinmektedir. Ancak bu konuda tartışılan husus, Hz. Peygamber'in hissi mucizeler gösterip göstermediği konusudur. Şiirlerinden anlaşıldığına göre Nazmî, hissi mucizeleri kabul etmekte ve Hz. Peygamber'in mucizelerine göndermeler yapmaktadır:

Nazmî, Sultan Süleyman'a övgü yaparken, şöyle öğütler vermektedir:

Bulubdur devletünle kuvvet-i tâm/ Muhammed hürmeti hakkı-çün islâm

İdersin hazret-i Hakka tevekkül/ Resûlün mu'cizâtına tevessül

*Muhibbîsin dahı hem çâr-yârun/ Ola her hâlde ol çâr yârun*¹²⁵

Şakku'l-kamer=Ayin yarılması ve isra-miraç: Kaynaklarda "Şakku'l-Kamer=Ayin Yarılması" diye bahsedilen hadise, genel kabule göre Resulullah'ın peygamberliğinin sekizinci yılında Mekkeli müşriklerin mucize talepleri üzerine vuku bulmuştur. Miraç ise, Mekke'de tebliğ ortamını kaybeden Resulullah'ın tebliğ yapabilmek için Taife gitmesi, ancak oradan da taşlanarak çıkarılması hadisesinden sonra onuncu yılda vuku bulmuştur. Genel kabule göre, Mekke'ye büyük bir üzüntüyle dönen Resulullah, isra ve miraça mükâfatlandırılarak teselli edilmiştir. Sûfî literatürde ve İslamî edebiyatta geniş bir yer tutan miracın, Hz. Peygamber'in en önemli mucizelerinden biri olduğu kabul edilir.¹²⁶ Nazmî şakk-ı kamerden bahsederken, onun Resulullah'ın gösterdiği bir mucize olduğuna; miraçtan bahsederken de, onun kırk peygamberlere namaz kıldırıldığına yani onlara imamlığına/ önderliğine ve Cebrail'den önce Allah'ın huzuruna gidişine ve onunla konuşmasına temas eder. Nazmî, tespitlerimize göre eserlerinde bir yerde bu olaylara atıfta bulunmaktadır:

Fazl-ı Hakk u fahr-ı halk-ı kâyinât/ Göstere her gâh niçe mu'cizât

Sensin ol kim eyledün şakku'l-kamer/ Mu'cizenden oldı ol rûşen eser

Hakk seni sultan-ı mi'rac eyledi/ Enbiyânun kırkına tâc eyledi

*'İzzetiyle Hazret'e vardukda sen/ Kadr birle vardun ön Cibril'den*¹²⁷

Heft ü nühden yüce gidüp iy hümâm/ Rütben ile itdün ol demde kelâm

*Kıldı anda zilletüni Rabb-i latîf/ Kâbu Kavseyn ittihadıyla şerîf*¹²⁸

¹²⁴ *Pend-nâme*, 3b.76-77; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 16.

¹²⁵ Nazmî, *Dîvân*, 3832.

¹²⁶ Bk. Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*, 218-231.

¹²⁷ *Pend-nâme*, 3a-b.65-66; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59.

¹²⁸ *Pend-nâme*, 3b.67-68; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 15.

2.10. Hz. Peygamber'den Çeşitli Bahişler

Edirneli Nazmî, Resulullah'tan bahsederken, nazma uygun, bağlama uygun ve genel kullanımlarında ona ait birçok isim, sıfat ve özellikten bahsetmektedir. Bu övgü isimleri, aynı zamanda ona yüklenen vasıfları ve fonksiyonları da ifade etmektedir. Bazıları şunlardır:

Ahmed¹²⁹; Ahmed-i muhtâr¹³⁰; Delîl-i hidâyet¹³¹; Emîn¹³²; Fahr-ı dü-cihân¹³³; Fahr-i enbiyâ¹³⁴; Habîb¹³⁵; Habîb-i Hakk/ Mahbûb-i Hakk¹³⁶; Habîbum¹³⁷; Hâdî râh-ı Hudâ¹³⁸; Hak Resûl¹³⁹; Hayru'l-beşer¹⁴⁰; Mahbûb-i Hudâ¹⁴¹; Mahmûd¹⁴²; Muhammed¹⁴³; Muhammed Mustafâ¹⁴⁴; Mustafâ¹⁴⁵; Nûr-i yakîn¹⁴⁶; Resûl¹⁴⁷; Resûl-i emîn¹⁴⁸; Şâh-ı din¹⁴⁹; Şâh-ı şer'¹⁵⁰.

Allah yeryüzünde bir takım insanlara bazı nimetler vermiş, fakat onlar bunun hakkını veremediği gibi, menfi yolda da kullanmıştır. Resulullah'ın amcası olan Ebu Leheb, işte böyle bir ziyanın örneğidir ki, Resulullah'a itab etmektedir. Onun gibi olanların ahireti ziyandadır:

*Hâl-i cihân 'acebdurur ammâ ki key 'aceb/ Kim her kime virürse cihân devletini Rab
Ânîde azar imdi dil-âzâr olur hemîn/ Anmaz ebed ne denlü ki çekmiş ola ta'ab
Halkı yakar ezâyile her gâh kullanur/ Ef'âl-i Büleheb dahı hammâlete'l-hatab
Eyler ezâyı anca müslimânı gebr-veş/ Kim Hazret-i Muhammed'e eylerdi Büleheb
Hiç anmaz olur âhireti hâlini ebed¹⁵¹*

Kıyamet gününün dehşeti karşısında peygamberlerin kendi hesaplarının derdine düşerek ümmetlerini bırakacakları, ancak Resulullah'ın "ümmetim, ümmetim!" diyerek onları etrafına toplamaya çalışacağı, herkesin birbirinden kaçtığı o günde, Resulullah'ın

-
- 129 Nazmî, *Dîvân*, 783, 883, 1092; *Pend-nâme*, 3b.72; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60.
130 Nazmî, *Dîvân*, 50, 100, 102, 106, 942, 1871.
131 Nazmî, *Dîvân*, 71.
132 Nazmî, *Dîvân*, 106.
133 Nazmî, *Dîvân*, 63.
134 Nazmî, *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, 173.
135 Nazmî, *Dîvân*, 3815.
136 *Pend-nâme*, 3a.59, 3b.74; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59, 60.
137 Nazmî, *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, 1097.
138 *Pend-nâme*, 3a.59; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59.
139 Nazmî, *Dîvân*, 2563.
140 Nazmî, *Dîvân*, 56.
141 *Pend-nâme*, 3a.59; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59.
142 *Pend-nâme*, 3b.72; *Pend-nâme-i Nazmî*, 60.
143 Nazmî, *Dîvân*, 2018, s. 70, 86, 207, 790, 800, 1157, 2113, 2134, 2551, 2837, 3206.
144 Nazmî, *Dîvân*, 202.
145 Nazmî, *Dîvân*, 51, *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, 1771.
146 Nazmî, *Dîvân*, 71.
147 Nazmî, *Dîvân*, 925.
148 Nazmî, *Dîvân*, 71.
149 *Pend-nâme*, 4a.88; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61.
150 *Pend-nâme*, 3a.59; *Pend-nâme-i Nazmî*, 59.
151 Nazmî, *Dîvân*, 86.

ümmetini koruma derdiği düştüğünü Nazmî, şöyle anlatır:

*Havfdan nefsi vü nefsi diye anlar her biri/ Diyesin ol günde sen vâ ümmetâ vâ ümmetâ
Sidreye hem-tâ livân altında olanlar o gün/ Her biri âsûde hâl olub diye Tûbâ lenâ
Bakmadukda ümm ü eb evlâda kardaş kardaşa/ Devlet anun diyesin ol gün ana sen
merhabâ¹⁵²*

Muhammed ümmetinden olmak bir mutluluk ve hidayet sebebidir. O faziletler sahibi ve riyâsız iktida edilmesi gereken delildir:

*Hudâya şükr kıl İslâmı bir hâl-i selâmet bil/ Muhammed ümmetinden olduğun özge
sa'âdet bil*

*'İbâdet birle tâ'at itmek-ile dâyimâ Hakka/ Dalâletden berî olmağı Hakdan bir hidâyet
bil¹⁵³*

Cânu dilden yâ Rasûlullâh sana/ Ol ki gerçek ümmet olan bî-riyâ¹⁵⁴

Resulullah, Allah tarafından övülmüştür, başkalarının onu övmesine gerek yoktur. Zaten bazılarının onu meth etmeleri kıyâmet gününde şefaât kılması içindir:

Sen husûsa medhen ey şâh-ı dîn/ Hakk bu müstağnîsin ol zahîr hemîn

N'ola müstağni olursa medhden/ Ol ki Mevlâ ola anı medh iden¹⁵⁵

Medhden maksûd ammâ çoğ u az/ Tâbına kılmak ârz-ı niyaz

Mâ-hasal senden niyâz olan şehâ/ Şol şefâ'at kılmadur rûz-ı cezâ¹⁵⁶

3. HZ. PEYGAMBER'İN ÂL VE ASHABINI SEVMEK

3.1. Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti

Ehl-i Beyt/ Hz. Hasan-Hz. Hüseyin ve İmamlar: Nazmî, Hasan ve Hüseyin'i övmenin ümmete farz olduğunu belirtir. Çünkü müminler, ikisini de imanlarının gereği olarak kalplerinde yaşatırlar:

Ba'de zân na't-ı Hasan birle Hüseyin/ Ümmete farza misâl-i farz-ı âyn¹⁵⁷

İkisinün cânda tutar mü'minîn/ Nakş-ı mihrin behr-i îmâna karîn¹⁵⁸

İkisinin de şahlığı özeldir; Resulullah'ı gören gözlerin sahibi ve Resulullah'ın dininin ayı ve güneşidirler. Cihanın iki şahidi ve iki şehididirler:

Ol ikisi birer özge şâh idi/ Hem o âlem serverinün şâhidi

¹⁵² Nazmî, *Dîvân*, 41 ve ayrıca bk. 71.

¹⁵³ Nazmî, *Dîvân*, 2134.

¹⁵⁴ *Pend-nâme*, 4a.92; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61.

¹⁵⁵ *Pend-nâme*, 4a.88-89; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61.

¹⁵⁶ *Pend-nâme*, 4a.90-91; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 18.

¹⁵⁷ *Pend-nâme*, 6b.163; *Pend-nâme-i Nazmî*, 67.

¹⁵⁸ *Pend-nâme*, 6b.165; *Pend-nâme-i Nazmî*, 67.

Olduğu rûşen durur ol iki şâh/ Burc-ı dîn-i Mustafâ'ya mihr ü mâh¹⁵⁹

Şol tâyife ki münker ola âl-i Ahmed'e/ Pes nice ümmet ola bilürler Muhammed'e

La'net Yezîde hak bu ki bî-ihdiyâr olur/ Kim kıydı ol Yezîd turub âl-i Ahmed'e

Şol dilde ki; olmaya ebedî söz-i 'aşk-ı Hak/ Olur o dil burûdet-ile misl-i mücemde¹⁶⁰

Herbiri, mübârek zatlar olup kutlu sıfatlarla kemale ermişlerdir, çünkü Hz. Peygamber'in kızının çocuklarıdır. Ümmet onları sever ve mahşerde şefaatlerine erer:

Her biri anun birer ferhûnde zât/ Ber-kemâl anlarda her ferruh-sıfât

Çün olardur İbn-i bint-i Mustafâ/ İmdi fikr it anları ne şâh ola¹⁶¹

Ola anlar kim Muhammed ümmeti/ Anlara cândan gerekdür nisbeti

İkisi bir devletidür ümmetün/ Kurretu'l-âynıdır ehl-i sünnetün

İdiser her müznib anlardan dahı/ Rûz-ı mahşerde şefâ'at ey ahi¹⁶²

Nazmî, şiirlerinde Hz. Hasan-Hüseyin'den sonra on iki imama da övgülerde bulunmuş ve her birinin "dinin şahı" olduğunu, onları samimi sevenin mutluluğa ereceğinden bahseder:

Hem olardan sonra on iki imâm/ Her biri bir dürretü't-tâc-ı enâm¹⁶³

Her biridür anların şâh-ı dîn/ Cümle İslâm ehline hem şâhidîn

Zî-saâdet anlara kim anları/ Hep seve ihlâs birle cândan¹⁶⁴

Nazmî, Resulullah'ın evlatlarını sevmeyip onlara sövenleri kâfir olarak addetmektedir. Kendisine gelince, o da onları çok sevdiğini ve onları övmek gerektiğini belirtir.

Sevmeyüp evlâdı şol seb eyleyen/ Âdd olunsa n'ola kim küffârdan

Anların kim çok muhibbi bende hem/ Cân ile dilden muhibbim bendeyem

İmdi ihlâs ile dâ'im bî-riyâ/ Okıyalum onlara medh ü senâ¹⁶⁵

Ashab: Edirneli Nazmî, klasik İslam düşünce geleneğindeki sahabe algısına uygun olarak Dîvânında ve diğer metinlerinde bir takım nazımlar serdedir. Çünkü yaşadığı dönemde özellikle Şii Safeviler'den dolayı devlet ve toplum bir takım gerilim içindedir.

¹⁵⁹ *Pend-nâme*, 6b.166-168; *Pend-nâme-i Nazmî*, 67. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 30.

¹⁶⁰ Nazmî, *Dîvân*, 3206.

¹⁶¹ *Pend-nâme*, 6b.169-170; *Pend-nâme-i Nazmî*, 67.

¹⁶² *Pend-nâme*, 6b.171-175; *Pend-nâme-i Nazmî*, 66. Ayrıca bkz. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 31.

¹⁶³ *Pend-nâme*, 6b.176; *Pend-nâme-i Nazmî*, 68.

¹⁶⁴ *Pend-nâme*, 6b.177-178; *Pend-nâme-i Nazmî*, 68. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 32.

¹⁶⁵ *Pend-nâme*, 6b.179-180, 7a.181; *Pend-nâme-i Nazmî*, 68. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 32.

Yazdıklarından anlaşıldığına göre, Resulullah'ın ashabı hakkında da hakarete varan bir takım menfi sözler söylenmektedir. Nazmî de Sünnî geleneğe uygun olarak bu hususta bazı uyarılar yapma ihtiyacı duymuştur.

Nazmî, dinin ashabla kaim olduğunu, onların herbirinin din yolunda önemli hizmetler edip sıkıntılar çektiklerini bu yüzden onları sevip ikramda bulunmak ve onların yolundan gitmek gerektiğini sık sık söyler. Sahabenin hiçbirini diğerinden ayırmaksızın ve Yâr-ı güzîn, Çâr-yâr-ı bâ-safâ olarak tek tek Raşit Halifelerden özellikle bahseder:

Dahî cümle âlüne ashâbuna ikrâm idüb/ Oldılar her birine anun muhibb-i bâ-riyâ ...

Cümleden akdem husûsâ çâr-rükn-i beyt-i dîn/ Ya'nî kim yâr-ı güzîn ol çâr-yâr-ı bâ-safâ

Evvelâ ol yâr-ı gâr olan Ebû Bekr-i takî/ Ki; ola idi ashâb-ı dîne evvel olan pîşvâ ...

Hem Hasan birle Hüseyin ol iki şems-i burc-ı dîn/ Kim olardur nûr-ı 'ayneyn-i 'Alî-yi Murtazâ

Cümlesinün rûhuna bâ-hadd selâm olsun selâm/ Cümlesinden râzî o[ls]un Hazret-i Rabbü'l-'alâ¹⁶⁶

Resulullah gibi ashabına da salat etmeli ve onları sevmelidir. Hz. Ebu Bekir, sadakat ve ihlasta herkesten öncedir; Hz. Ömer, kudretiyle destekçidir; Hz. Osman, hilm ve hayânın kemaline sahiptir; Hz. Ali, ilim ve cömertlikte öncüdür; Hz. Hasan ve Hüseyin şehitlerin başıdır.

Hak resûline 'aleyhi's-salavât/ Salavâtı idelüm dâyim edâ

Âl ü ashâbını cümle sevelüm/ Sıdk u ihlâs-ıla bâ-reyb ü riyâ ...

Dahî hem cümleten ashâb ki var/ Anların her biridür necm-i hüdüâ ...¹⁶⁷

Nazmî'ye göre, Resulullah'ın ashabını reddeden, nasıl kendini mümin sayar, nasıl şfaat bekler! Allah'tan korkan böyle yapmaz:

Âl ü ashâbına münkerler anun/ Ana nice olur ümmet âyâ ...

Pâk sünnî olana yâ Hâdî/ Kıl hidâyet hasenâtını 'atâ¹⁶⁸

Ülkesini adaletle yönetmek isteyen bir sultan, takvada Ebu Bekir'i, adalette Ömer'i, hayâda Osman'ı şecaatta Ali'yi görmeli ve örneklemelidir. Ama Mervaniler ve Yezid ise, Hakk'a varmaya yüzü olmayan lanetliklerdir:

Pâdişeh memleketin 'adl-ile kim gözlemeye/ Göz göre zulmi 'ayân itmege başlar a'yân

Olsa takvâ-yıla bir şâh Ebû Bekr sıfât/ Dahî 'adl-ile 'Ömer misli hayâda 'Osmân

Ursa dem bâb-ı şecâ'atde olur Haydar'dan/ Hasmına gâlib o şâhîn misâlî şâhân ...

¹⁶⁶ Nazmî, *Dîvân*, 41-42.

¹⁶⁷ Nazmî, *Dîvân*, 49.

¹⁶⁸ Nazmî, *Dîvân*, 49-50.

*Nûr-ı 'ayneyn-i resûle göze göz bu yüzden/ Böyle tahkîri revâ göre mi îmânı olan ...*¹⁶⁹

Resulullah'a ümmet olan Ali gibi diğerlerini de samimiyetle sever, ancak Râfizî ve Hâricîler ümmetin en şerlileridir:

Muhibb-i Ahmed-i Muhtâr olanda olur elbette/ Tamâm ihlâs-ıla sıdk-ıla hubb-ı Haydar-ı kerrâr

*Resûle ümmet olanlar süreler çâr-yâri hep/ Velîkin Râfizî vü Hâricîdür zümre-i eşrâr*¹⁷⁰

*Ey resûlün hak nebî olduğuna ikrâr iden/ Olmasun ashâbdan bir ferde inkârın senün*¹⁷¹

Nazmî, ashaba dil uzatanın, İslam için mücadele edemeyeceğini, Râfizî ve Hâricîlerin küfür içinde olduklarını ve bunu ölünce anlayacaklarını söyler, çünkü onların Sünnilerle kavgadan başka işleri yoktur. Bu yüzden Nazmî, Sünni olduğu için binlerce kez şükreder ki onun ümmeti olmanın gereği de budur:

Yâ kimdurur dil uzadan ashâba kim olar/ Dîn-i Muhammed için idübdür mücâhede

Mü'min odur muhibb ola cân-ıla anlara/ Ki itdi olar cemâl-i resûli müşâhede

Anlar Râfizî ola yâ Hâricî ola/ Her biri göre hâlini vardukda merkade ...

*Zî-devlet ü sa'âdet ol ehl-i halâsa kim/ Her vakt vara sıdk u safâyıla ma'bede*¹⁷²

Sehv-ile mezhebde ol kim ola şâhîler gibi/ Tevbe itse yine andan ola sâhîler gibi

*Hak ırag ide o kesden ki ola bâtil bâtını/ Ola ammâ zâhirî merd-i İlâhîler gibi*¹⁷³

Râfizî ve Hâricî kâfirden daha şiddetlidir ve sürekli isyan içindeler. Bu yüzden mümin olan onlara yardım edemez, onların geçmişte neler yaptıkları tek tek izlenebilir:

Hem Resûlullâha dahı ber-devâm/ Virelüm cândan salât-ıla selâm

Her salât-ıla selâmı dem-be-dem/ Virelüm âline ashâbına hem ...

*Pes müslümânım dimek ol kes 'aceb/ Kim ide ol âle vü ashâba seb*¹⁷⁴

Ol müslümânlıktan olur imdi dûr/ Göre hâlin olıcak yevmü'n-nüşûr

Çün Hüseyne kıydı göz göre Yezîd/ Ne yüz-ile vara Hakka ol pelîd ...

Diyelüm andukca anun cümlesin/ Rahmetullâhi 'âleyhüm ecma'în

Diyelüm münkirlerine hem hemîn/ La'netullâhi 'aleyhüm ecma'în

*Zî-sa'âdet anlara kim Nazmîyâ/ Âl ü ashâb-ıla haşr ide Hudâ*¹⁷⁵

Benzer anlatıları, aşağı yukarı aynı biçimlerde *Pend-nâme*'de de görmekteyiz ki bunun

¹⁶⁹ Nazmî, *Dîvân*, 64.

¹⁷⁰ Nazmî, *Dîvân*, 942.

¹⁷¹ Nazmî, *Dîvân*, 1995.

¹⁷² Nazmî, *Dîvân*, 3206.

¹⁷³ Nazmî, *Dîvân*, 3477 ve ayrıca bk. 3478, 3558, 3559.

¹⁷⁴ Nazmî, *Dîvân*, 3820.

¹⁷⁵ Nazmî, *Dîvân*, 2018, s. 3821 ve ayrıca bk. 3822.

örnekleri de aşağıdadır:

*Münker olmaz âline ashâbına/ Dost olur cümleten ahabbına
Şol idenler âl ile ashâba seb/ Sana niçe ümmet olur ger 'aceb
Yâ şefâ'at kılmağrı rûz-ı cezâ/ Niçe eylerler ûlâ senden ricâ
Ya nice Hak'dan umarlar mağfîret/ Mahşere varduklarında 'âkıbet¹⁷⁶*

Nazmî, Sünnî olduğu için Allah'a hamd eder ve Rafızî ve Hâricîye nefret ve düşmanlık besler. Çünkü birincisi köpek, ikincisi ise eşşektir.

*Hamdü'lillâh pâk sünnîlerdenüz/ Hâricî ve Râfizîye düşmenüz
Hâricî seg Râfizî hardur ne şek/ Lâ-büd anlardan bize nefret gerek¹⁷⁷
Münkerân-ı âl ü ashâb-ı kibâr/ Cümleten yoğ ola her kandeki var
Âl ü ashâba muhibbüz bî-hilâf/ Hubb-ı bil-ihlâs birle pâk ü sâf
Âl ü ashâbınla ta ruz-ı kıyâm/ Tâbuna olsun salâtile selâm¹⁷⁸*

3.2. Hz. Hasan-Hüseyin ve On İki İmam

"Der Na't-ı Hasan ü Hüseyin Radiyallahu 'Anhümâ" başlığı altında ve 163-182. beyitler arasında¹⁷⁹ Hz. Ali'nin çocukları ve torunlarından bahseder.

3.3. Pend-nâme'de Raşid Halifeler

Nazmî, umumi sahabe anlatıları dışında, Râşid Halifelerden de ayrı ayrı bahsetmekte ve onları övmektedir. Bu ayrıntının, onun içinde bulunduğu dinî-sosyolojik ortamla alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Ebû Bekir: "Der Na't-ı Ebû Bekr Radiyallahu 'Anh" başlığı altında ve 102-116. beyitler arasında¹⁸⁰ Hz. Ebû Bekir'den bahseder:

*Evvel ol oldı Rasûlullâh'a yâr/ Oldı hem özge demde yâr-ı gâr
Hem Rasûlullâh sonına evvelâ/ Oldurur ashaba olan pîşvâ¹⁸¹*

Hz. Ömer: "Der Na't-ı Ömer Radiyallahu 'Anh" başlığı altında ve 117-131. beyitler arasında¹⁸² Hz. Ömer'den bahseder:

¹⁷⁶ *Pend-nâme*, 4a.93-96; *Pend-nâme-i Nazmî*, 61. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*,19.

¹⁷⁷ *Pend-nâme*, 4a.97-98; *Pend-nâme-i Nazmî*, 62.

¹⁷⁸ *Pend-nâme*, 4a.99-100, 4b.101; *Pend-nâme-i Nazmî*, 62. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*,119.

¹⁷⁹ *Pend-nâme*, 6a163-7a182; *Pend-nâme-i Nazmî*, 67-68. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 31-33.

¹⁸⁰ *Pend-nâme*, 4b.102-116; *Pend-nâme-i Nazmî*, 62-63. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 24-25.

¹⁸¹ *Pend-nâme*, 4b.105-106; *Pend-nâme-i Nazmî*, 62. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 24.

¹⁸² *Pend-nâme*, 5a.117-131; *Pend-nâme-i Nazmî*, 63-64. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin*

Evvelâ dîne odur kuvvet viren/ Key salâbetle olup leşker-şiken

*Dinün anunla yüceldi kuvveti/ Oldı ol hakkâ ki dînün devleti*¹⁸³

Hız. Osman: "Der Na't-ı Osman Radiyallahu 'Anh" başlığı altında ve 132-146. beyitler arasında¹⁸⁴ Hz. Osman'dan bahseder:

Zî-saâdet ana ki oldu evvelâ/ Câmi-i Kurân olan rahmet ana

*İmdi ol kim câmi-i Kurân ola/ Anı var fikr eyle kim ne şân ola*¹⁸⁵

Hız. Ali: "Der Na't-ı 'Ali Radiyallahu 'Anh" başlığı altında ve 147-162. beyitler arasında¹⁸⁶ Hz. Ali'den bahseder:

*Oldı dördünci halife çün o şâh/ Mehi dördünci felek san cây-gâh*¹⁸⁷

*Şems-i burc-ı din durur zevcü'l-Betül/ Dahı nûr-ı dîde-i âmm-ı Resûl*¹⁸⁸

SONUÇ

Edirneli Nazmî, kendi zamanını yaşamış ve gördüklerini şiirine yansıtmiş, klasik Ehli Sünnet geleneğine mensup bir şairdir. Din ve Resulullah hakkındaki görüşlerinin orijinal yanının olmadığı açıktır. Osmanlı Devleti'nin Safevilerle mücadelesini yakinen şahit olan şairin, insanımızın birlik ve beraberlik ruhu ile din ve devlet geleneğinin korunmasına azami dikkat sarfettiği âşikârdır ve bu husus şiirlerine fazlaca yansımaktadır.

Nazmî'nin görüşleri, dönemindeki diğer birçok şair ve sûfi şair gibi, şeriatle tevil ve telif edilmiş Sünnî-tasavvuf geleneği içerisinde yer almaktadır. Bu da onun, toplumla ve devletle oldukça barışık olduğunun bir göstergesi olarak görülmelidir ki devlet tarafından çeşitli görevlerle taltif edilmesi de bunu göstermektedir.

Konumuz açısından baktığımızda da Edirneli Nazmî'nin Hz. Peygamber algısı, klasik ve geleneksel Ehli Sünnet ve tasavvuf ehlinin anlayışıyla aynıdır. Bu anlayış, abartılı, yüceltme ve Hz. Peygamber'i neredeyse insanüstü gösteren bir anlayıştır. Nazmî'nin şiirlerindeki anlatılar, kısmen menkıbe, abartılı haber ve hikâyelere dayanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, Nûr-i Muhammedî'dir; çok mucizeler sahibidir; Allah ona âşıktır ve kâinatı ve tüm varlığı onun hatırı için yaratmıştır. Hz. Peygamber'in, tüm mahlûkata olduğu gibi, diğer peygambere de üstünlüğü vardır. Bu durum hem dünya hem de âhiret için geçerlidir. Onun üstünlüğü ve kusursuzluğu o kadar açıktır ki, hakkında yapılabilecek her

Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi, 24-25.

¹⁸³ *Pend-nâme*, 5a.118-119; *Pend-nâme-i Nazmî*, 63. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 25.

¹⁸⁴ *Pend-nâme*, 5b.132-146; *Pend-nâme-i Nazmî*, 64-65. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 26-28.

¹⁸⁵ *Pend-nâme*, 2004, s. 5b.133-134; *Pend-nâme-i Nazmî*, 64. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 26.

¹⁸⁶ *Pend-nâme*, 5b.146-6a162; *Pend-nâme-i Nazmî*, 65-66. Ayrıca bk. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 28-30.

¹⁸⁷ *Pend-nâme*, 2004, s. 5b.148; *Pend-nâme-i Nazmî*, 65.

¹⁸⁸ *Pend-nâme*, 6a.149; *Pend-nâme-i Nazmî*, 66. Ayrıca bkz. Güven, *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitimi Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*, 28.

türlü abartı ve övgü az bile kalır. Şefaatin ve makam-ı mahmûd'un onun hakkı olması, bunun en açık göstergesidir. Hz. Peygamber'in risaleti insanlara ve cinlere şamildir yani Resulü's-Sekaleyndir.

Nazmî, bu algısı için ilham aldığı âyet ve hadîslere telmihte bulunur ve bunu şairâne bir şekilde yapar. Bu durumun, dinî-tasavvufî tüm eserlerle aynılık arz ettiğini özellikle söylemek istiyoruz. Çünkü bir toplumda hâkim olan fikirlerin, o toplumda hâkim olan sınıfların fikirleri olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Tarihin her döneminde toplumsallaşma sürecinde etkin olan fikirlerin, genellikle aşağıdan yukarıya her türlü egemen çevrelerin çıkarlarıyla uyumlu olması ve onların konumlarını tartışmaya açmaması gerektiği açıktır. Bunun anlamı tarihsel ve toplumsal süreçlerimizin tarafsız olmadığıdır. Algılamının tarihsel, toplumsal, ferdî bir nitelik taşıdığı, bunlardan ve daha başka etkenlerden bağımsız düşünmenin bizi gerçekler dünyasından soyutlayacağı unutulmamalıdır. İçlerinde devlet adamları, kahramanlar, sanatçılar, şairler ve bilhassa Peygamberlerin de dâhil olduğu tarihsel kişiliklerin imgesi, uzun bir süreç içinde inşa edilmekte ve toplumsal yapıya bağlı olarak bu imgeler de değişmektedir.¹⁸⁹ Bu yüzden dozunu aşmış, dostluk ilişkisinden çıkmış ve aşırı sevgiden dolayı yerini aşk ilişkisine bırakmış olan Peygamber'i yüceltme çabasının, çok da masum ve kendiliğinden oluşan bir süreç olduğunu düşünmemekteyiz. Aşk ilişkisi edebiyatımızda çok işlenmiş ve övülmüş bir temadır. Bu temanın, asliyetini kaybetmiş Budizm, Hinduizm, Maniheizm, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık geleneklerinden alınan mistik biçimi ve anlamıyla, fakat sonuçları yeterince hesaplanıp düşünülmeden ve nasıl bir peygamber imgesi oluşturduğu dikkate alınmadan işlendiğine inanmaktayız. Çünkü aşk ilişkisi sevgiliyi yüceltir, onu erişilmez bir duruma getirir. Bu yüceltme sonucunda da sevgiliyle girilen ilişki başkalaşır ve onun örnek alınması imkânsızlaşır, insanüstü/ insanötesi bir varlık haline getirilir. Dostluk ilişkisi birebir iken, aşk ilişkisi mesafeli ve hayranlık doludur. Bu hayranlık mesafeyi açtığı gibi, maşukun erişilmesini de güçleştirir ve artık o, yerlerde değil, göklerde; hayatın ve toplumun içinde/ beraberliğinde değil dışında/ üzerinde görülür. Bu durumun bize söylediği, açıkça peygamberin artık 'üstün bir beşer' değil, 'beşerüstü/ beşerötesi bir varlık', 'bizim gibi bir beşer' değil 'kutsal bir varlık' olduğudur.¹⁹⁰

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs 'ammâ İştHERE mine'l-Ehâdîs 'ala Elsineti'n-Nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Kütübü's-Sitte ve Şüruhuha: Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Dâru Sahnûn, 2. basım, 1992.
- Averberk, Güler Doğan. "Edirneli Nazmî'nin Edebî Şahsiyeti ve Eserlerine Dair". *UHİVE Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (Ocak-Mart 2017), 61-83. <https://www.guvenplus.com.tr/imagesbuyuk/UHIVE-14.pdf> ONLINE ISSN: 2148-3965

¹⁸⁹ Bk. Canatan, 36-37.

¹⁹⁰ Bk. Canatan, "Gelenekte Kutsal-Peygamber Anlatıları", 42-43; İslamoğlu, *Üç Muhammed -İki Tasavvur Bir Gerçek*, 9.

- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Buhari. *el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Dâru Sahnûn, 2. basım, 1992.
- Canatan, Kadir. "Gelenekte Kutsal-Peygamber Anlatıları", *Siyer Edebiyat İlişkisi-Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*. İstanbul, 2010, 45-58.
- Çevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Çınar, Mahmut. *İslami Literatür'deki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Darimî. *el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ: Sünenu'd-Dârimi*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Dâru Sahnûn, 2. basım, 1992.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/ 179-180. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Döner, Nuran. *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Telakkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Davud. *el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ: Sünenu Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Dâru Sahnûn. 2. basım, 1992.
- Edirneli Nazmî, Edirneli Nazmî Dîvânı. 3 Cilt. haz. Güler Doğan Averbek. ABD: CreateSpace Publishing, 2017. (=Edirneli Nazmî Dîvânı (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme), İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).
- Edirneli Nazmî. *Edirneli Nazmî Dîvânı*. haz. Sibel Üst. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0> Erişim tarihi: 25.08.2022
- Edirneli Nazmî. *Mecma'u'n-Nezâ'ir*. haz. M. Fatih Köksal. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Edirneli Nazmî. *Pend-nâme-i Nazmî (Tercüme-i Pend-nâme-i Attar)*. haz. Kudret Altun, Kayseri: Laçın Yayınları, 2004.
- Erbaş, Ali. "Tûbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güven, Ahmet Zeki. *Edirneli Nazmî'nin Pend-nâmesindeki Ahlâk ve Eğitim Unsurlarının Tespiti ve İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hâkim Nisaburi, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. IV Cilt. Haydarabad: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915.
- İbrahim Hakkı, Erzurumlu. *Mârifetnâme (Açıklamalı Eksiksiz Metin)*. haz. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınları, 1993.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum-Algı İletişim*. Ankara: Elips Yayınları, 2004.
- İslamoğlu, Mustafa. *Üç Muhammed -İki Tasavvur Bir Gerçek-*. İstanbul: Denge Yayınları, 5. Basım, 2001.
- Köksal, Mehmet Fatih. "Mecma'u'n-Nezâ'ir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/262. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Köksal, Mehmet Fatih. *Edirneli Nazmî, Mecma' u'n-Nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Köten, Akif. "Sakaleyn". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 6 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınları, 1990.
- Mertoğlu, M. Suat. "Salâtü Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/23-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Müslim. *el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ: Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Dâru Sahnûn. 2. basım, 1992.
- Özkan, Mustafa. "Edirneli Nazmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Resulullah Algısı", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Sempozyumu 16-17-18 Kasım 2011*. Erzurum: Atatürk Üniv. Yayınları, 2012, 337-354.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi'nin Hz. Peygamber Algısı", *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu Erzurum, 25-26 Nisan 2013* içinde. 2/355-381. Erzurum: Atatürk Üniv. Yayınları, 2013.
- Palabıyık, M. Hanefi ve Kalkandelen, A. Hilal. "Büyük Türkmen Şairi Mahtumkulu'nun Şiirlerinde Hz. Peygamber", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 61 (2018), 225-242. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed/issue/52452/667208> <https://doi.org/10.14222/Turkiyat3823>
- Tirmizî. *el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ: Sünenu Tirmizî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Dâru Sahnûn. 2. basım, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/439-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Muhammed-Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/448-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Nûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis-Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Üst, Sibel. *Edirneli Nazmî Dîvânı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011. (=Edirneli Nazmî, *Edirneli Nazmî Dîvânı*, haz. Sibel Üst, Ankara: Kültür ve Turizm Bak Yay., 2018).
- Üzüm, İlyas. "Makâm-ı Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV. Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Yurdagür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/477-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 140-156

FETVALAR VE TÜRK HUKUKUNDAKİ EMSAL KARARLARIN İŞLEV BENZERLİKLERİ
VE TEMEL FARKLILIKLARI
Functional Similarities and Fundamental Differences Between Fatwas and
Precedent Decisions in Turkish Law

Fezanur GÖKÇEN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku,
fyznrgkn@gmail.com, ORCID: 0000 0002 6644 6457.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	10.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	14.03.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	140-156

Atıf / Cite as: Gökçen, Fezanur. "Fetvalar ve Türk Hukukundaki Emsal Kararların İşlev Benzerlikleri ve Temel Farklılıkları" (Functional Similarities and Fundamental Differences Between Fatwas and Precedent Decisions in Turkish Law). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 140-156. Doi: 10.17859/pauifd.1373748.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 140-156

FETVALAR VE TÜRK HUKUKUNDAKİ EMSAL KARARLARIN İŞLEV BENZERLİKLERİ VE TEMEL FARKLILIKLARI*

Fezanur GÖKÇEN**

Öz

Bu makale günümüz hukukunda yer alan emsal kararlar ile Osmanlı hukukunda fetvaların hem mahkemede tarafların lehine ve aleyhine delil olabilmesi bakımından hem de mahkemeyi gören hâkimin hüküm verirken dikkate alması bakımından aynı işlev ile kullanıldığını iddia etmektedir. Bu iddianın temelinde ise Ali Himmet Berki'nin "*İslam'da Kaza*" eserinde ortaya koyduğu fetvalar ve emsal kararların aynı amaçla derlendiği iddiası yer almaktadır. Bu iddiadan hareketle fetvalar ve emsal kararların sadece aynı amaçla derlendiği değil aynı zamanda mahkemelerde aynı işlevde de kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu nedenle sicillerde mahkeme kararlarına örneklik teşkil eden fetvalar mer'i hukuktaki emsal kararlar ile mukayese edilip mahkemenin hükme bağlanmasındaki etkisi ortaya konulacaktır. Bu amaçla 18.yy İstanbul ve Diyarbakır Sicilleri kaynak olarak kullanılacaktır. Bu sicillerde yer alan davalarda tarafların hangi fetvaları mahkemeye sundukları ve mahkemenin bu fetvaları dikkate alıp almadığı üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda mer'i hukuktaki emsal kararlar da bu bakımdan incelenecektir. Bu işlev benzerliğinin yanı sıra bu iki hukukî olguyu temelden ayıran farklılıklar da bulunmaktadır. Bu metinde işlev benzerlikleri örneklerle zikredildikten sonra aralarındaki farklar da maddeler halinde listelenecektir. Böylece fetva ve emsal karar arasındaki işlev uyumu örnekler üzerinden ortaya konulacak ve aralarında var olan farklılıklar da gün yüzüne çıkmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Hukuku, İslam Hukuku, Emsal Karar, Fetva.

Functional Similarities and Fundamental Differences Between Fatwas and Precedent Decisions in Turkish Law

Abstract

This article argues that in Ottoman law, fatwas were used with the same function as the precedent decisions in today's law, both in terms of being evidence for and against the parties in court, and in terms of being taken into consideration by the judge and the qāḍī when making a judgment. This thesis is based on Ali Himmet Berki's claim that the fatwas and precedent decisions in his work "*Kaza in Islam*" were compiled for the same purpose. Based on this claim, it will be tried to reveal that fatwas and precedent decisions were not only compiled for the same purpose but also used for the same function in the courts. For this reason, the fatwas that serve as examples for court decisions in the Ottoman registers will be compared with the precedent decisions in the current law and their effect on the court's judgment will be revealed. For this purpose, 18th century Istanbul and Diyarbakır Registers will be used as a source. It will be emphasized which fatwas were submitted to the court by the parties in the cases in these registers and whether the court took these fatwas into consideration. At the same time, precedent decisions in current law will also be analyzed in this respect. In addition to this similarity of function, there are also differences that fundamentally distinguish these two legal phenomena. In this text, the similarities in function will be mentioned with examples, and then the differences between them will be listed in bullet points.

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku, fyznrgkcn@gmail.com, ORCID: 0000 0002 6644 6457.

Thus, the functional harmony between fatwa and precedent will be revealed through examples, and the differences between them will be brought to light.

Keywords: Fatwa, Precedent Decisions, Islamic law, Turkish law

Structured Abstract

The subject of this article emerged during our thesis studies when we realized that fatwas and precedent decisions in Turkish law are quite similar in function. Therefore, the aim of this article is to determine the extent of the similarity between fatwas and precedent decisions and where these two concepts differ from each other.

There is a phenomenon called a precedent decision in the applicable law. A precedent decision is the freedom to be applied as an example in similar legal disputes. The decisions of the Court of Cassation and the Council of State have a very high precedent setting feature. In order to obtain a favorable decision in a pending case, the parties have the opportunity to submit to the court previous precedent decisions in similar cases. The judge of the court can also make a ruling based on the precedent decision. Fatwas also had such a function in Ottoman law. Before applying to the Ottoman courts or during a lawsuit, the parties had the opportunity to submit a fatwa to the qadi based on a previous fatwa on the relevant issue or by requesting a fatwa from the mufti specifically for the case. Likewise, the qāḍī could consult the mufti and request a fatwa for the case.

This article argues that the precedent decisions in today's law and the fatwas in Ottoman law were used with the same function both in terms of being evidence for and against the parties in court, and in terms of being taken into consideration by the judge and the qāḍī when ruling on the case. This claim is based on Ali Himmet Berki's claim in his work "Kaza in Islam" that fatwas and precedent decisions were compiled for the same purpose. Based on this claim, it will be tried to demonstrate that fatwas and precedent decisions were not only compiled for the same purpose, but also used for the same function in the courts. For this reason, the fatwas in the Ottoman archives, which serve as examples for court decisions, will be compared with the precedent decisions in the current law and their effect on the court's judgment will be revealed.

For this purpose, 18th century Istanbul and Diyarbakır Registers will be used as a source. It will be emphasized which fatwas were submitted to the court by the parties in the cases in these registers and whether the court took these fatwas into consideration. At the same time, precedent decisions in the current law will also be analyzed in this respect. In addition to this similarity of function, there are also differences that fundamentally differentiate these two legal phenomena, and the differences between them will be listed in bullet points after the similarities of function are mentioned with examples.

Thus, the functional similarity between fatwa and precedent decision will be proved with the records in Ottoman registers and contemporary courts. In addition to this functional similarity, the differences between them will also be identified and listed. Accordingly, there is a similarity between precedent and fatwas in terms of their use in courts. Both are used as evidence both by the judge presiding over the court and by the defendants. In this respect, although they are two different legal systems, the similarity of the function of fatwas and precedent decisions reveals that legal systems produce similar solutions to similar needs. However, there are also many differences between fatwas and precedent decisions

GİRİŞ

Bu makalenin konusu, tez çalışmalarımız sırasında fetvalar ile Türk hukukunda yer alan emsal kararların işlev olarak birbirine oldukça benzediğini fark etmemiz üzerine ortaya çıkmıştır. Mer'î hukukta emsal karar denilen bir olgu vardır. Emsal karar, benzer hukukî uyumsuzluklarda örnek olarak uygulanabilme serbestisidir. Hâkim gerekli gördüğü takdirde bir davaya hüküm verirken emsal kararları esas alabilir. Yargıtay ve Danıştay kararlarının emsal karar olma özelliği oldukça yüksektir. Taraflar henüz görülmekte olan bir davada mahkemeden lehlerine karar çıkabilmesi için benzer davalarda daha önce verilmiş kararları örnek olarak mahkemeye sunabilme olanağına sahiptir. Mahkemenin hâkimi de emsal karara dayanarak hüküm verebilmektedir. Fetvaların da Osmanlı hukukunda böyle bir işlevi vardır. Osmanlı mahkemelerine başvurmadan önce veya dava sırasında taraflar ilgili konuda daha önce verilmiş bir fetvaya dayanarak veya dava için özel olarak müftüden fetva isteyerek kadıya sunma imkanına sahip idi. Aynı şekilde kadı da kendisine gelen bu dava için müftüye danışıp fetva isteyebilmekteydi. Bu açıdan Türk hukukundaki emsal kararlar ve İslam hukukundaki fetvalar işlev olarak yani mahkemelerde kullanılma şekli bakımından birbirine oldukça benzemektedir.

Osmanlı hukukunda sistematik hale gelen fetva kurumu, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren varlığını sürdürmüştür. Nevâzil, vâkiat gibi fıkıh eserlerinden dönüşerek Osmanlı döneminde direkt soru cevap şekline bürünen fetva kitapları dönemin hukukî anlamda en önemli kaynakları arasındadır. Müsteftînin yani soru soran kişinin hemen her konu hakkında müftüye danışma imkanı bulunmaktadır. Müftü bu sorulara olur, olmaz veya caizdir, caiz değildir gibi cevaplar vermektedir. Dönemin hukukî hayatının hatta sosyal hayatının da tanzim edilmesini önemli ölçüde etkileyen fetva kitapları Osmanlı mahkemelerinde görülen davaları da sonuç bakımından etkilemiştir.¹

Türk hukuk sistemi, Kara Avrupası hukuk sistemini benimsemesine rağmen Anglosakson hukuk sisteminde var olan ve hatta temelini oluşturan mahkeme kararlarını, emsal karar adı altında uygulanabilir bir hale sokup işlevsellik kazandırmıştır. Emsal kararlar daha önce üst derece mahkemeleri tarafından verilmiş kararlara verilen isimdir. Anayasa mahkemesi, Yargıtay ve Danıştay'ın verdiği kararların geneli emsal karar hükmündedir.² Bir davada yargıç veya taraflardan birisi daha önce verilmiş olan üst derece mahkeme kararlarını örnek olarak sunup, kullanılmasını talep edebilir.

Tam da bu noktada fetva ve emsal karar arasında var olan bu benzerlik üzerine bazı yorumlar yapma gereği hasil olduğundan bu metin ortaya çıkmıştır. Zira hem fetvalar hem de emsal kararlar dönemlerinde hem hâkim/kadı tarafından kaynak

¹ Mehmet Koç, "Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva- Kazâ İlişisine Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 30 (2017), 120.

² Kadim Hukuk, "Emsal Karar Nedir?" (Erişim: 20 Şubat 2023).

olarak kullanılmış hem de davalı veya davacı tarafından delil olarak mahkemeye sunulmuştur. Bu iki hukukî olgu arasında elbette farklılıklar vardır. Bu farklılığın en önemlisi ve belki de meseleyi kökünden ayıran husus fetvaların din kaynaklı bir hukuk sisteminden neş'et etmesi, Türk hukukunun ise Kara Avrupası hukuk sistemi içerisinde İsviçre hukukundan uyarlanmış olmasıdır. Ancak bu temel farklılığa rağmen iki hukukî olgu arasında bu denli işlev benzerliğinin olması üzerine konuşulmayı hak etmektedir. Literatür taraması yapıldığında bu konu üzerine daha önce yazılmış bir metine rastlayamadık. Ancak Ali Himmet Berki "*İslam'da Kaza*" isimli eserinde fetvaların ve yüksek yargı kararlarının (bu kararlar emsal karar olarak alt dereceli mahkemelerde dikkate alınmaktadır) aynı amaçla toplandığını ve yazıldığını ifade etmektedir:

*"(Fetvaları) derlemeden maksat benzeri hadiselerde halka, müftü ve hâkimlere rehberlik etmekten ve Devletce mamulünbih olan meseleler hakkında bilgi ve kolaylık temininden ibarettir. Bugün temyiz mahkemesi ve devlet şurası kararları ne maksadla derlenip toplanıyorsa ve tevhidi içtihad müessesesi hangi düşünce ile kabul olunmuşsa fetva kitapları da bu maksatla yazılmıştır."*³

Berki, 1882 tarihinde Osmanlı döneminde doğmuş ve 1976 Cumhuriyet döneminde vefat etmiştir. Her iki dönemde de hukuk ile meşgul olmuştur.⁴ İki farklı hukuk sistemini çok iyi bilmesi ve fetvalar üzerine ilk çalışmaları yapması Berki'yi hukuk tarihi araştırmaları için önemli bir şahsiyet olarak ön plana çıkarmaktadır. İki hukuk sistemini görüp fetvalar ve temyiz mahkemesi kararlarının aynı amaçla yazıldığını söylemesi çalışmamızın çıkış noktası açısından önemli bir kaynaktır. Biz Berki'nin iddiasını bir ileriye götürerek sadece yazılma amaçlarının aynı olduğunu değil mahkemelerde de aynı amaçla kullanıldığını ispat etmeye çalışacağız. Bunu da sicillerden ve mer'i hukuk uygulamalarından örneklerle yapmaya çalışacağız.

1. Osmanlı Hukukunda Fetva

Hanefi mezhebi özelinde İslam hukuku uygulaması örnekliğini teşkil eden Osmanlı hukuku bir kanun hukuku değil alimlerin içtihadlarıyla ortaya çıkan bir içtihad hukuku olduğundan dolayı bu hukuk sisteminde her şer'î meselede, otorite olan hukuk alimlerinin görüşü oldukça önemli bir pozisyondadır.⁵ Fakihlerin dini hukukî meselelerdeki bu görüşleri hem fûru fıkıh kitaplarıyla hem de müftülerin soru cevap şeklinde kaleme aldıkları fetva kitaplarıyla günümüze aktarılmıştır. Osmanlı hukukunda fetva hem sözlü hem de yazılı bir şekilde kullanılmıştır. Zaman zaman müftüden sözlü fetvalar alınıp mahkemelere intikal ettirilse de büyük fetva koleksiyonları da aynı zamanlarda kaleme alınmış çok önemli hukukî kaynaklardır.

³ Ali Himmet Berki, *İslam'da Kaza-Hüküm ve Hâkimlik Tarihi*, İfta müessesesi-(Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962), 85.

⁴ Şakir Berki, "Ali Himmet Berki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları,1992), 5/509

⁵ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Hukuku*(İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 265.

Fetva bir fıkıh terimi olarak “fakih bir kişinin sorulan fıkhi bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm”⁶ demektir. Fetva ve içtihad faaliyeti arasında sıkı bir ilişki olduğundan müftünün müctehid olması gerektiği de kaynaklarda zikredilmiştir.⁷ Her müftü müctehiddir ancak her müctehid müftü değildir. Çünkü fıkıhla iştigal eden her âlim fetva verme işine girişmemiştir. Fetvâ, müsteftî tarafından gelen soru üzerine müftünün olumlu veya olumsuz cevap vermesi şeklinde cereyan eder. Osmanlı döneminde fetva makamı kurumsallaştırılarak Molla Fenarî'nin 1425'de Bursa müftüsü olarak atanması ile şeyhülislamlık ve müftülük kurumu resmen işlerlik kazanmıştır.⁸ Her yüzyılda şeyhülislam olsa da olmasa da fıkıh alimleri gelen sorular neticesinde fetva kitapları yazmışlardır. İslam hukukunda ibâdât, muâmelat ve ukubât alanına dahil olan her konuda fetva bulmak mümkündür. Özel hukuk ile alakalı konulara dair fetvalar genellikle şahısların isteği üzerine, kamu hukukunu ilgilendiren fetvalar ise idarecilerin talebi üzerine ortaya çıkmıştır.⁹

Fetvaların konumuz açısından önemli bir özelliği de Osmanlı'da hukukun işleyişi noktasında müftülük denilen kurumsal yapı altında mahkemelere etki eden bir tarafının olmasıdır. Zira kadılar kendilerine bir dava geldiğinde zaman zaman müftüden hukukî görüş talep edebilmekteydi.¹⁰ Bunun yanında davalı taraflar da müftülükten fetva alarak veya daha önce var olan bir fetvayla birlikte mahkemeye başvurabilmekteydi.¹¹ Fetvaların bu denli etkin ve hukuku şekillendirdiği bir toplumdan günümüze gelindiğinde her ne kadar hukuk sistemi değişse de hukukun temel mekanizmalarının aynı işlediğine şahitlik etmekteyiz.

2. Türk hukukunda emsal karar

Hukuk sistemi anayasa, yasa ve kanunlar aracılığıyla uygulanmaktadır. Anayasa ve yasalar birçok konuda hüküm vermiş ve oldukça anlaşılırdır. Bu konularda yargıcın hüküm vermesi kolaydır. Ancak anayasa ve yasaların tüm ihtiyacı kapsayacak şekilde yazılı metin üretmesi mümkün değildir. Bu bakımdan hüküm ve yasa koymadığı bazı alanlar olabilir. Bu sessiz kalınan noktalarda yargıcın başka kaynaklara dayanarak yorum yapması gerekir. Yargıç bu kanun boşluğunun olduğu noktalarda karar verirken çeşitli unsurları göz önünde bulundurur. Bu unsurlardan birisi de emsal kararlardır.¹² Emsal doktrini, hukuk sistemi içerisinde öngörülebilirlik, tutarlılık ve adalet için olmazsa olmaz bir ilkedir. Emsal doktrinlerin

⁶ Fahrettin Atar “Fetva”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları,1995), 12/486-496

⁷ Ahmet Yaman, Fetva Usûlü ve Âdâbı(İstanbul: İfav yayınları, 2018), 18.

⁸ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları,2010), 39/92

⁹ Fahrettin Atar “Fetva”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları,1995), 12/486-496

¹⁰ Mehmet Akif Aydın, Osmanlı Aile Hukuku(İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 33.

¹¹ Nasi Aslan, “Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti”, Dini Araştırmalar 2/4 (1999), 90.

¹² İlknur Rabia Türkölmez, “Yargı Sürecinin Doğası- Kitap değerlendirmesi”, Uluslararası Politik Araştırmalar Derneği, 5/1 (Nisan 2019), 52.

bağlayıcılığı ortadan kalktığına verilen kararlar arasında çelişki ihtimali ortaya çıkacaktır.¹³ Bunlar ve benzeri olan birçok sebepten ötürü emsal kararlar hukuk sistemi içerisinde kurtarıcı diyebileceğimiz bir rol üstlenirler.

Emsal karar, daha sonra ortaya çıkan benzer bir dava ve hukuk sorunu için örnek veya otorite olarak kabul edilen mahkeme kararıdır.¹⁴ Daha önce verilmiş bir mahkeme kararı benzer hukukî uyumsuzluklarda uygulanabilir. Hukuk sistemi buna izin verir hatta bazı durumlarda zorunlu kılar. Yargıtay'ın içtihadı birleştirme kararları¹⁵ bu zorunlu uygulamanın devreye sokulduğu yerlerden bir tanesidir. Bu İBK¹⁶ kararları alt mahkemelerde kati bir şekilde geçerlidir.¹⁷

Anayasa mahkemesi, Danıştay ve Yargıtay gibi yüksek derece mahkemelerin verdiği kararların emsal olma ihtimali oldukça fazladır. Ancak verilmiş her karar emsal değildir.¹⁸ Hâkim bağlayıcı olmayan bu emsal kararları isterse uygulayabilir.

İBK'nın verdiği emsal kararların bu bağlayıcı niteliği ve diğer kararlarında emsal olarak kullanılabilme imkanından dolayı, henüz görülmekte olan bir davada taraflar benzer davalarda kendi lehlerine verilmiş kararları örnek olarak mahkemeye sunabilir ve bu karar doğrultusunda kendi lehlerine hüküm verilmesini talep edebilir.

3. Fetvaların davalarda kullanılmasına örnekler

Bu başlık altında Osmanlı arşivlerinde fetvaların mahkemeye kanıt olarak sunulduğu bazı davalara yer verilecektir. Burada elbette fetva sunulan tüm davaları zikretmek mümkün ve gerekli değildir. Burada konunun anlaşılması bakımından birkaç örnekle yetinilecektir. Bu davalarda fetvaların, Osmanlı hukuk sisteminde sonucu etkileyici özelliği olduğu görülmektedir. Fetvalar hukukî işleyişte bazen davadan önce kadıya sunulmuştur. Hüküm de bu fetvaya göre verilmiştir. Bazen de kadı verdiği hüküm sonucunda fetva da bu yöndedir diyerek kendi hükmünü bir bakıma gerekçelendirmiştir.¹⁹

Bunlardan ilki Diyarbakır sicillerinde bulunan bir boşanma davasıdır. Bu davada koca kavga sırasında karısına boşama ifade eden sözler söylemiş, kadın da bunu mahkemeye taşımıştır. Şahitlerin olması neticesinde dava kadının isteği üzerine

¹³ Hazel Genn, *Common Law Reasoning and Institutions* (London: University of London, 2015), 45.

¹⁴ Black's law dictionary, "precedent", 20 Şubat 2023.

¹⁵ İçtihadı Birleştirme Kurul Kararı (İBKK) diğer tüm mahkeme kararlarından farklıdır. İBKK, tüm kamu kurumlarınca ve davaya bakan hâkimlerce uyulması, gözönüne alınması gereken kararlardandır. Ceza, hukuk ve idare yerel mahkemeleri, Bölge Adliye Mahkemeleri ve Bölge İdare Mahkemeleri veya Yargıtay ve Danıştay'ın ilk derece mahkemesi olarak verdiği kararlar ise tüm kamu kurumlarının veya bir davaya bakan hâkimin uyması zorunlu kararlardan değildir. Sadece dava açanı ilgilendirir.

¹⁶ İçtihadı Birleştirme Kararları

¹⁷ Kadim Hukuk, "Emsal Karar Nedir?" (Erişim: 20 Şubat 2023).

¹⁸ Kadim Hukuk, "Emsal Karar Nedir?" (Erişim: 20 Şubat 2023).

¹⁹ Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", 92.

sonuçlanmıştır.²⁰ Burada mahkeme verdiği kararın doğruluğunu pekiştirmek amacıyla çeşitli fetvalara yer vermiştir. Şahitlerin yaptığı şahitlik neticesinde dava kadının lehine sonuçlandıktan sonra kadı bu sonucunu çeşitli fetva kitaplarıyla desteklemiştir. Yani fetva hükmün gerekçesi olarak sunulmuştur. Sicil belgesinde yer alan metinde fetva kitaplarının zikredildiği kısım şu şekildedir:

“Kütüb-i fıkhıyeden Kadıhan'da: “Racülün kâle li-imraeti[hî] enti tâlikun enti tâlikun enti tâlikun intehâ [fe-hiye] mutallaka selâsen” ve bir kıt'a fetvâ-yı şerîfenin mazmûn-ı münîfi: “Zeyd, zevcesi Hind'e hîn-i gazabında seni boşadım, çık git karındâşın evine dese boşadım demekle bir talâk-ı ric'î, çık git karındâşın evine demekle bir talâk-ı bâin ile mutallaka olup bâin-i sarîhe mülhak olmak ile iki talâk ile şer'an mutallaka olur mu?” Cevâb-ı bâ-savâbında: “Olur”. Kütüb-i mu'teberât-ı fıkhıyeden Mültekâ'da: “Ve'l- bâin mülhakun bi's-sarîh intehâ” ve yine bir kıt'a fetvâ-yı şerîfenin mazmûn-ı münîfi: “Yucennu târeten ve yufîku târeten” olan “Zeyd zevcesi Hind'i tatlîk eyledikde cünûnum hâlinde tatlîk eyledim deyip ikâmet-i beyyine eyledikde kangısının beyyinesi evlâ olmada ihtilâf-ı fukahâ olmağla kadî'l-vakt âkilin beyyinesi evlâ olduğuna hükm edicek, hükmü şer'an nâfiz olur mu?” Cevâb-ı bâ-savâbında: “Olur”. Kütüb-i fıkhıye-i mu'tereberâtdan Kitâb-ı Hayriye'de: “Beyyinetü'l-ifâkati evlâ min beyyineti'l-cünûn” deyü mastûr u musarrah [113b] olmağın mücebiyle müvekkile-i mezbûrenin zevci mezbûr Kemaleddin talâk-ı selâse ile tatlîkine ba'de'l-hükm bî-garaz sikât-ı muvahhidinden cemm-i gafir ve cem'-i kesîr meclis-i şer'de mezbûr Kemaleddin'in târîh-i kitâba değin âkil ve illetden berî olduğunu dahi bi'l-muvâcehe haber verdiklerinde mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.”

Fetvaya göre koca karısına üç defa sarîh lafızlarla seni boşadım dese boşanmış olurlar. Kâdihan'da yer alan fetvaya göre de hüküm aynıdır. Burada hükmü teyit etmek amacıyla fetâvâ Kâdihân²¹, Kitâb-ı Hayriye²², Mültekâ²³ gibi fetva kitapları ayrıca muteber fıkıh kitapları kullanılmıştır.

Bir diğer örnekte fetva hükmün gerekçesi olarak kullanılmamış hükümden önce fetva esas alınarak fetvaya göre karar verilmiştir. Diyarbakır sicil belgelerinde yer alan talak davasında koca, kumar oynama şartına bağlı olarak karısına talak vermiştir. Koca kumar oynayınca karısı da bu şarta binaen babasının evine dönmüş, mehir ve nafakasını kocasından vekili aracılığıyla talep etmiştir. Kocanın vekilleri

²⁰ Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri, H. 1151 / M. 1741

²¹ Hanefi mezebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitabıdır. 12.yy'a ait bir eserdir. Ahmet Özel, “Kâdihân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları,2001), 24/121-123.

²² XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Haremeyn, Dimyat, İstanbul ve Şam gibi değişik yörelerinde günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan meselelerle ilgili 2161 fetvayı ihtiva eden bir eserdir. Cengiz Kallek, “el-Fetâva'l Hayriyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları,1995), 12/443-444.

²³ Osmanlı coğrafyasında kapsam ve muhteva bakımından uygulamaya esas kabul edilecek hükümlerin sınırlarının nihaî şekilde tesbitine yönelik bir eserdir. Şükrü Selim Has, “Mülteka'l Ebhur”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara, TDV Yayınları,2020), 31/548-551.

kocanın belirtilen günde burada olmadığını inkar etmekte iseler de burada hüküm için daha önce verilmiş fetvalardan biri kullanılmış ve bu vekillerin şahadetleri fetva gereğince geçersiz kabul edilmiştir. Kadının vekilinin şahitleri ile kadının talak, nafaka ve mehir talebi olumlu sonuçlanmıştır.²⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus fetva gereğince kocanın tarafındaki kişilerin şahadetlerinin geçersiz sayılmasıdır. Söz konusu belgenin fetvalarla alakalı kısmı şu şekildedir:

"...edâ-yı şehâdet eylediklerinde şehâdetleri ve mûceb-i şer'îsi fetvâ-yı şerîfe havâle olundukda kütüb-i mu'tebereden nakl-i sarîh ile: "Zeyd ile Amr ve Bekir kumâr edersen zevcesi Hind üç talâk boş olsun deyü şart ve ta'lik etdikden sonra Ramazân-ı şerîf'in beşinci günü altıncı gecesi kumâr etdi deyü şehâdet etdiklerinde ancak altı aded ricâl-i müslimînden ve bir racül-i zimmî Bekir-i mezbûr mücerred kumâr etdi deyü şehâdet etdikleri beldeden firâr etdi deyü şehâdet edip gayr-ı mevzi'de ya gayr-ı beldede kendisini ol günde görmeksizin ol altı ricâl-i müslimîn ile racül-i zimmînin şehâdetleri makbûle olur mu?" el-Cevâb: "Olmaz." "Şehidâ aleyhi bi-kavlin ev fi'lin yelzemu aleyhi bi-zâlike mislü icâretin ev bey'in ev kitâbetin ev talâkın ev itâkın ev katlin ev kısâsın fi mekanin ve zamânin ve vasefâhu fe-berhene'l-meşhûdü aleyhi ennehû lem-yekûn yevme izin semme lâ-tukbelü. Bezzâziye ve Ankaravî" nakl-i sarîhiyle mümzâ fetvâ mûcebince şehâdetleri makbûle olmadığından başka müdde'îye-i mezbûrenin vekili Hacı Mustafa Efendi cevâbında Ramazân'ın altıncı günü bu beldede olduğuna tevâtüren şahidlerim vardır deyü def'e tasaddüsünde Yunus b. Mehmed, Ömer [b.] İbrahim, Salih b. Hasan, Şeymus b. Osman, Osman b. Mehmed ve Mehmed b. İsa ve Delininoğlu Derviş Beşe ve Hacı Mustafa b. Hacı Hasan vesâir[ler]i merkûm Sinan Ramazân'ın altıncı günü bu beldede idi ve hattâ subaşı sirkat husûsu için merkûmu tutup habse götürdükde re'yen bi'l-ayn gördük deyü vekil-i merkûm Hacı Ahmed Efendi huzûrunda tevâtüren edâ-yı şehâdet-i şer'îye eylediklerinde tevâtür kesîr olduğundan şehâdetleri hayyiz-i kabûlde olmağın mûcebince zevce-i mezbûre Zeliha bt. Hacı Hasan talâk-ı selâse ile mutallaka olduğu sâbit ve sübûtuna hükm-i şer'î lâhik olup da'vâ olunan üç mâh on günlük nafakası ve mehr-i müecceci merkûm Sinan'dan lâzım geldiği hıfzan li'l-makâl mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Hurrîre fi evâhiri Zilka'deti's-şerîfe sene ihdâ ve erba'în ve mi'eteyn ve elf"

Yine Diyarbakır mahkemesinde görülen bir talak davasında taraflardan birisinin lehine fetva kullandığı görülmektedir. Buna göre kadının vekili mahkemeye gelerek, kadının kocasının başka diyara gitmeden önce karısının bir senelik nafakası için başka birisini vekil bıraktığını ancak bir senenin dolmasına rağmen kocanın hâlâ dönmediğini belirtmekte ve bu nafakanın devam etmesini istediğini talep etmektedir. Kocanın nafaka için bıraktığı vekil bir senelik nafaka vekaletini ikrar etmekle birlikte kocasının bir sene sonunda dönmemesi halinde karısına şartlı talak verdiğini iddia etmektedir. Bu iddiasını ise hem şahitler hem de elindeki fetva metni ile desteklemektedir. Mahkeme de bu hükme göre hüküm vermiştir.²⁵ Fetvada hüküm,

²⁴ Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri, H. 1135-1242 / M. 1723-1827.

²⁵ Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri, (H. 1135-1136 / M. 1722-1724).

kocasını başka bir diyara gitmeden şu kadar zaman içinde gelmezsem benden boşsun dediği kadının şart vaki olunca boş olacağı yönündedir. İlgili mahkeme kaydı:

"İşbu mezbûr el-Hac Mustafa'yı vekîl edip ol dahi vekâlet-i mezbûreyi ber-vech-i muharrer kabûl ve dahi bir sene tamâmına değîn gelmezsem zevcem Ümmü bt. Ahmed benden bir talâk boş olsun deyü merkûm Ketenci İbrahim b. Yusuf b. Abdullah bizim huzûrumuzda şart ve ta'lik eyledi. Biz bu husûsa bu vech üzere şâhidleriz, şehâdet dahi ederiz deyü her biri edâ-i şehâdet-i şer'îyye eylediklerinde ba'de't-ta'dîl [1b] ve't-tezkiye şehâdetleri makbûle olmağın vekîl-i mezbûrun yedinde olup ibrâz eylediği fetvâ-yı şerîfenin mazmûn-ı münîfi: "Diyâr-ı âhara gitmek murâd eden Zeyd'den zevcesi Hind için sana yevmiye bir rub' akçe vekîl eylediğim Amr vermez ise ve ben bir seneye dek gelmedim ise benden bir talâk boş ol deyü şart ve ta'lik eyledikten sonra şart-ı mezkûr vücûda gelse Hind-i merkûme bir talâk-ı ric'î ile şer'an mutallaka olur mu?" Cevâb-ı bâ-savâbında: "Olur". Kütüb-i mu'teberât-ı fikhîyyeden Mültekâ'da: "Fe in vücide's-şartu fihi inhelleti'l-yemîn ve vaka'a't-talâk". Bu sûretde Zeyd-i mezbûr Hind-i merkûmeye iddeti içinde kavlen veyâhud fi'len rücû' etmiş olmasa ba'de inkizâi'l-idde Hind-i mezbûre bir talâk-ı bâin ile şer'an mutallaka olur mu?" Cevâb-ı bâ-savâbında: "Olur". Kütüb-i mu'teberât-dan Şerh-i Kenz'de: "İz ba'de'l-iddeti lâ yebka'n-nikâhu izi'l-milkü bâkin fi'l-iddeti zâilün ba'de inkidâihâ" deyü mastûr ve musarrah buyurulmağın mücebiyle ba'de'l-hükm mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu."

İstanbul'a ait sicil defterinde de kadı naibinden fetvaya uygun hüküm verilmesi talep edilmektedir: ²⁶

"Kıdvetü'n-nüvvâb ve'l-müteşerri'in Adalar nâhiyesinde nâibü's-şer'î's-şerîf olan Mevlânâ -zîde ilmuhû- tevkî-i refî-i hümâyûn vâsıl olıcak ma'lûm ola ki, dârende-i fermân-ı hümâyûn Avanis nâm zimmî sütte-i sa'âdetime arzuhâl edip nâhiye-i mezbûrda vâki' mutasarrıf olduğu mülk menzili ve iki dükkâneyn, yine nâhiye-i mezbûr sâkinlerinden Bayramoğlu ve Adaloğlu ve Karayani ve Pandeli nâm zimmîler birbiri ile yek-dîl ve bin yüz on () senesinde fuzûlî hedm ve nakzı istihlâk etmekle ziyâde gadr ve ta'addî eyledikleri ve bundan akdem bir def'a dahi emr-i şerîfim ısdâr etmekle icrâ-yı hak olunmadığı ve bu bâbda da'vâsına muvâfık şeyhülislâmdan fetvâ-yı şerîfe verildiğın bildirip fetvâ-yı şerîfesi mücebince amel olunup icrâ-yı şer' ve ihkâk-ı hak olunmak bâbında hükm-i hümâyûnum ricâ eylediği ecilden buyurdum ki hükm-i şerîfimle vardıkda mezbûrları müstakillen meclis-i şer'-i şerîfe ihzâr ve bunun ile beraber edip mukaddemâ bir def'a şer'le görölüp fasl olunmayan da'vâlarını tamâm hak ve adl üzere tefahhus ve yedinde olan fetvâ-yı şerîfe nazar edip göresin, i'lâm olunduğu üzere ise ol bâbda muktezâ-yı şer'-i kavîme ve da'vâsına muvâfık fetvâ-yı şerîfe mücebince amel edip dahi ba'de's-sübût ber-müceb-i fetvâ-yı şerîfe icrâ-yı şer' ve ihkâk eyleyesin, min-ba'd şer'-i şerîfe ve fetvâ-yı münîfe ve mukaddemâ ve hâlâ verilen emr-i hümâyûnuma muhâlif kimesneye iş etdirmeyesiz, hak üzere olup kazıyyede alâkası ve medhali olmayanı bunun da'vâsına karışdırmayıp eslemeyip ta'allül ve inâd üzere olup kazıyyede alâka ve medhali olmayanı bunun da'vâsına karışdırmayıp eslemeyip ta'allül

²⁶ Kartal Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1128-1133 / M. 1716-1721).

ve inâd üzere olanları ism [ü] resm ile vukû'u üzere yazıp Âsitâne-i sa'âdetime arz u i'lâm edip bu husûs için tekrâr bir dahi emrim irsâline muhtâc etmeyesiz, şöyle bilesiz, alâmet-i şerîfe i'timâd kılasız. Be-makâm-ı Kostantiniyye.”

Başka bir örnekte katledilen Kilis sancağı mutasarrıfı Avlonyalı Arnavut Hüseyin Paşa'nın eşi Ayşe Hanım'ın eşinin katili olduğunu iddia ettiği Battal Mehmed Ağa aleyhindeki davası fetva gereğince reddedilmiştir: ²⁷

“...otuz üç nefer bî-garaz Müslimîn ihbâr ve şehâdetleriyle alâ-vechî'ş-şöhret ve't-tevâtür muvâcehesinde vech-i şer'î üzere isbât etmeğin yedinde olan fetvâ-yı şerîfe mücebince müdde'îye-i mezbûrenin ber-vech-i muharrer şuhûd ve mütevâtirin hilâfına da'vâsı mesmû'a ve beyyinesi makbûle olmamağla müdde'îye-i mezbûre Âişe Hanım husûs-ı mezbûr için mezbûr es-Seyyid el-Hâc Mehmed Ağa'ya bî-vech mu'ârazadan men' olunduğu huzûr-ı âlîlerine i'lâm olunur.”

Kocası Hüseyin tarafından talak-ı selase ile boşanan Ümmü Gülsüm Hatun, başka biriyle evlenebilmek için mahkemeye sunduğu fetva ile birlikte kendisine izin verilmesini talep etmektedir:²⁸

“Sahibe-i arzuhâl Ümmü Gülsüm Hatun'un mutallık Hüseyin hâlâ bunda mevcûd olmayıp diyâr-ı âharda olduğu ihbâr ve mürâfa'a-i şer' mümkün olmamağla mezbûre Ümmü Gülsüm'ün vekîl-i sâbitü'l-vekâlesi üveyi babası Mehmed Efendi dâ'î-i devletlerine hitâben şer'le tefahhus ve mûcib-i şer'îsi i'lâm olunmak vârid olan fermân-ı âlîlerine imtisâlen tefahhus ve suâl olundukda fi'l-asl medîne-i Kastamonu ahâlîsinden olup bin yüz elli üç senesi şehr-i Ramazan-ı şerîfi'nde sahibetü arzuhâl Ümmü Gülsüm târih-i mezbûrda zevci Hüseyin ile İstanbul'dan medîne-i mezbûreye gider iken esnâ-yı râhda Kastamonu sancağında Araç kazâsında sâkin Hidayetullah nâm kimesnenin menziline nüzûl eyledikde gâib-i mezbûr harem kapısına varıp zevcesi Ümmü Gülsüm'ü da'vet eyledikde ol dahi kapıya gelmeyip ol anda mezbûr Hüseyin b. Hüseyin'e gazap târî olup talâk-ı selâse ile benden boş olsun deyü müvekkilem mezbûreyi tatlîk eylediği vilâyetimiz ahâlîsinden olup rüfekâlarından olan altı nefer Müslimîn şâhid olmağla müvekkilem mezbûreye ifâde ve ertesi günü medîne-i Kastamonu'ya duhûl ve kâdi efendi huzûrunda mühürlü taleb için adam irsâl eyledikde mezbûr firâr edip hâlen ne mahâlde olduğu ma'lûmumuz değildir deyü iddi'â ve takrîr eylediği minvâl üzere muvâcehesinde şehâdet bir vechile mümkün olmayıp ve müvekkilem mezbûre tarafından bundan akdem el-Hâc İbrahim nâm kimesneyi da'vâsına vekîl eyledikde vekîl-i mezbûr dahi mezbûr Hüseyin ile Yeniköy mahkemesinde vech-i muharrer üzere iddi'â ve müdde'asına beyyine taleb olundukda yanında mevcûd şâhidler olmamağla tahlîf ve yedine hüccet almışdır deyü takrîr ve minvâl-i muharrer üzere olduğuna Hasan ve Mehmed ve Mahmud ve diğer Hasan ve Mustafa ve Ahmed nâm kimesnelerin takrîri alâ-tarîkî'ş-şehâde şehâdet eylediklerinde ve ibrâz eylediği fetvâ-yı şerîfe “bir belde ahâlîsinden Hind'in zevci Zeyd âhar diyâra gitdiğinden sonra Amr-ı diğer ol diyârdan gelip Hind'e Zeyd seni bâyinen tatlîk eyledi deyü ihbâr etmeleriyle Hind inanıp ba'de

²⁷ Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil (H. 1171-1172/ M. 1758).

²⁸ Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil (H. 1154-1155 / M. 1740-1742)

inkızâ'î'l-iddet nefsi Beşir'e tezvîc eylese belde-i mezbûre kâdısı mücerred talâk benim huzûrumda sâbit olmadı deyü hükm-i şer'î yok iken Hind'i Beşir'den tefrîke kâdir olur mu deyü istiftâ olundukda olmaz" deyü buyurulmağın ber-mûceb-i fetvâ-yı şerîfe vech-i şer'îsi nefsi ahara tezvîce kâdire olmağla yedine emr-i âlîşân sadaka buyurulmak iltimâs eder. Bâkî emr ü fermân hazret-i men-lehu'l-emrindir." Çeşitli konular hakkında zikrettiğimiz bu örnekler muhakkak çoğaltılabilir. Ancak bu kadarını zikretmek konumuzun izahı için yeterlidir. Görüldüğü gibi bu belgelerde mahkeme kararları hep fetvalardan yola çıkarak ortaya konulmuştur. Gerek davalı taraflar gerekse kadı bu fetvaları mahkemede karara varmak amacıyla kullanmıştır. Davalarda fetvaların kullanılmasına dair örnekler arşiv belgelerinde her konuda, her dönemde ve her şehirde oldukça fazla bulunmaktadır. Buradaki amacımız fetvaların günümüzdeki emsal kararlar gibi davayı etkileyen bir işlevi olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaç ise burada verilen örnekler ile hâsil olmuştur.

4. Emsal kararların davalarda kullanılmasına örnekler

Türk hukukunda genellikle mahkemeler verdikleri kararların gerekçelerini açıklarken üst derece mahkemelerinin kararlarına emsal karar bağlamında atıf yaparlar. Bir bakıma kararın doğruluğunu üst mahkeme kararıyla açıklarlar. Fetvalarda da bu yönün olduğu yukarıda verilen örnekler ile görülmüştür. Hükmün gerekçelendirilmesini yapmak bakımından fetvalar ve emsal kararlar hukukî işleyişte aynı yerde konumlandırılabilir. Sonuç bölümünde iki hukuki olgu arasındaki farklara yer verdik. Bu farklar göz ardı edilmemekle birlikte burada fetva ve emsal kararın hukuki işleyişte aynı olduğundan kastımız fetva ve emsal kararın mahkemeye delil olarak sunulmasında veya mahkeme tarafından kaynak olarak kullanılmasında aynı olmasıdır.

Bunlara dair örnek davalardan birisinde alt derece mahkemesinin verdiği kararı temyiz mahkemesine veren tarafların talebi, alt mahkemenin kararının emsal karara uygunluğu gerekçesiyle red edilmiştir.²⁹ Görüldüğü gibi alt mahkemenin

²⁹ Temyiz konusu dava Yüce Hukuk Genel Kurulu emsal kararı ile "aynı özellikleri" taşımaktadır. Yüce Hukuk Genel Kurulu'nun daha önceki benzer boşanma davalarında yer alan karşı oylarımdaki gerekçeleri ile verdiği "emsal kararına" göre "Uyuşmazlık; müşterek yerleşim yerini terk edip babası evinde giden kadının, baba evinin bulunduğu yer mahkemesinde boşanma davası açabilmesinin olanaklı olup olmadığı noktasında toplanmaktadır. Türk Medeni Kanununun 168.maddesinde; "Boşanma ve ayrılık davalarında yetkili mahkeme, eşlerden birinin yerleşim yeri veya davadan önce son defa altı aydan beri birlikte oturdukları yer mahkemesi" olduğu açıklanmıştır. Kanunun açık ifadesinden anlaşılacağı üzere boşanma ve ekindeki davaların kadının yerleşim yeri mahkemesinde de açılması olanaklıdır. Somut olayda davacı kadının 15.8.2002 tarihinde koca evini terk edip, o tarihten beri baba evinde oturduğu, işte çalışmadığı, üzerine kayıtlı bir taşınmazının bulunmadığı, hayatın olağan akışı gereğince sığınabileceği ve yerleşebileceği tek yerin baba evi olduğu ayrı ev açıp orada hayatını idame ettirmesinin mevcut şartlarda mümkün bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hal böyle olunca davacı kadının sürekli kalma niyeti ile baba evine gittiğinin ve hayatını burada devam ettireceğinin kabulü zorunlu bulunmaktadır." (YHGK, 6.6.2007, 331-332, Ömer Uğur GENÇCAN-Mal Rejimleri Hukuku, Ankara-2007, s. 665-667)Yüce Hukuk Genel

verdiği karar emsal karara uygun olduğu için üst mahkeme tarafından bozulmamıştır. Bu noktada bir kanun metni veya yasaya atıf yapılmayıp emsal karara atıf yapılması, bu hukukî kararın hükümde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Terk sebebiyle açılan başka bir boşanma davasında koca, notere başvurarak eşinin dönmesini talep etmiştir. Kadın noterin verdiği ihtarına uymamış eve dönmemiştir. Bunun için de haklı bir sebep ileri sürememiştir. Terkte haklı olmak usulüne uygun ihtarına uymama hakkını vermez. Kadın ortak konutu daha önce terk etmesine rağmen dava açmamış, kocası, aleyhine terk sebebine dayalı dava açmasından sonra kadın boşanma talebinde bulunmuştur. Kadın tarafından açılan davanın reddine, koca tarafından açılan davanın kabulüne karar verilmesi gerekirken aksi yönde hüküm verilmesi yanlış kabul edilmiştir. Sonuç olarak ise temyiz edilen hükmün yukarıdaki sebeple bozulmasına ve karı kocanın temyiz itirazlarının incelenmesine yer olmadığına karar verilmiştir. Ancak bu karara yazılan karşı oy yazısında emsal karara göre bu hükmün yanlış olduğu savunulmaktadır. Çünkü emsal karara göre kocanın dava açma hakkı bulunmadığından kocanın açtığı boşanma davasının reddi sonuç doğurmaktadır.³⁰

Kurulu emsal kararında açıkça belirtildiği üzere davacı kadının hayatın olağan akışı gereğince sığınabileceği ve yerleşebileceği tek yerin baba evi olduğu; ayrı ev açıp orada hayatını idame ettirmesinin mevcut şartlarda mümkün bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hal böyle olunca davacı kadının sürekli kalma niyeti ile baba evine gittiğinin ve hayatını burada devam ettireceğinin kabulü zorunlu bulunmaktadır. Değerli çoğunluğun farklı görüşüne “Yüce Hukuk Genel Kurulu” 6.6.2007 günlü emsal kararı ile katılmamıştır. Yüce Hukuk Genel Kurulunun emsal kararına aynı görüşteki oyuyla katılmış olduğumdan/destek verdiğimden “aynı uygulamanın” bu davada da yapılması/sürdürülmesi gerektiği düşüncesindeyim. Bu sebeplerle değerli çoğunluğun “farklı görüşüne” katılamıyorum. Yargıtay 2.Hukuk Dairesi(Yargıtay), K. 2007/12364, (21.09.2007).

³⁰ Yargıtay 2.Hukuk Dairesi(Yargıtay), K.2014/10775, (10.10.2013). Taraflar arasındaki davanın yapılan muhakemesi sonunda mahalli mahkemece verilen, yukarıda tarihi ve numarası gösterilen hüküm, davacı-davalı (koca) tarafından her iki dava yönünden; davalı-davacı (kadın) tarafından yoksulluk nafakası ile tazminatların miktarı yönünden incelemenin duruşmalı yapılması talebiyle temyiz edilmiş ise de, duruşma isteyen, buna ilişkin gideri yatırmadığı anlaşıldığından, duruşma isteğinin reddine, evrak üzerinde inceleme yapılmasına karar verildi. Evrak incelendi, gereği görüşülüp düşünüldü. Terk sebebine dayanan boşanma davasının reddedilebilmesi için, terkte haklı olmak yetmez. Usulüne uygun ihtar tebliğine rağmen ortak konuta ve aile birliğine haklı bir sebeple dönmemenin gerçekleşmiş olması gerekir. Koca, 19.12.2011 günü notere başvurarak eşinin eve dönmesi için ihtar edilmesini (TMK.md.164) istemiş, istek doğrultusunda verilen ihtar kararı 23.12.2011 tarihinde kadına tebliğ edilmiştir. İhtar Türk Medeni Kanununun 164. maddesi ile 27.03.1957 tarihli 10/1 sayılı İçtihadı Birleştirme Kararına uygun ve geçerlidir. Kadın haklı sebeple ortak konuta dönmediğini ispatlayamamış, ihtarına uymamakta haklı olduğuna dair bir delil getirmemiştir. Yukarıda değinildiği gibi terkte haklı olmak, usulüne uygun ihtarına uymama hakkı vermez. Öte yandan, herkes haklarını kullanırken ve borçlarını yerine getirirken, dürüstlük kuralına uymak zorundadır. Bir hakkın açıkça kötüye kullanılmasını hukuk düzeni korumaz (TMK.md.2). Kadının ortak konutu 2002 yılı Ağustos ayında terk ettiği

Emsal karara atıfla usulden reddedilen bir dava metninin ilgili kısmı ise şöyledir;

"...tüm dosya kapsamına göre, davacının tüketici olduğu, uyumsuzluğun bankacılık işleminden kaynaklanması sebebiyle dava tarihi de gözetildiğinde davanın 6502 sayılı Kanun'un 3/K-L ve 73. maddeleri gereğince tüketici mahkemesinde görülmesinin gerektiği, Yargıtay 11. Hukuk Dairesi'nin emsal kararlarının da bu doğrultuda olduğu gerekçesiyle davanın usulden reddine..."³¹

SONUÇ

Her iki hukuk sisteminde var olan dava örneklerinden görüldüğü gibi fetvalar ve emsal kararların iki türlü kullanımı söz konusudur. Hükümden önce ve hükümden sonra olmak üzere iki farklı işlevi vardır. Mahkeme hükmünden önce kullanılan fetva ve emsal karar mahkeme kararında etkili olmaktadır. Yani fetva ve emsal karara göre hüküm verilmektedir. Emsal karar ve fetvaların ikinci kullanımına gelince, verilen hükmün gerekçelendirilmesinde kullanıldığı örneklerde ortaya çıkmaktadır. Türk hukukunda genellikle bu gerekçelendirme kullanımı söz konusu olsa da tarafların mahkemeye emsal karar sunması da mümkündür. Hem davadan önce tarafların lehine kullanılması hem de davadan sonra hükmü teyit edici ve destekleyici kullanımı bakımından fetvalar ile emsal kararların aynı işlevde kullanıldığı görülmektedir.

Elbette iki hukuk sistemini temelden ayıran farklılıklar bulunmaktadır. Ancak hukuk, insan hayatını güvence altına alan, toplumu düzenleyen bir kurum olması bakımından temelden farklı olan hukuk sistemlerinde bile benzer refleksler geliştirebilmiştir. Bunun adı bazen fetva, bazen emsal karar bazen de Anglosakson hukuk sistemlerinde olduğu gibi "common law" olmuştur. Hukuk sistemlerinin kaynakları farklı olsa bile amaçları aynı olduğundan bu farklı hukuk sistemleri arasında oldukça fazla benzerlik bulmak mümkündür. Bu çalışma kapsamında da

anlaşılmaktadır. İleri sürdüğü sebeple boşanma davası açma imkanı varken, bekleyip kocası tarafından kendisine ihtar çekilip aleyhine terk hukukî sebebine dayalı olarak dava açılmasından sonra 23.08.2012 tarihinde terkteki haklılığa dayanak dava ikame etmesi az önce açıklanan dürüstlük kuralına aykırıdır ve hukukça korunamaz. Bu sebeple davalı-davacı (kadın) tarafından açılan Türk Medeni Kanununun 166/1-2. maddesine dayanan boşanma davasının reddine, koca tarafından açılan terk sebebine dayanan boşanma davasının kabulüne karar verilmesi gerekirken, aksi yönde hüküm kurulması doğru görülmemiştir.

SONUÇ:Temyiz edilen hükmün yukarıda gösterilen sebeple BOZULMASINA, bozma sebebine göre yeniden hüküm kurulması gerekli hale gelen kadının davasına yönelik davacı-davalı (koca)'nın temyiz itirazları ile davalı-davacı (kadın)'ın temyiz itirazlarının bu aşamada incelenmesine yer olmadığına, temyiz peşin harcının yatırana geri verilmesine, işbu kararın tebliğinden itibaren 15 gün içinde karar düzeltme yolu açık olmak üzere oyçokluğuyla karar verildi. 12.05.2014 (Pzt.) KARŞIOYYAZISI: Davacı erkek eş "terk edilen eş" değil "terk eden" konumdadır. YHGK, 4.11.2009, 2009/402 esas, 2009/484 karar sayılı emsal karara göre davacı eşin dava açma hakkı bulunmadığından terk sebebiyle açılan boşanma davasının reddi bu sebeple sonuç olarak doğrudur. Bu nedenle değerli çoğunluğun görüşüne katılmıyoruz. Yargıtay 11.Hukuk Dairesi (Yargıtay), K.2017/4321 (13.09.2017)

31

İslam hukukundaki fetvalar ve Türk hukukundaki emsal kararların farklılıkları ve birbirine işlev olarak benzediği noktalar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aşağıda fetva ve emsal karar arasındaki temel farklar ve benzerlikler maddeler halinde ifade edilmiştir.

Fetva ve emsal kararlar arasındaki temel farklar

- 1- Fetva sorulan bir soru üzerine ortaya çıkar. Emsal karar ise hâkimin iradesiyle ortaya çıkar.
- 2- Fetva veren müfti, müsteftîyi amel etmek için bir güç kullanamaz. Emsal kararda ise verilen karar bağlayıcıdır ve taraflar uygulamaya zorlanır.
- 3- Fetva, temeli Kur'ân ve Sünnet'e dayanan dini mahiyette bir hukukî kavramdır. Emsal karar ise temeli anayasa, kanunlar ve hâkimin takdir yetkisine dayanan bir kavramdır.
- 4- Müftî yani fetva veren kişi devlet tarafından bu işle görevlendirilmese bile fetva verebilir. Emsal karar ise yalnızca resmi yetkili hâkimler tarafından verilen kararlardır.
- 5- Fetvaların mahkemede dikkate alınması için üst dereceden varid olması gerekmezken (Padişahın emr-i âli ne mukterin olan fetvâlar müstesna çünkü onlar vacibul-ittibadır, kanun hükmündedir) mahkeme kararının emsal karar olarak uygulanabilmesi için üst derece mahkemelerinden çıkmış olması gerekmektedir.
- 6- Emsal karar, bir mahkemenin verdiği kararın diğer mahkemede kullanılmasıdır. Yani iki farklı mahkeme de olsa mahkeme olması bakımından mahiyet olarak aynıdır. Fetva ise kadı hükmünden mahiyet olarak farklıdır. Fetva, kadının hükmünde olduğu gibi bir mahkeme sonucu ortaya çıkmamıştır. Özünde dini mahiyette bir soru cevap faaliyetidir.

Fetva ve emsal karar arasındaki temel benzerlikler

- 1- Bir konuda fetva verildiyse o fetva soran kişi, sorulan kişi ve diğerleri için de geçerlidir. Emsal karar da bu şekildedir. Verilen emsal karar herkes için örneklik teşkil eder ve bağlayıcıdır.
- 2- Fetva da emsal karar da davalı şahıslar tarafından kendi davalarını desteklemek için ileri sürülebilmektedir.
- 3- Hem fetva hem emsal karar hâkimin/kadının dikkate aldığı ve uyguladığı bir güçlü bir hukukî müessesedir.
- 4- Mahkeme genelde emsal karar ve fetvada verilen hükme göre sonuçlanır.
- 5- Bir dava hakkında karar veren hâkim bu kararını desteklemek için üst mahkeme kararlarına(Yargıtay, danıştay) atıfta bulunarak davasını gerekçelendirir. Kadı da aynı şekilde hüküm verdiğinde fetva da buna göredir diye açıklama yapma gereği duymaktadır.
- 6- Berki'nin de dediği gibi fetvalar ve yüksek yargı mahkemesi kararları aynı amaçla yazıya geçirilmiş ve toplanmıştır.

KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin. "Fetva". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/486-496 İstanbul: TDV Yayınları,1995.
- Aslan, Nasi. "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", Dini Araştırmalar, 2/4 (1999), 90.
- Aydın, Mehmet Akif. Osmanlı Hukuku. İstanbul: İsam Yayınları, 1.Basım, 2020.
- Aydın, Mehmet Akif. Osmanlı Aile Hukuku. İstanbul: Klasik Yayınları, 1.Basım, 2017.
- Berki, Ali Himmet. İslam'da Kaza-Hüküm ve Hâkimlik Tarihi, ifta müessesesi. Ankara: Yargıçoğlu matbaası, 1.Basım, 1962.
- Berki, Şakir. "Ali Himmet Berki". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 5/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Black's law dictionary. 20 Şubat 2023. <https://thelawdictionary.org/precedent/>
- Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri, H. 1151 / M. 1741. Milli Kütüphane, No. 360 <https://diyarbakirsicilleri.name.tr>
- Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri, H. 1135-1242 / M. 1723-1827. Milli Kütüphane, No. 631 <https://diyarbakirsicilleri.name.tr>
- Diyarbakır Şer'îye Sicil Defteri, H. 1135-1136 / M. 1722-1724. Milli Kütüphane, No. 1a2 <https://diyarbakirsicilleri.name.tr>
- Genn, Hazel Genn. Common Law Reasoning and Institutions. London: University of London, 2015.
- Has, Şükrü Selim. "Mülteka'l Ebhur". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31/548-551. Ankara: TDV Yayınları,2020.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları,2010.
- Kadim Hukuk, "Emsal Karar Nedir?". Erişim: 20 Şubat 2023. <https://kadimhukuk.com.tr/makale/emsal-karar-nedir-ne-ise-yarar/>
- Kallek, Cengiz. "el-Fetâva'l Hayriyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/443-444. İstanbul: TDV Yayınları,1995.
- Kartal Mahkemesi Şer'îye Sicil Defteri, H. 1128-1133 / M. 1716-1721. Milli Kütüphane, No. 35b-5 <https://www.kadısicilleri.org/yayin.php>
- Koç, Mehmet. "Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva- Kazâ İlişisine Bakış". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 30 (2017), 117-138.
- Özel, Ahmet. "Kâdihân". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları,2001.
- Rumeli Sadâreti Mahkemesi Şer'îye Sicil Defteri, H. 1171-1172/ M. 1758. Milli Kütüphane, No. 33a-4 <https://www.kadısicilleri.org/yayin.php>

- Türkölmez, İlknur Rabia. “Yargı Sürecinin Doğası- Kitap değerlendirmesi”, Uluslararası Politik Araştırmalar Derneği, 5/1, 2019, 52.
- Üsküdar Mahkemesi Şer’iye Sicil Defteri, H. 1154-1155 / M. 1740-1742. Milli Kütüphane, no. 12a-1
<https://www.kadiscilleri.org/yayin.php>
- Yaman, Ahmet. Fetva Usûlü ve Âdâbı. İstanbul: İfav yayınları, 2.Basım, 2018.
- Yargıtay, Yargıtay 2.Hukuk Dairesi. K.2007/12364, (21.09.2007).
<https://karararama.yargitay.gov.tr/>
- Yargıtay, Yargıtay 2.Hukuk Dairesi. K.2014/10775, (10.10.2013).
<https://karararama.yargitay.gov.tr/>
- Yargıtay, Yargıtay 11.Hukuk Dairesi. K.2017/4321, (13.09.2017).
<https://karararama.yargitay.gov.tr/>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 157-173

ARAP DİLİNDE MUHAZAT (İKİLEME)
al-Moḥazat –in The Language Arabic

Doç. Dr. Yusuf AKÇAKOCA

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: y.akcakoca@atauni.edu.tr

Orcid: 0000-0003-2448-3871

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 18.03.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 13.07.2023
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2024
Cilt / Volume: 11
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 157-173

Atıf / Cite as: Akçakoca. Yusuf. "Arap Dilinde Muḥazat (İkileme)" (al-Moḥazat –in The Language Arabic). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 157-173. DOI: 10.17859/pauifd.1267391

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 157-173

Arap Dilinde Muḥazat (İkileme) *

Yusuf AKÇAKOCA**

ملخص

تعدُّ اللُّغة العربيَّة من أغنى اللغات من حيث فنونُ البدائع اللغوية. وقد نوقشت أبرز مواضيع فنون اللغة في العناوين الفرعية البلاغية. ومن الممكن العثور على مواضيعٍ مختلفةٍ تستهوي اللغوي، خاصَّةً في علم البديع. ومع ذلك، فإن عدم القدرة على تحديد الموضوعات يؤدي إلى بقاء بعض العناوين بعيدة عن الدراسة، وهي من القضايا التي يجب أن توضع في ميدان البحث من خلال دراستها من جوانب عدة. تتناول هذه الدراسة إحدى الموضوعات التي لم تستوف حقها من البحث، فالمحاذاة هي إحدى الموضوعات تلك الموضوعات التي لا يمكننا العثور عليها في المصادر المستخدمة على نطاق واسع. المحاذاة في اللُّغة العربيَّة هو موضوعٌ يميِّز من حيث دقَّة اللُّغة، وفيه شَبَّةٌ في نقاط معينة بفنِّ الإتياع الذي ناقشناه في دراسة أُخرى. المحاذاة هي أحد أنواع المضاعفات (ikileme) في اللغة التركيبية. وخلاصة معنى هذه الظاهرة: أنَّها تعيِّرُ يلحق كلمةً لُطابق كلمةً أُخرى سابقة لها أو لاحقة؛ للتناغم الموسيقي. وذلك نحو قولهم: "إني لآتية بالعشايا والغدايا"، فجمعوا "الغداة" على "غدايا"، والأصل أن تُجمع على "غداوات" لكن خالفوا الأصل؛ لمجيئ العشايا بحذاء الغدايا، حتى تصبح معها على نفس النَّسق الموسيقي. تناولت الدراسة عناوين شتى، مثل: المقدمة، والمحاذاة ومرادفاتهما، ومعناها اللغوي والاصطلاحي، وفائدة المحاذاة. كما يتناول علاقة المحاذاة بمفاهيم المزوجة والمشكلة من خلال الأمثلة المقدَّمة.

الكلمات المفتاحية: اللُّغة العربيَّة وبلاغتها، المحاذاة، المزوجة، المشكلة، التحسين.

Özet

Arapça, dil sanatları bakımından zengin bir dil olarak kabul görmektedir. Dil sanatlarının en belirgin konuları belagat ilminin alt başlıklarında ele alınmaktadır. Özellikle bedî' ilmi başlığı altında dil ve gönül zevkine hitap eden çeşitli konuları bulmak mümkündür. Bununla beraber konuların sınırlandırılmaması bazı başlıkların gizli kalmasına neden olmaktadır. Ön plana çıkmayan bu gibi konuların çeşitli özel çalışmalarla gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Elimizdeki bu çalışma yaygın olarak istifade edilen kaynaklarda karşılaşmadığımız ender konulardan biri olan muḥazâtı işlemektedir. Dil incelikleri açısından dikkat çekici bir konu olan Arapça'da muḥazât sanatı, farklı bir çalışmada ele aldığımız itba' sanatına yakın ancak aynı olmayan başka bir çalışmadır. Muḥazât, Türkçe'deki ikileme çeşitlerinden biridir. Özetle muḥazât, anlamları farklı da olsa, müzikal ahenk için bir sözü önceki söze denk getirmek anlamına gelmektedir. Mesela, Arapçada الغدايا والعشايا (İnni le âtihi bi'l-'aşâyâ ve'l-ğadâyâ) sözünde، غداوات (ğadavât) vezniyle cem edilmesi gereken غداات (ğadât) kelimesi، aslına uygun olmayarak

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: y.akcakoca@atauni.edu.tr. Orcid: 0000-0003-2448-3871

müzikal ahenk için önceki kelimeye uygun bir vezin ile غدايا (ğadâyâ) şeklinde ele alınmıştır. Çalışma, giriş mahiyetindeki mukaddime, muhâzât ve eş anlamları, sözlük ve terim anlamı, muhâzâtın dile katkısı gibi başlıkları ele almaktadır. Ayrıca verilen örnekler üzerinden muhâzât'ın müzâvece ve müşakele kavramlarıyla olan ilişkisi de incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Muhâzât, Müzavece, Müşâkele, İyileştirme.

al-Mohazat –in The Language Arabic

Abstract:

Arabic is accepted as a rich language in terms of language arts. The most prominent subjects of language arts are discussed in the sub-titles of rhetoric. It is possible to find various subjects that appeal to language and heart pleasure, especially under the title of *bedi'* science. However, the inability to limit the topics causes some topics to remain confidential. Such issues, which cannot be brought to the fore, need to be brought to the fore with various special studies. This study deals with muhâzât, which is one of the rare subjects that we cannot come across in widely used sources. The art of muhâzât in Arabic, which is a remarkable subject in terms of language subtleties, is another version of the art of *itba'*, which we discussed in a different study. Muhâzât is one of the types of reduplication in Turkish. In summary, muhazat means matching a word to the previous word for musical harmony, even if its meanings are different. For example, in the Arabic word إني لأتبه بالعشايا والغدايا (Inni le âtfi bi'l-'aşâyâ ve'l-ğadâyâ), the word غدايا (ğadâyâ), which should be combined with the غداوات (ğadevât) meter, is taken as غدايا (ğadâyâ) with a meter suitable for the previous word for musical harmony, not being true to its original. The study deals with the titles such as the introduction, muhâzât and its synonyms, the dictionary and its terminology, the benefit of muhâzât. In addition, the relationship of muhâzât with the concepts of muhâvece and mushakala is also examined through the examples given.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Mohazat, Mozavece, Moşakele, Improvement.

Structured Abstract

Arabic is accepted as a rich language in terms of language arts. The most prominent subjects of language arts are discussed in the sub-titles of rhetoric. It is possible to find various subjects that appeal to language and heart pleasure, especially under the title of *bedi'* science. However, the inability to limit the topics causes some topics to remain confidential. Such issues, which cannot be brought to the fore, need to be brought to the fore with various special studies. This study deals with muhâzât, which is one of the rare subjects that we cannot come across in widely used sources. The art of muhâzât in Arabic, which is a remarkable subject in terms of language subtleties, is another version of the art of *itba'*, which we discussed in a different study. Muhâzât is one of the types of reduplication in Turkish. In summary, muhazat means matching a word to the previous word for musical harmony, even if its meanings are different. For example, in the Arabic word إني لأتبه بالعشايا والغدايا (Inni le âtfi bi'l-'aşâyâ ve'l-ğadâyâ), the word غدايا (ğadâyâ), which should be combined with the غداوات (ğadevât) meter, is taken as غدايا (ğadâyâ) with a meter suitable for the previous word for musical harmony, not being true to its original. The study deals with the titles such as the introduction, muhâzât and its synonyms, the dictionary and its terminology, the benefit of muhâzât. In addition, the relationship of muhâzât with the concepts of muhâvece and mushakala is also examined through the examples given.

The subject of muhâzât is a concept that is rarely mentioned, but is widely used in Arabic as in every language. Revealing some subtleties of meaning in various texts triggered the study, and the findings and determinations obtained as a result gave meaning and added value to the study. The foreknowledge that the subject of muhâzât in Arabic is not written much in our country was another reason that started the study. It is expected that this subject, which is used in a significant part of the language and exists in academic studies as well as in daily conversations, will contribute to the research field by handling various aspects.

In the study, the subject was determined in the first period sources, and then some of the studies carried out until today were scanned and different aspects of the subject were determined. In addition, the subject has been tried to be explained through concrete examples. The subject has been examined through the role of determining meaning in the sentence and scientifically important points have been emphasized. Preferred examples to understand the subject are limited in order not to go beyond the main purpose.

The fact that the previously studied examples of the subject in our country cannot be determined makes the subject unique. The existence of similar studies in the Arab world from past to present has made our field of study easier. It has been observed that muhâzât, which took place in the works of the first period,

is a natural element of the language. In other words, it can be said that reduplication finds its place as a natural use in modern period works as it is seen in classical works. For this reason, we can say that the study is not a newly discovered subject, but an existing subject is handled with a different style. While this study, which was prepared with the help of many classical and modern sources, may have some shortcomings, the existence of useful and interesting aspects makes the study meaningful.

As a result, with this study can be said that an interesting and equally valuable subject of the Arabic language has been brought to the field of science by determining the differences between muḥazat and its derivatives, and examining its similar and different aspects. In addition, it is possible to say that books other than articles can be written around this subject, which can be discussed again with various aspects that are open to development. Finally, it is hoped that the article will shed light on new studies in this field.

مقدمة

الظواهر اللغوية في اللغة العربية كثيرة ومتنوعة وذلك لانتساع اللغة العربية، وفي هذا المبحث سأتكلم عن مسألة صوتية تتعلق بالمضارعة والمشاكلة وهي "المحاذاة". كما هو الحال في العديد من اللغات، هناك العديد من مجموعات الكلمات النمطية التي تتكوّن من كلمتين في اللغة العربية. بشكل عام، فإن عمليات إعادة النسخ داخل مجموعات الكلمات التي تظهر على هيئة ارتباطات أو مصطلحات أو تعبيرات اصطلاحية لها بعض الميزات الفريدة. هذه هي تشابه الصوت، وعلاقة المعنى، و بعض القوالب. يمكن أن يكون للانقسام إطباق والمحاذاة أكثر من خاصية واحدة في نفس الوقت. كلما زادت ميزات المحاذاة، زاد تأثيرها. هناك أيضاً محاذات أصبحت تعابير أو أمثال.¹

فيما يلي بعض آراء علماء اللغة الغربيين حول هذا الموضوع. يختلف تواتر اقترانات الكلمات من كلمة إلى أخرى. في حين أن الارتباط بين بعض الكلمات قوي، إلا أن تكرار ظهور بعض الكلمات معاً ضعيف.² وسواء كانت ضعيفة أو قوية، فقد أطلق علماء اللغة على هذه الظاهرة بعبارات مختلفة. من بينها، collocations (المتلازمات)، fixed phrases (عبارات محددة) fixed expressions (مصطلحات ثابتة)، formulas (الصيغ) هذه بعض الأسماء المستخدمة حول هذا المصطلح. الإطباق أو المحاذاة، التي هي موضوع هذا البحث، هي هياكل لغوية تكون فيها كلمات معينة قوية جداً لتظهر معاً، علاوة على ذلك، غالباً ما تكون حتمية. في الأدب الغربي، تم تسمية هذه الهياكل من قبل أشخاص مختلفين بأسماء مختلفة.

قدم Monteil من خلال تسميتها بالمصطلح الفرنسي pléonasmes تعريفاً بأنه "للتعبير عن مفهوم بمرادفين أو بكلمات وثيقة الصلة". من ناحية أخرى، أطلق Beeston على هذه الهياكل مصطلح "hendiadis" وعرف هذا المصطلح على أنه "استخدام كلمتين مختلفتين عن بعضهما البعض، ولكن يتداخل طيفهما للتعبير عن منطقتيهما المتداخلة". ومع ذلك، كما يقول Johnstone لا يمكن لهذا التعريف ل Beeston أن يغطي سوى جزء صغير من الإطباق أو المحاذاة العربية. من ناحية أخرى، يفضل Johnstone استخدام مصطلح lexical couplets المقاطع المعجمية.³

كما هو الحال في اللغة العربية الفصحى / الكلاسيكية، يمكن أن تتكون الإطباق / المحاذاة الانعكاسية الصوتية بشكل خاص من أكثر من كلمتين باللغة التركية. ومع ذلك، لا يوجد مثل هذا الاستخدام في اللغة العربية الحديثة. مثل: ذَهَبَتْ إِبْنُهُ شَذَرَ مَدَرَ بَدَرَ، حَسَنٌ بَسَنٌ قَسَنٌ، جَاؤُا أَجْمَعُونَ أَبْتَعُونَ أَبْصَعُونَ.⁴

¹ Emine Bağmancı, "Arap Dilinde İkilemeler ve Öğretimi", *Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Arap Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012, s. 11.*

² Geniş bilgi için bkz. Mehmet Hakkı Suçın, "Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış ifadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2004, s. 106 ve sonrası.*

³ Suçın, Mehmet Hakkı, "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi", *Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006) 282.*

⁴ Suçın, "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi", *Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006) 284.*

فظاهرة المحاذاة تشبه ظاهرة الإتياع⁵ في اللغة العربية من وجه ما، لذلك قد تجد من العلماء من يسميها إتياعاً،⁶ ومنهم من يجمع بين الإتياع والمحاذاة في تأليفه، بل وحتى قد يتساهل ويدرج بعض أمثلة المحاذاة تحت ظاهرة الإتياع في تأليفه الخاص لهما إتما سهواً منه أو تساهلاً لقربيهما،⁷ وبعضهم يسميها "المزوجة"،⁸ أو الازدواج،⁹ مثالها كما في الحديث الشريف عندما يسأل الملكان في القبر الكافر أو المنافق: ما تقول في هذا الرجل -محمد صلى الله عليه وآله وسلم-، فيقول: لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيقال له: "لا دريت ولا تليت"¹⁰، وهنا الشاهد فأصل "تليت": "تلوت"، فقلبت الواو في "تلوت" إلى ياء، حيث حصل تعديل في ميزان الفعل الصرّي ليناسب الفعل الذي قبله، و"دريت": من الدراية وهي العلم، و"تلوت": من التلاوة والقراءة، فلام الفعل فيه أصله واو لا ياء، وقصد بهذا التركيب "لا دريت ولا تلوت" يقصد الدعاء بهذا القول أي: لا كنت دارياً ولا تالياً فلا تُوفّق في هذا الموقف ولا تنتفع بما كنت تسمع أو تقرأ.¹¹ أدرج الباحث العربي الكلاسيكي سيبويه الأسماء الأفعال والانعكاسات الصوتية للحيوانات في تصنيف الإتياع والمحاذاة.¹²

فهذه الظاهرة المحاذاة، تعمّد للكلمة فتغيّرها عن ميزانها الصرّي أو الأصل الذي ينبغي أن تكون عليه؛ لتلائم كلمة أخرى مقارنتاً لها في سياق الكلام، والسبب في ذلك أنّ المتكلم عموماً والعربي خصوصاً دائماً يسعى لإحداث نوع من التوائم في كلامه ليكون أكثر تناسقاً في سياق الكلام، وذلك يجعله أكثر جمالاً واتساقاً موسيقياً في أذن السامع فيزيده تأثيراً بكلامه، ولذلك كان للسجع¹³ والجناس¹⁴ -اللذان هما من أهمّ المحسنات اللفظية البديعية في علم البلاغة- وزنهما وقيمتُهُما، والمتمتّن لهما

⁵ ليس المراد به الإتياع المعروف في النحو، بل هو ظاهرة صوتية أيضاً لكنها متعلقة بالوزن والقافية، وهي أن تتبع الكلمة كلمة أخرى على وزنها أو رويها إشباعاً وتأكيذاً. انظر الصحابي في فقه اللغة، لابن فارس، ص 263.

⁶ أبو علي القالي، الأمالي، 1 / 103؛ نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحومي وبدوي بطانة، دار تحفة مصر للطباعة والنشر والتوزيع / القاهرة، 1 / 196؛ جزاء مصاروة، ظاهرة الازدواج في العربية، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد الأول العدد 1، 1426 هـ - 2005 م ابن فارس، الإتياع والمزاوجة.

⁷ ابن سيده، المخصّص، 3 / 389؛ أبو عبيد البكري، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1354 هـ - 1935 م، 2 / 25.

⁸ الجوهري، أبو النصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، 1 / 278؛ الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، معجم ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، مؤسسة دار الشعب؛ السيوطي، المرهر في علوم اللغة العربية، 1 / 70.

⁹ البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ، 2 / 90؛ 98؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، عمل اليوم والليلة، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406 هـ - 1986 م، 4 / 2051.

¹¹ مستفاد من تعليق مصطفى البغا على نسخة صحيح البخاري السابقة.

¹² Soner Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*. Samsun 2005, s. 89.

¹³ طالما ذكرنا السجع والجناس كان لزاماً عليّ أن أبيتّ معناهما باختصارٍ مع إحالة لموضعهما في كتب البلاغة. فالسجع: هو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير وأفضله ما تساوت فيه فقره، مثاله قوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم أعط منفقاً خلفاً، وأعط ممسكاً تلفاً"، فالفاصلتان: "خلفاً" و"تلفاً" توافقتا في الحرف الأخير، وكلا الفقرتين متساويتين في الكلام. علي جارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، تحقيق: محمد صالح موسى حسين، مؤسسة الرسالة ناشرون، طبعة أولى، 1436 هـ - 2015 م، ص 466.

¹⁴ الجناس: وهو أن يتشابه اللفظان في التطق ويختلفا في المعنى، وهو نوعان: (1) تام: وهو ما اتفق فيه اللفظان في أمور أربعة: نوع الحروف وشكلها وترتيبها وعددها، كقوله تعالى: "ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة". فالكلمتان متفقتان لفظاً لكن المعنى مختلف. (2) غير تام: وهو ما اختلف فيه اللفظان في واحد من الأمور الأربعة المتقدمة، كقوله تعالى: "فأما ما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر". فالكلمتان مختلفتان في نوع الحروف فقط، في الكلمة الثانية بدل القاف

يُعدّ متفتنًا في اللّغة العربيّة، فلو ورد في الكلام جملتان أو لفظان متحاذيان وكانا متجانسين متشاكلين حصل المطلوب، وإلا بأن كان أحد اللّفظين يُندُّ عن قرينه ويخالفه في الوزن أو القافية فهنا تكون ظاهرة المحاذاة ليعمد المتكلم إلى تغيير أحد اللّفظين ليزوج اللّفظ الآخر المحاذي له ويتسق معه فيكون أكثر تأثيراً في نفس السّامع.

ولعلّ أول مَنْ استعمل هذا المصطلح في العربيّة هو اللّغويّ أحمد بن فارس (395 هـ) عندما عقد لها باباً في كتابه الصّاحيّ سَمَاهُ "باب المُحاذاة"¹⁵ لكنّها من حيث التّأليف ليست كظاهرة الإتياع -على حسب اطلاعي- وذلك جليّ في اعتنائهم بالإتياع وإفراجه بمؤلّفاتٍ أكثر من المحاذاة حيث إنّ العلماء الأقدمين ندر أن يُفردوها في كتاب برأسه، فإن أرادوا ذكرها في مؤلّف أدمجوها مع ظاهرة الإتياع كما تناولها ابن فارس في كتابه المذكور سابقاً¹⁶ فكانوا يذكرون الظّاهرة عموماً في كتبهم إمّا بأن يُفردوا لها باباً¹⁷ أو بأن يضرّب عليها مثلاً ويمرّ عليها مرور الكرام، بل حتّى دون ذكر أنّ هذا المثل يندرج تحت هذه الظّاهرة فيكتفي بالتلميح لها سواء كان في كتابه¹⁸ أو في معجمه¹⁹ وأما من المُحدّثين فهناك من أفردها بمقالات²⁰.

ثم سأنتكّم في هذا البحث عن بعض التّطبيقات اللّغوية لهاتين الظّاهرتين، وكلاهما تُعدّان من أهمّ الطّواهر وأكثرها التي تستدعي الوقوف عندها، فهما فنّ من فنون اللّغة يتناقله العرب ويجري على ألسنتهم عفواً وسجّيةً.

1. ظاهرة المحاذاة (ومراداتها من الإطلاقات عند العلماء):

إنّ ظاهرة المحاذاة قسمان -لو نظرنا لها نظرة عامة-:

فقسّم يتبع فيه الثاني الأوّل²¹ كما في ظاهرة الإتياع ولكنّه يخالفه بقصد المزوجة الموسيقية، مثاله ما ذكره ابن دُرَيْد في باب [طَوْب]: وكلمة للعرب يقولون: "للداخل أُوْبَةٌ وطَوْبَةٌ" فالأصل "طَيِّبَةٌ" بالياء، لكن ابن دُرَيْد أورد المثل على أنّ أصلها بالواو فلا يكون هناك محاذاة ولا مزوجة على كلامه! فقال: يريدون الطيّب، وأصل الطيّب من الواو قلبت ياء لكسر ما قبلها. اهـ²² لكنّها في الحقيقة محاذاة ودليلها ما قاله السيوطيّ في المّزهر نقلاً عن الجّمّهرة: تقول العرب للرجل إذا قدم من سفرٍ: أُوْبَةٌ وطَوْبَةٌ، أي أُبْتُ إلى عيش طيّب ومآب طيّب، والأصل "طَيِّبَةٌ" فقالوه بالواو لمحاذاة "أُوْبَةٌ". اهـ²³ وردّ عليه ابن خالويه خصوصاً فقال

يوجد هاء. علي جارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، تحقيق: محمد صالح موسى حسين، مؤسسة الرسالة ناشرون، طبعة أولى، 1436 هـ - 2015 م، ص 451.

¹⁵ رجب عبد الجواد إبراهيم، المحاذاة في اللّغة العربيّة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، <http://arabicmegalibrary.com>؛ ابن فارس، الصّاحيّ في فقه اللّغة، ص 229، 231؛ Bkz.: Nevin Karabela, Arap Dilinde İtba', Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 7 Sayı: 14 (Kış 2003), s.229, 231; 236; Mehmet Hakkı Suçın, "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi", Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006) 281-294.

¹⁶ وكذلك في بعض المقالات المعاصرة كمقالة سائر عادل دندش، ظاهرة الإتياع والمزوجة وأثرها في الأمثال العربية، جامعة تشرين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008 م.

¹⁷ السيوطيّ، المّزهر في علوم اللّغة، 1 / 269 - 271.

¹⁸ أبو عبيد البكريّ، سمط اللّآلي في شرح أمالي القاضي، 2 / 2؛ ابن دُرَيْد، جمهرة اللّغة، 1 / 362 - 1029؛ أبو علي القاضي، أمالي القاضي، 1 / 103.

¹⁹ ابن سيده، المخصّص، 3 / 389؛ الفارابي، معجم ديوان الأدب، 2 / 80؛ الجوهري، تاج اللّغة وصحاح العربية، 6 / 2270.

²⁰ رجب عبد الجواد إبراهيم، المحاذاة في اللّغة العربيّة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، <http://arabicmegalibrary.com>؛ تراث حاكم مالك الزبيدي، واثق غالب هاشم، المزوجة اللفظية في اللّغة العربيّة، كلية الحقوق في جامعة دمشق، العدد العاشر، 2008.

²¹ مستفاد من تقديم عز الدين التنوخي لكتاب الإتياع لأبي الطيب اللغوي.

²² ابن دُرَيْد، جمهرة اللّغة، 1 / 362.

²³ السيوطيّ، المّزهر في علوم اللّغة، 1 / 270.

بما معنى كلامه: قال ابن دريد "طوي" أصله بالواو، ويقال للزجاج من السفر أوبة وطوبية، وهذا غلط، إنما أزوجوا طوبية بأوبة، فأصله بالياء بدليل قولهم: طاب يطيب، ولو كان بالواو لقالوا: طاب يطوب. اهـ²⁴

وقسم يتبع فيه الأول الثاني بخلافه،²⁵ مثال هذا القسم من المحاذاة قول النبي ص.ع.س. للنساء اللواتي تبعن الجنابة: "ارجعن مأزوراتٍ غير مأجورات" والأصل: "موزورات" من الوزر وهو الإثم، فصيرت الواو فيها همزةً لمكان "مأجورات" طلباً للتوازن والسجع، ولو أفردت لم يجز تصيير الواو فيها همزةً وهذه هي ميزة المحاذاة، فلا تُلْفِظ حينئذٍ إلا "موزورات". قال أبو حيان في تفسيره معنى: قد يكون له ما يبرره في كلمة مع نقيضها ما لا يبرر فيه إذا كان منفرداً.²⁶

وقد سُمِّيَ هذه الظاهرة الثعالبي: حفظ التوازن، وعقد فصلاً لها بقوله: العرب تزيد وتحذف حفظاً للتوازن وإيثاراً له.²⁷ كما سماها أصحاب المعاجم العربية وغيرهم من المصنفين في مواضع متناثرة ب: "الازدواج"،²⁸ والمزاوجة²⁹. قال الجوهري والفارابي: الحديث نقيض القديم، يقال: "أخذني ما قَدِمَ وما حَدَثَ" لا يُضْمُّ "حَدَثَ" في شيءٍ من الكلام إلا في هذا الموضع، وذلك لمكان "قَدِمَ" على الازدواج. اهـ³⁰ فلمحاذاة "ما حدث" "ما قدم" ضُمَّتْ عينُ الكلمة مع أن الأصل فتحها، ففي كلامهم سموها "ازدواجاً". وقال الجوهري في موضع آخر: يُقال تَعَسَّأَ له ونَكَسَّأَ، وإنما هو "نكس" بالضم، وإنما فُتِحَ هنا "للازدواج".³¹

هل هناك فرق بين المحاذاة والمزاوجة؟ وهل المشاكلة تعدّ من هذه الظاهرة؟

نحن هنا في هذا البحث نمشي على أنه لا فرق بين المحاذاة والمزاوجة كما مشى على ذلك العلماء من المتقدمين، بخلاف من زعم أنّ بينها فرقاً وجعل كلاً منها ظاهرةً برأسها،³² فهما مصطلحان يدلّان على معنى واحد سنزيده وضوحاً بتعريفه وأمثله، وقد ذكرنا وأرجعت لمصادرٍ فيما مرّ ذكره في قولي إنّ المحاذاة يطلق عليها أيضاً المزاوجة والازدواج.

أما بالنسبة للمشاكلة ففيها بعض الاختلاف في الحقيقة وليست هي عينها ظاهرة المحاذاة فمثلاً لو نظرنا لكلام ابن فارس عندما يقول: "(مُسْتَهْرُؤُونَ، اللَّهُ يَسْتَهْرِئُ بِهِمْ)"³³ وهذا في باب المحاذاة أحسن".³⁴ فهذا المثل بالاتفاق أنّه من باب المشاكلة اللفظية، فقصده أنّه ليس من باب المشاكلة فقط بل من باب المحاذاة أيضاً، فالظاهر أنّه يعتبر المشاكلة محاذاة، لكن لو نظرنا بشكل أدقّ للمشاكلة نجد أنها تختلف عن ظاهرة المحاذاة من جهة ومع ذلك تشترك معها من جهة أخرى، فبالنظر لهذه

²⁴ ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله، ليس في كلام العرب، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، مكة المكرمة، 1399 هـ - 1979 م، ص 257. ²⁵ أي بخلاف الإتيان.

²⁶ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أثير الدين، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ، 1 / 588.

²⁷ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص 231

²⁸ السبوطي، المزهري في علوم اللغة، 1 / 270.

²⁹ ابن سيده، المخصص، 3 / 389؛ أبو عبيد البكري، سمط اللآلي شرح أمالي القالي، 2 / 25.

³⁰ الجوهري، أبو النصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، 1 / 278؛ الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، معجم ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، مؤسسة دار الشعب للصحافة والنشر، القاهرة، 1424 هـ - 2003 م، 2 / 272.

³¹ الجوهري، أبو النصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، 1 / 79.

³² تراث حاكم مالك الزيايدي، واثق غالب هاشم، المزاوجة اللفظية في اللغة العربية، كلية الحقوق في جامعة دمشق، العدد العاشر، 2008

³³ البقرة، 1 / 14 - 15.

³⁴ ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 195

الجهة الأخرى عدّ ابن فارس ومن كان على رأيه المشاكلة محاذاةً، وإلا فبين الظاهرتين فرق جوهريّ سنعرض له الآن، فالمحاذاة: تغيير حرف أو شكل في أصل الكلمة، مع بقاء أصل الكلمة في الرّسم؛ لمحاذاتها كلمةً أخرى، والمشاكلة: تغيير في كلّ الكلمة حيث لا يبقى في الرّسم ما يدلّ على أصلها؛ أيضاً لمحاذاتها كلمةً أخرى.. إذّا صار واضحاً من التّعريفين جهة الاشتراك وجهة الاختلاف، فجهة الاشتراك في كون المحاذاة سبباً لتغيير إحدى الكلمتين لتناسب الكلمة الأخرى، ففي كلا قول النبيّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلّم: "ارجعن مأزورات غير موزوات" وقول الله تعالى: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"، "مأزورات" و"فاعتدوا" قد تعيّر لمحاذاته "موزوات" و"اعتدى"، أما جهة الاختلاف فإنّ الكلمة في المحاذاة وإنّ تعيّر لمجاورتها كلمةً أخرى لكنّ أصلها باقي في الرّسم مفهوم منه فـ "مأزورات" أصله "موزوات"، فبقي هناك في الرّسم ما يدلّ على أصل الكلمة، أمّا في المشاكلة فإنّ الأصل في الرّسم غير باقي؛ لأنّ معنى قوله تعالى: "فاعتدوا عليه" أي: خذوا حقكم منه، أو اقتصوا منه، فهذا المعنى مفهوم من سياق الكلام لا من اللفظ الموجود في الرّسم؛ فالاعتداء لا يدلّ على أخذ الحقّ إلّا في سياق كلامٍ يدلّ على أنّ هذا الظاهر غير مراد بل ذكّر هنا ليشاكل قوله تعالى: "اعتدى" الأول.

ولن أطيل أكثر من هذا بعد أن صار الفرق واضحاً.

ثمّ إنّي اخترت مصطلح "المحاذاة" بدل المزاوجة؛ لِمَا فيه من الغرابة وقلة الاستعمال حيث غيره من المصطلحات أكثر استعمالاً فلو استخدمتها قد يعرف السّامع غالباً المراد من بداية البحث قبل النّظر فيه، وقد يُعرض عنه لظنّه أنّه يعرف كلّ ما سأذكره، وأكبر دليل على عدم إحاطته به عدم معرفته بهذا الاسم الذي شدّ انتباهه لمسألة يظنّ أنّه لم يطلع عليها سابقاً، فأستطيع بذلك أن أوصل له مطلوبٍ ممّا وصلت إليه في هذه الظّاهرة.

1.1. المحاذاة لغةً:

خذو: خذوّث له نَعْلًا، إذا قطعَها على مثال. واحتذّأته واحتذيت على مثاله، أي: اقتديت به. وحاذيّته: صيرت بحذائه.³⁵ ومن هذا المعنى جاءت المحاذاة اصطلاحاً حيث تكون الكلمة الثانية على مثال الكلمة الأولى ونسقها الصوّي والصّرفي لمحيثها بحذائها أو بالعكس، ولو لم تحاذيها لُنطق بها على الأصل الذي يخالفها في النّسق.

وحذوّثه خذوّ؛ ومن باب قاتل حاذيّته مُحاذاةً؛ وحذاءً، وبمعنى الموازاة مثل: رفع يديه خذوّ وحذاءً أذنيّه؛ واحتذيت به في أمره؛ وحذوّث النّعل بالنّعل أي قدّرهما بها وقطعتهما على مثالها وقدّرها؛ وداره بحذاء داره.³⁶ ويقال: اجلسن حذّة فلانٍ أي بحذائه. قال الجوهريّ: حذوّثه: قعدت بحذائه. وجاء الرّجلان حذّيّين أي كلٌّ واحد منهما إلى جنب صاحبه. وقال في موضعٍ آخر: وجاء الرّجلان حذّيّين أي جميعاً، كلٌّ واحد منهما بجنب صاحبه. وحاذى المكان: صار بحذائه، وفلانٌ بحذاء فلانٍ. ويقال: حذّ بحذاء هذه الشّجرة أي صير بحذائها.³⁷

³⁵ الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 1431 هـ، 3 / 284.

³⁶ الفيوميّ، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، 1431 هـ، 1 / 126.

³⁷ ابن منظور، لسان العرب، 14 / 171.

1.2. المحاذاة اصطلاحاً:

قال ابن فارس في تعريف المحاذاة: أن يُجعل كلاماً بحذاء كلامٍ، فيؤتى به على وزنه لفظاً وإن كانا مختلفين.³⁸ فالمراد بالكلام هنا الكلمة فأطلق الكلّ وأراد الجزء، كقولهم: "إني لأتبه بالعشايا والغدايا"، فلجعل كلمة "الغدايا" بحذاء "العشايا" أتي به على وزنه فكان موافقاً له في اللفظ لكنّ معناه مختلف. والأصل أن تجمع على "غدوات".

لكن لابدّ من بيان قيد في هذا التعريف وفي كل تعريف للمحاذاة قد خلا عنه لأنّه مرادهم وكانوا يلاحظونه وقت تعريفهم، بل ويُبتهون عليه في كثير من الأحيان، والقيد هو: بحيث لو أفردت هذه الكلمة التي تغيّرت لمحاذاتها لأختها لُرِدَّت لأصلها، ففي المثال السابق كلمة "الغدايا" لو أفردت عن العشايا ودُكرت في سياق لوحدها لم يجز ذكره إلا بجمع المؤنث السالم: "الغدوات". وهذا قيد مهمّ في هذه الظاهرة لا ينبغي أن يُهمل، فمتى ما ذهب المسوّج لتغيير الكلمة -وهو محاذاتها لكلمة أخرى- عادت الكلمة لأصلها مباشرة. ونقل ابن قتيبة عن الفراء وغيره في باب شواذ التصريف قوله: "العرب إذا ضمّت حرفاً إلى حرف، فرّبما أجزّوه على بنيتهم، ولو أفرد لتكوهه على جهته الأولى".³⁹ وقصد بالحرف هنا الكلمة، فأطلق الجزء وأراد الكل كما هو معروف في فنّ البلاغة من المجاز المرسل، والمحاذاة واقعة في الاسم والفعل.

وهذه الظاهرة لم يختلف في بيان حدّها العلماء اختلافاً في الإتيان، ثم إن أغلب العلماء السابقين عرّفوا هذه الظاهرة مقارنةً لتعريف ظاهرة الإتيان كما مرّ ذكره في مبحث الإتيان، كتعريف ابن فارس بقوله: "الإتيان على وجهين: أحدهما أن تكون كلمتين متواليين على رويٍّ واحدٍ،...".⁴⁰

وفي الحقيقة هذا المعنى واسع يشمل الإتيان في أحد أنواعه، نحو: "حسن بسن"، ويشمل المحاذاة بأحد أنواعه، نحو: "مأجورات غير موزوات" وقد مرّ بيان هذا المثال، فهاتين الكلمتين متواليين على رويٍّ واحد أيضاً، -لكن بين الظاهرتين تباين، وإن تُوهّم أنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه وسوف أبيّن ذلك في الخاتمة-، ولم يُرد ابن فارس بشرط التوالي أن تكون إحداها عقب الأخرى؛ لأنّ من أنواع المحاذاة ما لا يكون فيه التوالي في الكلمات بل التوالي في داخل الجمل، فالكلمة التي عُيِّرَتْ صرفياً لتُحاذي وتُزواج كلمة أخرى قد لا تكون عقبها مباشرة لها، نحو قول الفلّاح بن حبابه -وقيل أنّ البيت لابن مُقبل-:⁴¹

هَتَاكَ أَحْبِيَّةٌ وَأَلَاجُ أَبُوبِيَّةٍ يَخْلِطُ بِالرِّبِّ مِنْهُ الْجِدُّ وَاللَّيْنَا

فجمع "الباب" في البيت على "أبوبة"، وحفّه أن يُجمع على "أبواب"، لكن خالف الأصل؛ لإتياعه لـ "أحبية"، ولو أفرد لم يجز ذلك، ونلاحظ هنا أنّ الكلمة عُيِّرَتْ صرفياً لمحاذاتها لكلمة أخرى، ولكن هذه المحاذاة لم تكن مباشرة للكلمة التي شابهتها في الوزن، بل فصل بينهما، فهنا أريد مزاججة جملة "هتاك أبوية" لجملة "ولاج أبوية" ولم من هذا تغيير في بيّنة الكلمة لـ "أبوبة"، وهذا أحد أوجه اختلاف الإتيان عن المحاذاة كما سأذكر بعد قليل.

³⁸ ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص 231.

³⁹ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، أدب الكاتب لابن قتيبة، تحقيق الدالي، مؤسسة الرسالة، ص 600.

⁴⁰ ابن فارس، الإتيان والمزاججة، ص 28.

⁴¹ ابن منظور، لسان العرب، 1 / 223.

1.3. فائدة المحاذاة:

قال أبو عليّ الفارسيّ: قد تحدّثت أشياءً توجب تقديم غير الأصل على الأصل؛ بطلب التشاكل، وما يوجب الموافقة.⁴² فغاية المحاذاة أولاً وآخرها هو التوافق بين الكلمات لتتناسق مع بعضها موسيقياً وصرفيّاً-وزناً- عند التّلق بها في سياق واحد، حيث إنّ العرب تراعي مجاورة الألفاظ، وإن اختلف المعنى، لمجرّد المضارعة والمشابهة اللفظية تحمّل اللفظ على مجاوره. وقد مرّ في بداية البحث توضيح لهذه الفائدة، وأهميّة الجناس والسّجع في البلاغة لهذا السّبب.

1.4. أمثلة عن المحاذاة مع بيانها وبيان أنواعها:

لن أكتفي بذكر أمثلة للمحاذاة، بل سأفرّق بين أنواعها أيضاً حيث إنّ من ألف أو ذكر هذه الظاهرة في كتابه من العلماء وخصوصاً القدماء منهم يضرب عليها أمثلة موضّحة لها لكنّ هذه الأمثلة في الحقيقة ينبغي أن يُميّز بينها بأنواع ستعيننا حتّى على فهم الظاهرة، وقد يُلمحون على وجود بعض هذه الأنواع في الكتب بقولهم في أمثلة المحاذاة: ومن هذا الباب كذا وكذا، لكنه لا يذكر اسم هذا النوع ليفرّقه عن بقية الأمثلة المشابهة له.

فمن الأمثلة قولهم - كما مرّ معنا-: "إنيّ لآتية بالعشايا والغدايا"، فجمعوا "الغداة" على "غدايا"، والأصل "غدوات" جمع مؤنّث سالما، لكن خالفوا الأصل؛ لانضمامها إلى العشايا، فجمعوه جمع تكسير ليُطابقوا بين لفظه ولفظ العشايا، ولو أُفرد لم يكسّر. فهنا كانت المحاذاة بتغيير في الكلمة وهو نوع من أنواعها، وقد تكون بتغيير في الشّكل - وهو نوع آخر - كقول الجوهريّ: يُقال "تَعَسًا له وتَكُسًا"، وإنما هو نُكس بالضم.⁴³

ومن أنواعه جعل المتعدّي بمنزلة اللازم أو العكس، قال الجوهريّ: "له عندي ما ساءه ونأه"، وإتّما قال: ناه، وهو لا يتعدّى؛ لأجل "ساءه"، فهم إذا أفردوا قالوا: "أنأه"؛ لأنّهم إنّما قالوا: "ناه"، وهو لا يتعدّى لمكان "ساءه" ليزدوج الكلام.⁴⁴ ومن أنواعه أيضاً جعل الرباعي بمنزلة الثلاثي وذلك كقول العرب: "أعوذ بك من السّامة واللامّة". فالسّامة لها معانٍ منها: ذوات السّم من الهوامّ ونحوها - وهي المرادة هنا-، ومنها: الموت، ومنها: الخاصّة من التّاس؛ لتداخلهم في بواطن الأمور، وهي من الفعل الثلاثي "سّم"، و"اللامّة" معناها: الهول، أو ما يُلام عليه المرء، فيقال: أتى باللامّة أي أتى بما يُلام عليه، أصلها "ألّمت" من الفعل الرباعي، فينبغي أن يكون اسم الفاعل منها: "مُلمّة" لكن لما قرّنت بالسّامة وجاءت حذاءها جُعلت على وزنها الصّريّ لتناسبها وتشاكلها.

وهنا شيء أريد التنبيه عليه أنّ بعضهم ينقل في هذا الباب تمثيلاً قوله عليه الصلاة والسلام يُعوذّ بالحسن والحسين: "أعيذكما بكلمة الله التامة، من شرّ كلّ سامة، ومن كلّ عين لامة". لكن لفظ الحديث هذا لم أفق عليه في كتب الحديث التي

⁴² أبو عليّ الفارسي، الحجة للقراء السبع، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاي، دار المأمون للتراث، دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، 1413 هـ - 1993 م، 71 / 1.

⁴³ الجوهري، أبو النصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، 79 / 1.

⁴⁴ الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، 79 / 1.

بحثت فيها! بل وجدته قريباً من هذا اللفظ في سنن الترمذي⁴⁵ وسنن ابن ماجه⁴⁶ وعمل اليوم والليلة للنسائي⁴⁷ وجدتها في كلها بهذا اللفظ: "أُعِيدُكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ"، فليُنْتَبَهَ إِلَى هَذَا لِأَنَّ نَقْلَ الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ ص.ع.س. يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِي غَايَةِ الدَّقَّةِ وَالْحَذَرِ.

ومن أنواع المحاذاة أيضاً قول ابن فارس: ذكر بعضهم أنّ من هذا الباب كتابة المصحف.⁴⁸ أي رسم المصحف للكلمة حيث قد تُرْسَمَ الكلمة على غير الأصل فيها للتوافق والتجانس، ففي قوله تعالى: "وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ" كُتِبَتْ "سجى" بالياء غير المنقوطة أي بألف مقصورة، وكان ينبغي أن تكتب "سجا" بالألف الخنجرية لأنّ مضارعها بالواو سجا يسجو، والقاعدة المعروفة عند أهل اللغة أنّ ما كان مضارعه بالواو تكون ألفه في الماضي خنجرية، لكن لما قُرُنَ بغيره مما يُكْتَبُ بالياء غير المنقوطة حمل عليه للتناسق، وذلك في قوافي آيات سورة الضحى السابقة لها والألاحقة: "الضحى"، "قلى"، "الأولى"، "فترضى"... ومن أنواعه -التي ذكرها بعض العلماء- الجزء على الفعل بمثل لفظه وتُعرَفُ بالمشاكلة اللفظية فالألفاظ واحدة والمعنى مختلف تماماً وقد مرّ الخلاف في عدّه من المحاذاة أم لا، نحو: "إنّما نحن مُسْتَهْزِئُونَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ"⁴⁹ أي: يجازيهم على الاستهزاء. ونحوه "مَكْرُوهٌ وَمَكْرُوهٌ لِلَّهِ"⁵⁰ و"يَسْحَرُونَ مِنْهُمْ سَخَرَ اللَّهُ مِنْهُمْ"⁵¹ أي: جازاهم الله على سخرتهم، و"نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ"⁵² و"وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا"⁵³.

ومثل هذا في شعر العرب قول عمرو بن كلثوم⁵⁴ في معلقته:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهلن فوق جهل الجاهلينا

أي: لا يسفنهن أحد علينا فنجازيهم بسفنهم جزاء يربي عليه، فسُمِّيَ جزاء الجهل جهلاً لآزدواج الكلام وحسن تجانس اللفظ⁵⁵

ومنه قول أبو عبيد البكري: من المشاكلة قول الشاعر:

⁴⁵ الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، 4 / 396، رقم الحديث: 2060.

⁴⁶ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، 2 / 1164، رقم الحديث: 3525.

⁴⁷ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، عمل اليوم والليلة، تحقيق فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ، ص 553، رقم الحديث: 1005.

⁴⁸ ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، ص 231.

⁴⁹ البقرة، 1 / 15 - 16.

⁵⁰ آل عمران، 3 / 54.

⁵¹ التوبة، 10 / 79.

⁵² التوبة، 10 / 67.

⁵³ الشورى، 25 / 40.

⁵⁴ عمرو بن كلثوم، توفي 39 قبل الهجرة - 584م، من قبيلة تغلب، ولد في شمال الجزيرة العربية في بلاد ربيعة، المعلقة تضم مائة بيت أنشأ الشاعر قسماً منها في حضرة عمرو بن هند ملك الحيرة لحل الخلاف الناشب بين قبيلتي بكر وتغلب. ينظر في ترجمته شرح المعلقات السبع للزوزني، طبعة دار العالمية، صفحة 111.

⁵⁵ الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، شرح معلقة عمرو بن كلثوم، تحقيق لجنة التحقيق في الدار العالمية، الناشر دار العالمية، 1993 م، البيت موجود ص 120.

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قال اطبخوا لي جبنةً وقميصاً⁵⁶

ومنه قوله جلّ ثناؤه: "فما لكم عليهم من عدّةٍ تتعدّونها" أي: تستوفونها لأنتها حقّ للأزواج على النساء، فبدل أن يستخدم لفظ "تستوفونها" استخدم "تعدّونها" لمحاذاته لفظ "عدّة" فناسب أن يأتي بفعل على صيغتها.
ومن أنواعه أن تُزاد أحرف في الكلمة للمشاكل والمزاوجة، نحو قوله تعالى: "وتظنّون بالله الظنونا"⁵⁷ فكلمة "الظنونا" زيدت الألف في نهايتها لتشاكل قوافي الآيات حيث قوافي الآيات قبلها وبعدها تنتهي بالألف: "ميثاقاً غليظاً" بما تعملون بصيراً" "زلزالا شديداً"، ثم إن هذا النوع خلاف مشكلة كلمة "سجى" في سورة الضحى التي مرّت معنا، فهناك حصل تغيير في أصل الكلمة لتوافق قوافي غيرها أما هنا فزيد على الكلمة ففرّق بين الحالتين، ومن أمثلة هذا النوع أيضاً قوله تعالى: "فأضلّونا السبيلاً"⁵⁸ حيث الألف في "السبيلاً" تابعة للألف في الكلمة التي في الآية قبلها وهي "الرسولاً" من قوله تعالى: "يأليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولاً" بل موافقة لقوافي الآيات التي قبلها والتي بعدها، وقلنا من قبل أنه لا يشترط في هذه الظاهرة في الكلمة التي تشاكل أختها أن تكون مباشرة لها فقد يفصل بينهما فاصل. ومن هذا النوع أيضاً قوله تعالى: "ولو شاء الله لسلطهم عليكم" فاللام التي في "لسلطهم" جواب "لو" واللام في "فلقائلوكم" حوذي بها لام "لسلطهم"، وإلا فالمعنى: لسلطهم عليكم فقاتلوكم. ومثله في قوله تعالى: "الأعدبته عذاباً شديداً أو لأذبجنه" فاللام في كلا "الأعدبته" لام قسم، ثم قال سبحانه: "أو ليأتيني" فليس ذا موضع قسم، فهو لا يقسم بأن يأتيه بسلطان مبین، بل هو عُذر للهدهد، فلم يكن ليُقسم على الهدهد أن يأتي بعدر، لكنّه لما جاء به على إثر ما يجوز فيه القسم أجراه مجراه، فكذا باب المحاذاة.

ومن أنواعه أن يُحذف حرف من الكلمة للمزاوجة كما قال الجوهري: وقال الفراء: يُقال هنأني الطعأم ومرّاني، إذا أتبعوها هنأني قالوها بغير ألف - يقصد بغير همزة في أولها - وإذا أفردوها قالوا: "أمرّاني"⁵⁹ ومثله قوله جلّ اسمه: "والليل إذا يسر"⁶⁰ كما نقل ابن كثير في تفسيره عن الضحّاك أي: يجري فأصله "يسري" بالياء في آخره التي هي لام الفعل،⁶¹ وقوله سبحانه: "الكبير المتعالي".⁶² والأصل "المتعالي" بالياء لأنّ الاسم المنقوص لو عُرف بلام التعريف لا بدّ أن تظهر ياءه المقدّرة، وكذلك الأمر في قوله تعالى: "لينذر يوم التلاق"⁶³ و"إني أخاف عليكم يوم التناد"⁶⁴.

ومنه قول لبيد بن ربيعة العامري⁶⁵ يتحدث عن مآثره ومواقفه ويأسى لفقد أخيه أريد:

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرٌ نَفَلٌ وَيَا ذَنْ لِي رَبِّي وَعَجَلٌ⁶⁶

⁵⁶ أبو عبيد البكري، سمط اللآلي في شرح أمالي القاضي، 2 / 27.

⁵⁷ الأحزاب، 10 / 21.

⁵⁸ الأحزاب، 22 / 67.

⁵⁹ الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، 1 / 72.

⁶⁰ الفجر، 30 / 4.

⁶¹ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية منشورات محمد علي بيضون،

بيروت، 1419 هـ - 1998 م، 8 / 384.

⁶² الرعد، 13 / 9.

⁶³ غافر، 15 / 24.

⁶⁴ غافر، 24 / 32.

⁶⁵ لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. وهو أحد أصحاب المعلقات. ومطلع معلقته: عفت الديار محلها فمقامها = بمعنى، تأيد غولها فرجامها، وكان كريماً: نذر ألا تمب الصبا إلا نحر وأطمع. جُمع بعض شعره في ديوان مطبوع صغير، ترجم إلى الألمانية.

⁶⁶ لبيد بن ربيعة، أبو عقيل ابن مالك العامري، حمدو طماس، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1425 هـ - 2004 م، ص 90.

أي وعجلي، فحذف ياء المتكلم لمشكلة "نفل" في الشُّطْر الأول من البيت.
 وقريب من قول الجوهري قول الثعالبي: العرب تزيد وتحذف حفظاً للتوازن وإيثاراً له، مثال الحذف ما قال الأعشى⁶⁷:
 ومن شاني كاسفٍ وجهُهُ إذا ما انتسبتُ له أنكرنُ.

أي: أنكري⁶⁸ فحذف الياء.

فنكون بذلك قد ما أردنا من الأنواع والأمثلة، ولو أمعنت النظر لوجدت أن كل الأمثلة مندرجة تحت: المستوى الصوتي أو الصري أو التحوي.⁶⁹

الخاتمة

توضّح لنا ممّا سبق نقاطٌ معيّنة توصل إليها البحث، نجملها فيما يلي: أنّ ظاهرة المحاذاة ظاهرة أصيلة شائعة في لغة العرب، لم ينكرها أحد كما حصل في ظواهر لغوية أخرى كالترادف والاشتراك اللفظي.

أنّ فيها انسجاماً صوتياً متحقّقاً عند النطق بها، وإن كان غرض المحاذاة على النطاق الخاصّ يهدف إلى تيسير جانب اللفظ في الكلمة من جهة النطق بها؛ بأن توافق صرفياً، أو شكلياً، أو لفظياً، بإنقاصٍ أو زيادةٍ -على الأنواع التي مرّت معنا- كلمةً حادثها، فكانت هذه المحاذاة سبباً لتيسير النطق بها بتغيير يحصل لها يُشاكل أختها.

أنّه قد يكون فيها الكلمة الأولى تابعة للثانية، أو الثانية تابعة للأولى؛ لأنّ الغرض منه كما قلنا أنّ تشاكل لفظاً لفظاً أخرى مخالفة لها في المعنى، فهذه المشكلة حاصلة سواء شاكلت فيه الأولى الثانية أم الثانية الأولى. بخلاف غيرها من الظواهر التي قد يكون فيها الكلمة الثانية دائماً تابعة للأولى.

أنّه لا يشترط فيها أن تكون الكلمة الثانية عقب الكلمة الأولى التي تزود معها وتشاكلها، بخلاف غيرها من الظواهر. أنّها ظاهرة تكون في الاسم والفعل فقط. أنّها أنواع كثيرة ينبغي التمييز بينها وإدراج كل مثال تحت نوعه الخاصّ به.

يختلف تواتر اقترانات الكلمات من كلمة إلى أخرى. في حين أن الارتباط بين بعض الكلمات قوي، إلا أن تكرار ظهور بعض الكلمات معاً ضعيف. وسواء كانت ضعيفة أو قوية، فقد أطلق علماء اللغة على هذه الظاهرة بعبارات مختلفة. من بينها، collocations (المتلازمات)، fixed phrases (عبارات محددة) fixed expressions (مصطلحات ثابتة)، formulas (الصيغ) هذه بعض الأسماء المستخدمة حول هذا المصطلح. الإطباق أو المحازاة، التي هي موضوع هذا البحث، هي هياكل لغوية تكون فيها كلمات معيّنة قويّة جداً لتظهر معاً، علاوة على ذلك، غالباً ما تكون حتمية. في الأدب الغربي، تم تسمية هذه الهياكل من قبل أشخاص مختلفين بأسماء مختلفة.

بالطبع، ليس من الممكن ملاءمة الموضوع الذي كتبناه بشكل مختلف عن المقالة المسماة إطباق، والتي ناقشناها من قبل، في هذه المقالة المحدودة، ولكن من الممكن القول بأنه تم الوصول إلى معلومات وتحديدات مفيدة عند حجم المادة تؤخذ بعين الاعتبار.

⁶⁷ أعشى قيس (7 هـ/ 629-570 م) شاعر جاهلي من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية.

⁶⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص 231.

⁶⁹ تراث حاكم مالك الزيايدي وواتق غالب هاشم، المزاجية اللفظية في اللغة العربية، كلية الحقوق في جامعة دمشق، العدد العاشر، 2008.

المصادر:

- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تحقيق أحمد الحومي وبدوي بطانة، القاهرة: دار نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله. *ليس في كلام العرب*. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة: الطبعة الثانية، 1979.
- ابن دريد، أبو بكر الحسن الأزدي. *جمهرة اللغة*. تحقيق رمزي بن منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن سيده، أبو الحسن إسماعيل المرسي. *المختصر*. تحقيق خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1996.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي. *الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. تحقيق، عمر فاروق الطباع، بيروت: مكتبة المعارف، 1986.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي. *الإتباع والمزاوجة*. تحقيق كمال مصطفى، مصر: مكتبة الخانجي 1947.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *أدب الكاتب*. تحقيق محمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة. بلا تاريخ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية 1998.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد الرعي القزويني. *سنن ابن ماجه*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، بلا تاريخ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري. *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أثير الدين. *البحر المحيط في التفسير*. تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420.
- أبو عبيد البكري، عبد العزيز الميمني. *سمط الآلي في شرح أمالي القاضي*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1935.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. *الحجة للقراء السبع*. تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجايي، بيروت: دار المأمون للتراث، الطبعة الثانية، 1993.
- أبو علي القاضي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد سلمان. *الأمالي*. تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب المصرية، 1987 م.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن الجعفي. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تحقيق محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 2001.
- تراث حاكم مالك الزياتي، و واثق غالب هاشم. *المزاوجة اللفظية في اللغة العربية*، دمشق: كلية الحقوق في جامعة دمشق، 2008.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة. سنن الترمذي. تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1977.
- التعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل المعروف بأبي منصور. فقه اللغة وسر العربية. تحقيق مصطفى السقا إبراهيم الإيباري ومصطفى شبلي، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1938.
- جزء مصاروة، "ظاهرة الازدواج في العربية"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد الأول العدد 1، 2005.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1987.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1431 هـ.
- رجب عبد الجواد إبراهيم. المحاذاة في اللغة العربية. مجلة مجمع اللغة العربية، الأعداد 81 - 102، القاهرة، <http://arabicmegalibrary.com/texts/9448?page=1344>
- الروزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. شرح المعاني السبع. تحقيق لجنة التحقيق في الدار العالمية، القاهرة: دار العالمية، 1993.
- سائر عادل دندش. ظاهرة الإتياع والمزوجة وأثرها في الأمثال العربية. جامعة تشرين، دمشق: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
- الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين. معجم ديوان الأدب. تحقيق أحمد مختار عمر، مراجعة إبراهيم أنيس، القاهرة: طبعة مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، 2003.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية، 1431 هـ.
- لبيد بن ربيعة، أبو عقيل ابن مالك العامري. ديوان، تحقيق حمدو طماس، القاهرة: دار المعرفة، 2004.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر. عمل اليوم والليلة، نشر، فاروق حمادة، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1985.

Kaynakça

- Bağmancı, Emine, "Arap Dilinde İkilemeler ve Öğretimi", *Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Arap Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Şahîh el-Muhtasar min Umûri Rasûlillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sunenihi ve Eyyâmih*, tahk. Muhammed Züheyr ibn Nasır, Beyrût, 2001.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk: Ahmed Abdulğafur 'Attâr, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayyin, 4. Baskı, 1987.
- Cezâ Musâvere, "Zâhiretu'l-İzdivac fi'l-'Arabiyye", *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ*, c. 1, s. 1, 2005.
- Ebû 'Ali el- Kâlî, İsmail b. el-Şâsim. *el-Emâlî*. Nşr. Muhammed Abdulcevvâd el-Asma'î, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1987.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Abdulaziz el-Mîmî. *Semtu'l-Lâlî fi Şerhi Emâlî el-Kâlî*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1935.
- Ebû Ali el-Fârisî, el-Ḥesen b. Aḥmed b. Abdilğaffâr. *el-Hüccetu li'l-Kurrai's-Seb'*, tahk. Bedruddîn Kaḥvecî ve Beşir Cuveycânî, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2. Baskı, 1993.
- Ebu Ḥayyan el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Esiru'd-Dîn, *el-Behru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, tahk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrût: Daru'l-Fikr, 1420.
- Fârâbî, Ebû İbrahim İshak b. İbrahim b. Ḥüseyn. *Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb*. tahk. Aḥmed Muḥtar Ömer, Müracaatu İbrahim Enîs, Kahire: Tab'atu Müesseseti Dâri's-Şe'b fi's-Sehâfeti ve't-Tebaeti ve'n-Neşr, 2003.
- Feyyûmî, Aḥmed b. Muhammed b. Ebu'l-'Abbâs, *el-Misbâhu'l-Munîr fi Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1431.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*. Samsun 2005.
- Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk: Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrahim es-Sâmurrâî, Beyrut: Daru ve Mektebetu Hilal, 1431.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir el-Ḥasan el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. Nşr. Remzi b. Münîr, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- İbn Fâris, Ebu Ḥasan Aḥmed b. Zekerîyye el- Kaḥzinî er-Razî. *es-Sahibi fi fikh-il lüğa ve mesa'iliha ve sünnenu'l-Arap fi Kelâmiha*. Nşr. Ömer Faruk et-Tabba, Beyrut: Mektebetu'l-Mearif, 1986.
- İbn Fâris, Ebu Ḥasan Aḥmed b. Zekerîyye el-Kaḥzinî er-Razî. *el-İtba' ve'l-Müzavece*. Mısır- Nşr. Kemal Mustafa, Bağdat: Mektebetu Hancı, 1947.
- İbn Ḥaldûn, el-Ḥüseyn b. Aḥmed Ebû Abdillâh. *Leyse fi Kelâmi'l-'Arab*. Neşr. Aḥmed Abdulğafur 'Attâr, Mekke: 2. Baskı, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşiy el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, tahk. Muhammed Ḥüseyn Şemsuddîn, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim e'd-Dînûrî, *Edebu'l-Kâtip*, Neşr. Muhammed e'd-Dâlî, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle ty.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Reb'î el-Kaḥzinî. *Sünni İbn Mâce*, tahk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ty.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arap*, 3. Baskı, Beyrut: Daru Sadr, 1414.

- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen İsmail el-Mursî. *el-Muḥaṣṣaṣ*. Nşr. Halil İbrahim Ceffal. I-IV, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî. 1996.
- İbnu'l-Esîr, Ziyauddîn Nasrullah b. Muḥammed. *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtip ve's-Şâir*. Nşr. Aḥmed el-Hûmî el-Bedevî Bitâne, Kahire: Dâru Neḥdati Mısır lî't-Tabâeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', ty.
- Karabela, Nevin, "Arap Dilinde İtba'", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7 Sayı: 14 (Kış 2003) Erzurum.
- Lebîd b. Rebî'a, Ebû 'Ukayl b. Mâlik el-'Âmirî. *Dîvan*. Tahk. Ḥamdû Tammâs, Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Nesâi, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Ali b. Şuayb b. Ali b. Sinan b. Baḥr. 'Amelu'l-Yevmi ve'l-Leyleti, Nşr. Fâruk Ḥamâde, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, 1985.
- Recep Abdulcevvad İbrahim. *el-Muḥâzât fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, s.81-102, Kahire, <http://arabicmegalibrary.com/texts/9448?page=1344>
- Sair Adil Dandaş. Zâhiretu'l-İtbâ' ve Muzavece ve Eseruhâ fi'l-Emsali'l-'Arabiyye, Câmîatu Tişrîn, Dimaşk: Kulliyetu'l-Âdâb ve 'Ulûmu'l-İnsaniyye, 2008.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muḥammed b. İsmâîl. *Fıkhul-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye*. Nşr. Süleyman Selim Bevvab, Dimaşk: Mektebetu Dari'l-Fecr 2016.
- Suçin, Mehmet Hakkı, "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006) 281-294.
- _____, "Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış ifadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Ankara 2004.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhîr fî 'Ulûmi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Envâ'ihâ*. Tahk. Muḥammed Aḥmed Câdu'l-Mevla bek ve Muḥammed Ebû Faḍl İbrahim ve Ali Muḥammed Becâvî, Beyrut: Mektebeti'l-Asriyye, 1986.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmîzî*. tahk. Aḥmed Muḥammed Şakir ve Muḥammed Fuad Abdulbaki ve İbrahim Atvet İvad. Mısır: Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babî el-Ḥalebî, 2. Baskı, 1977.
- Türas Ḥakim Malik ez-Zeyyâdî ve Vasık Ğalib Haşim. *el-Müzavecetü'l-Lafziyye fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Dimaşk: Külliyetu'l-Ḥuḳuḳ fi Câmî'ati Dimaşk, 2008.
- Zevzenî. Şerḫu'l-Mu'allakâtı's-Seb'. thk. Lucnetu't-Tahkîk fi Dâri'l-'Alemiyye, Kahire: Dâru'l-'Alemiyye, 1993.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 174-196

BÜVEYHÎ ESARETİNDEKİ ABBÂSÎ HALİFELERİNİN OTORİTELERİNİ VE SÜNNİLİĞİ
GÜÇLENDİRME ÇABALARI
The Efforts of the Abbasid Caliphs in Buyhid Captivity to Strengthen Their Authority
and Sunnism

Nurullah FIRAT

Dr., Suluova İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, n-firat@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0112-086X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	02.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	174-196

Atıf / Cite as: Fırat, Nurullah. "Büveyhî Esaretindeki Abbâsî Halifelerinin Otoritelerini ve Sünnîliği Güçlendirme Çabaları" (The Efforts of the Abbasid Caliphs in Buyhid Captivity to Strengthen Their Authority and Sunnism). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 174-196. Doi: 10.17859/pauifd.1437547.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 174-196

BÜVEYHÎ ESARETİNDEKİ ABBÂSÎ HALİFELERİNİN OTORİTELERİNİ VE SÜNNİLİĞİ GÜÇLENDİRME ÇABALARI*

Nurullah FIRAT**

Öz

Abbâsîler, 750-1258 yılları arasında tarih sahnesinde yer alarak siyasi, dini, ekonomik ve içtimâî önemli gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Devletin bir asra yakın süresi halife Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillah döneminde geçmiştir. Baba-oğul olan bu halifelerin iktidarı, Büveyhîlerin 334/945 yılında hilafet merkezi olan Bağdat'ı ele geçirmesi ile başlayan ve 110 yıl devam eden hükümranlılığı dönemi içerisinde olması dolayısıyla ayrı bir öneme sahip olmuştur. Bununla birlikte Şîî hâkimiyetini kırma, hilafetin otoritesini ve Sünnîliği güçlendirme çabaları, İslâm tarihi açısından önemli görülmüştür. İç ve dış siyaset bakımından esaret altında olan hilafet otoritesinin güçlendirilmesi amacıyla sürdürülen politikalar, Sünnî siyaseti açısından araştırılması gereken bir husus olmuştur. Ayrıca Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillah'ın hilafet yıllarının, Abbâsî siyasi tarihinde gerileme dönemi diye ifade edilen bir süreç içerisinde yer alması dolayısıyla uyguladıkları stratejik siyasetin, devletin dağılmasını da geciktirdiği söylenebilir. Bu çalışmada; Büveyhîlerin yaklaşık yüzyıl Abbasî iktidarına hükmettiği bir dönemde yönetimde olan Kâdir-Billâh ve oğlu Kâim-Biemrillah'ın izlediği politika sayesinde hilafet otoritesini ve Sünnîliği güçlendirme çabaları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Abbâsîler, Kâdir-Billah, Kâim-Biemrillah, Sünnîlik

The Efforts of the Abbasid Caliphs in Buyhid Captivity to Strengthen Their Authority and Sunnism

Abstract

The Abbasids took place on the stage of history between 750-1258 and led to important political, religious, economic and social developments. This state lasted for nearly a century under the caliphs Qâdir-Billâh and Qâim-Biamrillah. The ruling period of these caliphs, who were father and son, had a special importance since it was within the period of the reign of the Büveyhids, which started with the capture of Baghdad, the center of the caliphate, in 334/945 and continued for 110 years. However, efforts of both caliphs to break the Shiite domination and strengthen the authority of the caliphate and Sunnism were considered important in terms of Islamic history. The policies pursued to strengthen the authority of the caliphate, which was in captivity in terms of domestic and foreign politics, have been an issue that needs to be researched in terms of Sunnite politics. Moreover, since the caliphate years of al-Kâdir-Billâh and al-Kâ'im-Biamrillâh took place during a period of decline in the Abbasid political history, it can be said that their strategic policy delayed the disintegration of the state. In this study; the efforts to strengthen the caliphate authority and Sunnism, thanks to the policy followed by Qadir-Billah and his son Qaim-Biemrillah, who were in power at a time when the Buwayhids dominated the Abbasid power for about a century, will be evaluated.

Key Terms: Islamic History, Abbasids, Qadir-Billah, Qaim-Biemrillah, Sunnism.

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr., Suluova İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, n-firat@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0112-086X.

Structured Abstract

The Abbasids, who maintained their dominance in the Transoxiana region for five hundred years between 750 and 1258, adopted Sunni politics while keeping the caliphate institution alive. There have been important turning points in the political history of every state. One of the important breaks in the political history of the Abbasid State; In 945, the Buwayhids, who had a Shiite mentality, invaded Baghdad and dominated the Abbasid caliphate for 110 years and seized power. As the real owners of power, the Buwayhid emirs made the caliphs do what they wanted and dismissed them whenever they wanted. In this century, which was called the "Shiite Century" because the Fatimids with Shiite Ismaili thought gradually made their power felt in the region, five caliphs - Müstekfî-Billâh, Mut'î-Lillâh, Tâî'-Lillâh, Kâdir-Billâh and Kâim-Biemrillah-served in the Abbasid State. he did. Especially Kâdir-Billâh and his son Kâim-Biemrillah remained in power for a large part of this crisis period, 85 years, and played an important function in regaining the authority of the caliphate and strengthening the Sunni understanding with the effective policies they implemented. Of these two father-son caliphs, the role of Qadir-Billah was more important in the success of these policies. Because it was his policies and practices that took the first serious stand against Buwayhid's captivity and laid the groundwork for the strengthening of the authority of the caliphate and the reactivation of Sunni thought. Qadir-Billah, who was the caliph in a difficult period when the authority of the caliphate was in a symbolic position under Buwayhid rule; By implementing a rational and pragmatic policy, he achieved his goal by turning the Buwayhids' conflict of power and loss of power over time into an opportunity. Thanks to its ability to use internal and external political balances, its scientific knowledge and experience, the support of the Ghaznavids and Karakhanids, who had the Sunni tradition, which were the dominant powers of the period, and the Sunni politics of the Hanbalis, the active group of the society, it was able to remain in power for a long period of 40 years and gradually strengthened the authority of the caliphate and the Sunni thought. He handed over a stronger and more promising caliphate to his son Qaim-Biemrillah. Qaim-Biemrillah, who adheres to the Qadiri creed and policy created by Qadir-Billah, which forms the main backbone of Sunni politics; He remained in the caliphate for approximately 45 years, 24 of which were spent under Buwayhi's rule. Kâim-Biemrillah; The Buwayhids lost power due to the power struggles between the Buwayhid emirs and the lack of acumen in the administration, the Fatimids, who were the patrons of the Shiite thought, lost their influence and weakened over time, and on the other hand, the great support of the Sunni states in the region, the Ghaznavids, Karakhanids and especially the Seljuks, and the Hanbalis, who took an open attitude towards the Shiites, internally. Thanks to this, he increased the authority of the caliphate and contributed to the delay in the collapse of the state by strengthening the Sunni understanding. Baghdad and the Abbasid caliphate were freed from Shiite captivity when the Seljuks with Sunni tradition, whom he invited to Baghdad as a result of his strategic policy, ended the Buwayhid rule in 447/1055. Thus, it was Kâim-Biemrillah's chance to realize the dream of his father, Kâdir-Billâh.

GİRİŞ

Emevî iktidarını bir ihtilal girişimi ile deviren Abbâsîler, 750-1258 yılları arasında yaklaşık beş yüz yıl gibi bir süre hüküm sürmüştür; dini, siyasi, ilmi, askeri, ekonomik ve içtimâî önemli gelişmelerin yaşanmasına etki etmiş bir devlettir. Tarih sahnesine çıkmış her devlette olduğu gibi Abbâsîlerde de kuruluş, yükseliş, gerileme ve yıkılış dönemleri olmuştur. Özellikle Vâsık Billâh (842-847) dönemi sonrası iktidara gelen halifelerden sonra devlet gücünü kaybetmeye, ordu komutanları ise

yönetimde etkin olmaya başlamıştı. Bazı halifelerin durumu iyileştirme çabaları¹ da hilafetin eski gücüne kavuşması için yeterli olamamıştı.² Böyle bir dönemde *Râzî-Billâh* lakabıyla halife olan³ Muktedir'in oğlu Ebül-Abbas Ahmed (934-940), ülkede yaşanan karışıklıklara ve iç çatışmalara çözüm olması amacıyla Abbâsî siyasi tarihinde ilk kez rastlanan ve hilafetin otoritesinin paylaşıldığı çift başlı bir yönetim modeli olarak emîru'l-umerâlık⁴ kurumunu ihdas etmişti. Devletin iyice güçsüzleştiği bu dönemde *Müstekfî-Billâh* ünvanıyla halife olan⁵ Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Müstekfî-Billah (944-946) zamanında ise Şiî Büveyhîler,⁶ 945 yılında Bağdat'a girerek⁷ yüz on yıl boyunca Abbâsî hilafetine hükmetmişti. Bu dönemde görevde olan halifeler, Büveyhî emirlerinin istediklerini onaylayan sembolik bir konumda varlıklarını sürdürmek zorunda kalmıştı. Halifelik makamı; istenildiğinde hil'at ve menşur dağıtan etkisiz bir konumda, iktidar ise Büveyhî Devleti'nin elinde olmuştu. Büveyhî emirleri, istedikleri zaman halifeleri azletmiş ve istediği kişileri de halife olarak atamıştı.⁸ Bu buhranlı dönemde Abbâsîlerden beş halife -Müstekfî-Billah (944-946), Mut'î-Lillah (946-974), Tâi'-Lillah (974-991), Kâdir-Billâh (991-1031) ve Kâim-Biemrillah (1031-1075)- hilafet görevinde bulunmuştur. Müstekfî-Billâh yönetimde iken Bağdat'ı işgal eden Büveyhîler, kısa süre sonra onu azletmiş ve yerine Mut'î-Lillâh'ı getirmişti. Gerek Mut'î-Lillâh gerekse Tâi'-Lillâh dönemleri, Büveyhîlerin güçlü dönemlerine denk geldiği için hilafet otoritesi, en düşük seviyelerini yaşamıştır. Büveyhîlerin Abbâsîlere hâkim olduğu yaklaşık 110 yıllık dönemin büyük bir bölümünde -85 yıl- halife olarak görev yapan Kâdir-Billâh ve oğlu Kâim-Biemrillah,

¹ Özellikle Mu'tez-Billâh (866-869), Mu'tazîd-Billâh (892-902) ve Müktefî-Billâh (902-908) dönemleri bu duruma örnek gösterilebilir.

² Adnan Demircan, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 193.

³ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/98-99.

⁴ Halifelik yetkileriyle donatılan ve Türk asıllı Muhammed b. Râik, ilk emîru'l-umerâ tayin edilmişti. Geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler'de Emirü'l-Ümerâlığın Ortaya Çıkışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10/11 (1981), 97-108; Ahmet Ağırakça, "Muhammed İbn Râik ve Emirü'l-Ümerâlığı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 35 (1994), 79-122; Fatih Güzel, *Abbâsîlerde Emirü'l-Ümerâlık Müessesesi* (Konya: Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/187.

⁶ Büveyhîler hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/264, 272, 275; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334-447/946-1055)* (Calcutta: Iran Society, 1964); Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 3/389-431; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/496-500; Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 19-32; Hassan Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021).

⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 14/42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/205-206.

⁸ Demircan, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 198.

etkili bir siyaset izleyerek uzun bir süre iktidarda kalmış, Büveyhîlerin zaman içerisinde iktidar çatışmasına düşmeleri ve oluşan yönetim boşluğu nedeniyle de güç kaybetmelerini fırsata çevirerek iç ve dış siyasi dengeleri iyi kullanmayı bilmiştir. Abbâsî siyasi tarihinde ve Sünnî gelenekte çok önemli fonksiyon icra eden Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillah'ın ortaya koyduğu yönetim stratejisi ve Şîî düşünceyle mücadelesi, devletin gelecek perspektifine etki eden önemli kırılma noktalarından birisi olmuştur. Bu nedenle de çalışmamızda; Büveyhî Devleti'nin yıkılmasından önce iktidarda olan son iki halifenin Şîî esaretinde sürdürdükleri hilafete, etkili bir politika ile yeniden nasıl güç kazandırdıklarını ve Sünnî anlayışı hâkim kılmak için yürüttükleri mücadelelerini değerlendirmek istiyoruz.

Kâdir-Billâh (991-1031)

Abbâsî halifelerinden Muktedir-Billâh'ın torunu olan Kâdir-Billâh, 9 Rebülevvel 336/947 Perşembe günü Bağdat'ta doğmuştur.⁹ Kendisinden önce halife olan amcası Mut'î-Lillah¹⁰ ve oğlu Tâî'-Lillâh¹¹ zamanında Büveyhîlerin en güçlü emirleri olan Muizzüddeve (945-967)¹² ve Adudüddeve (949-983)¹³ iktidarda olduğundan hilafet otoritesi en etkisiz dönemlerini yaşamıştır. Büveyhîler, özellikle Adudüddeve döneminde en geniş sınırlara ulaşmış; ekonomik, sosyal ve yapısal anlamda büyük gelişmeler yaşamıştı.¹⁴ Onun 372/983 yılında ölümünden¹⁵ sonra büyük oğlu Samsâmüddeve (983-987) emirliğe getirilmiş ve sonrasında yaşanan kardeşler arası iktidar mücadelesi neticesinde Ebû Nasr Fîrûz (989-1012),¹⁶ *Bahâüddeve* lakabıyla Irak emiri olmuştu.¹⁷ O, emirliğinin ilk yıllarında Bağdat'ta

⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Suyûti, *Târihu'l-Hulefa (Halifeler Tarihi)*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015); Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001).

¹⁰ Bilgi için bkz. Ahmet Güner, "Mut'î-Lillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/401-402.

¹¹ Bilgi için bkz. Adnan Demircan, "Tâî'-Lillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/447-448.

¹² Bilgi için bkz. Ahmet Güner, "Muizzüddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/99-100; Khanoghlan Hacıyev, *Irak Büveyhîlerinin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Nursel Akgün, *Irak Büveyhî Emîri Muizzüddeve Dönemi Siyasi Tarihi (334-356/945-967)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹³ Bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, "Adudüddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/392-393; Ahmet Güner, *Büveyhîlerden Adudu'd-Devle ve Dönemi (338-372/949-983)* (İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

¹⁴ Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, 116.

¹⁵ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/295; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/404.

¹⁶ Bilgi için bkz. Erdoğan Mercil, "Bahâüddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/475-476.

¹⁷ Ebû Şicâ Zahirüddîn Muhammed b. Huseyn b. Muhammed (Abdillah) er-Rûzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem*, çev. Henry F. Amedroz- David S. Margoliouth (Kahire: Şerîketü't-temeddini's-Sinâiyye, 1334/1916), 151; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî, *Târihu İbn Haldûn*, çev. Şehhâde

istikrarsızlığın sebebi olarak gördüğü Tâi'-Lillâh'ı hilafetten indirmek istemiştir. Çünkü bu dönemde Şîî ve Sünnî çatışmaları,¹⁸ Deylemliler ve Türkler arasında yaşanan mücadeleler, ayyârların¹⁹ gerçekleştirdiği yağma ve talanlar, ekonomik kriz ve anarşi, şehri adeta yaşanamaz bir hâle getirmişti. Bu karmaşık durum nedeniyle Bahâüddevle, devletin yönetim merkezini Bağdat'tan Şiraz'a taşımış ve Bağdat'a vekilini atayarak devleti Şiraz'dan yönetmek zorunda kalmıştı.²⁰ Ekonomik sorunlar, anarşi ve kaos ortamı neticesinde askerlerin maaşını ödemekte zorlanan Bahâüddevle, çözüm olarak mevcut halifenin yerine alternatif isim arıyordu. Bu süreç içerisinde Abbâsî hanedanının bir üyesi olan Kâdir-Billâh, mevcut halife Tâi'-Lillâh'ın hastalığı gerekçe gösterilerek hilafeti gasp edeceğine dair Tâi'-Lillâh'a şikayet edilmişti. Bu şikayet üzerine halife tarafından hakkında verilen tutuklama emrinden kaçan Kâdir-Billâh, Büveyhîlerin Batîha emiri Mühezzibüddeve'ye sığındı (990).²¹ Mühezzibüddeve, halife Tâi'-Lillâh ile sıkıntılar yaşayan Bahâüddevle'ye, akrabalık²² ilişkisinin de verdiği güvenceyle Kâdir-Billâh'ı halife olarak atamasını tavsiye etti. Bunun üzerine Bahâüddevle de askerlerin maaşını ödeyecek kaynak bulamadığı gerekçesiyle halife Tâi'-Lillâh'ı azletmiş, yerine Kâdir-Billâh'ı halife tayin etmiştir (381/991).²³ Hilafete getirilen Kâdir-Billâh, Bahâüddevle ile sadakatli ilişkiler kuracaklarına, birbirlerine ihanet etmeyeceklerine dair ahitleşmişlerdir.²⁴

Bahâüddevle emir olduktan sonra kardeşi Samsâmüddeve ve amcası Fahrüddeve ile iktidar mücadelesine girişmişti. Yaklaşık sekiz yıl devam eden ve Büveyhîlerin içte ve dışta zayıflamasına neden olan bir iç çatışma yaşanmıştı. Bahâüddevle, bu iktidar mücadelesinde siyasi rakiplerine karşı üstünlük sağlamak için halife Kâdir-Billâh'tan gösterişli lakaplar almış ve kendisini "*Şâhensâh/en büyük hükümdar*" ilan ettirmişti.²⁵ Bahâüddevle'nin emirliğinin büyük bir bölümünde

Süheyl Zekkar (Beirut: Dârü'l-Fıkr, 2001), 4/613; Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, 125.

¹⁸ Büveyhî döneminde yaşanan olaylar için bkz. İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/330; Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife 2* (2004)219-243; Maşide Kamit, "Kâim-Biemrillah ve Şîî-Sünnî Çatışması", *İSTEM 24* (2014), 179-207.

¹⁹ Ayyârlar hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Pırlanta, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Şehir Eşkiyaları: Ayyârlar* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015); Nevzat Keleş, "Büveyhîler Devrinde Bağdad'da Asayiş: Ayyârlar, Şâtırlar, Dâ'irler ve Hırsızlar", *Turkish Studies* 12/9 (2017), 55-88.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/336-337; Pırlanta, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Şehir Eşkiyaları: Ayyârlar*, 121; Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, 126.

²¹ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/337-339; Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 24/127.

²² Batîha Emiri Mühezzibüddeve, Bahâüddevle'nin damadıdır. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/428.

²³ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/353; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/451; Ebü'l-Fidâ İmâmüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Mısır: Hicr, 1419/1998), 15/437-438.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/451.

²⁵ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/353; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/449-450; Ahmet Güner-Mehmet Azimli, "Abbâsilerin Başkenti Bağdat'ta Hüküm Süren İran Kökenli Şîî Bir Hanedan Büveyhîler (945-1055)" *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018) 7/554.

iktidar mücadelesi içerisinde olması ve Bağdat gibi hâkim olunması zor bir coğrafyayı vekilleri aracılığıyla yönetmeye çalışması²⁶ sonucunda oluşan yönetim boşluğunu fırsata çevirmeyi bilen Kâdir-Billah, hilafetin otoritesini güçlendirmek için stratejik bir siyaset izlemiş, zamanla inisiyatif alabilecek güce ulaşmış, iç ve dış siyasi dengeleri de gözetererek yerinde, zamanında ve kararında tepkiler geliştirmiştir. O, Şîî anlayışa sahip bir devletin esareti altında halifelik yapmasına rağmen uyguladığı sistematik politika sayesinde zamanla Büveyhî emirlerine ve Şîa'ya karşı açıktan tavır alabilmiş, hilafetin otoritesini ve Ehl-i Sünnet'in gücünü artırmak için büyük çaba sarf etmiştir.²⁷ Bu kapsamda yaptığı faaliyetlere örnekler verecek olursak; Bahâüddevle'nin önemli vezirlerinden Sâbûr b. Erdeşir'in 383/993 yılında Bağdat'ta Şîîlerin yoğunlukta bulunduğu Kerh bölgesine "Dârülilim"²⁸ adıyla bilinen, Şîî ve Mu'tezilî²⁹ fikirleri barındıran eserlerin yer aldığı büyük bir kütüphane yaptırmasına tepki olarak, Bağdat'ın Harbiye Mahallesi'nde Ehl-i Sünnet anlayışına hizmet edeceği düşüncesiyle içerisinde kütüphane bulunan ve âlimlerin ders verdiği büyük bir Cuma camii inşâ ettirmiştir.³⁰ Ayrıca Kâdir Billâh'ın, hilafetin ilk yıllarında (384/994) Büveyhîlerin önemli Şîî âlimlerinden olan Şerîf Ebû Ahmed Hüseyin el-Müsevî'yi ve ona vekâlet eden oğulları Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044) ve Şerîf er-Râdî'yi (ö.406/1015) Tâlibîlerin nakibliğinden azletmiş olması,³¹ hilafet otoritesi ve Sünnî siyaseti kuvvetlendirme çabaları açısından önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Büveyhîlerin Irak kolunun kurucusu olan Muizzüddeve (945-967)³² tarafından başlatılan ve gelenek haline gelen, Şîîler tarafından da çok değerli görülen Sebbû's-

²⁶ John Donohue, Bahâüddevle'nin Bağdat'tan çekilmesini ve şehri vekilleri aracılığıyla yönetmesini, Büveyhîlerin yıkılışını hızlandıran etkenlerden biri olarak görmüştür. O, Bağdat'ta, yapısal olarak bir otoritenin varlığını zorunlu görmekteydi. Bkz. John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: Shaping Institutions for the Future* (London: Koninklijke Brill NV, 2023), 109.

²⁷ Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 222.

²⁸ Sâbûr b. Erdeşir ve kurduğu kütüphane hakkında bilgi için bkz. İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/366; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Ayberg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed b. Arnaud- Turki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), 15/45-46; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbâides", *Islamic Culture* 3/2 (1929), 210-243; İsmail E. Erünsal, "Dârülilim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/539; Ahmet Güner, "Sâbûr b. Erdeşir ve Dâr'ül-İlmi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/13-14 (2001), 65-92.

²⁹ Mu'tezile hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr b. El-Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Kahire: Matbaâtü'l-Hancı, 1975); Ebü'l-Hasen Kadî'l-Kudat Abdülcabbâr el-Hemedânî, *Firâk ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Matbaâtü'l-Câmi'iyye, 1972); Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Matbaâtü'l-Kâtulikiyye, 1380/1961); Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.

³⁰ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/365; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/447-448.

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/448.

³² Muizzüddeve hakkında bilgi için bkz. Güner, "Muizzüddeve"; Hacıyev, "Irak Büveyhîlerinin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi"; Akgün, *Irak Büveyhî Emiri Muizzüddeve Dönemi Siyasi Tarihi (334-356/945-967)*.

Sahâbe (Sahâbeye Hakaret), Âşûra Mâtemi, Gadîr-i Hum Bayramı³³ ve Şîî Ezanı okutmak gibi uygulamalar,³⁴ Şîî ve Sünnî topluluk arasında çatışmalar yaşanmasına neden olmaktadır. 391/1001 yılının 10 Muharrem’i (Âşûra Mâtemi) ve 18 Zilhicce Gadîr-i Hum günü, Şîîler ve Sünnîler arasında çatışmalar çıkmış ve bu olaylarda pek çok kişi ölmüştü. Hadiseler önlenemez boyuta gelince her iki kesimden taraflar, Kâdir-Billâh’tan yardım istemişti. Bunun üzerine halife, her iki tarafın; bayramlar ve anma günlerinde mezhebî inançlarını alenen göstermelerini, kutlama yapmalarını ve inanç sembollerini asmalarını yasaklamıştı.³⁵ Ayrıca bu olaylara sebep olduğu gerekçesiyle Şîîlerin önemli din adamlarından biri olan İbnü'l-Muallim’i (ö.413/1022)³⁶ sürgüne yollamıştı.³⁷ Özellikle Kâdir-Billâh’ın Şîî hâkimiyeti altında böyle bir tasarrufta bulunabilmesi, onun uyguladığı stratejisinin olumlu bir sonucu olarak görülebilir. Bu kapsamda Kâdir-Billâh, Büveyhi emiri Bahâüddeve’nin tahakkümüyetine karşı önemli ilk ciddi tavrı ise, 394/1004 yılında On İki İmam neslinden gelen İmâmiyye’nin³⁸ meşhur din adamlarından Şerîf Ebû Ahmed Hüseyin el-Müsevî’ye

³³ Hz. Peygamber, Vedâ hacı sonrasında Mekke-Medîne arasında bulunan ve Gadîr-i Hum denilen bir yerde konaklamış, öğle namazını kıldırdıktan sonra “Sakaleyn Hadisi” diye meşhur olan “*Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah’ın kitabını ve Ehl-i beytimi. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz*” ifadelerini kullanmıştır. Daha sonra Hz. Ali’yi sağına alarak elini tutup kaldırmış ve şöyle demiş: “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım, ona dost olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşman ol!*”. Bu sözün, Sünnî kaynaklara göre; Hz. Ali’nin savaşlarda Müslümanların müşrik akrabalarını öldürmesi dolayısıyla kendisine duyulan tepkiyi yok etmek ve Yemen seferinde (10/632) ganimetlerin dağıtımında haksızlık yaptığı gerekçesiyle kendisinden şikâyetçi olanları yatıştırmak ve kardeşlik bağlarını güçlendirmek amacıyla söylendiği ifade edilir. Başta İmâmiyye olmak üzere Şîî guruplar ise Hz. Ali’nin halife ve imam tayin edildiği hususunu iddia etmişlerdir. Bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü’l-Kübrâ* (Beyrut: Dârü’s- Sadr, 1957), 2/188; İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/150. Ayrıca bkz. Adnan Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).

³⁴ Bu uygulamalar hakkında bilgi için bkz. Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târihü’t-Taberî (Târihü’l-Ümem ve’l-Mülûk, XI. İçinde)* (Beyrut: ts.) 11/397-400; İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/140-150; Ahmet Güner, *Büveyhîler’in Şîî-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tibyan Yayınları, 1999), 98; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 87; Nurullah Fırat, *Şîî Büveyhî İktidarında Bir Halife: Kâdir-Billâh* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2023) 144-150.

³⁵ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/33; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/18.

³⁶ Şeyh Müfid adıyla meşhur olan İmâmiyye Şîîsî’nin önemli âlimidir. Bilgi için bkz. Avni İlhan, “Şeyh Müfid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/500-502; Halil İbrahim Bulut, *Şîî’de Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).

³⁷ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/33.

³⁸ İmâmiyye, on iki imam anlayışını benimseyen Şîî bir fırkadır. Geniş bilgi için bkz. Ebü’l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-Red alâ Ravendî*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1344/1925); Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Musa b. Bâbaveyh el-Kummî, *Risaletü’l-İtikadâtü’l-İmâmiyye: (Şîî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978); Metin Bozan, *İmâmiyye Şîî’sinde İmâmet Tasavvuru (III-V. Asır)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007).

verilmesi istenen siyasi, dini ve toplumsal statüsü olan “*Kâdı’l-Kudât, Hac Emirliği, Mezâlim Mahkemeleri Başkanlığı ve Nikâbetü’t-Tâlibîn*” ünvan taleplerine karşılık Kâdı’l-Kudâtlık görevini veto ederek göstermiştir.³⁹

Büveyhîlerin hâkimiyeti döneminde Şîî ve Sünnî topluluk arasında yaşanan en ufak bir kıvılcımda dahi çatışma çıkabiliyordu. 398/1008 yılına gelindiğinde Bağdat sokakları, Hz. Osman devrinde toplatılıp imha edilen Kur’an nüshalarından “İbn Mes’ud” nüshasının imha edilip edilmemesi meselesi ve bu nüshanın Şîîlerin elinde olduğu iddiası nedeniyle yeniden karışmış ve Şîî-Sünnî guruplar arasında çatışmalar çıkmıştı.⁴⁰ Olayların büyümesi üzerine Kâdir-Billâh, İbn Mes’ud nüshası diye Şîîlerin elinde bulunan Kur’an’ın incelenmesi için Şâfiî âlimi Ebû Hâmid el-İsferâyinî (ö.406/1016) başkanlığında bir komisyon oluşturdu. Komisyon; bu nüshanın, mevcut Kur’an nüshalarından farklı olduğu gerekçesi ile kullanılamaz ve kabul edilemez olduğuna, yakılması gerektiğine hükmetmiş ve alınan bu karar halkın huzurunda uygulanmıştı.⁴¹ Şîîler, bu olay üzerine ayaklanmış ve Bağdat sokaklarında “Yetiş Yâ Hâkim, Yetiş Yâ Mansûr” nidâları ile Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh’tan (386-411/996-1021) yardım istemişlerdi.⁴² Yaşanan bu olaylara sert tepki gösteren⁴³ Kâdir-Billâh, taraftarlarını Sünnî kesime yardıma göndererek açıkça tavrını göstermişti. Ayrıca Kâdir-Billâh, Fâtımîlerin Şîîler üzerindeki siyasi, dini ve psikolojik etkisini azaltmak, Şîîlerin artan nüfuzunu sonlandırmak için; Büveyhîlerin önde gelen Şîî din adamlarının⁴⁴ da bulunduğu bir toplantı düzenleyerek Fâtımîlerin, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma soyundan oldukları ile ilgili nesep iddialarının uydurma olduğu, onların düşünce ve inançlarının fâsık ve zındıklıkla nitelendirilerek açıkça tekfir edilmesi gerektiği kararını aldırılmış ve bunun topluma ilan edilmesi için de Büveyhî emirinden

³⁹ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/43-44; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/504.

⁴⁰ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/58-60.

⁴¹ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/59; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/520-521.

⁴² İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/59; Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, 177; Süleyman Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsiri İsyanı* (İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 48-51. Şîî halkın Bağdat sokaklarında dönemin Fâtımî halifesi Hakîm Biemrillah lehinde “Yetiş Yâ Hâkim, Yâ Mansûr” diye seslenmesi, Büveyhîlerin otoritesini kaybetmeye ve zayıflamaya başladığına işaret olarak yorumlanabilir.

⁴³ Kâdir-Billâh’ın amacı, hilafet otoritesini ve Sünnî anlayışı güçlendirmek olduğu için bölgede Fâtımî propagandasına müsamaha ile yaklaşması beklenemezdi. Olaylarla ilgili bkz. İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/58-59; Genç, “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat’ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”, 231.

⁴⁴ İmza atanlar arasında; Şerîf er-Radî, Şerîf Murtaza, İbnu’l-Ezrak el-Mûsevî, Ebû Tâhir b. Tayyib, Muhammed İbn Muhammed b. Ömer, İbn Ebî Ya’lâ, Ebu’l-Hüseyn el-Kudûrî, Ebû Abdullah es-Saymerî gibi önemli âlimler yer almıştır. Bilgi için bkz. İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/83; Genç, “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat’ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”, 229.

onay almıştır (402/1012).⁴⁵ Muhtıra niteliği taşıyan bu bildiri ile⁴⁶ Fâtımîlerin nesep iddiasının çürütülmesi, dini düşünce ve inançlarının İslâm anlayışı ile ilgisinin olmadığı tüm Müslümanlara ilan edilerek Fâtımî propagandasına darbe vurulması amaçlanmıştır. Ayrıca Şîî hâkimiyetinde yaşayan Sünnî topluluğun silkelenerek adeta kendine gelmesi ve hilafetin dini-siyasi otoritesinin yeniden yükselişe geçmesi, Bağdat manifestosu olarak nitelendirilen bu muhtıranın yayımlanması ile büyük bir ivme kazanmıştır.⁴⁷

Fâtımîler, siyasi nüfuzlarını artırabilmek adına sadece Abbâsî hilafetine karşı değil, bölgedeki devlet ve emirliklere karşı da her türlü argümanı etkili bir şekilde kullanarak hâkimiyet alanlarını genişletmeyi amaçlamışlardır. Bu kapsamda Irak, Cezîre ve Kuzey Suriye’de hüküm süren Ukaylîler, 401/1011’de Abbâsîler ve Büveyhîler adına okuttuğu hutbeyi, Fâtımîlerin baskı ve propagandaları sonrasında Fâtımî halifesi adına okutmaya başlamıştı.⁴⁸ Bu olay üzerine halife Kâdir-Billâh, Büveyhî emiri Bahâüddeve üzerindeki siyasi etkisini kullanarak Ukaylîlerin üzerine ordu gönderilmesini ve hutbenin tekrar Abbâsî halifesi adına okunmasını sağlamıştır.⁴⁹

Kâdir-Billâh’ın Sünnî siyasetini ortaya koyan uygulamalarından birisi de; Şîîlerin önde gelen âlimi Şerîf er-Râdî’nin, Fâtımî halifesini öven ve onunla aynı nesep olduğunu ifade eden bir şiir yazdığını duyması üzerine verdiği tepkidir. Şâfiî âlimi İsferyânî ve Mâlikî âlimi Bâkîllânî (ö. 403/1013), halifenin emriyle Râdî’yi sorguya çekmekle görevlendirilmiştir. Böyle bir şiir yazmadığı hususunda imza vermeye davet edilen ancak imza vermeyi reddeden Şerîf er-Radî, Nikâbetü’l-Aleviyyîn ve hac emirliği gibi görevlerden alınarak yerine muhaliflerinden olan eniştesi Muhammed b. Ömer en-Nehrusâbusî getirilmiştir.⁵⁰ Şîîler tarafından önem verilen bu âlimin, yazacağı veya söyleyeceği her sözün, topluluklar üzerinde bırakacağı etkiyi düşünen Kâdir-Billâh, olaya hassasiyetle yaklaşmış ve toplumdaki

⁴⁵ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; Ebû Muhammed (Ebû’l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *İtti’azü’l-Hünefa bi-Ahbâri’l-e’immeti’l-Fatimîyyine’l-Hulefâ* (Kahire: Meclisü’l-Âlâ li’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1387/1967), 1/32-34, 47-49. Büveyhî emirinin bu bildiriye onay vermesini şu şekilde değerlendirebiliriz. Ya siyasi ikballerin, dini düşünce ve inançların önüne geçtiği ya da Kâdir-Billâh’ın uyguladığı politikanın başarıya ulaştığı şeklinde yorumlanabilir. Burada her iki hususun da etkili olduğu kanaatindeyiz.

⁴⁶ Bildiri hakkında geniş bilgi için bkz. Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 96-134.

⁴⁷ Shainool Jiwa, *The Baghdad Manifesto (402/1011): A Re-Examination of Fatimid-Abbasid Rivalry* (London: Islamic Publication, 2018), 27, 36.

⁴⁸ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/74-77; Makrîzî, *İtti’azü’l-Hünefa bi-Ahbâri’l-e’immeti’l-Fatimîyyine’l-Hulefâ* (Kahire: Meclisü’l-Âlâ li’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1416/1996), 2/217.

⁴⁹ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/77; Müneymine, *Büveyhîler Devlet Tarihi*, 129.

⁵⁰ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/111-112, 118; Ebû Hamid İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetullah b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu Nehcu’l-Belâğa* (Beyrut: 1959), 1/38-39; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/446-447; Makrîzî, *İtti’azü’l-Hünefa bi-Ahbâri’l-e’immeti’l-Fatimîyyine’l-Hulefâ*, 1/32-34.

algıyı önemseyerek bu habere müsamaha göstermemiş ve Radî'yi görevden azletmiştir. Ayrıca Kâdir-Billâh'ın, Büveyhîlere bağlı faaliyet gösteren Nikâbetü'l-Aleviyyîn kurumu üzerinde böyle bir tasarrufta bulunabilmesi, hilafet otoritesinin gücünün ne seviyeye geldiğini gösteren önemli bir örnek olarak ifade edilebilir.

Kâdir-Billâh, Bağdat'ta Büveyhîlerin Şîf politikaları ile mücadele ederken aynı zamanda Fâtımîlerin İsmâilî propagandalarının etkisini azaltmak amacıyla bâtil fırka ve inançların zararlı tesirinden toplumu ve Sünnî İslâm anlayışını korumak için dini-siyasi alanda etkin olmaya çalışmış,⁵¹ ilmi-kültürel alanda da bu zararlı akımlarla mücadelesini sürdürmüştür. Özellikle kendi döneminde kelâm ve mezhepler tarihine yönelik önemli pek çok eserin verilmiş olması,⁵² onun düşünce ve siyasetini yansıtmaktadır. İlmi donanımı nedeniyle devrin âlimleri arasında ismi de zikredilen Kâdir-Billâh, *er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî Akidesi)* adıyla kaynaklara yansıyan önemli bir akâid risalesi kaleme alarak 408/1018'de yayımlamış ve bunu divanda ilan edip dönemin âlimlerine onaylatmıştır.⁵³ Amentü niteliği taşıyan bu bildiri; Sünnî inanç esasları, Hanbelî görüşler çerçevesinde ortaya konmuş; diğer inanç ve düşünceler ise bâtil kabul edilerek reddedilmiştir. Ayrıca Mu'tezîli görüş ve düşünceler taşıyan ve bunu savunan, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen kişinin küfre düşeceğine ve kanının helal olduğuna dair fetva yayımlanmıştır.⁵⁴ Bu doğrultuda Şîa'nın önde gelen âlimlerinden ve Mu'tezile'ye mensup fukahâdan tövbe etmeleri istenmiş, inanç ve düşüncelerinden vazgeçtiklerine dair imza vermeye davet edilmişlerdir. Karara muhalefet edenlerin de cezalandırılacağı belirtilmiştir.⁵⁵ Ayrıca İslâm'a muhalif kelâmî görüşler üzerinde tartışmada bulunulması da yasaklanmıştır.⁵⁶ Sünnî siyasetin gereklerini, kararlılığını ve hedeflerini belirleyen bu bildiri; Ehl-i Sünnet inancının korunması ve etkisinin artırılması için adeta hukuki bir dayanak olmuş ve ihtiyaç duyuldukça camilerde halka ilan edilmiştir.⁵⁷ Bu metin; hilafet divanında dönemin önemli ilim adamları ve toplumun her kesiminden

51 Fâtımîlerle yapılan mücadelenin dini ve sosyo-politik boyutu hakkında bkz. Süleyman Genç, "H.V/M.XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2005), 271-330; Kamit, "Kâim-Biemrillah ve Şîf-Sünnî Çatışması"; Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkisi*, 79-176.

52 Bu dönemim önemli ilim adamları ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Harun Yıldız-Ferhat Maden, "Büveyhîler Dönemi Şîf Düşünürleri", *e-Makâlât*, 10/12 (2017), 269-314; Muhammed Asil Togel, *Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 77-94.

53 İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/121.

54 Bu metin hakkında bilgi için bkz. İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279-282; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/685. Ayrıca metnin dini-siyasi etki alanı hakkında geniş bilgi için bkz. Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkisi*, 312-329.

55 İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125-126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/121; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/574-575.

56 İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125-126.

57 Genç, "H.V/M.XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi", 290.

tanınmış kişilerin katılımıyla 420/1029 yılında yeniden okunarak daha tafsilatlı bir şekliyle ilan edilmiş⁵⁸ ve *Kâdirî Akîdesi (el-İ'tikadü'l-Kâdirî)* olarak adlandırılmıştır.⁵⁹

Kâdir-Billâh'ın Şîa ve bâtil fırkalarla mücadelesinde en büyük destekçisi, dönemin önemli güçlerinden biri olan Gazneliler ve sultanı Mahmud olmuştur. Gazneli Mahmud, Kâdir-Billâh'ın ilan ettiği ve Sünnîliğin temel akîdesi olarak görülen bildiriye, Horasan bölgesinde ve fethettiği yerlerde sıkı sıkıya uygulamış; Şîî, Mu'tezilî, Karmatî, Rafızî ve Müşebbihe gibi Ehl-i Sünnet karşıtlarından tövbe etmeyenleri ağır bir şekilde cezalandırmıştır.⁶⁰ Kâdir-Billah'ın Sünnî İslâm anlayışını korumak amacıyla yaptığı çalışmalar ve aldığı tedbirler nedeniyle bu yıl (408/1018), Ehl-i Sünnet'in yeniden yükselişe geçtiği dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.⁶¹

Fâtımî propagandasının yayılması ve Sünnî Abbâsî hilafetinin ortadan kalkması için büyük gayret gösteren dönemin Fâtımî halifesi Zâhir Ebûl-Hasan Ali (1021-1036),⁶² 415/1024 yılının hac dönüşünde Sultan Mahmud'a götürmek üzere hil'at ve kıymetli hediyelerle birlikte Fâtımî davetine çağıran mektubu, sultanın nâibi ve Nişâbur Valisi Hasenek'e vermişti. Fâtımîler, bölgenin önemli bir gücünü yanına çekmek üzere ertesi yıl kıymetli hediyelerle birlikte bu davetini yinelemişti. Kâdir-Billâh, bu durumdan duyduğu rahatsızlığı Gazneli Mahmud'a iletince, Sultan Mahmud da halifeye olan sadakatini ve hürmetini göstermek adına kendisine gönderilen değerli hediyeleri Bağdat'a göndererek yakılmasını sağlamıştır.⁶³

Büveyhî emiri Müşerrifüddeve, kardeşi Sultânüddeve'nin 415/1024 yılında ölümü ile Irak'a hâkim olmuştu. Müşerrifüddeve'nin veziri el-Mağribî, Kâdirî-Kudât, Nâkibü't-Tâlibin gibi devlet adamlarını toplayarak yeni emir için biat töreni tertip

⁵⁸ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/197-202.

⁵⁹ Zübeyr Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2007), 91.

⁶⁰ Örneğin 420/1029 yılında Sultan Mahmud, Ehl-i Sünnet'e muhalif fırkaların yoğun olduğu merkezler olan Cibal ve Rey bölgesini, Büveyhî emiri Mecdü'ddevle'nin kontrolünden alarak buraları bid'attan temizlediğini halifeye "Allah'ın yardımıyla bu bölgeyi zalim ve kâfirlerin elinden kurtardım. Bu bölgeyi, özellikle Rey şehrini karargâh edinmiş, küfür ehli Bâtınıyye'den, ortalığı ve zihinleri kartıştıran Ehl-i bid'at, Mu'tezile ve açıktan sahabeye söven azgın Râfizîlerden temizledim. Ehl-i Sünnet zafere ulaştı. Allah'ın yardımıyla kullar (Müslümanlar) Fâtımî Devleti'nin taraftarlarının amacını anladı." şeklinde mektupla bildirmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet karşıtlarının bazılarını öldürerek cezalandırdığını, kimini sürgün ettiğini ve sapık görüşler ihtiva eden kitapların hepsini de yakıtığını belirtmiştir. Bilgi için bkz. İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125-126, 194-196.

⁶¹ George Makdisi, "Sünni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards (Oxford: Papers on Islamic History, 1973), 3/156.

⁶² Makrîzî, *İtti'azü'l-Hünefa bi-Ahbâri'l-e'immeti'l-Fatimîyyine'l-Hulefâ*, 2/175.

⁶³ Kâdir-Billâh, Hasenek'i Karmatîlikle suçlamış, öldürülmesini istemişti. Sultan Mahmud halifeye, "Ben Abbâsîlere itaati farz kabul eden sadık bir hizmetçiyim" diyerek yaklaşımını ifade etmiş ancak Hasenek'in Karmatî olamayacağını da belirtmiştir. Bilgi için bkz. İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/164-171; İhsan Arslan, "İlk Türk İslâm Devletlerinin Abbâsî Hilafetiyle Münasebetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 101-102; Muhammed Nazım, *The Life and Times Sultan Mahmud of Ghazne* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 164-165. M. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 76-78.

etmişti. Kâdir-Billâh, kendisinin haberi ve onayı olmadan yapılan bu tören dolayısıyla Müşerrifüddeve'ye çok kızmıştı. Bu gelişme üzerine halifenin gönlünü almak isteyen Müşerrifüddeve, çeşitli hediyelerle birlikte saygısını ve bağlılığını takdim etmişti.⁶⁴ Bu olay da, hilafetin otoritesinin ve saygınlığının arttığını gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Kâdir-Billâh, hilafetin dini-siyasi otoritesini güçlendirme faaliyetlerine, Müşerrifüddeve'nin 416/1025 yılında ölümünden sonra oluşan yönetim boşluğundan ve Büveyhî emirleri arasındaki iktidar çatışmalarından yararlanmak suretiyle daha fazla ağırlık vermiştir. Yaşanan bu iktidar mücadelesi sonrası Irak bölgesinin emiri olan Celâlüddeve (418-435/1027-1044), Büveyhîlerin en zayıf ve dirâyetsiz emirlerinden biri olmuştu.⁶⁵ Türk komutanların sayesinde emir olan Celâlüddeve döneminde, kargaşa ve isyanlar daha da artmıştı. Hatta bu isyanların birinde Celâlüddeve'nin sarayı bile yağmalanmış, para basımı için gönderdiği altın ve gümüşlere el konulmuştu. Celâlüddeve'yi bu sıkıntılı durumdan, Türkler nezdinde saygınlığı olan Kâdir-Billah'ın ara buluculuğu kurtarmıştır.⁶⁶

Büveyhîlerin zayıflaması ile birlikte Sünnî kesimden özellikle Hanbelîler, Şîilere yönelik tepkilerini eylemsel olarak da artırmaya başlamıştı. Bu konuda Kâdir-Billah'ın da desteğini arkalarında hissettiklerinden, Şîi-Sünnî guruplar arasında mezhepsel kavgalar yoğunlaşmıştı. 420/1029 yılının Zilkâde ayında Şîiler, Berâsâ Camii'nde Hz. Ali ile ilgili provokasyona sebebiyet verecek söylemlerde bulduklarından dolayı Sünnîlerle büyük bir çatışma yaşamıştı.⁶⁷ Çatışmaların artması sebebiyle Kâdir-Billah, Tâlibîlerin nakîbi Şerîf Ebu'l-Kâsım el-Murtazâ, Abbâsîlerin nakîbi Şerîf Ebu'l-Hasan ez-Zeynebî ve Kâdi Ebû Sâlih'i çağırarak, ilk kıvılcımı çıkaranların Şîiler olması dolayısıyla olayları kınamış ve Büveyhî emirine bir mektup yollayarak Berâsâ Camii'nde Cuma namazlarının kılınmasını yasakladığını bildirmiştir.⁶⁸ Zilhicce ayı geldiğinde Bayram namazı ve Cuma namazlarını kılmak isteyen Kerh Mahallesi sakinleri, taleplerini iletmek üzere önder olarak Nâkibu't-Tâlibîn Şerîf el-Murtazâ'yı halifeye göndermişlerdi. Şerîf el-Murtazâ'nın, Şîiler adına özür dilemesi ve böyle olayların bir daha tekrarlanmayacağı sözü vermesi üzerine Berâsâ Camii tekrar ibadete açılmıştı.⁶⁹ Kâdir-Billah'ın, Şîilerin yoğunlukta bulunduğu bir mahallede ibadethaneleri kapatabilme tasarrufunda bulunabilmesi ve bu kararı mektupla Büveyhî emirine bildirerek ilan etmesi, hilafet otoritesinin gücünün arttığını gösteren önemli bir örnek olarak gösterilebilir.

Kâdir-Billah, 420/1029 yılında bir ay arayla üç kez âlimleri, kanaat önderlerini ve devlet adamlarını hilafet divanında toplayarak Kâdirî Akîdesi olarak bilinen ve

⁶⁴ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/163.

⁶⁵ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/170-171, 181-184; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 237.

⁶⁶ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/165.

⁶⁷ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/198-199.

⁶⁸ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/199-200.

⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/626.

tasdiklenen metni okutarak tekrar ilan etmiştir. Burada Ehl-i Sünnet'in üstünlük ve faziletleri zikredilmiş, Mu'tezile kınanmış, Kur'an'ın mahluk olduğunu ifade edenler fâsık olarak nitelendirilmiş, bid'at ehlinin sapkınlık içerisinde olduğu vurgulanmış, uyarı ve yasaklar zikredilmiştir. Ayrıca Şîî vaiz ve imamlar azledilerek yerlerine Sünnîler atanmıştır.⁷⁰

Kâdir-Billâh, Büveyhî iktidarına karşı hem müttefik kazanmak hem de bâtil görüş ve inançlara karşı Ehl-i Sünnet anlayışını hâkim kılmak için Şîa'ya karşı muhalefetin savunuculuğunu yapan Hanbelîleri her zaman desteklemiş, Şîa ve Mu'tezile'ye ise baskı uygulamıştır. Bu baskıyı kurabilmesinin arka planında kendisine ve Sünnî siyasetine koşulsuz destek olan Gazneli Mahmud'un ve Karahanlıların varlığı büyük rol oynamıştır. Ortak düşman olarak görülen Büveyhîlere ve Şîa'ya karşı yapılan mücadele, içte ve dışta Sünnî gurupların kenetlenmelerini sağlamıştır. Kâdir-Billâh; iktidarının uzun bir süresinde yaşadığı tüm olumsuz koşullara rağmen aşama aşama akılcı bir politikayla, iç ve dış dengeleri yönetme becerisiyle Büveyhîlerin ve Şîa'nın hâkimiyetini sonlandırma, hilafetin otoritesini artırma ve Sünnî anlayışın yeniden güç kazanmasını sağlama hedeflerinin temellerini büyük ölçüde atmıştır.⁷¹ Bu vesileyle de o, uyguladığı siyaset ve mücadelesi, Ehl-i Sünnet'in ihyâsındaki rolü dolayısıyla Osmanlı veziriâzamlarından Lütfi Paşa (ö.970/1560) tarafından 4/10. asrın müceddidi olarak nitelendirilmiştir.⁷² Kâdir-Billâh, 11 Zilhicce 422/19 Kasım 1031 Pazartesi günü vefat etmiş,⁷³ veliht tayin ettiği⁷⁴ oğlu Kâim-Biemrillah'a hilafetin otoritesi ve Sünnî siyaseti açısından daha umut dolu bir iktidar devretmiştir.

Kâim-Biemrillah (1031/1075)

Kâdir-Billâh, ömrünün son anlarında 18 Zilkâde 391/9 Ekim 1001 yılında⁷⁵ doğan küçük oğlu Ebû Cafer Abdullah'ı 421/1030'da veliht tayin ederek ona *Kâim-*

⁷⁰ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/204; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/625-626.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, halife Kâdir-Billah ile ilgili "Onun günlerinde Abbâsî Devleti'nin vakârı geri geldi, parlaklığı arttı ve durumları güçlenmeye başladı" şeklinde ifadede bulunmuştur. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/450.

⁷² Kayhan Atik, *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 81.

⁷³ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/220; Muhammed b. Ali Muhammed İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî Târihi'l-Hulefa*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dârü'l-âfâkü'l-arabiyye, 1421/2001), 186. Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdü's-settâr Ahmed Ferrâc (Beirut: 1980), 1/319.

⁷⁴ Kâdir-Billah'ın 391/1001 yılında ilk oğlu Ebü'l-Fazl Muhammed'i, *Gâlib Billâh* lakabıyla veliht tayin etmesi, onun ölümünden sonra da Ebû Cafer Abdullah'ı veliht olarak belirlemesi, hilafet otoritesinin gücünün arttığını göstermektedir. Çünkü kendisinden önceki halifeler, Büveyhî emirlerince belirlenmişti.

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medineti's-Selâm* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 399; İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/217.

Biemrillah lakabını vermiş, dönemin Büveyhî sikkelerine adını bastırmış ve hutbelerde de onun ismini zikrettirmiştir.⁷⁶

Kâdir-Billâh'ın ölümünden sonra halife olan oğlu Kâim-Biemrillah'ın iktidarı, yaklaşık 45 yıl sürmüş ve bunun 24 yılı Büveyhî hâkimiyetinde geçmiştir. Büveyhî emirleri Celâlüddeve, Ebû Kalicar ve el-Melikü'r-Rahîm dönemlerinde görev yapmıştır. Babasının siyasetini devam ettirmeye çalışan Kâim-Biemrillah; Büveyhîlerin giderek zayıflaması, Celâlüddeve'nin de dirâyetsizliği ve yaşanan iktidar mücadeleleri dolayısıyla hilafet otoritesini ve Sünnîliği güçlendirmeyi gaye edinmiştir. Onun halife olmasıyla birlikte yaklaşık yirmi yıl Şîî-Sünnî guruplar arasında önemli mezhepsel çatışmaların olmadığı, sükûnet döneminin yaşandığı belirtilir.⁷⁷ Bu durumun yaşanmasında; Kâdir-Billah ve oğlu Kâim-Biemrillah'ın uyguladığı politikaların, Büveyhîlerin zayıflaması ve emirler arasındaki iktidar mücadeleleri sonucunda yaşanan ekonomik sıkıntıların, ordunun isyanı, yağmacılığın artması ve asayişsizliğin oluşturduğu ortamın toplum üzerindeki yansımalarının etkili olduğu söylenebilir. Bu noktada ayyârların reisliğini yapan Burcûmî'nin faaliyetleri⁷⁸ ve toplum içinde oluşturduğu kaos ve anarşi, Büveyhîlerin ve hilafetin askeri gücünün zaâfiyetinin ve yaşanan tablonun vahâmetinin bir özeti olarak da görülebilir.

Kâim-Biemrillah, iktisadi özerklik ve Fâtımîlerin ekonomik baskılarını azaltmak adına Mağrib'de basılan Fâtımî dinarların kullanımını 427/1035 yılında yasaklayarak yerlerine Kâdiriyye, Nisâbüriye ve Kâsâniyye gibi Abbâsî dinarlarının kullanılmasını emretmiştir.⁷⁹ Yine Fâtımîlerin; ekonomik gücünü göstermek ve halkın teveccühünü kazanmak için 428/1036 yılında Şîîlerin yoğunlukta bulunduğu Kûfe'de yapılan bir kanal için para göndermek istemesi karşısında tereddüte düşen Kâim-Biemrillah, ulemâdan fetva alarak bu paranın ganimet mal olarak kabul edilmesine ve harcanmasına onay vermiştir.⁸⁰ Ayrıca o, Sünnî akîdenin ve hilafet otoritesinin güçlenmesi, toplumsal birlik ve düzenin sağlanması, sapkın düşünce ve mezheplere meylin önüne geçilmesi amacıyla babasının ilan ettiği Kâdirî Akîdesi'ni 433/1041-1042 yılında yeniden neşredip yayımlamıştır.⁸¹

Büveyhî emiri Celâlüddeve'nin 435/1044 yılında⁸² ölümünden sonra askerlerin ve yöneticilerin talebi doğrultusunda yeğeni Ebû Kalicâr, Irak bölgesine hâkim olmuş ve halifeye biat ederek onun adına hutbe okutmuştu. Ayrıca Büveyhî emiri, kendisine "Sultânu'l-mu'azzam Mâlikü'l-umem" lakaplarının verilmesini istemişti. Ancak ona bu lakapların verilemeyeceği ifade edilerek sadece "Meliku'd-

⁷⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medineti's-Selâm*, 399; İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/205-207.

⁷⁷ Kamit, "Kâim-Biemrillah ve Şîî-Sünnî Çatışması", 183.

⁷⁸ Bkz. İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/197-201, 245.

⁷⁹ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/253.

⁸⁰ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/256; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/662.

⁸¹ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15-279-282; Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", 91.

⁸² İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/291.

devle” lakabı verilmiştir.⁸³ Ebû Kalicâr, Irak’a hâkim olmadan önce halifeye biat etmiş olmasına rağmen 429/1037-1038 yılında Şiraz’da bulunduğu esnada, Fâtımî dâ’isi el-Mu’eyyed fi’-d-dîn Hibetullâh eş-Şîrâzî’nin propagandaları sonucunda İsmâîlî mezhebine meylettği düşüncesinden hareketle Şîî dâ’ilerinin faaliyetlerini destekleyen politikası dolayısıyla Kâim-Biemrillah tarafından sert bir şekilde uyarılmıştır.⁸⁴

Fâtımî hâkimiyetini benimsemiş Zîrî emiri Mu’iz b. Badis’in, 435/1043-1044 yılında Fâtımîlerin yanlış politikaları dolayısıyla Abbâsîleri destekleme ve onlar adına hutbe okutma kararı almasında,⁸⁵ Kâim-Biemrillah’ın hilafet otoritesini güçlendirme gayretlerinin olduğu açıktır. Bu gayretin bir diğer sonucu da; Büveyhîlerin vezir tayin etme yetkisini dahi halifelerin elinden almasından sonra Kâim-Biemrillah’ın 437/1045-1046 yılında ilk kez İbnü’l-Müslime’yi (ö. 450/1059) vezir olarak atayabilmesi olmuştur.⁸⁶ Ancak Şîî karşıtlığıyla bilinen vezir İbnü’l-Müslime’nin iktidarda zamanla etkin olması, dönemin önemli Türk komutanı Ebü’l-Hâris Arslan Besâsîrî (ö.451/1060) ile Kâim-Biemrillah’ın arasının açılmasına ve Fâtımîlerin de desteği ile Abbâsîlere ve Selçuklulara karşı isyan ederek büyük sorun açmasına neden olmuştur.⁸⁷

Büveyhî emiri Ebû Kalicâr’ın 440/1048’de⁸⁸ ölümünden sonra oğlu Ebû Nasr Fîrûz, *el-Meliku’r-Rahîm* lakabıyla Irak bölgesinin yeni emiri olmuştur.⁸⁹ Bu dönem, Büveyhîlerin gücünün iyice zayıfladığı, yıkılış sürecine girdiği bir dönem olmuştur. Şîî-Sünnî guruplar arasında uzun süre yaşanan durgunluk dönemi, 441/1049 yılında Aşûra gününde yapılan adetlerin yasaklanması sonrası ortaya çıkan çatışmalarla son bulmuştur.⁹⁰ 443/1051 yılında bu guruplar arasındaki çatışmaların dozu daha da artmış, Muizzüdevle ve Celâlüdevle’nin türbeleri ateşe verilmiştir. Bu olaylara tepki olarak Bağdat dışında Şîîlerin yoğunlukta bulunduğu bölgede hüküm süren Dübeys b. Mezyed (ö.474/1082),⁹¹ halife adına okuttuğu hutbeye son vermiştir. Bu durum üzerine bölgeye elçisini gönderen Kâim-Biemrillah, otoriteyi yeniden sağlayarak hutbenin kendi adına okunmasını temin etmiştir.⁹² Bu çatışmaların ve

⁸³ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/225-226; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 15/642.

⁸⁴ Bilgi için bkz. Hibetullah eş-Şîrâzî Mu’eyyed fi’-d-dîn, *Sîretü’l-Mu’eyyed fi’-d-dîn dâ’id-duât tercemetü hayâtihi bi kalemihî* (Kahire: ts.), 55-57; Maşide Kamit, *Büveyhîlerden Selçuklu Hâkimiyetine Geçiş Süreci: Kâim-Biemrillah Dönemi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 44-51.

⁸⁵ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/290. Zîrî ve Fâtımî ilişkileri için ayrıca bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besasiri İsyanı*, 89-98.

⁸⁶ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/302.

⁸⁷ Konu hakkında bilgi için bkz. Seyfullah Korkmaz, *Arslanü’l-Besâsîrî ve Zamanı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).

⁸⁸ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/317.

⁸⁹ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/313.

⁹⁰ İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/319-320.

⁹¹ 997-1163 yılları arasında Irak’ta hüküm sürmüş İslâm hânedanının emiridir. Bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, “Mezyedîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/550-551.

⁹² İbn’ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/329-331.

propagandaların sonraki yıllarda da devam etmesi üzerine Kâim-Biemrillah, Fâtımîlerin nesep iddialarını yalanlayan ve ulemânın onayladığı bir bildiri hazırlatarak 444/1052 yılında divanda ilan etmiş ve farklı bölgelere göndermiştir.⁹³

Tarih sahnesinde yer almaya başlayan Sünnî geleneğe mensup Selçukluların Batı'ya yönelik gerçekleştirdiği seferler; Büveyhîler, Bizans ve Fâtımîler için tehdit oluşturmaya başlamıştı. Bu yapılan seferlerden birinde İbrahim Yinal komutasındaki Selçuklu birliklerinin 440/1048 yılında Bizans kuvvetlerini Pasinler Ovası'nda mağlup etmesi sonrasında İstanbul'da Fâtımîler adına okunan hutbeler, Abbâsî halifesi adına okunmaya başlamıştır.⁹⁴ Babası gibi bütün amacı Büveyhî esaretinden kurtulmak olan Kâim-Biemrillah'ın yürüttüğü uzun ve etkin politikalar neticesinde oluşturduğu ortam ve yaptığı davet üzerine Bağdat'a giren Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (ö.455/1063), yaklaşık 110 yıl devam eden Büveyhî hâkimiyetine 447/1055 yılında son vermiştir.⁹⁵ Böylece Şîî esaretinden kurtulup Sünnî Selçukluların hâmilîğine giren Abbâsîler, artık daha rahat hareket edebilecek bir konuma gelmiştir. Zira Selçuklular, her ne kadar Abbâsîler üzerinde yeni bir etken güç olarak görünseler de halifeye olan saygıları ve Sünnîliği benimsemiş olmalarının da etkisiyle toplumda baskıcı bir güç olarak değil, adalet ve merhamet dağıtmaya çalışan bir koruyucu unsur olmaları yönüyle öne çıkmışlardır. Bu durum Abbâsî topraklarında yaptıkları sosyal yatırımlardan ve uyguladıkları muamelelerden de açıkça görülebilmektedir.⁹⁶ Yeni oluşan bu durumun etkisiyle 448/1056 yılında Sünnî halk, daha önce rahat giremediği Kerh bölgesine girmiş, sahâbeye övgüler içeren kasîdeleri sevinçle okumuş, İbnü'l-Müslime'nin de desteğiyle Abbâsîleri sembolize eden siyah bayrakların asılmasını ve kapılardan "*Muhammed ve Ali insanların hayırlılarından*" yazılarının sökülmesini sağlamıştır. Yaşanan bu değişim ve olaylar, Sünnîlerce evi yağmalanan önemli Şîî âlim Ca'fer et-Tûsî'nin Bağdat'ı terk etmesine neden olmuştur.⁹⁷ Yine bu yıl, Selçukluların desteğine güvenen Kâim-Biemrillah, Kerh bölgesinde Şîîlerin ezan uygulamasını⁹⁸ yasaklayarak ezanın Sünnîler gibi

⁹³ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/336.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/282-283, 289; Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular I: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 1/98-99. Ayrıca bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 45-52; Nebi Gümüş, "İlk Anadolu Selçuklu-Gürcü Karşılaşması: Pasinler Savaşı Ve Sonuçları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Nisan 2006), 199-219.

⁹⁵ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/348-350; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/323-325; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 17/15.

⁹⁶ Bu konuda bilgi için bkz. Muhammet Karaağaç, "Selçuklu Devletlerinde Yetim", *Yetimler- I İslâm'ın Doğuşundan Günümüze*, ed. Rasim Bayraktar (Ankara: Astana Yayınları, 2023) 123-140.

⁹⁷ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/6-8.

⁹⁸ Ezana yapılan ilaveler; "*Eshedu enne Muhammeden Rasûlullâh*" ifadesinden sonra "*Eshedu enne Aliyyen veliyyullâh, Muhammed ve Ali hayru'l-beşer, femem ebâ fekad kefer, femem radiye fekad şeker*" ve "*Hayya ale'l-felâh*"dan sonra "*Hayya ale'l-hayri'l-amel*" şeklinde idi. Bilgi için bkz. Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *Nişvâru'l-muhadara ve ahhâru'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beirut: 1391-1393), 2/133.

okunmasını sağlamış, Şîîler ise bu duruma razı gelmek zorunda kalmıştır.⁹⁹ Ayrıca Fâtımîlerin siyasi, askeri ve ekonomik yönden zayıflama sürecine girmesi, Haremeyn emirlerinin Kâim-Biemrillah adına hutbe okutmasına da etki etmiştir.¹⁰⁰

Tuğrul Bey'in, kardeşi İbrahim Yinal isyanı ile uğraşmasını fırsat bilen Fâtımî destekçisi Besâsîrî, 450/1059 yılında Bağdat'a girerek yaklaşık bir yıl sürecek hâkimiyetini tesis etmiş, hutbeleri Fâtımîler adına okutmuş ve halife Kâim-Biemrillah'ı sürgün ederek vezir İbnü'l-Müslime'yi de öldürmüştü.¹⁰¹ Ancak Kâim-Biemrillah, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in girişimi ile 451/1060 yılında tekrar hilafete döndü. Selçuklu birlikleri ise, peşine düştüğü Besâsîrî'yi 451/1060 yılında mağlup ederek kesik başını Bağdat'a gönderdi.¹⁰² Böylece Bağdat'ta Fâtımî halifesi adına okunan hutbelere son verilmiş, ayrıca Kerh bölgesindeki Şîîlere mahsus Berâsâ Camii, Cuma camii olma özelliğinden de çıkarılmış oldu.¹⁰³

Sünnî hilafete bağlı Selçuklular; bölgedeki Şîî tehlikesini bertaraf etmek, yeniden filizlenmesini engellemek ve Ehl-i Sünnet akîdesini güçlendirmek amacıyla Bağdat başta olmak üzere çeşitli bölgelerde Kâim-Biemrillah'ın yürüttüğü hilafet politikalarını titizlikle uygulamaya çalışmıştır. Kâim-Biemrillah, babası Kâdir-Billah gibi uzun bir süre -45 yıl- halifelik yaptıktan sonra 467/1075 yılında Bağdat'ta vefat etmiş, cenaze namazını veliaht tayin ettiği ve kendisinden sonra halife olan torunu Muktedî-Biemrillâh kıldırmıştır.¹⁰⁴

SONUÇ

Abbâsîler, 750-1258 yılları arasında beş yüz yılı aşkın bir süre hâkimiyetini sürdürerek hilafet kurumunu ayakta tutmuş ve Sünnî siyaseti benimsemişlerdir. Her devletin tarihinde önemli kırılma noktaları olmuştur. Abbâsî Devleti'nin siyasi tarihinde yaşanan önemli kırılmalardan birisi; 945 yılında Şîî anlayışa sahip Büveyhîlerin, Bağdat'a girerek 110 yıl boyunca Abbâsî hilafetine hükmetmesi ve iktidarı ele geçirmesi olmuştur. Büveyhî emirleri, iktidarın gerçek sahipleri olarak halifelere istediklerini yaptırmış ve onları istedikleri zaman da azletmişlerdir. Fâtımîlerin de bölgede giderek gücünü hissettirmesi dolayısıyla "Şîî Yüzyılı" olarak adlandırılan bu asırda Abbasî Devleti'nde görev yapan halifeler; Müstekfî-Billâh, Mut'î-Lillâh, Tâî-Lillâh, Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillah olmuştur. Özellikle Kâdir-Billâh ve oğlu Kâim-Biemrillah, bu buhranlı dönemin büyük bir bölümünde -85 yıl- görev yapmış ve uyguladıkları etkili siyasetle hilafetin otoritesinin yeniden kazanılmasında ve Sünnî anlayışın güçlenmesinde önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Bu politikalarının başarıya ulaşmasında baba-oğul olan bu iki halifeden Kâdir-Billâh'ın rolü daha önemli olmuştur. Çünkü Büveyhî tahakkümüyetine ilk ciddi

⁹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/335.

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *Târihü İbn Haldûn*, 4/132-133.

¹⁰¹ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/29-38; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/341-348.

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/345-347.

¹⁰³ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/55.

¹⁰⁴ İbn'ül-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/168-169.

tavır olarak hilafetin otoritesinin güçlenmesinin ve Sünnî düşüncenin yeniden etkin olmasının zeminini oluşturan, onun politika ve uygulamaları olmuştur.

Şîî anlayışa sahip Büveyhî hâkimiyetinde, hilafetin otoritesinin sembolik bir konumda olduğu çetin bir dönemde halife olan Kâdir-Billâh; akılcı ve pragmatik bir siyaset uygulayarak, Büveyhîlerin zamanla iktidar çatışmasına düşmesini ve güç kaybetmesini de fırsata çevirerek hedefine ulaşmıştır. O; iç ve dış siyasi dengeleri kullanma yeteneği, ilmi bilgi ve tecrübesi, dönemin hâkim güçlerinden olan Sünnî geleneğe sahip Gaznelilerin ve Karahanlıların desteği, toplumun aksiyoner gurubu olan Hanbelîlerin Sünnî siyaseti sayesinde 40 yıl gibi uzun bir süre iktidarda kalabilmiş ve aşama aşama hilafetin otoritesini ve Sünnî düşüncüyü güçlendirerek oğlu Kâim-Biemrillah'a daha güçlü ve umut dolu bir hilafet devretmiştir.

Sünnî siyasetinin ana omurgasını oluşturan ve Amentü niteliği taşıyan, babası Kâdir-Billâh'ın oluşturduğu Kâdirî Akîdesi'ne ve politikasına bağlı kalan Kâim-Biemrillah ise; yaklaşık 45 yıl hilafette kalmış ve bunun 24 yılı Büveyhî iktidarında geçmiştir. Kâim-Biemrillah; Büveyhî emirleri arasında gerçekleşen iktidar mücadeleleri ve yönetimde yaşanan dirayetsizlik nedeniyle Büveyhîlerin güç kaybetmeleri, Şîî düşüncenin hâmilliğini yapan Fâtımîlerin de etkinliğini kaybederek zamanla zayıflamaları, buna karşın bölgedeki Sünnî devletler olan Gazneliler, Karahanlılar ve özellikle Selçukluların, içte de Şîî'ya açık tavır alan Hanbelîlerin büyük desteği sayesinde hilafetin otoritesini artırmış ve Sünnî anlayışın güçlenmesini sağlayarak devletin yıkılışının gecikmesine katkı sağlamıştır. Selçukluların 447/1055 yılında Büveyhî hâkimiyetine son vermesi ile de Bağdat ve Abbâsî hilafet kurumu, Şîî esaretinden kurtulmuş ve böylece baba-oğul olan bu halifelerin emelleri gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Ağırakça, Ahmet. "Muhammed İbn Râik ve Emirü'l-Ümeralığı". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 35 (1994), 79-122.
- Akgün, Nursel. *Irak Büveyhî Emîri Muizzüddeve Dönemi Siyasi Tarihi (334-356/945-967)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arslan, İhsan. "İlk Türk İslâm Devletlerinin Abbâsî Hilafetiyle Münasebetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 93-106.
- Atik, Kayhan. *Lütfî Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Azimli, Mehmet. "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhîler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 19-32.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîî'sinde İmâmet Tasavvuru (III-V. Asır)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîî'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

- Bulut, Zübeyr. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2007), 75-110.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr b. El-Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Kahire: Matbaâtü'l-Hancı, 1975.
- Demircan, Adnan. *H. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Demircan, Adnan. "Tâi'-Lillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Donohue, John J. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: Shaping Institutions for the Future*. London: Koninklijke Brill NV, 2003.
- Erünsal, İsmail E. "Dârülilim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fırat, Nurullah. *Şî' Büveyhî İktidarında Bir Halife: Kâdir-Billâh*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2023.
- Genç, Süleyman. *Fatımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besasiri İsyanı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti". *Marife* 2 (2004), 219-243.
- Genç, Süleyman. "H.V/M.XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2005), 271-330.
- Gümüş, Nebi. "İlk Anadolu Selçuklu-Gürcü Karşılaşması: Pasinler Savaşı Ve Sonuçları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Nisan 2006), 199-219.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adüdddevle ve Dönemi (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'in Şî'-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayınları, 1999.
- Güner, Ahmet. "Muizzüddevle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/99-100. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Güner, Ahmet. "Mutî'-Lillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Güner, Ahmet. "Sâbûr b. Erdeşir ve Dârü'l-İlmi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/13-14 (2001), 65-92.
- Güner, Ahmet - Azimli, Mehmet. "Abbâsîlerin Başkenti Bağdat'ta Hüküm Süren İran Kökenli Şî' Bir Hanedan Büveyhîler (945-1055)". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Güzel, Fatih. *Abbâsîlerde Emirü'l-Ümeralık Müessesesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Hacıyev, Khanoghlan. *Irak Büveyhîlerinin Kuruluşu ve Muizzüddevle Dönemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş. 4 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ Ravendî*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1344.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülmelik. *Tekmiletü Târihü't-Taberî (Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk, XI. İçinde)*. Beyrut: ts.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzüddin Abdülhamid b. Hibetullah b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehcü'l-Belâğâ*. Beyrut: 1959.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. *Târihü ibn Haldûn*. çev. Şehhâde-Süheyl Zekkar. Beyrut: Dârü'fıkr, 2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 Cilt. Mısır: Hicr, 1419/1998.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1380/1961.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü's- Sâdr, 1957.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali Muhammed. *el-İnbâ fî Târihi'l-Hulefa*. thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Kahire: Dârü'l-âfâkü'l-ârabîyye, 1421/2001.
- İlhan, Avni. "Şeyh Müfid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/500-502. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Jiwa, Shainool. *The Baghdad Manifesto (402/1011): A Re-Examination of Fatimid-Abbâsîd Rivalry*. London: İslâmîc Publication, 2018.
- Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334-447/946-1055)*. Calcutta: Iran Society, 1964.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kadî'l-Kudat Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Firak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. İskenderiye: Matbaatü'l-Cami'iyye, 1972.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *Meâsirü'l-İnâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe*. thk. Abdü's-settâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Beyrut: 1980.
- Kamit, Maşide. *Büveyhîlerden Selçuklu Hâkimiyetine Geçiş Süreci: Kâim-Biemrillâh Dönemi*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kamit, Maşide. "Kâim-Biemrillâh ve Şîh-Sünnî Çatışması". *İSTEM* 24 (2014), 179-207.
- Karaağaç, Muhammet. "Selçuklu Devletlerinde Yetim". *Yetimler-I İslâm'ın Doğuşundan Günümüze*. ed. Rasim Bayraktar. 123-140. Ankara: Astana Yayınları, 2023.

- Keleş, Nevzat. "Büveyhîler Devrinde Bağdad'da Asayiş: Ayyârlar, Şâtırlar, Dâ'irler ve Hırsızlar". *Turkish Studies* 12/9 (2017), 55-88.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezilenin Temel Öğretileri". *İslâmi İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.
- Korkmaz, Seyfullah. *Arslanü'l-Besâsîrî ve Zamanı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Risaletü'l-İtikadâti'l-İmâmiyye: (Şiî-İmâmiye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kâdir-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/127-128. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Makdisi, George. "Sunni Revival". *Islamic Civilisation 950-1150*. ed. D. S. Richards. Oxford: Papers on Islamic History, 1973.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed. *İtti'azü'l-Hünefâ bi-Ahbâri'l-e'immeti'l-Fatımîyyine'l-Hülefâ*. Kahire: Meclisü'l-Âlâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed. *İtti'azü'l-Hünefâ bi-Ahbâri'l-e'immeti'l-Fatımîyyine'l-Hülefâ*. Kahire: Meclisü'l-Âlâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Merçil, Erdoğan. "Bahâüddeve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/475-476. TDV Yayınları, 1991.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mu'eyyed fi'd-Dîn, Hibetullah eş-Şîrâzî. *Sîretü'l-Mu'eyyed fi'd-dîn dâi'd-duât tercemetu hayâtihi bi kalemihî*. Kahire: ts.
- Müneymine, Hassan. *Büveyhîler Devlet Tarihi*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Nazım, Muhammed. *The Life and Times Sultan Mahmud of Ghazne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Özaydın, Abdülkerim. "Adüddeve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/392-393. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Özaydın, Abdülkerim. "Mezyedîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/550-551. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Selçuklular I: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2022.
- Palabıyık, M. Hanefi. *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Pırlanta, İsmail. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Şehir Eşkiyaları: Ayyarlar*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Pinto, Olga. "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbâsîdes". *Islamic Culture* 3/2 (1929), 210-243.

- Rûzrâverî, Ebû Şücâ Zahîrûddin Muhammed b. Hüsyn b. Muhammed (Abdillah). *Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem*. çev. Henry F.Amedroz, David S. Margoliouth. Kahire: Şeriketü't-temeddini's-Sinâiyye, 1334/1916.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Ayberg b. Abdillah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn. *Târihu'l-Hulefâ (Halifeler Tarihi)*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî. *Nişvâru'l-muhadara ve ahbâru'l-müzâkere*. thk. Abbûd eş-Şâlcî. 8 Cilt. Beyrut: 1391-1393.
- Togel, Muhammet Asil. *Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler'de Emirü'l-Ümeralığın Ortaya Çıkışı". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10/11 (1981), 97-108.
- Yıldız, Harun - Maden, Ferhat. "Büveyhîler Dönemi Şîf Düşünürleri". *e-Makalât* 10/12 (2017), 269-314.
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 197-226

SEMAVÎ DİNLERDE KADIN
(Karşılaştırmalı Bir İnceleme)

Women In Heavenly Religions
(A Comparative Review)

İsmet EŞMELİ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Dinler Tarihi, Orcid: 0000-0002-4551-0309, esmeliismet@gmail.com.

Mehmet ÜMITLİ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku, Orcid: 0000-0002-7195-7200, mehmetumutli@gmail.com.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	06.04.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	29.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	197-226

Atıf / Cite as: Eşmeli. İsmet. Ümitli. Mehmet. "Semavî Dinlerde Kadın (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)" (Women In Heavenly Religions (A Comparative Review)). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 197-226. DOI: 10.17859/pauifd.1466006

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 197-226

**SEMAVÎ DİNLERDE KADIN
(Karşılaştırmalı Bir İnceleme)***

İsmet EŞMELİ*
Mehmet ÜMITLİ**

Öz

Din, insanlık tarihiyle birlikte var olan ve insan hayatının bireysel olsun sosyal olsun tüm alanlarını kapsayan bir olgudur. Bu bağlamda çalışmamızda dinlerde kadın algısını kutsal metinlerde yer alan öğretileri farklı açıklardan değerlendirerek bireysel ve toplumsal hayattaki yansımalarını tarihsel süreç ve ilgili alan bağlamında incelenmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kadın ile ilgili öğretisi öncelikle her din kendi içerisinde değerlendirilmiştir. Öncelikle bu dinlerin kadın olgusu ve kadının ontolojik konumuna dair öğretilerinin mahiyeti ortaya konulmuştur. Daha sonra bu üç dinin kadın olgusu ve kadının konumu hakkındaki kabulleri ontolojik konumu, din, aile, eğitim, siyasî-sosyal hayat ve modern dönemdeki durumları açısından ele alınmıştır. Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde kadın ile ilgili birebirinden farklı bilgiler mevcut olmakla birlikte kadının olumsuz bir imaja sahip olduğuna vurgu vardır. İslam'da ise, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta kadına dair olan olumsuz algılar düzeltilmiş olup kadın, erkek gibi bir birey olarak kabul edilmiştir. İslam'da erkeğe tanınan hakların kadına da tanındığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık, Algı.

**Women In Heavenly Religions
(A Comparative Review)**

Abstract

Religion is a phenomenon that exists with human history and covers all areas of human life, both individual and social. In this context, in our study, the perception of women in religions and the teachings in the sacred texts were evaluated from different perspectives and their reflections in individual and social life were examined in the context of the historical process and the relevant field. The teachings of Judaism, Christianity and Islam regarding women were primarily evaluated within each religion. First of all, the nature of the teachings of these religions regarding the phenomenon of women and the ontological position of women are revealed. Then, the acceptances of these three religions about the phenomenon of women and the position of women were discussed in terms of their ontological position, religion, family, education, political-social life and their situation in the modern period. Although there is different

* Yazarlar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi, Orcid: 0000-0002-4551-0309, esmeliismet@gmail.com.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku, Orcid: 0000-0002-7195-7200, mehmetumutli@gmail.com.

information about women in the sacred texts of Judaism and Christianity, there is an emphasis on the negative image of women. In Islam, the negative perceptions about women in Judaism and Christianity have been corrected and women are accepted as individuals like men. It is seen that the rights granted to men in Islam are also granted to women.

Keywords: Woman, Islam, Judaism, Christianity, Perception.

Structured Abstract

The teachings of religions are generally shaped within the framework of the information contained in their sacred texts. However, it is not limited to sacred texts only. The events experienced by religious people throughout history and the cultures and religions they encounter also have an impact on the teachings of religions. The issues determining the position of women in the Jewish holy texts are generally interpreted negatively in the context of narratives about the creation of women and their fall into error. The interpretation of sacred texts by the patriarchal society also had a significant impact on the negative perception of women in Judaism. In Judaism, a distinction or status difference between men and women, starting from creation, has been a dominant understanding in almost every period of Jewish history and in the social and religious areas of the Jewish society. In Judaism, women have a secondary status in the context of responsibility. Woman was created for man. Because of her mistake, she has to depend on men due to her weak character and seductive qualities. In terms of religious responsibilities, women have limited responsibilities in Judaism. Women are religiously prevented from witnessing, participating in time-bound rituals, learning, reading and teaching the Torah, receiving inheritance, and having the authority to divorce. This reinforces the understanding that women are directly addressed by God. God only addresses women under the responsibility of her father or husband. It is also sufficient for a woman if her husband or father fulfills a religious commandment. In short, the perception of women in Judaism is negative, except for some periods and examples, and women are considered to have a secondary status. Although it has been accepted and practiced in the modern period with the Jewish Enlightenment that women are no different from men, this is not a situation adopted by all Jewish groups.

It can be said that Christianity's perception of women is largely inherited from Judaism. In Christianity, the creation of women, their sin and the Prophet Muhammad. There is a negative perception because it led Adam to sin. Although women are equal to men in dealing with God, they have a secondary status in terms of responsibility and perception. Women, who have a negative perception of being seductive, lacking sufficient intelligence, and having a weak character, do not have the same responsibilities as men in matters such as participating in religious rituals and serving in the church. Although there was a positive perception of women during the time of Jesus, there were some changes in the perception of women in parallel with the changes that occurred after the reform movements under the influence of the Church Fathers' ideas about women. In short, the perception of women in Christian scriptures is negative, as they are not equal to men. However, today, although not in the sacred texts of Christianity, there is an atmosphere in favor of women in the areas of women's rights and freedoms in modern literature. Islam has also eliminated the deficiencies and incorrect practices in previous belief systems and holy books regarding women's rights and status. In this respect, it can be seen that women's rights and freedom areas are clearly stated in Islamic thought. In Islam, it can be seen that all the basic human rights granted to men are also granted to women. There is no difference between men and

women in terms of fundamental rights such as the right to life, the right to acquire and dispose of property, the protection of personality and dignity, freedom of belief, thought and expression, the right to education and the right to found a family. In the field of commercial and debt law, women have all the rights that men have. It seems that the attitude of the Islamic religion on this issue is a human-oriented approach, not gender-based. In this sense, the Islamic religion drew attention to the place and dignity of women in society and made determinations and warnings about their rights and freedoms. The changes and innovations made are arranged in a way that is not specific to the elite women in a certain part of the society, but concerns all women from all segments of the society and in accordance with the ordinary flow of life. The Islamic religion has given women the value they deserve and accepted them as an important element of society and family. Especially Hz. As can be understood from the Prophet's behavior towards women, it can be seen that women are given extensive rights in Islam. In this respect, it can be said that women gained their true identity with the religion of Islam.

GİRİŞ

Din, insanlık tarihiyle özdeş ve insanların hayat anlayışının belirleyicisi olan bir olgudur. İnanan için din, insan hayatının her alanında belirgin bir şekilde kendisini hissettiren bin unsurdur. İnsan hayatının tüm alanlarına dair öğretiye sahip olan din, insanın doğum öncesi, doğum anı, doğum sonrası, ölüm öncesi, ölüm anı ve ölüm sonrası gibi geçiş dönemlerine anlam yükleyen ve bu dönemleri anlamlı kılan öğretiler içerdiği gibi insanın yeme-içme, alış-veriş, giyim-kuşam, sosyal-siyasal ve maddi ilişkilere anlam yükleyen ve bu alanlardaki davranışların mahiyetini belirleyen öğretileri de bünyesinde barındırmaktadır. Aynı zamanda din insanın insan algı ve anlayışını belirlemesi bağlamında etkin bir unsurdur.¹ Dinin kutsal metinlerinde ve bu kutsal metinlerin yorumunda yer alan bilgiler Tanrı-insan, insan-insan, insan-tabiat, ilişki ve algılarını yönetip yönlendirmektedir.

Dinlerin kadın ile algıları yine o dinlerin sahip olduğu kutsal metinler çerçevesinde şekillenmektedir. Öncelikle evrenin ve insanın yaratılması ile ilgili dinlerin öğretileri inananın bu konulardaki kabulünü belirleyeceği kuşkusuzdur. Yahudiliğin kadın algısı kutsal metninde kadın ile ilgili yer alan pasajlara göre şekillenmiştir. Ancak sadece kutsal metindeki bilgilerin kadın olgusunda etkili olduğunu belirtmek de bir eksiklik olacaktır. Çünkü din hem dinamik bir süreci gerektirmektedir hem de dinin öğretilerinin anlaşılması birçok unsurla birlikte gerçekleşmektedir. Kutsal metinde yer alan bilgileri anlayan, yorumlayan ve bireysel ve toplumsal hayatta uygulayan insandır. İnsan da çevresindeki birçok unsurlardan etkilenecek gelişim göstermektedir. Bu bağlamda Yahudilikte kadın ile ilgili yer alan bilgiler çoğunluk olumsuz olmakla beraber olumlu bakış açısını da yansıtmaktadır. Dinamik süreç dolayısıyla Yahudilikte kadın genel anlamda ikincil ve olumsuz bir imaja sahip olarak algılanmıştır. Dönemsel değişiklikler olmakla birlikte modern dönemde Yahudi Aydınlanmasına kadar kadın ile erkek arasında eşitlikçi bir algı oluşmamıştır. Bu da göstermektedir ki, Yahudiliğin kadın algısı sadece kutsal metin ekseninde şekillenmemiştir. Dinamik süreçlerden etkilenen bir kadın algı anlayışı vardır. Yahudilikte olan bu durum Hıristiyanlık açısından da geçerliliğini korumaktadır. Hıristiyanlıkta da kadın algısı dönemsel değişimlerle birlikte

¹ Şevket Özcan, "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar* 19/48, (2016), 203-205.

şekillenmiştir. Bu bağlamda herhangi bir dinin bir husus hakkındaki algı ve anlayışını anlayabilmek için çok yönlü bir araştırma ve analiz gerekmektedir. İslam'ın kadın algısı Yahudilik ve Hıristiyanlıktan farklı olarak olumlu, insan merkezli olmakla birlikte toplumsal açıdan kadın algısı Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer bazı unsurlardan etkilenmiştir. Bu nedenle her ne kadar İslam'da kadın hakkında olumsuz bir kabul olmamakla birlikte Müslüman toplumlarında daha önceki kültürlerin de etkisiyle kadının olumsuz anlaşıldığı hususlar mevcuttur. Bu açıdan dinlerde var olan herhangi bir öğretinin ne olduğundan çok nasıl anlaşıldığı önem arz etmektedir.

1. Yahudilikte Kadın

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a göre tarihi daha uzun ve eskiye dayanan dindir. Yahudiler açısından Yahudilik, büyük ataları olarak kabul ettikleri Hz. İbrahim ile başlayan ve daha sonraki süreçlerde Tanrı Yahve'nin ahdini zaman zaman yenileyerek günümüze kadar farklı süreçlerden geçmekle birlikte aslı üzere korunan ve Yahudileri kurtuluşa ulaştıracak olan tevhide dayalı bir din olarak kabul edilmektedir. Hz. Musa ile birlikte oluşan Yahudi şeriatı, krallar döneminde gerçekleşen olaylar ve yaşanan sürgünlerle birlikte bazı değişimlere uğramıştır. Babil sürgünü sonrası İsrailoğullarının Ezra önderliğinde tekrar Kudüs'e dönmesinin ardından mabedin yeniden inşası ve kutsal metnin yeniden oluşturulması bu durumun bariz örneklerindedir. Diğer dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de her açıdan inananın durumunun belirleyicisi olarak kutsal metinler kabul edilmektedir. Bu bağlamda Yahudiliğin kadın algısı ve mahiyeti Yahudi kutsal metinlerinde yer alan bilgiler çerçevesinde şekillenmiştir. Kadının yaratılması, kadın-erkek ilişkisi, evlilik, aile, kadının dini sorumluluğu, kadının şahitliği, toplumsal-sosyal hayattaki konumu gibi hususlar kutsal metinlerde yer alan öğretilere göre oluşmuş ve benimsenmiştir.²

Yahudilik uzun bir tarihe sahip bir dindir. Tarih içinde farklı süreçlerden geçmiş ve bu süreçlerden etkilenmiştir. Atalar döneminde İsmail'in değil de İshak'ın Yahudilerin ataları olarak kabul edilmesi örneğinde olduğu gibi kadın, soyun devamı için önemli bir unsur olarak kabul edilmiştir. Ancak kadına soyun devamı hususunda kendine verilen bu önem, kutsal metinde yer alan yaratılış anlayışının ve bunun erkek egemen din bilginleri tarafından yorumlanması ve uygulanması sebep ya da sebepleriyle diğer alanlarda atfedilmemiştir. Aksine kadın ikinci bir statüde görülmüştür. Bu durum, Yahudiliğin uzun denilebilecek tarihi boyunca devam etmiştir. Ancak günümüzde Yahudi dünyasında ortaya çıkan yenilenme hareketlerine paralel olarak, özellikle modern dönemlerde ve Avrupa-Amerika gibi coğrafyalarda bazı Yahudi mezhepleri ve akımlarınca kadın algısında algı ve uygulama değişikliğine gidildiği de bir vakıadır.³ Bu da bize dört bin yıllık tarihi olan Yahudilikte diğer alanlarda olduğu gibi farklı dönemlerin ve kültürlerin oluşturduğu etkiyle kadın konusunda da farklı algı ve anlayışların benimsendiğini göstermektedir. Tüm unsurlarıyla ele almak istemekle birlikte çalışmanın hacmini de dikkate alarak

² Bilgi için bk. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, (İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2021); Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilik*, (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2022); Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2023); Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", *Dinler Tarihinde Kadın*, ed. Bekir Zakir Çoban, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 362-365.

³ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", *Dinler Tarihinde Kadın*, ed. Bekir Zakir Çoban, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 362-365.

Yahudilikte kadın anlayışı, ontolojik konumu, din, aile ve sosyal hayat ve modern dönemde kadın olmak üzere beş başlıkta ele alınmıştır.

1.1. Kadın Olgusu ve Ontolojik Konumu

Yahudiliğe ait öğretilerin belirleyicisi konumunda olan Yahudi kutsal metinlerinin uzun bir zamanda derlenmiş olması, Yahudiliğin kadın konusunda farklı anlayış ve kadın profilinin oluşmasına sebep olmuştur. En azından Yahudilikte kadın algı ve olgusunda farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Yahudiliğin yaratılış ile ilgili öğretisinin öncelikle insan algısı üzerinde ve dolayısıyla kadın olgusu ve kadının varlığının mahiyeti hususunda belirleyici bir etkisi bulunmaktadır. Bu açıdan Yahudilikteki kadın olgusu ve ontolojisini oluşturan yine Yahudiliğin temel kutsal metni olan *Tanah*'tır. *Tanah*'ın da uzun ve birbirinden farklı zaman diliminde oluşması dolayısıyla *Tanah*'ta tek düze bir kadın olgu ve ontolojisinden bahsetmek zorlaşmaktadır. Çünkü ilgili kutsal metinler, döneminde yaşanan olaylar ve etkileşimde bulunulan kültürlerden izler taşımaktadır. En azından bu metinler, kaçınılmaz olarak bazen kadının değerli olduğuna bazen de kadının kötü ya da ikincil sınıf insan olduğuna dair olan dönemin ruhundan yorum, anlayış ve uygulama açısından etkilenmiş ve ona göre renk almıştır.⁴ İlk yaratılış hikayesinde erkek ile birlikte Tanrı'ya benzeyen ve onun adına yeryüzüne hâkim olmak üzere yaratılıştaki erkek, asıl unsurdur. Kadının ise erkeğin yanında ikincil bir unsur olduğu belirtilmektedir. Yani kadın, erkeğin kaburga kemiğinden ve ona yardımcı olmak üzere yaratılan bir varlıktır. Buna göre ilk yaratılan erkektir. İkinci yaratılan ise kadındır.⁵ Bu yaratılış hikayesi, Yahudilikte kadın olgusunu ve kadının ontolojik varlığının mahiyetini şekillendirmiştir. Kadının Tanrı'nın yasak kıldığı meyveyi yeme konusundaki yönlendirici ve kandırıcı özelliği dolayısıyla cezalandırıldığı algısı vardır. Bu cezasının da kadının çocuk doğurup kocasına itaat etmek şeklinde olduğu belirtilmektedir.⁶ Söz konusu yaratılış hikayesi ve bu yaratılıştan sonra yaşandığı açıklanan olaylar dolayısıyla Yahudiliğin ilk dönemlerinden günümüze kadar olan kadın algısını ve anlayışını belirleyen unsurların başında yer almaktadır.⁷

Tekvin'de geçen kadının yaratılışı ile ilgili metinlerde bir bakıma kadının daha baskın bir figür olduğu kabul edilmektedir.⁸ Bu metinler yazılıp derlendiği zamanın ruhunu yansıtmakla birlikte kadın Yahudiliğin sonraki dönemlerinde kalıplaşarak norm haline dönüşen anne ve eş olma özelliğiyle pasif ve ikincil konumda olumsuz bir figür olarak kabul edilmiştir. Atalar dönemindeki kadının aktif oluşu ve toplumun üyeliğindeki belirleyici konumu zamanla yerini olumsuz, ikincil ve erkeğe yardımcı olma konumuna bırakmıştır. Dolayısıyla Yahudilikte kadın, mahiyet olarak farklı bir yaratılış algısından ve sonrasında ise yaşanan olaylardan dolayı insan olarak kabul

⁴ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 331-332.

⁵ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar. 1:26; Yar. 2:18 ve 21-23.

⁶ Yar. 2: 16-17, Yaratılış 3: 16-19.

⁷ Asife Ünal, "Yahudilik'te Kadın Algısı", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 48-51.

⁸ Geniş bilgi için bk. Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 123-145.

edilmekle birlikte erkek ile eşit bir varlığa, hakka ve sorumluluğa sahip değildir.⁹ Daha sonraki süreçte rabbani dönemde de kadın ile ilgili algıda farklılıklarla birlikte evlilik bağlamında erkeğin tamamlayıcısı ve yardımcısı olmakla yüceltilmiş, erkeğin kadına karşı nezaketle davranması onu hoş tutması gerektiğine dair teşvikler olmasına karşın övgüyle bahsedilen anne ve eş olmanın ötesine geçen olumsuz algılar da mevcuttur.¹⁰ Kadının değişken doğası dolayısıyla yılan ile özdeşleştirdiğine dair bilgiler yer almaktadır.¹¹ Yahudi kutsal metinlerinde kadın ile ilgili yer alan bu bilgilerin ve buna bağlı yapılan yorumların Yahudilikte kadının erkeğe göre ikincil bir statüde kabul edilmesine ve onun güvensiz olduğuna dair kabullerin oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

1.2. Din ve Kadının Konumu

Birçok dinin kutsal metinlerinde olduğu gibi Yahudiliğin kadına biçtiği rol ve ona verdiği konum da kutsal metin eksenlidir. Dolayısıyla Yahudi bir kadının dinî mesuliyeti ya da din ile ilişkisi büyük oranda söz konusu kutsal metinlere ve bu metinlerin yorum, algı ve uygulanışına bağlıdır. Diğer alanlarda olduğu gibi din ve dinî hükümler konusunda sorumlu olma açısından kadın, erkeğe göre ikincil planda yer almakta; hatta kadın erkeğin dinî görev ve yetkilerini yerine getirmede bir vasıta veya yardımcı görevi üstlenmektedir. Bazı uç yaklaşım ve yorumlara göre Yahudilikte kadın, bir mal veya eşya konumunda olup kadın algısı bu durumu göre şekillenmektedir. Dolayısıyla Yahudilikte kadına, kutsal metinlerde yer alan bilgilere bağlı oluşan yorumlar ve algılamalar çerçevesinde bir değer verilmiştir. Bu açıdan Yahudilikte kadın, erkek ile aynı dinî sorumluluk ve yükümlülüğe sahip değildir. Hatta kadının sadece erkeklerin sorumlu olduğu kabul edilen dinî ritüellere katılması söz konusu değildir ve dinî konularda eğitim almaları/görmeleri kabul edilen bir husus değildir. Kadının Tanrı tarafından bu tip dinsel tören ve eylemlere iştirak etmesi yasaklandığı kabul edilmektedir. Yahudi geleneğinde kadının, ancak kendine ait özel hususları bilmek ve uygulamakla yükümlü olduğu düşünülmektedir.¹²

Yahudi dinî geleneğinde prensipte kadın ile erkek arasında bir farkın olmadığı benimsenmektedir. Hem erkek hem kadın Yahudi bir birey olma ve Yahudi toplumunun bir üyesi olma açısından kutsal metin tarafından kutsal metin pasajlarında yer alan emirlerle kutsanmıştır. Dolayısıyla erkek de kadın da mübarektir ve her iki cins de Tanrı'nın kendisiyle ahitleşme gerçekleştirdiği toplumun birer üyesi olması bağlamında Tanrı katında benzer/eşit değerdedir. Bununla birlikte toplumun dokusu, cinsiyet algısını etkilediği gibi toplum tarafından dinî metinlerin algılanma biçimlerini de şekillendirmektedir. Bu bağlamda

⁹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII- Bütün Yönleriyle Yahudilik*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 632-633; Nahide Bozkurt, *Monoteist Dinlerde Kadın*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 51-53.

¹⁰ Kadın karşıtı söylemler için bk. Hakkı Şah Yasdımın, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 97-121.

¹¹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 343-344.

¹² Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII- Bütün Yönleriyle Yahudilik*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 656; İsmet Eşmeli- Muhammed İsmail Hiçyılmaz, "Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 72-87.

Yahudilikte gerçek Yahudi erkektir. Kadın ise, erkeğin yardımcısı, onun tanrının buyruklarını yerine getirmesine yardımcı konumdadır. Kadın ancak bir erkeğin eşliğinde Yahudi toplumunun üyesi olabilmektedir ve Tanrı tarafından bir Yahudi olarak kabul görmektedir.¹³ Yahudilikte kadın, Yahudi kimliği ve Yahudilerin var olması adına önemli bir konumda olmasına karşın erkeğe göre dinî sorumluluk ve Tanrıya karşı görevlerin yerine getirilmesi bağlamında ikincil unsur olarak kabul edilmektedir.¹⁴

Kadının bazı emirlerden sorumlu olmaması, Yahudilikte kadının erkeklere göre ikincil mertebede bulunmasına gerekçe olarak kabul edilmektedir. Yahudilikte bütün dinî emirleri yerine getirmekle ancak Yahudi olan erkek kişi sorumludur. Kadınlar ise, kölelerin durumuna benzer şekilde, erkeklerde olduğu gibi bütün emirleri yerine getirmekle sorumlu değildir. Bu durum, Yahudilikte erkeklerin kadınlara göre daha üstün olduğu anlayışının oluşmasına sebep olmuştur. Bu nedenle Yahudi erkekler, kendilerini kadın olarak yaratmayan ve kendilerine Tanrı'ya daha fazla ibadet etmek adına daha çok fırsat verdiğinden kendilerini kadın olarak yaratmayan Tanrı'ya şükürde bulunurlar.¹⁵ Yahudilikte bazı emirler vardır ki, zamana bağlı olarak yapılması gerekmektedir. Erkekler zamana bağlı olsun ya da olmasın bütün emirleri yerine getirebilirken kadınlar ise, zamana bağlı yasak olmayanları değil, olumlu emirleri yapmakla sorumlu değildir. Bu nedenle kadın, bu tarz emirleri isterse sadece boş vakitlerinde ifa edebilir.¹⁶

Erkekler dini bir emir olan sünnet olduktan sonra Yahudi olurlar. Yani Yahudi toplumuna dahil olabilir.¹⁷ Kadınlar ise, sünnet olamadıkları için kendilerine Tanrı tarafından belirtilen hususları yerine getirmeleri durumunda Yahudi kabul edilirler. Bu duruma birkaç örnekle açıklık getirmek gerekirse, adet temizliğini gerçekleştirmek, *şabat* kandillerini yakmak gibi. Kadın ile erkek arasındaki farkı gösteren bir diğer dinî husus ise yeni doğan çocuklar için doğumdan hemen sonra yapılan törendir. *Brit-mila* olarak bilinen ritüel sadece erkek çocukları adına yapılır. Kız çocukları için bu uygulama yapılmaz. Çünkü Tanrı'nın Hz. İbrahim ile yaptığı ahitte erkeği muhatap aldığı ve *brit-mila* ile de bu ahidini erkek çocuklarıyla yenilediği kabul edilmektedir.¹⁸

İbadete iştirak ve uygulama açısından kadınların erkeklerden farklı olarak köleler ve ergin olmayanlarla birlikte ikincil sınıfta gruplandırıldığı açıktır. Dua ibadeti, Yahudilerin günlük hayatında önemli bir yere sahiptir ve tüm Yahudiler farklı şekil ve sorumluluklarda da olsa dua ibadetini yerine getirirler. Ancak kadınların dua ibadetine katılmasında bazı kısıtlamalar vardır. Kadınlar *şema* duasından muafır. Çünkü bu dua zamana bağlı dinî bir emirdir. Bu nedenle kadınların *şema* duasını yapmaları gerekmemektedir. Diğer dua ibadetlerinden yemekten sonra yapılan *şükür* duası *şema* duasında olduğu gibi zamana bağlı olarak yapılmadığından kadınlar bu

¹³ Yar. 2:18; Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 651.

¹⁴ Yar. 3: 16; Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudilikte Aile", *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan-Asife Ünal, (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021), 58-59; Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 652.

¹⁵ Süleyman Turan, "Yahudilik ve Cinsel Kimlik Problemi", *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII-Bütün Yönleriyle Yahudilik*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 700; Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 658.

¹⁶ Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 656.

¹⁷ Yar. 17:4-21.

¹⁸ Yar. 17: 10-12; Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 662-663.

duayı yaparlar. Ancak *şükür* duasının yapılmasında da kadın ile erkek arasında fark bulunmaktadır. Erkek *şükür* duasını sesli yapabiliyorken kadın, bu duayı ancak sessiz olarak yapabilir. Her ne kadar kadınlar ve köleler ile erkekler arasında dua ibadetini yapma konusunda mahiyet açısından bazı farklar olsa da herhangi bir ayrım olmaksızın tüm Yahudiler kendi konumlarına göre dua ibadetinde bulunmakla sorumludur.¹⁹

Yahudi toplumunda *cemaat (miyan)*²⁰ oluşmasının şartı olarak on erkeğin bulunmasıdır. Kadınlar bu sayıya dahil olamadıkları gibi onlar, on kişi de olsalar özel kişilerden kabul edildiklerinden dolayı bir araya gelerek *minyān* oluşturamazlar. Sadece erkeklerin oluşturabileceği *minyānda* da kadınlar dua yapamazlar. Çünkü *minyānda* dua, zamana bağlı olarak yapılan olumlu bir ibadet olarak kabul edilmektedir. *Purim* günü yüksek sesle icra edilen *Ester* kitabının okunması her Yahudi'nin görevi olmakla birlikte kadınlar bundan muaf tutulmuşlardır. Onlar, *Ester* kitabını okumakla tam anlamıyla mesul değildirler. Onların *Ester* kitabını okumaya dinleyici olarak iştirak etmeleri bu görevi yapmaları için yeterli görülmüştür.²¹

Yahudilikte kadının dini sorumlulukları ile erkeklerin sorumlulukları arasındaki ayrım, *Tevrat* öğrenme ve onu okuma hususunda da söz konusudur. Yahudilikte *Tevrat*'ı öğrenme önemli bir ibadet hatta en büyük ibadet olarak kabul edilmesine ve zamana bağlı olumlu bir emir olmamasına rağmen *Tevrat* öğrenme erkeklere has bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir. Kadınların *Tevrat* öğrenme sorumlulukları yoktur. Kadınlar, *Tevrat*'ı öğrenme sorumlulukları olmadığı gibi erkek çocuklarına öğretme sorumluluğundan da muaftırlar. Çünkü erkek çocuğa *Tevrat*'ı öğretme sorumluluğu babaya aittir, anneye değil. Eğer baba erkek çocuğuna *Tevrat*'ı öğretmezse onu, çocuk kendisi öğrenmekle sorumludur. Yahudilikte Kadın *Tevrat*'ı öğretme sorumluluğunda olduğu gibi onu okuma hususunda da muaftır. Kadının *Tevrat*'ı yüksek sesle cemaatin önünde okuması hem cemaate saygıdan hem de kadın sesinin cinsel tahrike sebep olacağından dolayı yasaktır. Bu bağlamda Yahudilikte ibadet ve cemaat işleri erkeklerin elindedir. Kadınlar ikincil bir statüde olup erkeklerin gölgesinde ve yönetimindedir. *Tevrat*'ı okuma ve öğrenme, Yahudi şeriatının büyük bir kısmını içermektedir. Dolayısıyla kadınlar diğer ibadetlerde olduğu gibi *Tevrat*'ı öğrenmeden ve okumadan da muaftır.²² Yani onlar böyle bir sorumluluğa layık görülmeyle ikincil plana itilmişlerdir.

1.3. Aile ve Kadının Konumu

Aile, insanların ve toplumların sahip olduğu değerler çerçevesinde şekillenen toplumun en küçük birimi olarak kabul edilmektedir. Söz konusu bu değerlerin oluşmasında ve benimsenmesinde ise dinin payının önemi yadsınamaz. İnanılan dinin öğretileri yani emir ve yasaklarına göre şekillenen bir aile yapısından söz etmek mümkündür. Yahudi olan kişilerin oluşturacağı aile yapısını büyük oranda inandıkları dinin öngördüğü çerçevede şekillenmesi kaçınılmaz bir olgudur. Aynı zamanda

¹⁹ İlknur Yılmaz, *Yahudilik'te Dua*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 65-70 ve 111-114; Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 664-665.

²⁰ Minyan: Tefila, Tora okunması, Kadiş gibi dinsel törenlerde 13 yaşını aşmış en az on Musevi erkeğinin bulunduğu grup.

²¹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 355-358.

²² Yas. 6:7; Ramazan Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 665-666.

inanılan dinin aileyi oluşturan unsurlarla yani aile üyeleri ile ilgili ortaya koyduğu anlayışın da ailenin mahiyetinin belirlenmesinde etkili bir unsur olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır.²³

Yahudilikte aile sosyal bir kurum olmakla birlikte aynı zamanda dini bir kurum olarak kabul edilmektedir. Aile dinin öngördüğü şekliyle erkek ve kadının nikahlanması kurulan bir yapıdır. Tanrı Yahudilere evlenmelerini daha doğrusu neslin devamını sağlamalarını emretmiştir.²⁴ Evlilik ile oluşan aile kurumu da bunu sağlamak için oluşmuş bir yapıdır. Neslin devamını sağlama erkeğin sorumluluğunda olan bir görevdir.²⁵ Kadın ise neslin devamını sağlamak için bir araç olarak kabul edilmektedir. Evlilik, erkek (baba), kadın (anne) ve çocuklardan oluşan aileyi kurmak yapılıdır. Ailede kadının rolü ise, kocasına çocuklar vermesidir. Özellikle de kadın kocasına erkek çocuk vermekle sorumludur.²⁶ Kocasına erkek çocuk veremeyen kadın kocasının erkek çocuk vereceğini düşündüğü başka bir kadınla evlenmesine rıza göstermek hatta onu başka bir kadınla evlendirmek zorundadır.²⁷ Ailede söz sahibi olan yani ailenin reisi kocadır. Aile içerisinde yani evde icra edilen ritüeller, erkeğin (babanın) sorumluluğunda yapılmalıdır. Aile kurmaktan, neslin devamını sağlamaktan ve ailenin sorumluluklarını üstlenmekten baba sorumludur, anne (kadın) değil. Bunun için erkeğin aile kurmak suretiyle neslin çoğaltılması emrini sağlamak için kendi anne babasını terk edip karısına yönelmesi ve kendi ailesini kurması gerektiği emrine muhataptır.²⁸ Yahudi toplumunda genel olarak kadın, ailenin oluşmasında ve neslin devamında önemli bir unsurdur. Ancak diğer alanlarda olduğu gibi ailede de kadın erkekten aşağı bir konumda olup ikincil bir statüdedir. Ailede kadın, Tanrının çoğalıp neslin devamını sağlamak için yaratılış amacına bağlı yönelik olarak erkeğin yardımcısıdır.²⁹

Yahudilikte neslin devamı erkek çocukla olmaktadır.³⁰ Bu sebeple kadının asıl görevi kocasına erkek çocuk vermesi, bahşetmesidir. Kadının değeri üretken olmasıyla ölçülmektedir. Kadın ne kadar üretir yani çocuk doğurursa o kadar değerlidir. Ayrıca erkek çocuk doğurmayan kadın, neslin devamını sağlamaya ve kocasının Tanrının emrini yerine getirmesine yardımcı olamadığı için değersiz kabul edilir. Ancak erkek çocuk doğurursa tekrar değerli sayılır.³¹ Aile kurma görevi doğrudan erkeğin sorumluluğunda olduğu gibi neslin devamını sağlamak da onun sorumluluğundadır.³² Ailede kadın, herhangi bir söz hakkına sahip değildir. Evli değilse babası, evliyse kocası onun efendisidir. Dolayısıyla kadın efendisine itaat etmekle sorumludur. Kadın çocukların ve kocanın hizmetini görmek durumundadır. Ev işlerinin, yeme, içime, temizlik, giyim- kuşam işlerinin, yerine getirilmesiyle

²³ İsmet Eşmeli, *Semavî Dinlerde Aile*, *Aile ve Modernite*, ed. Salih Aybey vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 61-65.

²⁴ Yer. 29:5-6; Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 252; Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudilikte Aile", 61.

²⁵ Yar. 1:27-28

²⁶ Yas. 25:5-6; bk. Muhammed İsmail Hiçyılmaz, *Yahudilikte Aile ve Kadın*, (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, 2023), 25.

²⁷ Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudilikte Aile", 61-62.

²⁸ Yar. 2:24; Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudilikte Aile", 62.

²⁹ Yar. 2:24.

³⁰ Yas. 25:5-6.

³¹ Yar. 30: 1 ve 23-24; Nahide Bozkurt, *Monoteist Dinlerde Kadın*, 31-32.

³² Yar. 1:28.

uğraşmalıdır. Ailede kadının uhdesinde olan işler genelde ev içerisinde yapılması gereken işlerdir.³³

Yahudilikte aile nikah ile başlayıp boşama ile sona erer. Yani koca ile kadın arasındaki ilişki ve birliktelik boşama ile son bulur. Boşama konusunda kadın edilgendir. Boşama yetkisi, modern dönemde şartlara bağlı gelişen durumlar hariç tutulursa kocaya aittir. Kadın kocasıyla geçimde sıkıntılar yaşamasına rağmen kocası tarafından kendisine boşama belgesi (*get*) verilmediği sürece başka bir erkekle evlenemez.³⁴ Evelense bile bu evlilik dinen geçerli bir evlilik sayılmaz. Kocanın öldüğüne dair geçerli bir belge olmadığı durumlarda dini mahkemenin boşama belgesi düzenleme yetkisi bulunmamaktadır. Ancak kocanın akıbetinin bilinmediği durumlarda aranan iki erkeğin şahit olması şartı değiştirilerek kadının ve çocuklarının beyanı da kabul edilmiştir. Kocanın kadını boşama gerekçesi için kadında yakışıksız bir durum görmesi bile yeterli görülürken kadının kocasını boşaması söz konusu olmadığı gibi mahkeme bile kusurlu olduğu tespit edilen koca adına boşama belgesi düzenleyememektedir.³⁵ Mahkeme ancak kocayı, kadını boşamaya ikna ve icbar edebilir. Yani kadının kusurlu kocasından ayrılması yine kocasının ikna edilmesine bağlıdır. Hıristiyan coğrafyada yaşayan Yahudiler arasında 11. yüzyılın başından itibaren evlilik ve boşama ile ilgili bazı düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre, bir erkeğin belli şartlar hariç birden fazla evlenmesi ve karısını karısının kabulü olmadan boşaması yasaklanmıştır. Ancak yine de Aşkenaz Yahudileri arasında da boşama yetkisi kocada kalmıştır. Yahudi dini mahkemesi sadece dinen geçerli gerekçelerle kocayı *get* vermeye kadını da *get* almaya ikna ve icbar etme yetkisine sahiptir.³⁶

1.4. Sosyal Hayat ve Kadının Konumu

Din, Yahudi toplumundaki bireylerin birçok alanda olduğu gibi çalışma hayatında da belirleyici bir unsurdur. Yahudi toplumunda sosyal hayatta erkek ve kadının görev ve sorumlulukları farklılık arz etmektedir. Din ve kadının konumu başlığı altında da ifade ettiğimiz üzere erkekler genellikle din eğitimi, liderlik ve hakimlik gibi hususlarda mesul olmakla birlikte kadının, bu tip sorumluluklardan muaf olup sadaka ve hayır işlerinden sorumlu olduğu kabul edilmektedir. Kadın toplumsal alanda erkeğe göre ikincil planda ve onun gölge ve sorumluluğunda kalmaktadır. Kadın çalışmak ve evini geçindirmekle sorumlu değildir. Onun maişetini bekarsa babası evliyse kocası temin etmekle yükümlüdür.³⁷

Kadın kendisine biçilmiş olan değerli olarak kabul edildiği doğurganlık ve üretkenlik görevini ifa eder. Böylece kadın asli görevi olan neslin devamını ve Yahudi toplumun çoğalmasını sağlamış olur. Bunun dışında kalan görevlerde kadın, şartlara göre mesuliyet sahibi olmaktadır. Kadın, kendisi bizzat dini eğitime katılmadığı gibi dini eğitime katkı da sunamaz.³⁸ Ayrıca kadın, zamana bağlı ibadetlere de iştirak

³³ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi II*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2001), 301-302; Nahide Bozkurt, *Monoteist Dinlerde Kadın*, 32; Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudilikte Aile", 88-89.

³⁴ Yas. 24:1 ve 3,

³⁵ Kid. 2a; bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 350.

³⁶ Ket. 77a; bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 351.

³⁷ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 352-353; Sanh. 57b.

³⁸ Yas. 6:7 ve Yas.11:19.

edemez. Onun sosyal alanı evinin sınırlarıyla kuşatılmıştır. Bu açıdan Yahudilikte kadının çalışma alanı sınırlıdır. Zira kadının çalışma zorunluluğu, çalışıp bakmak ve geçimini sağlamak zorunda olduğu kişi ya da kişiler yoktur. Kadının kendisinin geçimi, işesi, giyimi, yemesi ve içmesi gibi günlük yaşamsal ihtiyaçlarını evliyse kocası, bekar ise babası sağlamakla mükelleftir. Evli kadının çocukları varsa, ki olması beklenir, onların işesini sağlamak yine kocaya aittir. Bu nedenle kadının çalışma hayatı ya da sorumlu iş alanı evinin sınırları dahilindedir. *Kaşer* kurallarının korunmasında ve dini merasimlerin ev ile sınırlı olan kısımlarında kadınlar aktif rol almalarına rağmen sosyal alanda bu aktif durumları sorumluluklarının sınırı dışında kaldığı için yansımamıştır.³⁹

1.5. Modern Dönemdeki Yenilikler ve Kadının Konumu

Yahudilik, uzun bir tarihi sahip olduğundan bu zaman zarfında yaşanan olaylar, meydana gelen değişiklikler ve karşılaşılan kültür, din ve medeniyetlerden etkilenmiştir. Sürgün öncesinde mabet ve mabede bağlı olarak gerçekleştirilmesi zorunlu olan ibadetler, ritüeller ve uygulamalar sürgünle ve mabedin yıkılışıyla birlikte ya tamamen askıya alınmış ya da dönemin şartlarına göre uyarlanıp bir dönüşüm olmuşsa, aynı durum Yahudilikteki kadın algı ve konumunda da yaşanmıştır. Modern zamanda farklı gerekçe ve saiklerle ortaya çıkan ve Yahudilerin inancını ve günlük hayatını etkileyen reform hareketleriyle birlikte Yahudilikte kadın algısı ve onun toplumdaki konumunda bazı değişiklikler kaçınılmaz olarak gerçekleşmiştir. Günümüz Yahudi kadınlarının sahip olduğu haklar, sosyal konum ve statü, dini ibadetlere katılma ve bu husustaki sorumluluklar, Yahudi Aydınlanmasıyla başlayan Yahudi Reform hareketleriyle büyük oranda değişmiştir. Kadın erkek eşitliğine dayanan bir anlayış, bu aydınlanma ve reform hareketleriyle kadının konumu, sorumlulukları ve algısı şekillenmiştir. Öyle ki kadın, sosyal yardımlaşma organizasyonlarında aktif rol üstlenmesinin yanında, ülke siyasetinde, ticaretle kısacası, toplumsal alanda olduğu gibi dini alanda da aktif rol almıştır. İstisna da olsa kadının Yahudi erkeklere bile hocalık yapıp Tevrat ve Talmud öğrettiği durumlar olmuş ve olabilmektedir.⁴⁰

Modern dönemde yapılan değişikliklerle birlikte kadının sorumluluğu hem dinî alanda hem sosyal alanda artmıştır. Artık kadın, erkek ile eşit sorumluklara ve haklara sahip bir şahsiyet olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu değişimlerle birlikte ibadetlere iştirak eden ve erkeklere mahsus görülen dinî emirlerin muhatabı olan bir kadın profili söz konusudur. İbadete katılma konusunda kadına mahsus kısıtlamalar olmadığı gibi sinagogdaki düzenlemede de kadın ile erkeğin aynı mekânda ve hizada olması kadın için bir hak olarak kabul edilmiştir. Böylece dini emir ve sorumluluk açısından kadın ile erkek arasında var olan ayırım ortadan kalkmıştır. Artık kadın, erkeğin gölgesinde kalan ve ikincil planda olan bir kişi değil bir terazinin iki kefesini gibi erkek ile aynı seviyeye gelmiştir. Böylece kadının dinî açıdan sorumluluklarındaki kısıtlamalar kalkmıştır. Kadınlara ait kısıtlamalara şahitlikte bulunamaması, mirastan pay alamaması, *minyandan* sayılmaması ve *minyana* katılamaması, kız çocukları için dine giriş töreninin yapılmaması, Tevrat ve Talmud

³⁹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 353-358.

⁴⁰ Nahide Bozkurt, *Monoteist Dinlerde Kadın*, 44-45; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", 641.

eğitimi alamaması, evi dışında sosyal alanda bir statüye sahip olamaması örnek olarak verilebilir. Aydınlanma ile birlikte bu kısıtlamalar kalkmıştır. Modern dönemde kadın, dinî liderlikte bulunabilir duruma gelmiştir. Dolayısıyla modern dönemle birlikte kadın rabbi olarak atanmış ve görev yapmıştır. Bu alanda da erkek-kadın ayrımı kalmamıştır.⁴¹

Modern dönemde kadın algısı ve onun dinî ve sosyal konumundaki değişiklikler elbette tüm Yahudi mezheplerince kabul edilip benimsenen bir durum değildir. Söz konusu değişiklikler Yahudi Reformist mezheplerde ağırlıklı olmak üzere Yeniden Yapılanmacı ve Muhafazakâr Yahudi mezheplerinde de kadının rabbi olarak atanması bağlamında benimsenmiştir. Ancak Ortodoks Yahudilik, kadının rabbi olarak atanmasını, Tevrat öğrenip okumasını teşvik edenler olmakla birlikte geleneksel kadın algısı büyük oranda devam etmektedir.⁴²

2. Hıristiyanlıkta Kadın

Hıristiyanlık, miladi dönemde Yahudilerin birçoğunun Kral Davud soyundan gelecek ve kendilerini vaat edilmiş topraklara yerleştirip Kral Davud dönemindeki şaşalı dönemi yaşatacak bir kurtarıcı beklediği bir zamanda ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık, Yahudilikle yakın bir bağı olmakla birlikte miladi birinci yüzyılın yarsından itibaren Yahudilikten ayrılarak kendine has teolojiye sahip olan farklı bir yapıya bürünmüştür. Pavlus'un havari olarak seçilmesinden sonra Hıristiyanlık yeni bir kimliğe bürünmeye başlamıştır. Ancak Yahudilikten de izler taşımaya devam etmiştir. Mesela Yahudilikte var olan ahitleşme geleneği Hıristiyanlıkta mahiyet değiştirerek sürdürülmüştür. Yine kadın algısında önemli bir husus olan Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın işlediği hata konusu ve kadının yaratılışı ile ilgili hususlar büyük oranda Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da devam etmiştir. Hıristiyanlık açısından Yahudi kutsal metninin önemi vardır, ancak Hıristiyanlar onunla amel etmezler. Onlara göre o, Eski Ahit'tir, hükmü kalmamıştır. Tanrı ahidini İsa ile yeniden gerçekleştirmiştir. Hıristiyanlara göre Tanrı bu yeni ahitle insanlığın ilk günahı kurtuluşunu sağlayacaktır. Ancak Hıristiyanlıkta kadının yaratılışı ve hata yapması gibi hususlara bakış Yahudilikten çok farklı değildir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın kadın algısı, onun dinî ve sosyal konumunda ilk dönemlerde Yahudi öğretisi mirasıyla ve kilise babalarının düşüncesinin de etkisiyle modern dönemlere kadar önemli bir değişiklik olmamıştır, denilebilir.

2.1. Kadın Olgusu ve Ontolojik Konumu

Hıristiyanlıkta bazı konular vardır ki, Hıristiyan teolojisi onların üzerine bina edilmiştir. Tanrı ile yeni bir ahitleşmenin yapılması, kadının yaratılışı ve işlediği hata algısı, asli günah ve Hz. İsa'nın mahiyeti bunlardan bazılarıdır. Kadının yaratılışı ve işlediği hataya bağlı olarak geliştirilen ve tarih boyunca şariat ile insanlığın bu hatadan veya günahı kurtulamamış olması asli günah algısını beraberinde getirmiştir. Böylece insanlığın kurtulamadığı asli günahı kurtulmanın yolunu Tanrı, Oğul İsa vasıtasıyla yeni bir ahitleşme ile göstermiştir.

⁴¹ Ömer Faruk Harman, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/82-86; Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 363.

⁴² Nahide Bozkurt, *Monoteist Dinlerde Kadın*, 44-45; Süleyman Turan, "Yahudilik ve Cinsel Kimlik Problemi", 696; Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", 364-365.

Hıristiyanlıkta kadın algısı büyük oranda Yahudilikten izler taşımaktadır. Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da kadının yaratılması ve zayıf karakterli olması gibi hususlar yer almaktadır. Zaten bir bakıma Hıristiyanlık Yahudiliğin mirasını devralmıştır. Bu bağlamda Hıristiyanlıkta kadın olgusu ve onun ontolojik konumunu daha net olarak ortaya koyabilmek için Kutsal Kitap'ta yer alan yaratılışla ilgili bilgiler önemlidir.

“Rab, Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı yıldı. Yılan kadına, “Tanrı gerçekten, ‘Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin’ dedi mi?” diye sordu. Kadın, ‘Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz.’ diye yanıtladı. “Ama Tanrı, ‘Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz’ dedi.” Yılan, “Kesinlikle ölmezsiniz” dedi, “Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyile kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.” Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. (...) Rab Tanrı Âdem'e, “Neredesin?” diye seslendi. Âdem “Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim.” dedi. Rab Tanrı, “Çıplak olduğun sana kim söyledi?” diye sordu. “Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin? Âdem, “Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim.” diye yanıtladı”.⁴³

Hıristiyanlıkta Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yasak meyveyi yemeleri ve kadının bu olaydaki rolüyle ilgili aktarılan bu bilgiler çerçevesinde şekillenen bir kadın algısı ve anlayışı hakimdir. Özellikle Pavlus ve Kilise Babalarının düşüncesinde kadın olgusu genel olarak bu olayın ve kadının yaratılışının etkisiyle olumsuz olarak gelişmiş ve devam etmiştir. Hıristiyanlıkta ilk dönemlerden itibaren insanın yanılması/alданmışlığı Hz. Havva ile özdeşleştirilir ve ona yüklenir. Pavlus bundan dolayı kadına ikincil bir rol biçmiş ve her zaman erkeğin gölgesinde olduğunu belirtmiştir. Pavlus'a göre yaratılışta da kadın ikincil bir statüye sahiptir. Erkek yaratılırken Tanrı suretinde yaratılmıştır. Kadın ise erkekten yaratılmış olup onun benzeridir. Onun aynısı değildir.⁴⁴ Bu anlayış Hıristiyanlıkta günümüzde de yansıma bulmaktadır. Pavlus'un “erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek, Mesih'in başı ise Tanrıdır” anlayışı, genel olarak Hıristiyanlıktaki kadın algısını yansıtmaya açıktır dikkate değerdir. Ayrıca kadın ile erkeğin birbirine eşit bir şekilde olduğuna dair kabuller de vardır. Ancak Pavlus'un mektuplarından bu durumun cinsellikle ilgili kendisine sorulan bir soru hakkında cinsellik konusunda bir eşitliğin olduğu anlaşılmaktadır. Yani “kadının bedeni kocasına, kocanın bedeni karısına aittir”⁴⁵ şeklinde ifade edilebilecek bir hususu yansıtmaktadır.⁴⁶

Hıristiyanlık açısından kadın, yaratılış itibariyle erkekten aşağı bir konumdadır. İnsanın aldanmışlığından sorumlu tutulduğundan kadın, yine erkeğe göre ikincil konumdadır. Kadının başı olarak erkek(kocası) kabulünden dolayı statü olarak kadın, erkeğe bağımlı bir konumda kabul edilmektedir. Hıristiyanlıkta kadın, bu konumuyla bağlantılı olarak dinî ve sosyal sorumluluğu bağlamında da erkekten daha alt kategoride yer almaktadır. Kısacası Hıristiyanlıkta kadın, yukarıda zikredilen

⁴³ Yar. 3: 1-12.

⁴⁴ Yar. 1: 27.

⁴⁵ 1Kor. 7:14.

⁴⁶ Cengiz Batuk, “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? (Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış)”, *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 20-21.

gerekçeler dolayısıyla erkeğe göre ikincil bir konuma sahiptir. Bu durum ilk dönemlerden yani Hıristiyanlığın mimarı olarak da bilinen Pavlus ile birlikte başlamış olup Clement, Tertullian, Origen gibi birçok Kilise Babalarının görüşlerinde de devam etmiştir.⁴⁷ İlgili başlıkta da detaylı olarak belirteceğimiz üzere bu algının modern dönemde de kadın ile ilgili yansımaları mevcuttur.

2.2. Din ve Kadının Konumu

Yahudi geleneğinden izler taşıyan Hıristiyanlığın bir olgu olarak kadın ve kadın algısındaki durum kadının dini ritüel ve eylemlerinde de yansıma bulmuştur. Kadın, Yahudilikte olduğu gibi dini ritüel ve eylemlerle ilgili hususlarda ikincil palanda yer almaktadır. "...erkeğin başı Mesih, kadının başı erkektir ve Mesih'in başı Tanrı'dır"⁴⁸ şeklindeki Pavlus'a ait olan öğretisi Hıristiyanlıktaki kadın algısı ve olgusunu şekillendirdiği gibi kadının dini görev ve sorumluluklarında da belirleyici bir unsur olmuştur. Pavlus öncesinde İsa, ibadetlere katılma, sorumluluk ve görev bakımından erkek ve kadın ayrımı yapmamıştır. O kendi öğretilerini hem kadınlara hem erkeklere anlatmıştır. Ayrıca öğretilerinin ulaştırılması ile ilgili görevlerde kadınları da erkeklerden ayrı tutmaksızın görevlendirmiştir. Ancak buna rağmen İsa'dan sonra Pavlus ile birlikte değişen bir anlayış ortaya konmuştur ki bu anlayış daha sonra Hıristiyanlığın genel kuralı içerisinde yer almıştır. Pavlus, "Çünkü Tanrı, karışıklık değil, esenlik Tanrısıdır. Kadınlar, kutsalların bütün topluluklarında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa'nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır."⁴⁹ şeklindeki ifadeleriyle kadının ibadetlerde ikincil derecede olmasının ve öğrenmek istediklerini başı olarak kabul edilen kocalarına sormalarını beyan etmiştir. Bu anlayış çerçevesinde şekillenen Hıristiyanlıkta kadın profiline göre kadın, yaratılış anlayışı ve hata işlemesi ile ilgili hususlardan dolayı olgu olarak ikincil statüde yer aldığı gibi ibadetlere ve kilisede icra edilen ritüellere iştirak etme/katılma, kendini beyan etme ve merak veya bilmediği hususu sorma konusunda erkeklerden farklı bir muameleye tabi olmuşlardır.

Hıristiyanlıkta ibadetler ve dini sorumluluklar açısından erkek ile kadın farklıdır. Kadın erkeğe yardımcı olarak kabul edilmektedir ve kadın ile erkek arasında dini vecibeleri yerine getirme konusunda eşitlikten daha ziyade erkek sorumluluğunda olan durum söz konusudur. Şahitlik, miras, ibadete katılma, boşanma, evlenme gibi konularda kadın ile erkek arasında kadın aleyhine olan bir durum yani kadının ikincil statüde kabul edildiği algısı mevcuttur.⁵⁰

2.3. Aile ve Kadının Konumu

Hıristiyanlıkta aile önemli bir kurum olarak kabul edilir. Çünkü ailenin kadın ile erkeğin yaratılırken Tanrı tarafından kurulmuş olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte Yeni Ahit metinlerinin bazı pasajlarında evlilik ve cinsel birliktelik

⁴⁷ Elif Hilal Karaman- Duygu Mete, "Hıristiyanlık'ta Kadın", *Dinler Tarihinde Kadın*, ed. Bekir Zakir Çoban, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 373-380.

⁴⁸ 1Kor. 11:3.

⁴⁹ 1Kor. 14:33-35.

⁵⁰ Cengiz Batuk, "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? (Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış)", 47-48.

iyi kabul edilmemektedir. Daha faziletli olanın bekaretin ve evlenmemenin olduğu açıklanmaktadır. Poligami evliliğinin ve boşanmanın ise yasak olduğu belirtilmektedir.⁵¹ Hıristiyanlığın şekillenmesinde önemli bir katkısı bulunan Pavlus da evlenmenin değil evlenmemenin daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, zinadan korunmak ve neslin çoğalmasını sağlamak için aile kurulur yani evlilik gerçekleştirilir. Başka bir ifadeyle evlenme, kişinin kendisini zinadan koruması ve çocuk edinmesi için yapılırsa dinî bir fonksiyona sahip olacaktır. Ona göre erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır. Bundan dolayı kadının rabbe bağlı olur gibi kocasına bağlı ve itaatkâr olması beklenmektedir. Mesih nasıl ki kilisen başı ise, erkek de kadının başı olarak kabul edilmektedir.⁵² Bu nedenle kadının sözünü dinlemesi ve kendisine uyması gerektiği kişi kocasıdır. Ancak kadın ve erkeğin dini hükümlere göre geçerli bir nikah ile kurulan ailede eşlerin birbiriyle olan ilişkileri ve birbirine karşı sorumlulukları olduğu gibi ebeveyn ve çocukların da karşılıklı görev ve sorumlulukları bulunmaktadır.⁵³ Hıristiyanlığa göre kadının ailedeki temel görevi, kocasını sevip ona itaat etmesi ve sadakat göstermesidir. Annelik görevi ve ev işlerini yapması kadının tali görevi olarak kabul edilmektedir. Bu görevi kadına ayrıcalık ya da üstünlük getirmemektedir. Çünkü Hıristiyanlıkta evliliğin asıl gayesi çocuk sahibi olmaktan ziyade zinadan korunmaktır. Bu nedenle annelik ya da çocuk sahibi olmak evliliğin temel amacından ziyade doğal bir sonucu olarak kabul edilmektedir.⁵⁴

Kadın ve erkeğin evlenmelerinin yani aile kurmalarının temel amacı kendilerini zinadan korumalarıdır. “Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Bunun gibi erkeğin bedeni de kendisine değil, karısına aittir”⁵⁵ pasajı bu durumu açıklamaktadır. Kadının da kocanın da aile olarak birbirlerine karşı karşılıklı sorumluluklarının olduğuna vurgu bulunmaktadır. Ne kadının ne de erkeğin birbirini bedenlen mahrum bırakması söz konusu değildir. Karı-kocanın ailede birbirini kendi bedeninden ve ilgisinden mahrum bırakması durumunda aile olmanın temel amacı olan zinadan korunmanın gerçekleşmeme endişesi doğmaktadır. Bu nedenle ailede hak ve sorumluluk karşılıklı olarak hem kadına hem erkeğe aittir.⁵⁶ Aile yaşamında nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak yer verilen bilgilerden kadının, kocasına bağlı, çocuklarına sevecen, yaptığı iyiliklerle tanınmış, tek erkekle evlenmiş, çocuk büyütmüş, misafir ağırlamış ve sevgi ve kutsallıkla yaşamış olmasının gerekliliğine dikkat çekilmektedir.⁵⁷

2.4. Sosyal Hayat ve Kadının Konumu

Hıristiyanlıkta kadının çalışma ve sosyal hayatta önemli bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Çünkü kadın erkeğe/kocasına bağlı olan bir konumda kabul edilmektedir. Bununla birlikte Hıristiyanlık tarihinde farklı dönemlerde kadınların da çalışma hayatında ve sosyal hayatta yer aldıklarına dair bilgiler ve örnekler de yok değildir. İsa ve Pavlus döneminde kadınlardan Hıristiyan öğretinin yayılmasında

⁵¹ Mat. 1: 23 ve Mat. 19: 12; Ömer Faruk Harman, “Kadın”, 82-86.

⁵² Ef. 5:22-24.

⁵³ 1Ko. 7:1-7; Asife Ünal, “Hıristiyanlık’ta Aile”, *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan-Asife Ünal, (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021), 134.

⁵⁴ Asife Ünal, “Hıristiyanlık’ta Aile”, 139.

⁵⁵ 1Ko. 7:3-4.

⁵⁶ 1Ko. 7:5.

⁵⁷ 1Ti. 2:15; 1Ti. 5:8; Tit. 2:3-5 ve 1Ti. 5:9-10.

etkili olanları olduğu gibi hem İsa hem Pavlus tarafından kendilerinden bahsedilen ve muhatap alınan Hıristiyan kadınlar da vardır. Bu açıdan Hıristiyanlığın henüz ilk dönemlerinde toplumda farklı mevkilerde farklı işlerle iştil eden kadınlardan söz edilmesinden kadınların da toplumda bir statüye sahip oldukları anlaşılmaktadır. İlk dönemlerden itibaren hem sosyal hayatta hem kilise hayatında önemli görevlerde bulunan kadınlar, ki bunlar arasında rahibelik ve manastır hayatına sahip olanlar da vardır, hastaneler ve imarethanelerde de görev almışlardır. Ancak daha sonraki süreçlerde özellikle üçüncü yüzyıldan itibaren sadece kendilerinin aslı görevleri olarak kabul edilen oruç tutma ve ibadet etme dışında kendilerinin görev almaları engellenmiştir. Hatta kilisede kadınların kilise yetkilisi olarak öğretme yetkisi de ellerinden alınmıştır.⁵⁸

Dördüncü yüzyıldan sonra kadınların kilisedeki etkin rolleri kısıtlanmış ya da engellenmiştir. Bu nedenle kadınlar sosyal bir hayat olarak kilisede oruç ve ibadette bulunmak dışında, istisnalar hariç olmak üzere, fazla görünür olamamışlardır. Bu durum, kilise dışındaki sosyal hayatta da yansıma bulmuştur. Kadının ait ve sorumlu olduğu alan ailesidir kabulü büyük oranda benimsenmiştir. Kadın ilk dönemdeki hem kilisede hem de sosyal ve çalışma hayatında görünür olmaktan uzak kalmıştır. Ancak misyon faaliyetlerinde ve sosyal hayatta ön plana çıkmış kadın figürler de yok değildir.⁵⁹ Kilisede kendilerinin dışlanması sonucunda kadınlar manastır hayatında etkin faaliyetlerde bulunmuşlardır. Manastır hayatından da uzaklaşmak zorunda kalan kadınlar insanlığın faydasına olabilecek hayır işlerinde ve hayır kurumlarında görev almışlardır. Hatta buralarda yönetici konumunda bulunan kadın figürler azımsanmayacak kadardır ve etkin bir role sahip olmuşlardır.⁶⁰

2.5. Modern Dönemdeki Yenilikler ve Kadının Konumu

Hıristiyan dünyasında ortaçağ döneminden sonra kadın algısında önemli denilebilecek gelişmeler olmuştur. Özellikle Protestan geleneğinin Hıristiyanlar arasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte kadın algısı ve onun konumu ile ilgili kadının lehine kabul edilen yenilikler gerçekleştirilmiştir. Bunu feminist akımlar takip etmiş ve zamanla Hıristiyanlıkta kadın-erkek farkının ortadan kalktığı durumlar ortaya çıkmıştır. Ancak Protestanlığın reformcu bir hareket olarak ortaya çıkmasına rağmen on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar geçen zamanda Hıristiyanlıktaki kadın algısı, ilk dönemdeki gibi bir konumu yansıtmakta yetersiz kalmıştır. Her ne kadar Luther, kadın ile ilgili olarak bekarlığın arzulan bir durum olmadığını ifade etse de Kilise Babalarıyla birlikte başlayan ve 1500'lü yıllara kadar artarak devam edegelen kadına biçilen olumsuz imajı kırarak Kilisede ve sosyal hayatta kadının erkekle aynı hak ve sorumluluklara sahip olduğu algısını oluşturmamıştır. Elbette Luther, ortaçağdaki kadın algısında bir kırılmaya sebep olacak görüşlere sahip olarak yeni uygulamaları gerçekleştirmiştir. Modern dönemin etkisiyle on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde daha önce özellikle Kilisede yer bulamayan kadınlar artık

⁵⁸ Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanlık'ta Kadın Algısı", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 57-60; 1Kor. 7: 36-38.

⁵⁹ Geniş bilgi için bk. Süleyman Turan, "Kadınların Hıristiyan Misyon Tarihindeki Yeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 157-177.

⁶⁰ Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanlık'ta Kadın Algısı", 64-66.

kendilerini Kilisede farklı sorumluluk, görev ve statüye sahip olan bireyler olarak bulmaya başlamışlardır.⁶¹

Luther'den uzun bir zaman sonra Hıristiyan toplumunun etkilendiği ve kadın algısının değişmesine sebep olan akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımlar genellikle tarih boyunca Hıristiyanlıkta kabul edilen ya da ettirilen kadın olgusuna karşı feminen bir anlayışla filizlenip gelişen birer oluşumdur. Modern dönemdeki gelişmelerle birlikte artık cinsiyet ayrımı ya da üstünlüğünden ziyade cinsiyet eşitliğini kamuoyu önünde seslendiren pek çok kadın ve kadın hareketleri ortaya çıkmıştır. Cinsiyet eşitliğiyle birlikte kadın lehine kadının mülkiyet hakkı, medeni ve siyasi haklar elde etmesi ve sosyal alanda istihdam edilme talepleri de olmuştur.⁶²

3. İslam'da Kadın

İslam dini, semavî dinlerin sonuncusudur. İslamî hükümlerin ve değer yargılarının temel kaynakları, dinin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Kur'ân, insanlığa bir kitap olarak toptan indirilmemiş, yaklaşık olarak yirmi üç yıl devam etmiş olan risâlet sürecinde nâzil olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu bu tebliğ sürecinde İslam toplumunun problemleri bizzat Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturulmuştur. Bu aşamada ise problemlerin çözümü veya dinî ilkelerin tesisi için bazen âyetler nazil olmuş bazen de Hz. Peygamber kendi içtihadıyla bu alanlarda kararlar vermiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte Kur'ân ve Sünnet, hayatın olağan akışında karşılaşılan problemlerin dinî açıdan çözümlenmesinde ve herhangi bir konunun dinî bakış açısıyla anlaşılıp yorumlanmasında başvurulan temel iki kaynak olmuştur. Bu bakımdan kadın konusunun, İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet merkezli olarak incelenmesi isabetli olacaktır.

3.1. Kadının Ontolojik Statüsü

İslam'a göre insan, yaratıldığı asıl itibariyle ortak ve aynı seviyede kabul edilmektedir. Bu konuda cinsiyet farklılığına referansta bulunulmamakta, kadın ve erkek arasında insan olmaları noktasında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkek arasında insan olma noktasında cinsiyet farkı gözetilerek herhangi bir üstünlük durumu söz konusu değildir. İslam'da insan, insanlığını yüceltecek erdemlere sahip olmakla belli bir üstünlüğe ulaşabilir. Bu konuda İslam'ın temel kaynağı Kur'ân'ın dilinin cinsiyet dili olmadığı görülmektedir. *"Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinizden sakınınız."*⁶³ âyeti bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İslam âlimleri âyette yer alan "sizi tek bir nefisten yaratan" ve "ondan da eşini yaratan" ifadelerini "aynı özden, aynı türden, aynı kökten, aynı cevherden yaratan" şeklinde yorumlamışlardır. Nitekim *"Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi nefislerinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de*

⁶¹ Elif Hilal Karaman-Duygu Mete, "Hıristiyanlık'ta Kadın", 387-390; Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanlık'ta Kadın Algısı", 66-67.

⁶² Elif Hilal Karaman- Duygu Mete, "Hıristiyanlık'ta Kadın", 390-392.

⁶³ Nisa, 4/1.

*O'nun (varlığının) kanıtlarındandır.*⁶⁴ meâlindeki âyette de bu kelime yukarıda belirtilen manalarda kullanılmıştır. *“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dışiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır.”*⁶⁵ âyetinde de bütün insanların bir erkekle bir kadından yaratıldığı belirtilmiştir. Şu hâlde bütün insanların aslı birdir, aynı özden yaratılmışlardır. Dolayısıyla bu açıdan kadın ve erkek arasında herhangi bir üstünlük veya aşağılık durumu söz konusu olamaz.⁶⁶

İslam'ın insana kazandırmak istediği en önemli değer, dinî ve dünyevi açıdan sorumluluk bilincine ve gerekli erdemlere sahip olmaktır. Bu konuda kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. İslam düşüncesine göre cinsiyet farklılığı, ırk, soy, mevki gibi nitelikler bir insanı diğerinden üstün kılabilecek değer ölçütleri olarak kabul edilmemektedir.⁶⁷ Hz. Peygamber, cinsiyet farklılığı ve diğer farklılıklar sebebiyle toplumsal zeminde kabul gören veya yerleşik hale gelen üstünlük algısıyla mücadele ederek kul olması yönüyle hiç kimsenin diğerinden bir ayrıcalığı veya üstünlüğü olmadığını temel bir ilke olarak yerleştirmiştir.

Diğer taraftan İslam, insani boyut yönünden kadın ve erkeği aynı seviyede görmekle ve ontolojik olarak kadın ve erkeği eşit seviyede değerlendirmekle birlikte, kadının hamilelik ve çocuk yetiştirme süreçlerinde katlanmış olduğu sıkıntı ve zorluklara da dikkat çekmektedir. *“Annesi, güçten kuvvetten düşerek onu güçlüklerle karnında taşımıştır.”*⁶⁸ âyetinde annenin fedakarlığına özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla onun daha çok sevgi ve ilgi beklediğine de dolaylı olarak işaret edilmektedir.⁶⁹ Nitekim Hz. Peygamber kendisine yöneltilen “Kime iyilik etmeliyim?” şeklindeki soruyu “Annene” diyerek cevaplamış; “Sonra kime?” denildiğinde yine “Annene” demiş; soru üçüncü kez tekrarlandığı zaman da aynı cevabı vermiş ve dördüncü tekrarda ise “Babana iyilik et” buyurmuştur.⁷⁰

3.2. Kadının Genel Sorumluluğu

⁶⁴ Rûm, 30 /21; Benzer ayetler için bkz. Nahl, 16 /72; Şûrâ, 42/11.

⁶⁵ Hucurât, 49/13.

⁶⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Azim Yayınları, 2017), 7/231; Komisyon, *Kur'ân Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5/97-98.

⁶⁷ Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arap toplumunda mensup olunan kabile ile övünme, başkalarından kendilerini üstün görme kültürü yaygın bir tutumdur. İslâm, insanların eşitliği gerçeğini ilân edince Arap toplumu bunu sindirmekte zorlanmıştı. Zira bazı kabileler, kendilerinden düşük gördükleri diğer kabileye mensup biriyle kızlarının evlenmesini istemiyor, azad edilerek hürriyetini elde etmiş birinin kendileriyle eşit haklara sahip olabileceği düşüncesini sindiremiyorlardı. (Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 5/98) Esasen cahiliye toplumunda hâkim olan bu yanlış düşünce batılı ülkelerde yakın dönemlere kadar devam etmiştir. Örneğin ABD'de kölelik uygulaması 19. asra kadar resmi bir zeminde sürdürülmüştür. ABD başkanlarından Abraham Lincoln (ö. 1871), Amerika'daki kölelik uygulamasını “Özgürleşme Bildirisi” ile 1863'te resmen kaldırmıştır. Bu girişimleri sebebiyle hakaret seviyesine varan eleştirilere maruz kalmıştır. Diğer taraftan eski kölelerin vatandaşlık ve oy kullanma gibi hakları 1870'e kadarki süreç içerisinde ancak kabul görebilmiştir. (Bkz. Nurcan Oflazoğlu-Ali Yılmaz, *Amerika Birleşik Devletleri'nin Genişleme ve Büyük Devlet Olma Rüyası. DÜMAD (Dünya Mültidisipliner Araştırmalar Dergisi)* 6/2023, 261-286.

⁶⁸ Lokman, 31/14.

⁶⁹ Mahmut Şeltût, *İslâm Akîde ve Şerâa*, (Kâhire: Dârü's-Şürûk, 1968), 221.

⁷⁰ Buharî, “Edeb”, 2; Müslim, “Birr”, 1; Tirmizî, “Birr”, 1.

İslam'a göre kadın; akıl ve kavrayış yeteneklerine sahip olması yönüyle erkeğin sorumluluğundan bağımsız olarak sorumluluk sahibidir. Kadın, yapmış olduğu eylemlerden ve yerine getirmesi gereken yükümlülüklerinden müstakil olarak sorumludur. Mutlak anlamdaki bu sorumluluğuyla kadın, erkekten farklı bir konum ve statüye sahip değildir. Dinî anlamda mükafat veya ceza gerektiren konulardaki durumları da yapmış oldukları iyilik ve kötülükler yani eylemlerine bağlıdır.

İslam dini kadını, çeşitli hak ve sorumluluklara sahip bağımsız bir birey olarak kabul etmektedir. Kur'ân'da bu husus *"Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve âhiret için yararlı olan iyi işler yaparsa işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar."*⁷¹ ayetiyle açık bir şekilde belirtilmiştir.

İslam dininde, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ve ibadet yükümlülüğü gibi konularda kadın ve erkek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. *"Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridir; iyiyi emreder kötülükten alıkoşlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah'a ve Peygamberine itaat ederler."*⁷² ayetinde de ifade edildiği gibi İslam, bu tür görevlerde kadın ve erkeğe tamamen eşit seviyede sorumluluk yüklemektedir. İslam ceza hukukuyla ilgili konularda da, haksız ve kasıtlı bir şekilde veya hata neticesinde öldürülen kişilerle ilgili hukuki düzenlemelerde cinsiyete dayanan bir ayrımın bulunmadığı görülmektedir. Bu bakımdan öldürülen kadın veya erkek; kısas, diyet hakkı ve suçlunun uhrevi sorumluluğu konularında eşit hak ve sorumluluklara sahiptir. Bu gibi hususlar, Kur'ân ayetleriyle düzenlenmiştir.⁷³

İslam düşüncesinde kadın ve erkek, dinî emir ve yasaklara eşit şekilde muhataptır. Dolayısıyla temel hak ve sorumluluklar yönüyle kadın ve erkek arasında hiçbir ayrım bulunmamaktadır. İslam'a göre; yaşam hakkı, din ve vicdan hürriyeti, ifade hürriyeti, mali haklar gibi temel hak ve hürriyetlerde kadın ve erkek arasında herhangi bir ayrım söz konusu değildir.⁷⁴

3.3. Ülke Savunmasında Kadının Statüsü

Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait kutsal metinler incelendiğinde düşman saldırısı veya savaş gibi durumlarda kadınların sorumluluk alanlarına değinilmediği görülmektedir. İslam dininde ise kadınların, toplumsal hayatın en tehlikeli alanı olan savaşlarda aktif veya pasif olarak yer almalarına engel olacak herhangi bir yaklaşım bulunmamaktadır. İslam toplumunun bir ferdi olarak kadının, şartlar gerektirdiğinde bu tür sorumlulukları üstlenip yerine getirebilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Nitekim Kur'ân'da yer alan *"Gerek hafif gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin."*⁷⁵ emri bu yükümlüğün kadın olsun erkek olsun gerekli şart ve imkana sahip bütün müslümanlar için söz konusu olduğunu göstermektedir.

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonraki dönemlerde müslüman kadınların savaşlarda aktif olarak yer aldığına dair kaynaklarda çok sayıda örnek bulunmaktadır. Uhud savaşına katılmış olan Nesîbe bint Ka'b, bu savaşta oğlu ve

⁷¹ Nisa, 4/124.

⁷² Tevbe, 9/71.

⁷³ Bkz. Bakara, 2/178; Mâide, 5/45; Nisa, 4/92, 93.

⁷⁴ Bkz. Kemal Göz, *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*, (Ankara, Fecir Yayınları, 2017), 81-157; Faruk Gün, *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*, (Ankara: Fecir Yayınları, 2023), 124.

⁷⁵ Tevbe, 9/41.

kocasıyla birlikte Hz. Peygamber'i korumaya çalışmış ve bu sebeple birçok yerinden yaralanmıştır. Savaşta sergilemiş olduğu cesur tavırlar sebebiyle de Hz. Peygamber tarafından takdir edilmiştir. Bu kadın, Hayber'in fethi, Huneyn savaşı ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşen Yemâme Savaşı'na da katılmış ve ciddi denilebilecek şekilde yaralanmıştır.⁷⁶ Nesîbe gibi sıcak çatışmaya katılan müslüman kadınlar olduğu gibi yaralıları ve hastaları tedavi etmek, ordunun yemek ve su ihtiyaçlarını karşılamak gibi hizmetlerde çalışarak savaşlarda yer alan çok sayıda kadın sahâbî de bulunmaktadır. Hz. Peygamber ile yedi savaşa katıldığını ifade eden Ümmü Atıyye, bu savaşlarda askerlerin yemeklerini hazırladığını, yaralıları tedavi ettiğini ve hasta olanların bakımıyla ilgilendiğini belirtmektedir.⁷⁷ Uhud savaşına katılan Hz. Fatıma, Hz. Peygamber'in yarasını tedavi etmiş⁷⁸ yine aynı savaşa katılan Hz. Âişe de taşıdığı su testiyle savaş meydanındaki yaralıları ulaştırarak onların su ihtiyaçlarını karşılamıştır.⁷⁹

Diğer taraftan ganimet taksimi konusunda Hz. Peygamber, savaşa katılanlar arasında kadın-erkek ayırımı yapmamış, elde edilen ganimetten savaşa katılan kadınlara da paylarını vermiştir.⁸⁰ Kadınların savaş meydanlarında üstlenmiş olduğu farklı görevler de bulunmaktadır. Örneğin Ümmü'l-Hayr bint Humeyr etkili konuşma yeteneğine sahip bir kadındır. Sıffin savaşında bulunmuş ve Hz. Ali'nin askerlerine cesaretlendirici konuşmalar yaparak motivasyonlarını sağlamıştır.⁸¹ Kur'ân ayetleri ve Hz. Peygamber dönemi uygulamaları göz önüne alındığında İslam toplumunun bir ferdi olarak kadının, gerekmesi durumunda, ordunun doğal bir üyesi olarak kabul görüldüğü söylenebilir.

3.4. Kadının Eğitim Hakkı

Kur'ân, insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan temel özelliği öğrenme yeteneği ile açıklamaktadır.⁸² Kur'ân'ın ilk ayeti olan "oku" emri, her türlü bilgi alanını kapsamakta ve derinlemesine düşünme, anlama ve kavramanın insan türü için gerekliliğini vurgulamakta, yaratıcıyı tanımanın hem dinin hem de ilmin temel amacı olduğunu belirtmektedir.⁸³ İnsan ancak bu sayede varoluşsal amacını ve şartlarını ve bu şartlar altındaki konumunu doğru bir şekilde değerlendirebilmektedir. İslam dini, bilgi edinmeyi ve eğitimi, her birey için temel hak ve sorumluluk olarak kabul etmektedir. Bu da ilmin, kadın ve erkek için eşit derecede bir yükümlülük olduğunu ve her iki cinsin de eğitim ve öğretimde eşit hak ve statüye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁴ Diğer taraftan kadının, erkekle aynı sorumluluğa sahip olması ve bunları yerine getirebilmesi için belli bir eğitim sürecinden geçmesi gerekir. Bu

⁷⁶ İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1990), 412-414.

⁷⁷ Müslim, "Cihâd ve Siyer", 142.

⁷⁸ Buhârî, Vudû', 72.

⁷⁹ Müslim, "Cihâd ve Siyer", 136.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 141.

⁸¹ Rızâeddîn b. Fahreddîn, *Meşhur Hatunlar*, nşr. Ahmet Acarlıoğlu, (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 87.

⁸² Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Madürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 18.

⁸³ Faruk Gün, *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*, 114.

⁸⁴ Bakara, 2/31; Alak, 96/1-5; Gün, *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*, 114.

açından İslam, erkeğe olduğu gibi kadına da dinî sorumluluklarını öğrenmeyi farz kılmıştır.⁸⁵

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren kadınların eğitim ve öğretim faaliyetlerine aktif katılımının sağlanması ve bu konuda yapılan teşvikler, İslam'ın kadınların eğitime verdiği önemi göstermesi yönüyle dikkat çekmektedir.⁸⁶ Hz. Peygamber dönemi kadınları, eğitim-öğretim faaliyetlerinden geri kalmama yönündeki taleplerini Hz. Peygamber'e ilettiklerinde bu istekleri olumlu karşılanmış ve kadınların eğitimi için kendilerine özel bir zaman ayrılmıştır. Bu sayede kadınlar öğrenmek istedikleri konuları bizzat Hz. Peygamber'den öğrenme imkânı bulmuşlardır.⁸⁷ Asr-ı saadet döneminde kadınlardan bazılarının, okuma-yazma bildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Ümmü Varaka gibi bazı kadınlar da Kur'ân'ın mushaf haline getirilmesi sürecinde bilgileriyle katkıda bulunmuşlardır.⁸⁸ Hz. Aişe, dinî bilgisinin derinliği sebebiyle eğitim-öğretim faaliyetlerinde aktif olarak bulunmuş, kadın ve erkek çok sayıda sahâbînin öğrenmek istedikleri meseleleri açıklamış, yanlış bilinen hususları tashih ederek bir nevi rehberlik ve öğretmenlik yapmıştır.⁸⁹ Bu örnekler müslüman kadınların, eğitim faaliyetlerinden geri kalmadıklarının bir göstergesi niteliğindedir. İslam'ın bilgiye ve bilgi edinmeye verdiği değer çerçevesinde kadınların eğitimi, sadece bireysel anlamda ilerlemeye katkı sağlamakla kalmaz aynı zamanda toplumun genel refahına ve bilinç düzeyinin gelişmesine de önemli katkılarda bulunur. Zira eğitilmiş kadınlar, sağlık, aile planlaması, çocuk yetiştirme ve ekonomik katılım sağlama gibi konularda daha bilinçli ve etkin rol üstlenebilmektedirler. Bu da toplumun genel olarak gelişmesine ve ilerlemesine katkıda bulunur.⁹⁰

3.5. Kadının Çalışma Hayatı

İslam'a göre kadınlar ev içinde ve dışında çalışabilir, ailesinin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına ekonomik yönden yardımcı olabilir. Kadınlar mali ve ekonomik alanda erkeklerle eşit statüdedir. Bu bakımdan borçlar hukuku ve ticaret hukuku alanlarında erkeklerin sahip olduğu bütün hak ve yetkilere kadınlar da doğal olarak sahiptir. Bu konuda kadın olmaları sebebiyle dinî açıdan herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Nitekim *"İnsan için ancak çalıştığı vardır."*⁹¹, *"...kadınların da kazandıklarından nasipleri vardır."*⁹² *"Rableri, onlara şu karşılığı verdi: "Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim."*⁹³ ayetleri bu

⁸⁵ Mahmut Şeltût, *İslâm Akîde ve Şerîa*, (Kâhire: Dârü's-Şürûk, 1968), 222.

⁸⁶ İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 132.

⁸⁷ Müslim, *Birr*, 152

⁸⁸ Ümmü Gülsüm binti Ukbe, Âişe binti Sa'd, Kerîme binti el-Mikdâd, Şifâ binti Abdullah ve Hz. Peygamber'in eşlerinden Hafsa binti Ömer okuma yazma bilen hanımlardan bazılarıdır. (Bkz. Komisyon, *Hadislerle İslâm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 4, 234)

⁸⁹ Bkz. Mustafa Fayda, "Âişe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/201-205.

⁹⁰ Şakir Gözütok, "Hz. Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, 20-22 Nisan 2007 (İslami İlimler Dergisi Yayınları: 2007), 567.

⁹¹ Necm, 53/39.

⁹² Nisa, 4/32.

⁹³ Âl-i İmrân, 3/195.

manayı desteklemektedir. Bu ayetler, kadın hakları bakımından erken denilebilecek bir dönemde ortaya konmuş ve inkılap niteliğindeki bir hükmü içermektedir. Zira Roma hukukundan 19. yüzyılın ortalarına kadar Batı dünyasında yürürlükte olan hukuk sistemlerine bakıldığında hem çalışıp kazanma hakkı hem de kazandığına malik olma ve kazancı üzerinde tasarruf yetkisine sahip olma bakımından kadınların aleyhine olan birçok hükme yer verildiği görülmektedir.⁹⁴ Günümüzde ise aile hukuku alanında yürürlükte olan düzenlemelere bakıldığında kadın, evlilik birliği devam ederken kendi kazandıklarına ve edinmiş olduğu mal varlığına tek başına sahip olamamakta, bunlar üzerinde dilediği şekilde tasarruf etme hakkına sahip olamamaktadır.⁹⁵

Gerek Hz. Peygamber gerekse sonraki dönemlerde kadınların ticaret yaparak iş hayatında aktif olarak yer aldıklarını gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Örneğin Esmâ bint Mahreme isimindeki kadın sahabî Medine çarşısında güzel koku satıyordu.⁹⁶ Ticaret yapan Kayle el-Enmâriyye isimindeki kadın İslam'ın ticaret ahlakıyla ilgili sorular sorarak Hz. Peygamber'den önemli bilgiler öğrenmişti.⁹⁷ Semrâ bint Nüheyk ve Şifâ bint Abdullah isimindeki kadınlar ise yapılan alışverişleri denetlemişler ve sonraki yıllarda "hisbe teşkilatı" olarak kurumsallaşacak görevi yerine getirmişlerdi.⁹⁸ Osmanlı döneminde kadınlar öncelikle ebelik gibi mesleklerde çalışmış, zamanla öğretmenlik ve okul yöneticiliği gibi alanlarda da yer almışlardır. Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreçte kadınların çalışma hayatındaki rolleri genişlemiş; kadınlar, öğretmenlik ve devlet memurluğu gibi alanlarda çalışarak toplumsal statü kazanmışlardır.⁹⁹

İslam'a göre yeterli yetenek ve liyakate sahip olan kadınların devlet başkanlığı da dahil olmak üzere her türlü yönetim pozisyonunda bulunmalarında dinî yönden herhangi bir engel ve sakınca bulunmamaktadır. Nitekim bazı İslam toplumlarında kadınlar, adlî teşkilat hiyerarşisinde otorite olarak kabul edilen "divân-ı mezâlim" mahkemelerinde başkanlık görevlerinde bulunmuşlardır. Günümüz İslam toplumlarında da kadınlar siyaset de dahil olmak üzere birçok alanda etkin görevler üstlenmektedirler.¹⁰⁰ Konuyla ilgili olarak tartışma konusu olan "*İdarecisi kadın olan*

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Özlem Söğütlü Erişgin, "Roma Toplumunda Kadının Konumu", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2013, 4/2 (1-31)

⁹⁵ Komisyon, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 2/57.

⁹⁶ İbn Abdülber, *İstîab*, 903.

⁹⁷ Ticaretle uğraşan Kayle isimli bu kadın Hz. Peygamber'e gelerek: "*Ben ticaretle uğraşıyorum. Bir şeyi satın almak istediğim zaman verebileceğim miktardan daha düşük bir fiyat teklif ediyorum. Sonra yavaş yavaş artırarak düşündüğüm fiyata kadar çıkıyorum. Bir şeyi satacağım zaman da, önce satabileceğim fiyattan daha yüksek bir fiyat teklif ediyorum, sonra yavaş yavaş inerek düşündüğüm fiyata geliyorum, bu uygulamam hakkında ne dersin?*" diye sormuş Hz. Peygamber de "*Böyle yapma. Bir şey satın almak istediğin zaman, sana verilse de verilmese de düşündüğün fiyatı söyle. Yine bir malı satmak istediğin zaman, versen de vermesen de yüksek fiyat değil satmak istediğin fiyatı söyle.*" cevabını vererek ticaret alanında bir ilkeyi ortaya koymuştur. (İbn Mâce, "Ticâret", 29.)

⁹⁸ Bkz. İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (Ürdün: Dârü'l-A'lâm, 2002), 914; Askalânî, İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Bicavî, (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1412), 7/ 727-728.

⁹⁹ Nihal Cihan Temizer, "9. Yüzyılda Batı'da ve Osmanlı'da Kadının Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2022), 51-70.

¹⁰⁰ Faruk Gün, *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*, 117.

bir kavim iflah olmaz."¹⁰¹ hadisinin ise söylendiği şartlar ve söylenme sebebi dikkate alındığında kadınların idari görevlere getirilmesinin uygun olmadığı şeklinde genel bir hüküm ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber bu ifadeyle o dönemde idarecisi kadın olan İran devletini kastetmiş, İran devletinin felah bulamayacağını ifade etmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda da bu rivayet ile İran devletinin kastedildiği, yönetim alanında kadına yer verilmemesi anlamında yorumlanmaması gerektiğine dikkat çekilmiştir.¹⁰² Ayrıca Neml sûresinde kavmine hükümdarlık yapan Sebe Melikesi Belkıs'tan bahsedilirken¹⁰³ olumsuz herhangi ifadeye yer verilmediği, kadınların devlet başkanlığı görevinde bulunmamasını gerektiren veya bunu hissettiren tutumun da bulunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslam'da, devlet başkanlığı da dahil olmak üzere her türlü görevde cinsiyet ayırımı yapılmaksızın gerekli ehliyet ve liyakate sahip olmaktan başka bir kriter söz konusu değildir.

İslam'da erkeklere verilen temel hak ve özgürlükler kadınlara da eşit derecede tanınmış, kadın olmak, hak ve yetki sınırlamalarına sebep olan bir etken ve gerekçe olarak kabul edilmemiştir. Kadınlar ve erkekler İslam'ın temel ilke ve hükümleri ile genel ahlak kurallarına uygun olmak şartıyla çalışma ve ekonomi hayatına katılma ve ticarî faaliyetler yapma haklarına sahiptir.¹⁰⁴

3.6. Kadının Siyasal ve Toplumsal Hayattaki Konumu

İslam'da kadının siyasi ve toplumsal alanda yer almalarında ve bu alanlardaki faaliyetlere katılmalarında herhangi bir engel bulunmamaktadır. İslam tarihinin erken dönemlerinde kadınların dinî ve toplumsal alanda önemli roller üstlendiği görülmektedir. Bu dönemin önemli kadın simalarından biri Hz. Hatice'dir. O, yaşadığı toplumundaki hâkim anlayışın aksine batıl inançları reddetme cesaretini ortaya koymuş, İslam'ın yayılmasına önemli hizmetlerde bulunmuştur.¹⁰⁵ Hz. Peygamber döneminde kadınların bazı sözleşmelerde taraf olmaları da onların siyasi yönden etkin olduklarına örnek olarak verilebilir. Kadınlar hem Akabe görüşmelerinde hem de Mekke döneminde birkaç defa Hz. Peygamber ile bîat sözleşmesi yapmışlardır.¹⁰⁶

Risalet döneminde mescitler, yalnızca ibadethane hüviyetinde olmayıp toplumsal hayatın merkezi konumunda işlevsel ve çok yönlü yerlerdi. Dini, ilmi ve siyasi pek çok faaliyet mescitlerde gerçekleştiriliyordu. Hz. Peygamber, kadınların mescide gelmelerini tavsiye ve teşvik etmiş, evli kadınların eşlerinden buna engel

¹⁰¹ Buhârî, "Meğâzî", 83.

¹⁰² Hicretin yedinci yılında Hz. Peygamber çevre devletlerin hükümdarlarına İslâm'a davet mektupları göndermişti. Bunlar arasında İran hükümdarı da vardı. İran hükümdarı, davet mektubunu okuduktan sonra hakaret ederek yırtmıştı. Bunu haber alan Hz. Peygamber çok üzülmüştü. Aynı yıl İran hükümdarı oğlu Şîrûye tarafından öldürülmüştü. Hükümdar Şîrûye iktidara geçmek için hem babasını hem de erkek kardeşlerini öldürmüş, nihayet hükümdar olmuş fakat kısa bir süre sonra kendisi de ölmüştü. Hükümdar ailesinde yönetimi devralacak hiçbir erkek kalmadığı için kız kardeşi Buran İran hükümdarı oldu. Bu durumu haber alan Hz. Peygamber "*İdarecisi kadın olan bir kavim iflah olmaz.*" buyurmuş ve bu ifade ile o dönemde hükümdarı kadın olan İran devletini kastedmiştir. (Bkz. Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin, *Umdetü'l-kârî şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 13/ 75-76.

¹⁰³ Bkz. Neml, 27/23-44.

¹⁰⁴ Gün, *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*, 126.

¹⁰⁵ Buhârî, "Bedü'l-vahy", 3; Müslim, "Fazâilü's-sahâbe", 69.

¹⁰⁶ Bkz. Nesâî, "Bîat", 18.

olmamalarını istemiştir.¹⁰⁷ Bu sayede kadınlar, namazlarını mescitte edâ etmelerinin yanında Hz. Peygamber'in sohbetlerine de katılma imkânı bulmuşlardır. Hz. Peygamber, toplumsal sevinçlerin paylaşıldığı önemli zamanlardan olan bayramlarda kadınların özel günlerinde olsalar dahi mescitte bulunmalarını istemiş,¹⁰⁸ bayramın bütünleştirici atmosferinden ve manevi ikliminden onları mahrum bırakmamıştır.

İslam'da kadınların siyasal ve sosyal alanda faaliyet göstermelerine ve toplumsal yaşamın imkanlarından yararlanmalarına engel teşkil edecek herhangi bir durum ve yorum söz konusu değildir. Aksine kadınların bu alanlardaki etkinliklerinin erken dönemlere kadar uzandığı söylenebilir. Örneğin Mekke'nin fethinden sonra kadın sahabîlerden Ümmü Hânî, İbn Hübeyre isimli şahsa emân vermek suretiyle onun can güvenliğini sağlamıştır. Ümmü Hânî'nin yapmış olduğu bu uygulama devlet başkanı sıfatıyla Hz. Peygamber tarafından da onaylanmıştır.¹⁰⁹ Herhangi birine eman verme işlemi hukuki olduğu kadar siyasi yönü de bulunan bir uygulamadır. Bu işlemin en yüksek idari otorite tarafından onaylanması da emân verenin yapmış olduğu işlemde yetkili olduğuna işaret etmesi yönüyle önem arz etmektedir. Sevde bint Ümare b. el-Eşter el-Hemedânî de bu konuda dikkate değer başka bir örnektir. Hz. Ali'nin irtihalinden sonra Sevde'nin Hz. Muaviye ile yapmış olduğu konuşma dikkat çekicidir. Sevde Hz. Muaviye'ye şöyle demiştir: "Beldemize görevlendirdiğiniz Bişr b. İrtâ vatandaşların hakkını gözetmiyor. Onu görevden alırsanız biz toplum olarak yatışırsınız, yoksa toplum size karşı ayaklanabilir." Bu uyarı üzerine Hz. Muaviye yönetici olan Bişr'i görevden almıştır.¹¹⁰ Bu durum kadınların hem toplumsal hem de siyasal alandaki etkin rollerini ve bu rollerin İslam dünyasında kabulle karşılandığını göstermektedir.¹¹¹

3.7. Aile Yapısı İçerisinde Kadının Konumu

İslam'da kadın ve erkek birbirlerinin rakibi veya alternatifi olarak tasavvur edilmemiştir. Aksine erkek ve kadın birbirlerini tamamlayan ve destekleyen iki temel unsur olarak kabul edilmiştir. Nitekim "*Kadınlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz.*"¹¹² âyeti ile "*Kadınlar ve erkekler bir bütünü tamamlayan iki yarıdır.*"¹¹³ hadisi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Kur'an'ın ifadesiyle kadın ve erkeğin birbirlerine libas yani örtü olma durumu, kendilerine verilen farklı üstünlüklerin karşı cinsin eksikliklerini örtmesi ve tamamlaması şeklinde yorumlanabileceği gibi ufak tefek kusurların karşılıklı olarak affedilmesi ve örtülmesi anlamında da anlaşılabilir.¹¹⁴ Ayrıca ilgili naslarda her iki cinsi ayırtıran düşüncelerin aksine birleştirici ve bütünleştirici bir dil kullanılmış olması da İslam'ın kadın ve erkeğe yaklaşım tarzını ifade etmesi yönüyle dikkat çeken diğer bir husustur. Bu bakımdan kadın ve erkek her birinin aile içindeki rolleri ve sorumlulukları bir vücudun organları gibi işlevseldir ve bu yönüyle de değerlidir.

¹⁰⁷ Müslim, "Salât", 136.

¹⁰⁸ Müslim, "İdeyn", 12

¹⁰⁹ Buhârî, "Cizye", 9.

¹¹⁰ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn v. dğr., (Kahire: 1940), 1/291.

¹¹¹ Faruk Gün, *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*, 119.

¹¹² Bakara, 2/187.

¹¹³ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 94.

¹¹⁴ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 83.

İslam düşüncesinde kadın, evleneceği kişiyi seçme hakkına sahiptir. Nitekim Kur'ân'da bu hakkın kadına verildiği açık bir şekilde ifade edilmiştir.¹¹⁵ Hz. Peygamber de evlilik aşamasında kadının fikrinin ve onayının alınmasına yönelik tavsiyelerde bulunmuş,¹¹⁶ kadının istemediği biriyle evlendirilmesini yasaklamış ve buna yönelik uygulamaları iptal ederek geçersiz kılmıştır.¹¹⁷

İslam ümmetinin çekirdeğini oluşturan ailenin oluşumunda ve sürekliliğinde kadın, merkezi bir konuma ve öneme sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in "*Sizin hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi, hanımlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır.*"¹¹⁸ buyurarak aile birlikteliği içerisinde eşlerin karşılıklı görev ve sorumluluklarını hatırlatmakta, eşlerin birbirini benimsemesi gerektiğini vurgulayarak her iki tarafa da sorumluluklar yüklemektedir.¹¹⁹ Diğer taraftan Kur'ân'ın, aile birlikteliği içerisindeki erkeği, kadınlar hakkında "kavvâm" olarak nitelediği görülmektedir.¹²⁰ Erkeğe mutlak bir üstünlük ve imtiyaz alanı sağlamayan "kavvâm" ifadesi, erkeğin aile içindeki sorumluluklarını tanımlayan bir kavramdır. "Bir şeyin üzerinde duran, ona hâkim olan, onunla ilgilenen" gibi anlamları barındıran bu terim erkeğe; aile reisi olma, aileyi eğitme, aile ile ilgilenme, savunma, ıslah etme ve kazanç sağlama gibi roller yüklemektedir. Günümüzde bu kavram "aile reisliği" anlamında kullanılmakta ve bu yönüyle erkeğin aile içindeki liderlik ve yöneticilik görevlerini vurgulamaktadır.¹²¹

SONUÇ

Dinlerin öğretileri kutsal metinlerinde yer alan bilgiler çerçevesinde şekillenebildiği gibi dinlerin daha doğrusu dindarların tarih içinde yaşadıkları olaylar, karşılaştıkları kültür ve dinler de dinlerin öğretileri üzerinde etkili olmaktadır. Yahudi kutsal metinlerinde kadının konumunu belirleyen hususlar genellikle kadının yaratılışı ve hataya düşmesi ile ilgili rivayetler bağlamında olumsuz olarak yorumlanmıştır. Kutsal metinlerin ataerkil toplum tarafından yorumlanması da Yahudilikte kadının olumsuz olarak algılanmasında önemli bir etkisi olmuştur. Yahudilikte kadın ile erkek arasında yaratılıştan başlayan bir ayrım ya da statü farkı neredeyse Yahudi tarihinin her döneminde ve Yahudi toplumunun sosyal ve dinî gibi alanlarda hâkim bir anlayış olmuştur. Yahudilikte kadın sorumluluk bağlamında ikincil statüde yer almaktadır. Kadın erkek için yaratılmıştır. Hatasından dolayı da zayıf karakterli ve ayartıcı özellikleri dolayısıyla erkeğe bağlı olmak durumundadır. Dini sorumlulukları açısından Yahudilikte kadın sınırlı sorumluluklara sahiptir. Şahitlik etme, zamana bağlı ritüellere katılma, Tevrat öğrenme, okuma ve öğretme, miras alma, boşama yetkisine sahip olma gibi hususlarda kadın dinen engellenmiştir. Bu da

¹¹⁵ Bkz. Bakara, 2/230, 232, 234.

¹¹⁶ "Dul kadın, kendisini evlendirme hususunda velisinden daha önceliklidir. Bakireden izin istenir, onun izni susmasıdır." (Müslim, "Nikâh", 66; Tirmizî, "Nikâh", 12; Ebu Dâvud, "Nikâh", 26)

¹¹⁷ Buhârî, "İkrâh", 3; Ebu Dâvud, "Nikâh", 24, 25; Klasik fıkıhta kadın üzerindeki velâyet tartışmaları bağlamında mezhep içi münâzara örneği için bkz. Sefa Atik, *Fıkıh ve Münâzara*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 148-152.

¹¹⁸ Tirmizî, "Radâ", 11.

¹¹⁹ Bkz. Ebû Dâvûd, "Nikah", 39, 40; İbn Mâce, "Nikah", 3, 4;

¹²⁰ "Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar." (Nisa, 4/34)

¹²¹ Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 2/59, 60.

kadının Tanrı tarafından da doğrudan muhatap alınmağı anlayışını pekiştirmektedir. Tanrı kadını ancak babası ya da kocası sorumluluğunda muhatap almaktadır. Koca ya da babanın dinî bir emri yerine getirmesi kadın için de yeterli olmaktadır. Kısacası Yahudilikte kadın algısı, bazı dönemler ve örnekler hariç olumsuzdur ve kadın ikincil statüde kabul edilmektedir. Yahudi Aydınlanması ile birlikte modern dönemde kadının erkeklerden farklı olmadığı benimsenmiş ve uygulanmış olmakla birlikte bu durum tüm Yahudi gruplarca benimsenmiş bir durum olmadığı da söylenebilir.

Hıristiyanlığın kadın algısının büyük oranda Yahudilikten miras alındığı söylenebilir. Hıristiyanlıkta kadının yaratılması, günah işlemesi ve Hz. Adem'i günah işlemeye sevk etmesi dolayısıyla olumsuz bir algı söz konusudur. Tanrı ile muhatap olmada erkek ile eşit olsa da kadın, sorumluluk ve algı açısından ikincil statüdedir. Ayartıcı, yeterli düzeyde akıllı olmayan zayıf karakterli olarak olumsuz bir algıya sahip olan kadın dinî ritüellere katılma, kilisede görev alma gibi konularda erkeklerle aynı sorumluluğaya sahip değildir. İsa döneminde kadının olumlu bir algısı olmakla birlikte Kilise Babalarının kadın hakkındaki fikirlerinin etkisiyle reform hareketlerinin ardından meydana gelen değişiklere paralel olarak kadın algısında bazı değişikler olmuştur. Kısacası Hıristiyan kutsal metinlerinde de kadın ile ilgili algı erkek ile eşit olmadığı şeklinde olumsuzdur. Ancak günümüzde Hıristiyanlıkta kutsal metinlerde olmasa da modern dönemlerde kadının hak ve hürriyet alanlarında kadının lehine oluşan bir atmosferden söz edilebilir.

İslam dininde ilkesel olarak kadın ile erkek arasında hiçbir ayırım yapmamış, her iki cinse de aynı hak ve yükümlülükler verilmiştir. Bu açıdan kadın ve erkek birbirlerinin rakibi olarak tasavvur edilmemiş, bilakis birbirlerini tamamlayan ve destekleyen iki temel unsur olarak kabul edilmiştir. Kur'ân'ın ifadesiyle kendilerine verilen farklı özellikleriyle kadın ve erkek, diğlerinin kusur ve eksikliklerini örten bir örtü (libas) olarak nitelendirilmiştir. Diğ taraftan İslam öncesi bazı din ve toplumlarda kadının sahip olması gereken statüden aşağı bir konumda yer aldığı, ontolojik açıdan erkekle aynı seviye ve değerde olmadığı görülmektedir. İslam dini varoluşsal anlamda kadın ve erkeği eşit seviyede kabul etmiş, cinsiyet temeline dayalı olan üstünlük anlayışını reddetmiştir. İslam'da üstünlük ölçüsü bireyin yaratıcıya ve insanlığa karşı gerekli sorumluluk bilincine sahip olmasıdır.

İslam, kadın hakları ve bağlantılı konularda önceki inanç sistemlerinde eksik veya yanlış kabul ettiği uygulamaları gidermiştir. Bu açıdan İslam düşüncesinde kadın haklarının ve hürriyet alanlarının açık bir şekilde ortaya konduğu söylenebilir. İslâm'da, erkeğe tanınan temel insani hakların tamamının kadına da tanındığı görülmektedir. Yaşam hakkı başta olmak üzere, mülk edinme ve tasarruf hakkı, kişilik ve haysiyetin korunması, inanç, düşünce ve ifade hürriyeti, eğitim ve aile kurma hakkı gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Ticaret ve borçlar hukuku alanında da kadın, erkeklerin sahip olduğu bütün haklara sahiptir. İslam dininin bu konudaki tutumunun, cinsiyet temelli değil insan odaklı bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Bu anlamda İslam dini kadının, toplumdaki yerine ve saygınlığına dikkat çekmiş, hakları ve hürriyet alanları hususunda tespit ve uyarılarda bulunmuştur. Yapılan değişiklikler ve yenilikler, toplumun belirli bir kısmında yer alan seçkin kadın kesimine özgü kılınmamış, toplumun her kesiminden bütün kadınları ilgilendirecek şekilde ve hayatın olağan akışına uygun şekilde düzenlenmiştir. İslâm dini kadına hak ettiği değeri vermiş ve onu toplumun ve ailenin önemli bir unsuru olarak kabul etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in kadınlara karşı

davranışlarından anlaşıldığı kadarıyla İslam'da kadınlara geniş haklar verildiği görülmektedir. Bu bakımdan İslam dini ile beraber kadının gerçek kimliğine kavuştuğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Askalânî, İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, th. Ali Muhammed Bicavî, Beyrut: Dârü'l-Ceyl 1412.

Atik, Sefa. *Fıkıh ve Münâzara*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *Umdetü'l-kârî şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2001.

Batuk, Cengiz. "İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? (Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış)". *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 19-48.

Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi II*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2001.

Bozkurt, Nahide. *Monoteist Dinlerde Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-Ferîd*. nşr. Ahmed Emîn v. dğr. Kahire: b.y. 1940.

Eşmeli, İsmet- Hiçyılmaz, Muhammed İsmail. "Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 72-87.

Eşmeli, İsmet. "Semavî Dinlerde Aile". *Aile ve Modernite*. ed. Salih Aybey vd. 61-75. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.

Göz, Kemal. *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Gözütok, Şakir. "Hz. Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, 20-22 Nisan 2007 (İslami İlimler Dergisi Yayınları. 2007), 567-585.

Gün, Faruk. *İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelami Bir Bakış*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı". *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII- Bütün Yönleriyle Yahudilik*. 631-648. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik'te Kadın". *Dinler Tarihinde Kadın*, ed. Bekir Zakir Çoban. 331-368. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.

Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2023.

Harman, Ömer Faruk. "Hıristiyanlık'ta Kadın Algısı". *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*. 56-70. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/82-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hiçyılmaz, Muhammed İsmail. *Yahudilikte Aile ve Kadın*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, 2023.

<https://www.sefaria.org/Kiddushin.2a.1?lang=bi&with=Introductions%20to%20the%20Babylonian%20Talmud&lang2=en>

Işık, Ramazan. "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü". *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII- Bütün Yönleriyle Yahudilik (Sempozyum 18-19 2012)*. Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları. Ankara 2012, 649-671.

İbn Abdülber. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Ürdün. Dârü'l-A'lâm, 2002.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1990.

Karaman, Elif Hilal-Mete, Duygu. "Hıristiyanlık'ta Kadın". *Dinler Tarihinde Kadın*. ed. Bekir Zakir Çoban. 369-400. (İstanbul: Selenge Yayınları), 2023.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

Komisyon. *Hadislerle İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

Komisyon. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2021.

Oflazoğlu, Nurcan – Yılmaz, Ali, "Amerika Birleşik Devletleri'nin Genişleme ve Büyük Devlet Olma Rüyası". *DÜMAD (Dünya Mültidisipliner Araştırmalar Dergisi)* 6, 2023, 261-286.

Özcan, Şevket. "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 203-224.

Rızâeddîn b. Fahreddîn. *Meşhur Hatunlar*. nşr. Ahmet Acarlıoğlu. Kahramanmaraş. Samer Yayınları 2020.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn: Madürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2005.

Sarıçam, İbrahim – Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2013.

Söğütlü Erişgin, Özlem, "Roma Toplumunda Kadının Konumu", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2013, 4/2, 1-31.

Şeltût, Mahmut. *İslâm Akîde ve Şerîa*. Kâhire. Dârü's-Şürûk 1968.

Temizer, Nihal Cihan. "9. Yüzyılda Batı'da ve Osmanlı'da Kadının Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2022), 51-70.

Turan, Süleyman. "Kadınların Hıristiyan Misyon Tarihindeki Yeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15. (2009), 157-177.

Turan, Süleyman. "Yahudilik ve Cinsel Kimlik Problemi". *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII- Bütün Yönleriyle Yahudilik*. 695-716. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.

Ünal, Asife. "Hıristiyanlık'ta Aile", *Dinlerde Aile*. ed. Süleyman Turan-Asife Ünal. 117-154. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021.

Ünal, Asife. "Yahudilik'te Kadın Algısı". *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*. 48-55. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Yasdıman, Hakkı Şah. "Yahudi Dininde Ailenin Yeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2001), 241-266.

Yasdıman, Hakkı Şah. "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşısı Söylemler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 97-121.

Yasdıman, Hakkı Şah. "Yahudilikte Aile". *Dinlerde Aile*. ed. Süleyman Turan-Asife Ünal. 57-116. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021.

Yasdıman, Hakkı Şah. "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 123-145.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul. Azim Yayınları 2017.

Yılmaz, İlknur. *Yahudilik'te Dua*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yiğitoğlu, Mustafa. *Yahudilik*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2022.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 227-248

**KUR'AN'DA 'EN' (أَنْ) EDATININ FARKLI BİÇİMLERDE KULLANILMASI VE MÂNÂYA
KATKISI**

**The Use of the Preposition 'En' (أَنْ) in Different Forms in the Qur'ân and Its Contribution to
the Meaning**

Şemsettin IŞIK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, semsettinisik@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-8872-801X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	27.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	21.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	227-248

Atıf / Cite as: Işık, Şemsettin. "Kur'an'da 'En' (أَنْ) Edatının Farklı Biçimlerde Kullanılması ve Mânâya Katkısı" (The Use of the Preposition 'En' (أَنْ) in Different Forms in the Qur'ân and Its Contribution to the Meaning). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 227-248. Doi: 10.17859/pauifd.1444023.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 227-248
KUR'AN'DA 'EN' (أَنْ) EDATININ FARKLI BİÇİMLERDE KULLANILMASI VE MÂNÂYA KATKISI*

Şemsettin IŞIK**

Öz

Arapçada cümle kuruluşları isim, fiil ve harflerden teşekkül etmektedir. Bazı kaynaklarda harfin ne olup ne olmadığı hususunda farklı yorumlar yapılmış ve o doğrultuda fikirler beyan edilmiştir. Burada bu tür tartışmalara girmemek için daha kuşatıcı olduğundan dolayı edat kavramını kullandık. Zira bu kavram, bütün harf türü kelimelerin yanında zamir, zarf ve bazı yardımcı fiilleri de kapsamaktadır. Bunların birçoğu, Kur'an-ı Kerim'de yer almıştır. Bu edatlardan bir tanesi, aynı şekilde yazılmasına rağmen, cümlenin yapısına ve mânâsına yaptığı katkı itibarıyla ayrı bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla 'en' yelpazesi altında yer alan her bir edat, çeşitli ayetlerde 'en-i muhaffefe', 'en-i masdariye (nasibe)', 'en-i nâfiye', 'en-i şartiye', 'en-i cazime', 'en-i tefsiriye' ve 'en-i zâide' adı altında yer almıştır. Hatta 'iz' ve 'liellâ' mânâsında da kullanıldığı olmuştur. Biz bu çalışmada, söz konusu edatları tümevarım metodu eşliğinde ele alarak, cümlenin yapısına ve mânâsına yaptıkları katkıları örnekleriyle birlikte ele aldık. Böylece Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlamak istedik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Edatlar, En-i Muhaffefe, En-i Nâfiye, En-i Şartiye.

The Use of the Preposition 'En' (أَنْ) in Different Forms in the Qur'ân and Its Contribution to the Meaning

Abstract

The sentence structure in Arabic consists of nouns, verbs and letters (prepositions). Based on this, different interpretations have been made in some sources about what a letter is and what it is not, and definitions have been produced in this direction. In order not to enter into such discussions, we preferred to use the concept of preposition because it is more encompassing. Because this concept includes pronouns, adverbs and some auxiliary verbs as well as all letter type words. In this context, there are many prepositions in the Qur'ân. One of them is the prepositions under the 'an' spectrum, which are the same in spelling, but different in terms of the contribution they make to the structure and meaning of the sentence. Therefore, these are 'An al-muhaffafa', 'An al-masdariyya (nasibe)', 'An al-nâfiya', 'an al-shartiyya', 'An al-jâzima', 'An al-tafsiriyya', in various verses. It was named 'An al-zâida'. It has even been used in the sense of 'trace' and 'liella'. In this study, we discussed the prepositions in question with the induction method and their contributions to the structure and meaning of the sentence, together with their examples, under main and subheadings. Thus, we wanted to contribute to the correct understanding and interpretation of the Holy Quran.

Keywords: Tafseer, Prepositions, An al-muhaffafa, An al-nâfiya, An al-shartiyya.

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, semsettinisik@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8872-801X.

Structured Abstract

By His mercy, Almighty Allah has addressed every community since the time of Prophet Adam through the messengers He chose from among them and through their own languages. In this way, each language was chosen as a language of revelation that provides communication between people on the one hand and between God and the chosen messengers on the other hand. Those deemed worthy of this status have become languages of revelation. In this way, this communication established between God and people has become a divine law that does not change over time. This type of communication continued until the last call, at times and places deemed necessary. It was repeated one last time with the words of the last Prophet Muhammad (pbuh) and the language he spoke, Arabic. In this invitation, the truths of the previous heavenly religions were confirmed, their mistakes were corrected, and the disputed issues were resolved. Thus, it has become a universal call that will continue until the end of time, covering the issues of yesterday, today and tomorrow. Since this was done with Arabic language material, it made it the final language of address of the revelation sent to the earth. Thus, a language of revelation was created through the linguistic elements of Arabic. For this reason, while some words of this language were taken exactly as they were, some of them were given new meanings and their semantic field was expanded. Some of them have been given a conceptual meaning in addition to their word meaning, providing a kind of richness of expression. For example, some forms of usage such as sawm (fasting), salat (prayer), zakat and pilgrimage represent those used both as words and concepts. Of course, in such cases, it is necessary not to ignore the language materials of Arabic such as verbs, nouns, letters, and its contribution to the words and meaning in the sentence in different ways. It is necessary to pay attention to these elements, especially those discussed in terms of letters or names in the sentence. Because prepositions, which are small language materials, have an important place that cannot be ignored in the structure of the sentence and the shaping of the meaning. As a matter of fact, these elements of the sentence include letter types, pronouns, adverbs and some auxiliary verbs, and each of them is accepted as a preposition. One of these is the prepositions under the 'en' spectrum, which are used in many parts of the Holy Quran. These prepositions are elements that are the same in terms of spelling, but different in terms of their contribution to the structure and meaning of the sentence. In various verses, these are 'en-i muhaffefe', 'en-i masdariye (nasibe)', 'en-i nâfiye', 'en-i conditional', 'en-i jazzime', 'en-i tefsiriye' and 'en-i tefsiriye'. It has been included under names such as 'en-i zâide'. In fact, among these, along with its own meaning, there was also a form used in the meaning of 'iz' and 'liella' depending on the situation. In order to understand and express the message in the verses correctly, each element of the sentence must be paid attention to without being underestimated or ignored. Because it is possible for a small member of staff to perform a big task in a sentence. As a matter of fact, some of the prepositions under the 'en' spectrum affected the sentence structure in which they were included, while some did not have any effect. However, it provided fluency and harmony to the words. On the other hand, each of these has added investigation and depth to the meaning. This reveals how important each element in the verses is and how tightly connected they are to each other. Thus, it has been revealed that this situation is of great importance for the correct understanding and correct interpretation of the Holy Quran, which is a miracle in terms of wording and meaning. In this study, we started by determining the usage patterns of the prepositions under the 'en' spectrum in the verses. Subsequently, we discussed what kind of contribution they make to the sentence they are in, under main and subheadings, in order to be more easily expressed and understood, accompanied by the examples we chose. Meanwhile, we concluded the contribution of the prepositions under the 'en' range to the meaning, with the help of the 'inductive method'. Thus, on the one hand,

we pointed out how important such prepositions are in understanding some verses, and on the other hand, we took care to contribute to the studies on various prepositions.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, ilahî davetin sonuncusu ve üslûp itibariyle insanoğlunun şahit olduğu en beliğ bir kitaptır. Onda bütün incelikleriyle Arap dil malzemesi kullanılmış ve belagatin zirvesine oturtulmak suretiyle bir vahiy dili inşa edilmiştir. Böylece akıllara hitap edilerek, vicdanlar harekete geçirilmek istenmiştir. Bu sayede yeryüzüyle olan nihaî bağlantının canlı tutulması temin edilmiştir. Bu da doğal olarak bir dil belgesi olan Kur'an yoluyla olmuştur. Zira onun nâzil olduğu dönemde edebiyat ve hitabet alanında söz sahibi olan kimseler, dili iyi bilen ve kullanan anlamında kendilerini 'arab'; diğerlerini de rahat beyanda bulunamayanlar anlamında 'acem' diye niteleyip kendileriyle övünmüşlerdir. İşte böyle bir ortama gelen son kitap, lafız ve mânâ açısından muciz bir hâl almıştır. Bu da onu doğru anlayabilmek için vahiy dilini ve edebiyatını en iyi şekliyle bilmeyi zarurî kılmıştır. Bu yüzden Müslümanlar, asırlar boyu Kur'an-ı Kerim'i anlamaya ve onunla ilgili ilimleri öğrenmeye gayret sarfetmişlerdir. Hâliyle bu alandaki çalışmalar, ilk dönemlerden itibaren başlamış; daha sonraki dönemlerde hız kazanarak müstakil ilimler hâline gelmiştir. Bunlardan bir kısmı da Arap dili ve Edebiyatı çatısı altında toplanmıştır.

Son ilahî çağrıda Arapçanın vahiy dili olarak seçilmesi, diğer dillere oranla üzerinde daha fazla durulmasına neden olmuştur. Bu yüzden onun cümle yapısı ve öğeleri üzerinde ayrı ayrı durulmuş hatta "fiil, isim, kelime ve edatlar"¹ gibi dilin bütün unsurları tek tek incelemeye alınmıştır. Dil âlimleri de bu unsurlardan her birisinin hangi kurallar çerçevesinde nasıl yer aldığını tespit etmiş ve cümlenin yapısında bir köprü vazifesi gören bu tür edatların fonksiyonlarını ve anlamın şekillenmesine yaptıkları katkıları ele almışlardır. Bu esnada dile dair hususları tespit etme ve belirli kurallara bağlama konusunda ihtilafa düştükleri de olmuştur. Bu bağlamda deliller ileri sürerek kendi görüşlerinin doğruluğunu teyit etmeye çalışmışlardır. Böylece dilde yer alan elamanların kullanım biçimleri ve edâ ettikleri fonksiyonlara dair farklı görüşler doğmuştur. Bu da Arap dili ve edebiyatına dair sarf-nahiv, belagat gibi birbirinden farklı disiplinlerin vücut bulmasına ve Ulûmu'l-Kur'an'a dair çalışmaların gelişmesine büyük bir katkı sağlamıştır. Akabinde cümlenin lafız ve mânâ yönünü inceleyen ilim dalları, hızla aşama kaydetmiştir.

Söz konusu ilim dallarında, dili meydana getiren her unsur ele alınarak incelenmiş ve onlara dair kurallar, cahiliye dönemi şiirleri ve Kur'an-ı Kerim'deki kullanım biçimleri dikkate alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birisi de 'en' yelpazesi altında yer alan ilgeçler olmuştur. Bunlar, 'inne' edatının idğamının çözülmesi ve sonundaki üstün olan 'nûn' harfinin düşmesiyle meydana gelmiştir. Her ne kadar görünüş itibariyle iki harften müteşekkil olsa da kullanım yerleri ve cümleye

¹ Bu makalede harf, isim ve kelime üzerinde yapılan nahiv tartışmalarına girmemek ve meramı daha rahat ifade edebilmek için 'edat' lafzını kullandık. Böylece yapılan farklı isimlendirme ve tanımlamalardan da kaçınılmış olduk.

olan katkıları itibariyle birbirlerinden oldukça farklı bir yapıya sahip bulunmaktadır. İçinde yer aldıkları cümleye ‘en-i muhaffefe’, ‘en-i masdariye (nasibe)’, ‘en-i nâfiye’, ‘en-i şartiye’, ‘en-i câzime’, ‘en-i tefsiriye’ ve ‘en-i zaide’ olarak farklı şekillerde katkı yapmışlardır. Bundan dolayı nahiv ve meânî âlimleri, üzerinde durma ihtiyacı hissetmişlerdir.

‘En’ edatı bulunan ayetlere dikkatlice bakıldığında, bunların çeşitli isimler altında yer aldığı ve farklı anlamlar içerdiği görülmektedir. Bundan dolayı alanın uzmanları, bir karışıklığa ve anlama güçlüğüne neden olmaması için ‘en’ edatını çeşitli yönleriyle ele alıp netlik kazandırmaya gayret sarf etmiştir. Yine de bu durum, “söz konusu edatların tespiti ve cümleye katkısı üzerinde bazı ihtilafları beraberinde getirmiştir. Akabinde karşılıklı deliller ileri sürülmüştür.”² Hatta bu edatlardan bir tanesi de ‘zaid’ diye isimlendirilmiştir. Tabii ki onun ‘zaid’ diye isimlendirilmesi, onun işe yaramayan bir fazlalık olduğunu ve cümleden kaldırılması gerektiğini ifade etmemektedir. Cümlede zaid olarak isimlendirilen bu tür unsurlar, lafza akıcılık ve mânâyâ da bir derinlik kazandırmıştır. Bundan dolayı ‘en’ edatının Arap dilinde kullanım alanı, oldukça geniş bir yer tutmuştur.

“Kur’an-ı Kerim’deki diğer edatlarda olduğu gibi ‘en’ yelpazesi altında yer ilgeçleri topluca ele alan dilimizde müstakil bir çalışma yapılmamıştır.”³ Bu durum, hat (yazı) ve lafız (söz) itibariyle küçük, deruhte ettiği görev itibariyle büyük olan bu edatın farklı şekillerde kullanımını ve mânâyâ olan katkısını örnekler eşliğinde sistematik bir biçimde ele alan bir çalışma yapmayı gerekli kılmıştır. Bunun akabinde bazı ayetlerin daha rahat bir şekilde anlaşılmasına ve anlamlandırılmasına katkı sağlamak için söz konusu edatlar çeşitli örnekler eşliğinde ana ve ara başlıklar altında ele alınıp incelenmiştir. Böylece bazı edatlar üzerine yapılan çalışmalara bir nevi katkı sağlama hedeflenmiştir.

2. En Edatının Kullanım Şekilleri

‘En’ yelpazesi altında bulunan edatlar, içinde yer aldıkları cümleyi oluşturan unsurlar arasında genellikle aktif olarak yer almıştır. Bu edatlardan bir kısmı, lafza ve

² Fâtıma Râşid er-Râcihî, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Camiatü Kuveyt Külliyyetü’l-Adab, Mecelletü Külliyyeti’l-İnsâniyyât ve’l-Ulûmi’l-İctimâiyyeh*, (Sayı: 22, Kuveyt, 1420/1999), 215-216.

³ Bk. Nadir Bulut, *Arap Dilinde Müevvel Masdar ve Kullanımları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2020); Osman Aktaş, “Arapçada ‘Mâ’ Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği”, *Eskiye 44* (Eylül/September 2021); Hüseyin Şahin, *Arap Dilinde İn (ئ)‘i Şartiye ve Kur’ân-ı Kerim’deki Kullanımları* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Emre Çavdar, *Arap Dili’nde ‘Lâm’, ‘Lâ’, ‘Mâ’ Edatları ve Kur’ân-ı Kerim’deki Kullanımları*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Ferit Dinçer, “Kur’ân’da İnne Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı”, *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2020/3); Gıyasettin Arslan, “Kur’an-ı Kerim’de Eyyü Edatı ve Tercüme Problemi”, *Bilimname XV*, (2008/2); Avnullah Enes Ateş, “Kur’an’da ‘Mâ’ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur’an Yorumlarına Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, (Nisan/2018, Cilt: 2. Sayı: 1).

mânâya; bir kısmı da anlama katkı sağlamıştır. Detaylı bir şekilde incelendiğinde, bunların her birisinin hem lafza hem de mânâya bir derinlik ve ahenk kazandırdığı görülmektedir. Bu hususları, örnekler eşliğinde şöyle hülâsa etmek mümkündür.

2.1. En Edatının Muhaffefe Olarak Kullanılması

'En-i muhaffefe', 'enne' edatının idğaminin çözümlenerek üstün olan ikinci 'nûn' harfinin düşmesiyle meydana gelmiştir. Bundan dolayı 'enne' edatı gibi cümlenin başında yer almış ve herhangi bir hareke değişikliğine yol açmadan, cümlenin unsurlarını kendisine isim ve haber yapmıştır. Bu edatın, irab açısından cümlede âmil bir unsur olduğu ifade edilmişse de esas itibariyle onun etkisinin lafza kazandırdığı ahenk ve mânâya yaptığı vurgu olduğu söylenmiştir.⁴

Bazı dil ve kıraat âlimleri de 'muhaffef en' edatının isim ve haber alma hususunda etkin olduğunu ve cümlede hazfedilen şe'n (durum) zamirin onun ismi, geri kalan kısmın da haberi olduğunu söylemiştir.⁵ Yani 'en-i muhaffefe, mânâ itibariyle kesinlik ifade eden fiillerden sonra gelmekte ve damir-i şe'n onun ismi, kendisinden sonra gelen cümle de onun haberi olmaktadır. Eğer 'en' edatından sonra fiil cümlesi gelirse, yapılan vurguya uygun olması için fiilin kesinlik bildirmesi ve verilen haber üzerinde herhangi bir şüphenin bulunmaması gerekmektedir. Haberinin isim cümlesi veya camid bir fiil olması durumunda da 'en' edatı ile haberinin arasına herhangi bir ayırıcı unsurun girmesi gerekmemektedir.⁶

'En-i muhaffefe'nin cümlenin yapısına etki ettiğine dair, "عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى" (O, içinizde hastalar olacağını bilmektedir) şeklindeki ayet⁷ ve benzerleri örnek gösterilmiştir.⁸ Bunun izahı da 'alime ennehü' (عَلِمَ أَنَّهُ) şeklinde hazfedilen (düşürülen) 'şe'n' zamiri, nasb mahallinde 'in-i muhaffefe'nin ismi; akabinde gelen kısım da fiil cümlesi olarak haberidir denilmek suretiyle yapılmıştır.⁹ Bu edata has olan diğer bir husus da kendisinden sonra dua içermeyen bir fiilin haber cümlesi olarak gelmesi

⁴ Mustafa b. Hamza, *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhâri'l-esrâr*, (İstanbul: Binezâreti Muhammed Lebîb, 1277), 46; Muvaffakuddîn Ali b. Yeîş, *Şerhu'l-mufasssal*, (Mısır: İdâretü't-Tibâti'l-Münîreh, ty.), 8/59; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi mea rabtihi bi'l-esâlibi'r-refiati ve'l-hayâti'l-lüğaviyyeti'l-müteceddideh*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 2018), 1/678-679; er-Râcihî, "Eni'l-muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 221.

⁵ Ebu Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Muh: M. Ebu Fadl, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyyeh İsa el-Babî El-Halebî ve Şürekâüh, 1376/1957), 4/225; Zeynüddin Muhammed b. Ali el-Birkevî, *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1430/2009), 63-64; er-Râcihî, "Eni'l-muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 217.

⁶ el-Birkevî, *İzhârü'l-esrâr fi'n-Nahv*, 63-64; Abdulcebbar Fethi Zeydan, "Eni'l-muhaffeh mine's-seqileti fi'l-Kur'âni'l-Kerim Dirasetün Nahviyyetün", *Camiatü Musul, Külliyyetü't-Terbiyyeti'l-İslamiyyeh, Mecelletü Ebhasi Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-İslamiyyeh*, (Cilt: 4, Sayı, 3, Musul, 2006), 93.

⁷ el-Müzzemmil: 73/20.

⁸ Yunus: 10/10; el-A'râf: 7/44.

⁹ Bu ayette yer alan 'en' edatının, masdariye olduğu da söylenmiştir. (Bk. Behcet Abdülvahid eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-ı'câz irâben ve tefsîren bi ı'câz*, (Amman: Mektebetü Dandîs, 1422/2001), 5/227, 9/425, 10/379.

durumunda başına ‘sin’ (س), ‘qad’ (قد), ‘lâ’ (لا), ‘len’ (لن) ve ‘lem’ (لم) edatlarının eklenmiş olmasıdır.¹⁰ Gerekli şartların bulunmaması durumunda, bazı ayetlerde olduğu gibi söz konusu unsurlar yer almamaktadır.¹¹

Üzerinde durulması icap eden diğer bir konu da ‘en-i muhaffefe’ ile ‘en-i masdariye’ arasındaki benzerliktir. Nahiv âlimleri, bu iki edatı birbirinden ayırtan bazı özelliklerden bahsetmişler ve bunların başında da ‘en-i masdariye’den önce tahkik ve rüçhan ifade eden fiillerin geldiğini söylemişlerdir. Akabinde ‘en-i muhaffefe’nin, isim ve şart cümlesinde ya da çekimli dua veya çekimsiz camid fiillerinin başında yer almasını, en bariz fark olarak ifade etmişlerdir. ‘En-i muhaffefe’, ‘en-i masdariye’nin yer alacağı bir cümleye dâhil olduğunda, ikisini birbirinden ayırtmak için fiilin çekimli olup olmadığı yanında ‘in’ (إن), ‘len’ (لن), ‘lemmâ’ (لَمَّا), ‘lem’ (لم), ‘lâ’ (لا) ve ‘mâ’ (مَا) gibi nefiy edatlarından birisinin veya ‘se’ (س) ve ‘sevfe’ (سَوْفَ) ya da ‘qad’ (قَدْ) ön takısının yer alıp almadığına bakmak gerekmektedir. Zira ‘en-i masdariye’ ile başında yer aldığı fiil arasında söz konusu ilgeçler girmemektedir. Bu bağlamda ‘lâ-i nâfiye’, ‘en-i masdariye’ ile başına geldiği fiil arasında girdiği için Mâide sûresi 71. ayet bundan istisna edilmiştir.¹²

‘En-i muhaffefe’, isim cümlesinin başında;¹³ fiil cümlesinde ‘len’ (لن),¹⁴ ‘lem’ (لَمَّا),¹⁵ ‘lâ-i nâfiye’ (لا),¹⁶ ‘sin’ (س)¹⁷ ve ‘qad’ (قَدْ)¹⁸ edatlarından önce yer almıştır. Aynı şekilde, şart cümlesinde ‘lev’ (لَوْ) ve ‘iza’ (إِذَا) ilgeçlerinden önce,¹⁹ camid²⁰ ve engin bir muhtevaya sahip olan²¹ dua fiillerinden²² ve nida harfinden önce²³ yer almaktadır. Muhaffef ‘en’ edatı, söz konusu durumlarda cümlenin öğelerinden herhangi birisine

¹⁰ Abdulkâhir el-Cürçânî, Şerhu’l-cümel fi’n-nahvi, thk. H. Abdulkâdir İsâ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 176.

¹¹ Bk. el-Maide 5/71; el-A’raf: 7/185; Taha: 20/89; el-Cin: 72/16.

¹² İbn Hamza, *Netâyicü’l-efkâr şerhu izhâri’l-esrâr*, 46-47; el-Birkevî, *İzhârü’l-esrâr fi’n-nahv*, 63-64; er-Râcihi, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 220-221; el-Beşir Siddîk Abdülvahid Ahmed, *Evcühü’l-hilâf havle in ve en el-hafifeteyn*, Bahsün lineyli dereceti’ d-doktora-Dırasâtün Nahviyyetün (Hartûm: Camiatu Hartûm Külliyyetü’ d-Dırasâti’l-Ulyâ Kısmu’l-Lügati’l-Arabiyyeh, Sudan, 1427/2006), 171-172.

¹³ el-A’râf: 7/43-44, 46; et-Tevbe: 9/118; Yunus: 10/10; Hûd: 11/14; el-Enbiya: 21/87; en-Nûr: 24/7, 9.

¹⁴ el-Enbiya: 21/87; el-Hâc: 22/15; Muhammed: 47/29; el-Fetih: 48/12; et-Teğâbün: 64/7; el-Cin: 72/12; el-Müzzemmil: 73/20; el-Kıyâme: 75/3; el-İnşikâk: 84/14; el-Beled: 90/5.

¹⁵ el-En’âm: 6/131; el-Beled: 90/7.

¹⁶ el-Maide 5/71; en-Necm: 53/37-38; el-Hadid: 57/29.

¹⁷ el-Müzzemmil: 73/20.

¹⁸ el-Maide 5/113; el-A’râf: 7/44; el-Cin: 72/28.

¹⁹ en-Nisa: 4/140; el-A’râf: 7/100; er-Râd: 13/31; Sebe’: 34/14; el-Cin: 72/15-16.

²⁰ el-A’râf: 7/185; en-Necm: 53/36-39.

²¹ Ali Soylu, “Kur’an’da Hz. İbrahim’in Duâlarındaki Evrensel Prensipler”, *Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu*, ed. Atilla Yargıcı vd. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 2/179.

²² en-Nûr: 24/9; en-Neml: 27/8.

²³ el-Kasas: 28/30; es-Sâffât: 37/104-105.

bitişmeden gelebileceği gibi bitişmiş olarak gelmesi de mümkündür. Bu hususu, şöyle hülâsa edilebiliriz:

2.1.1. 'En-i muhaffefe'nin yalın hâlde olması

'En-i muhaffefe, cümlelerin herhangi bir elamanına bitişmeden müstakil olarak bulunabilmektedir. Bu durumda, irab açısından etkin bulunmamaktadır. Bu durumu, şu ayetlerde görmek mümkündür.

Örnek: 1

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَجْرٌ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

"Onların oradaki duası, Allah'ım! Seni bütün noksan sıfatlardan tenzih ederiz (şeklindedir). Orada (karşılaştıklarında) birbirlerine söyledikleri (söz) selâmdır. Dualarının sonu da şüphesiz hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur (şeklindedir)."²⁴

Örnek: 2

فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ

"Aralarından bir münadi, Allah'ın lâneti zalimler üzerine olsun diye bağıırır."²⁵

Bu ayetlerde olduğu gibi 'en-i muhaffefe', cümlede kendisinden sonra isim geldiği zaman amel etmekten düşmektedir. Fiil geldiğinde de onu nasb etmektedir.²⁶ Bu husus, "أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ" (insan, kendisini hiçbir kimsenin görmediğini mi sanıyor)²⁷ ayetinde de olduğu gibi bazı yerlerde nasb olarak gelmiştir.²⁸

2.1.2. 'En-i muhaffefe'nin muttasıl 'nâ' (نَا) zamirleriyle birlikte olması

'En-i muhaffefe, çeşitli ayetlerde muttasıl 'nâ' (نَا) zamirleriyle birlikte 27 defa yer almıştır.²⁹ Bu edat, diğer kullanımlarında 'muhaffef en' olarak amel etmemesine rağmen, nefis-i mütekellim meal ğayr muttasıl zamir sıygası olan 'nâ' ile idğam edildiğinde, adeta aslına rücu edip, 'enne' hâlini almış gibi lafza ve mânâya etki etmektedir. Bu hususu, şu örneklerde görmek mümkündür:

Örnek: 1

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ

²⁴ Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017); Yunus: 10/10.

²⁵ el-A'râf: 7/44; Müzzemmil: 73/20.

²⁶ İbn Yeîş, Şerhu'l-mufassal, 8/76-77.

²⁷ el-Beled: 90/7.

²⁸ el-Mâide: 5/71; eş-Şuarâ: 26/82; el-Müzzemmil: 73/20.

²⁹ Âl-i İmran: 3/52, 64; en-Nisa: 4/66; el-En'âm: /157; er-Ra'd: /41; Meryem: /67, 83; Tâhâ: 20/134; el-Enbiya: 21/44; en-Neml: 27/51, 86; el-Ankebût: 29/51, 67; es-Secde: 32/27; Yasin: 36/41, 71, 77; ez-Zuhruf: 43/80; el-Cin: 72/5, 8-14; Abese: 80/25.

*“Gerçekten biz, kendinizi öldürün veya yurtlarınızdan çıkın diye emretseydik, onların pek azı hariç bunu yapmazlardı.”*³⁰ Bu durum, diğer bir örnekte de şöyle yer almaktadır:

Örnek: 2

قَلَمًا أَحْسَنَ عَيْسَىٰ مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِجُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَا مُسْلِمُونَ

*“İsa, onlardaki inkârcılığı sezince, bana Allah yolunda kimler yardımcı olacak dedi. Havârîler de biz, Allah yolunun yardımcılarıyız ve O’na inandık; şahit ol; şüphesiz biz, 235üslümanız dediler.”*³¹

‘En-i muhaffefe’nin muttasıl ‘nâ’ (نَا) zamirleriyle birlikte yer almasına örnek olarak gösterilen bu ayetlerde ‘en’ edatı, ‘en-i muhaffefe’ olmasına rağmen, ‘enne’ gibi isim cümlesinin başında yer almıştır. ‘Biz’ anlamına gelen ‘nâ’ (نَا) zamiri ismi, akabinde gelen kısmı da haberi olmak üzere cümlenin öğelerinin şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır.³² Ayrıca tekit edatı olması hasebiyle mânâyı da teyit etmiştir.

2.1.3. ‘En-i muhaffefe’nin lâ-i nâfiye (لَا) ile bitişik olması

‘En-i muhaffefe’, bazen de cümleyi olumsuzlaştıran ‘lâ-i nâfiye’ ile idğam edilmiş bir şekilde ayetlerde yer almıştır. Bu hususu, şu örneklerde daha net bir şekilde görmek mümkündür:

Örnek: 1

أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

*“Hiçbir günahkâr, bir başkasının günahını yüklenmez.”*³³

Örnek: 2

أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا

*“Onlar, zarar ve yarar sağlamayan o putun kendilerine bir söz söyleyip karşılık veremediğini görmezler mi?”*³⁴

Örnek: 3

لِنَلَّا يَعْلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

³⁰ en-Nisa: 4/66

³¹ Âl-i Imrân: 3/52.

³² eş-Şeyhlî, *Belağatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî'l-icâz i'râben ve tefsîren bi'l-icâz*, 2/73-74; Muhyiddîn ed-Dervîş, *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*, Yemâme-Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1412/1992, 1/518-519.

³³ en-Necm: 53/38.

³⁴ Taha: 20/89.

*"Ehl-i kitap, Allah'ın lütfu üzerinde kesinlikle her hangi bir takdir güçlerinin bulunmadığını, bütün lütfun O'nun elinde olduğunu ve dilediğine verdiğini bilsin. Allah büyük lütuf sahibidir."*³⁵

Bu bağlamda örnek olarak verilen ayetlerde de görüldüğü gibi 'en-i muhaffefe', cümlelerin irab yapısı üzerinde herhangi bir şekilde etkin rol oynamamıştır. Fakat lafzın nazmına bir ahenk, mânâsını da tahkik kazandırmıştır.

2.2. En Edatının Nasibe (Masdariye) Olarak Kullanılması

'En-i nasibe' (en-i masdariye), mazi ve muzari fiilin başında yer alan bir edattır. Bu edat, mazi fiil mebni olduğu için takdir yolu ile muzariyi de açıktan nasb etmekte ve ona istikbal mânâsı kazandırmakta³⁶ ve kendisine has birtakım hususiyetlere sahip bulunmaktadır.³⁷ Bunları, şu örneklerde açıkça görmek mümkündür:

Örnek: 1

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ.

*"Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak İbrahim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? O zaman İbrahim, ona Rabbim dirilten ve öldürendir demişti. (o sırada) Nemrut, ben de diriltir ve öldürürüm demişti. (Bunun üzerine) İbrahim de Allah güneşi doğudan getirmektedir. Haydi, sen de onu batıdan getir (de görelim) demişti. (Bu durum karşısında) inkârcı kişi, şaşırıp kalmıştı. Allah, zalimleri hidayete ulaştırmaz."*³⁸

'En-i masdariye', bu ayette mazi fiilin başında yer almıştır. Başında yer aldığı fiilin mazi olması nedeniyle mahallen nasb etmiş ve mânâsını da 'verdiği' şekline dönüştürmek suretiyle masdarlaştırmıştır.³⁹

Örnek: 2

قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَدْهُبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ.

*"Babaları, Yusuf'u götürmeniz beni üzer. Siz farkında olmadan kurdun onu yemesinden korkarım dedi."*⁴⁰

³⁵ el-Hadîd: 57/29.

³⁶ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi meâ rabtîhi bi'l-esâlîbi'r-refîati ve'l-hayâti'l-lüğaviyyeti'l-müteceddideh*, 4/282-284; Abdurrahman b. Celâleddin es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmi'*, thk. A. Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/281-285.

³⁷ Bk. Bulut, *Arap Dilinde Müevvel Masdar ve Kullanımları*, 49-80.

³⁸ el-Bakara: 2/258.

³⁹ Bk. eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-i'câz irâben ve tefsîren bi i'câz*, 5/227, 9/425, 10/527.

⁴⁰ Yusuf: 12/13.

Bu ayette de ‘en-i masdariye’ iki muzari fiilin başında yer almak suretiyle hem irab olarak hem de ‘götürme’ ve ‘yeme’ fiillerini müevvel masdara dönüştürerek mânâ üzerinde etkili olmuştur.

Örnek: 3

إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Nuh’u, milletine can yakan bir azap gelmezden önce, onları uyar diye gönderdik.”⁴¹

‘En-i masdariye’nin bu ayette olduğu gibi emir siygasından önce de gelebileceği belirtilmiştir.⁴² Aynı zamanda ‘en-i masdariye’ aşağıdaki ayetlerde yer aldığı gibi şüphe, rica ve arzu ifade eden fiillerin başında da yer almıştır.

وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ

“Hesap günü hatalarımı bağışlamasını umduğum O’dur.”⁴³

Bu ayette ‘en’ edatı, bağışlanma umudu ifade eden muzari bir fiilin başına gelmiş ve onu nasb etmiştir. Bağışlanma arzusunun, güçlü bir şekilde olduğuna da işaret etmiştir. Buna benzer bir durumu, şu örnekte görmek mümkündür:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

“Allah’ın yeryüzünde olanları ve emri uyarınca denizde akıp giden gemileri hizmetinize verdiğini ve emri doğrultusunda gökyüzünün yerküre üzerine düşmesinin engellediğini görmüyor musun? Kuşkusuz Allah, insanlara çok şefkatli ve merhametlidir.”⁴⁴

Bu ayette de ‘en-i masdariye’, irab yönünden başında yer aldığı fiili nasb ederek masdarlaştırmıştır. Bu edat ile ilgili diğer bir husus da cümlede yalın olarak bulunduğu gibi idğamlı olarak da bulunmuş olmasıdır. Bu hususları şöyle hülasa etmek mümkündür:

2.2.1. ‘En-i masdariye’nin cümlede yalın olarak yer alması

Örnek: 1

إِنَّ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ الْبَيْمِ

“Sadece Allah’a kulluk edin. Doğrusu sizin namınıza elem verici bir günün azabından korkuyorum.”⁴⁵

Örnek: 2

⁴¹ Nuh: 71/1; eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur’âni'l-Kerîm fi'l-ı’câz irâben ve tefsîren bi ı’câz*, 10/321.

⁴² ed-Dervîş, *I’râbü'l-Kur’âni'l-Kerîm ve beyânüh*, 10/222.

⁴³ eş-Suarâ: 42/82.

⁴⁴ el-Hac: 22/65.

⁴⁵ Hûd: 11/26.

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

"Ey Âdemoğulları! Şeytana tapmayın; o, sizin açık bir düşmanınızdır diye uyardım mı?"⁴⁶

2.2.2. En-i masdariye'nin cezmeden 'lâ-i nafiye' ile idğamlı olarak yer alması

'En-i masdariye', ayetlerde cezm eden 'lâ-i nafiye' (لَا) ile 'ellâ' (أَلَّا) şeklinde idğamlı olarak 17 defa yer almış⁴⁷ ve nasb edatı olarak cümlenin yapısına da etki etmiştir.⁴⁸ Bu hususu, şu örneklerde görmek mümkündür:

Örnek: 1

وَحَسِبُوا إِلَّا تَكُونُ فِتْنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا

"Başlarına (yaptıklarından dolayı) bir felâketin gelmeyeceğini sanarak kör ve sağır kesildiler."⁴⁹

Örnek: 2

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا

"Rabbim! (bana çocuğum olacağı konusunda) bir işaret ver dedi. Allah da (bu hususta) sana işaret, üç gün insanlarla (sağlıklı olmana rağmen) konuşamamandır buyurdu."⁵⁰

'En-i masdariye', bu ayetlerde cezmeden 'lâ-i nafiye' ile idğamlı bir şekilde yer almıştır. Böylece hem cümlenin irab yönünden şekillenmesine hem de mânânın vurgulu bir şekilde ifade edilmesine katkı sağlamıştır.

2.2.3. 'En' edatının, muzari fiili nasb edip masdarlaştırması ve cümlenin mübtedasını oluşturması

Örnek:

وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Eğer bilerseniz, oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır."⁵¹

2.2.4. 'En' edatının, cümlenin failini (ismini) oluşturması

⁴⁶ Yasin: 36/60; el-A'râf: 7/105, 169; et-Tevbe: 9/118; el-Enbiya: 21/87; el-Hac: 22/26; el-Mümtehine: 60/12; el-Kalem: 68/24.

⁴⁷ Meryem: 19/10, 25, 48; Taha: /89, 93, 118; eş-Şuarâ: /3; en-Neml: 27/25, 31; Fussilet: 41/14, 30; el-Ahkâf: 46/21; en-Necm: 53/38; er-Rahmân: 55/8; el-Hadîd: 57/10, 29; Abese: 80/7.

⁴⁸ Behçet, *Belağatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî'l-i'câz i'râben ve tefsîren bi'l-icâz*, 6/132.

⁴⁹ el-Mâide: 5/71.

⁵⁰ Meryem: 19/10, 24, 48; el-Bakara: 2/282; Taha: 20/89, 93, 118; eş-Şuarâ: 26/3; en-Neml: 27/25, 31; Fussilet: 41/14, 30; el-Ahkâf: 46/21; en-Necm: 53/38; er-Rahmân: 55/8; el-Hadîd: 57/10, 29; Abese: 80/7.

⁵¹ el-Bakara: 2/184, 237; en-Nisa: 4/25; en-Nûr: 24/60.

Örnek:

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ

“Medine halkı ve çevresindeki bedevilere, Allah’ın Resûlüne katılmaktan geri kalmaları ve kendi canlarının derdine düşmeleri yakışmaz.”⁵²

2.2.5. ‘En’ edatının, cümlelerin mef’ulünü oluşturması

Örnek:

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ نَحْنُ نَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Bu Kur’an, Allah tarafından indirilmiş olup, başkası tarafından uydurulmuş değildir. O, kendinden önceki kitapların (asıllarını) doğrulamakta ve kitabın (yasalarını) açıklamaktadır. Onun âlemlerin rabbi tarafından indirilmiş olduğunda hiç şüphe yoktur.”⁵³

2.2.6. ‘En’ edatının, cümlelerin mudafun ileyhini (tamlayanını) oluşturması

Örnek:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ

“De ki: Allah üstünüzden ya da ayaklarınızın altından bir azap göndermeye veya sizi gruplar hâline koyarak birbirinizin acısını tattırmaya kadirir.”⁵⁴

Netice itibariyle ‘en-i masdariye’nin muzari fiili nasb etmesi için ‘en-i müfessere’ ve ‘en-i muhaffefe’ edatı olmaması gerekmektedir. Ancak o zaman “muzari fiili nasb ederek masdarlaştırmakta ve içinde yer aldığı cümlelerin duruma göre mübtedası, faili, mef’ulü ya da mudafun ileyhi (tamlayanı) ile birlikte yer almaktadır.⁵⁵

2.3. En Edatının Nâfiye Olarak Kullanılması

Bazı nahiv âlimleri, ‘en-i nafiye’nin ‘lâ’ mânâsında olumsuzluk ifade ettiğini söylemiştir. Bunu da Âl-i İmrân sûresi 73. ayete dair yapılan izahlara dayandırmıştır.⁵⁶ Bu husus, söz konusu ayette şöyle yer almıştır:

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِمَّا أُوْتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Kendi dininize inananlardan başkasına kesinlikle inanmayın. Resûlüm! Doğru yol, sadece Allah’ın yoludur de. (Onlar, bunun üzerine kendi aralarında) size verilen benzeri başka hiç kimseye verilmedi ve rabbinizin huzurunda size karşı delilleri de

⁵² et-Tevbe: /120; Yunus: /2; el-A’râf: 7/2.

⁵³ Yunus: 10/37; en-Nisa: 4/28; el-Mâide: /52; el-En’âm: 6/35; el-Kehf: 79; ez-Zümer: /12; Nuh: /1.

⁵⁴ el-En’âm: 6/65; el-Bakara: 2/25, 216; el-A’râf: 7/129; el-Ankebût: 29/1-2; el-İsrâ: /8.

⁵⁵ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 4/223-225; Ahmed, *Evcühü’l-hılâf havle in ve en el-hafifeteyn*, 91-93.

⁵⁶ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 4/227; er-Râcihî, “Eni’l-Muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 224.

yoktur (dediler). Resûlüm! (Onlara) lütuf ve ihsan Allah'ın elindedir; dilediğine verir; O'nun rahmeti geniştir ve O her şeyi hakkıyla bilir de.”⁵⁷

Dilbilimci bir müfessir olan Ferrâ, bu ayette yer alan 'en' edatının, 'lâ' mânâsında olumsuzluk ifade ettiğini ve 'en-i nâfiye' olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Bazı âlimler de bu edatın, “yani size verilenin benzeri, başkasına da verildi” anlamında masdariye olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹ Müfessir Razî de bu ayetin Allah'ın beyanı ya da ehl-i kitabın sözü olma ihtimali taşıması bakımından zor ve müşkül bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir. İkinci ihtimale yönelik olarak “en yû'ta” şeklinde başlayan kısma dair şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Ey ehl-i kitap! Size verilenin benzeri, Hz. Muhammed'e veriliyor diye mi ya da müslümanların rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirmesinler diye mi bu şekilde karşı çıkıyorsunuz?⁶⁰

Yukarıdaki örnekte yer alan 'en' edatının hem nafiye hem de masdariye olarak anlaşılmasına, içinde yer aldığı metin imkân vermiştir. Bu da mânâ yönünden bir zenginlik oluşturmuş ve bazı âlimler tarafından kabul görmüştür.

2.4. En Edatının Şartıye Olarak Kullanılması

'En-i şartıye', cümlede yalın halde bulunduğu gibi 'mâ' edatı ile idğam edilmiş bir şekilde de bulunmaktadır. Her iki durumda hem nazmın akışına hem de mânânın netleşmesine katkı sağlamıştır. Söz konusu durumu, şu alt başlıklar altında ele almak mümkündür:

2.4.1. 'En' şart edatının yalın hâlde olması

'En' şart edatı, cümle içinde herhangi bir unsura bitişmeden yer alabilmektedir. Bunu şu örnekte de görmek mümkündür:

“فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

“Eğer (şahit olarak) iki erkek bulunmazsa, şahitlerden rıza göstereceğiniz bir erkek ve birisi yanılırsa diğeri ona hatırlatsın diye iki de kadın (olsun).”⁶¹

Bazı dil uzmanlarına göre bu ayette yer alan 'en tedille' ibaresi, “yani onlardan birisinin yanılması durumunda, diğeri ona hatırlatsın” şeklinde 'en-i masdariye';⁶² bazılarına göre de kendisinden sonraki cümlenin başında 'fe' harfinin gelmesinden

⁵⁷ Âl-i İmrân: 3/73.

⁵⁸ Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Muh: Ahmed Yusuf vd, (Mısır: Dâru'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, (ty), 1/222.

⁵⁹ eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-i'câz ırâben ve tefsîren bi l'icâz*, 2/97; er-Râcihî, “Eni'l-Muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 224.

⁶⁰ er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, H. 1420), 8/259-260.

⁶¹ el-Bakara: 2/282.

⁶² Behçet, *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-i'câz i'râben ve tefsîren bi'l-icâz*, 1/574; ed-Derviş, *Irâbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*, 1/437.

dolayı ‘en-i şartiye’dir.⁶³ Bu durumda da ayetin mânâsı, ‘eğer onlardan birisi yanılırsa, diğeri ona hatırlatsın’ şeklinde olmaktadır.

2.4.2. Şart ifade eden ‘en’ edatının, ‘mâ’ ile idğam olması

‘En-i şartiye’ ile ‘mâ’ edatı, Kur’an-ı Kerim’de 59 yerde⁶⁴ ‘emmâ’ (أَمَّا) şeklinde idğamlı bir biçimde yer almış⁶⁵ ve mânâya hususiyet kazandırarak teyit etmiştir.⁶⁶ Bu durumu şu örnekte görmek mümkündür:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“Şüphesiz Allah sivrisineği ve onun üzerindeki bir varlığı misal vermekten çekinmez. İman edenlere gelince, bu tür misallerin Rabbinden gelen gerçekler olduğunu bilirler. Kâfirler ise, Allah böyle bir misal vermekle neyi kastetmektedir derler. Allah o misal ile birçok kimseyi saptırır, birçoğunu da doğru yola yöneltir. Allah verdiği misal ile sadece fâsıkları saptırır.”⁶⁷

Bu ayette olduğu gibi ‘mâ’ ile idğam olan ‘en’ edatı, cümlenin irab yapısına etki etmemiştir. Fakat mânânın tahkikine ve vurgusuna katkı sağlamıştır.

2.5. En Edatının Câzime Olarak Kullanılması

‘En-i câzime’, geçmişte bazı Arap kabileleri tarafından kullanılmış ise de herhangi bir karışıklığa yol açmaması için bugün bu tarz kullanımlar terk edilmiştir. Bu bağlamda nahiv kitaplarında “أواصل العمل إلى أن يكتمل أو أن ينته وقته” (tamamlana ya da süresi doluna kadar göreve devam edeceğim) şeklindeki cümle, bir örnek olarak yer almıştır.⁶⁸

2.6. En Edatının Tefsiriye (Müfessere) Olarak Kullanılması

En-i tefsiriye (en-i müfessere), kendisinden öncesini ‘yani’ ifadesiyle açıklayan ve cümlenin irab yapısında aktif bir şekilde rol oynamayan bir edattır. Onun etkisi, mânânın netlik ve genişlik kazanmasında kendisini göstermektedir. Bu da kendisinden önce müstakil tam bir cümlenin yer alması, akabinde gelen cümlenin

⁶³ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 4/227; er-Râcihi, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 215-223.

⁶⁴ el-Bakara: 2/26; Âl-i Imrân: 3/7, 56-57, 106-107; en-Nisâ: 4/173-174; el-En’âm: 6/143-144; et-Tevbe: 9/124-125; Hûd: 11/106, 108; Yusuf: 12/41; er-Ra’d: 13/17; el-Kehf: 18/79-80, 82, 87-88; en-Neml: 27/59, 84; el-Kasas: 28/67; er-Rûm: 30/15-16; es-Secde: 32/19-20; Fussilet: 41/15, 17; el-Câsiye: 45/30-31; el-Vakıa: 56/88, 90, 92; el-Hâkka: 69/5-6, 19, 25; el-Cin: 72/15; ez-Zâriyât: 79/37, 40; Abese: 80/5, 7; el-İnşikâk: 84/7, 10; Fecr: 89/15-16; el-Leyl: 92/5, 8; ed-Duhâ: 93/9-11; el-Karia: 101/6, 8.

⁶⁵ Behçet, *Belağatü’l-Kur’âni’l-Kerîm fî’l-i’câz i’râben ve tefsîren bi’l-icâz*, 1/55; ed-Derviş, *I’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve beyânüh*, 1/54.

⁶⁶ Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi mea rabtîhi bi’l-esâlîbi’r-refîati ve’l-hayâti’l-lügaviyyeti’l-müteceddideh*, 4/504.

⁶⁷ el-Bakara: 2/26.

⁶⁸ Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi mea rabtîhi bi’l-esâlîbi’r-refîati ve’l-hayâti’l-lügaviyyeti’l-müteceddideh*, 4/294.

kendinden öncesini kapsamaması ve içinde 'kavl' kökünden bir kelime yer almadığı hâlde mânâsının varmış gibi yer alması, açık ya da takdir edilen herhangi bir harfi cere bitişmemesi gibi şartlara bağlanmıştır.⁶⁹ Söz konusu durumu, şu örnekler üzerinde görmek mümkündür:

Örnek: 1

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ

*“Cennet ehli, cehennem ehline Rabbimizin bize vadettiklerini gerçek olarak bulduk; siz de Rabbinizin vadettiklerini gerçek olarak buldunuz mu diye sorarlar. Onlar da evet diye cevap verirler. (O sırada) aralarından bir münadi, Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olsun diye seslenir.”*⁷⁰

Şartlarını taşıması bakımından bu ayette yer alan 'en' edatlarına, amel etmeyen 'en-i muhaffefe' denildiği gibi 'en-i müfessere' de denilmiştir.⁷¹ Bu durumda birincisinin kabul edilmesinde anlam bakımından tahkik; ikincinin kabul edilmesinde de tafsil bulunmaktadır.

Örnek: 2

إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِيفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاجِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي

*“Bir zamanlar annene, seni sandığa koyup Nil nehrine bırakmasını, nehrin de kıyıya atarak benim ve senin düşmanın olan bir kimsenin alacağını söylemiştik. Ey Musa! Sevilip nezaretimde yetiştirilmen için sana tarafımdan bir sevgi verdim.”*⁷²

Bu ayette yer alan 'en-i tefsiriye', yalın hâlde yer almış ve herhangi bir şekilde cümlenin irab yapısına etki etmemiştir.⁷³ 'Evhayna' şeklindeki fiilin, 'kavl' mânâsı içermesi lafza akıcılık, anlama tahkik kazandırmıştır. Buna benzer hususlar, çeşitli ayetlerde de yer almıştır.⁷⁴

Örnek: 3

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ

*“(Peygamber), yanına âmâ birisi geldi diye yüzünü asıp çevirdi.”*⁷⁵

⁶⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/225; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi mea rabtîhi bi'l-esâlîbi'r-refîati ve'l-hayâti'l-lüğaviyyeti'l-müteceddideh*, 4/294; Ahmed, *Evcühü'l-hılâf havle in ve en el-hafîfeteyn*, 177-178, 188-189; er-Râcihî, “Eni'l-muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 218-219.

⁷⁰ el-A'râf: 7/44.

⁷¹ Behçet, *Belağatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî'l-i'câz i'râben ve tefsîren bi'l-icâz*, 3/513.

⁷² Taha: 20/38-39.

⁷³ Behçet, *Belağatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî'l-i'câz i'râben ve tefsîren bi'l-icâz*, 9/224-225; ed-Derviş, *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*, 9/124-125.

⁷⁴ Bk. el-Mâide: 5/111, 117; el-A'râf: 7/43; en-Nahl: 16/68; el-Mü'minûn: 27/23; es-Sâd: 38/6; ed-Duhân: 44/19.

⁷⁵ Abese: 1-2.

Bu ayetteki ‘en câehü’ ibaresinin, ‘li encâehü’ şeklinde gelmesi mümkün olduğu için ‘lam’ harf-i cerinin hazfedilmiş olması mümkündür.⁷⁶ Böylece lafız ve mânâya, ‘en-i müfessere’ yoluyla farklı bir ahenk kazandırılmıştır.

2.7. En Edatının Zâide Olarak Kullanılması

Arap dilinde zait harfler konusu, çeşitli dönemlerde telif edilen eserlerde ele alınan konular arasında yer almıştır. Zaman zaman nahiv ve tefsir kitaplarında bu hususta bilgiler verilmiştir. Bunlar arasında ‘mâ, ba, min, in ve en’ gibi edatlar da yer almıştır. İrab yönünden zait olarak nitelenen ‘en-i zâide’, cümle yapısına herhangi bir şekilde etki yapmamaktadır. Dolayısıyla irab açısından cümlede yer almasıyla almaması arasında bir fark bulunmamaktadır. Fakat tamamen gereksiz de değildir. İçinde yer aldıkları cümlenin lafzına ahenk, mânâsına da vurgu ve tahkik katmıştır.⁷⁷

Bu bağlamda bazı dilciler, ayetlerde ‘en len’ (أَنْ لَّنْ) şeklinde idğamsız olarak iki⁷⁸ ve ‘ellen’ (الَّئِنْ) biçiminde idğamlı olarak 11 defa geçen ‘en’ edatının,⁷⁹ ‘en-i zâide’ olduğunu; cümlenin irab yapısına her hangi bir tarzda etki etmediğini hatta âmil olan iki edatın peş peşe gelmesi durumunda, okuyup yazma kolaylığı sağlamak için zâide olan ‘en’ ilgecinin hükmünün kaldırılabilirliğini söylemişlerdir.⁸⁰ Bazıları da bu durumdaki edatı, ‘en-i muhaffefe’ olarak nitelendirmiştir.⁸¹ Bu hususta geçerli olan kural, ‘en-i zâide’nin daha ziyade ‘lemmâ-i hıniye’ (لَمَّا الْحَيْنِيَّة) sonrasında, ‘lev’ (لَوْ) edatının öncesinde,⁸² nadir olarak ‘teşbih kâfi’ ile mecrur olan ismi arasında ve ‘izâ’ edatının sonrasında yer almış olmasıdır.⁸³ Hakkında farklı görüşlerin yer aldığı ‘en’ edatının kullanım biçimlerini, şu örneklerde görmek mümkündür:

Örnek: 1

وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

“Bir zamanlar Zünnûn (Yunus), bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannederek, öfkeli bir halde çıkıp gitmişti. Sonunda karanlıklar içinde Senden başka

⁷⁶ el-Birkevî, *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*, 58.

⁷⁷ Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-Müeyyereh Meânî-Beyân-Bedi'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 52-53; Ahmet Yüksel, "Dilbilim Açısından Kur'an'da Zaid Harfler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (Cilt 17, Sayı 3, 2004), 171-183; er-Râcihî, "Eni'l-Muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 215-222; el-Ahmed, *Evcühü'l-hilâf havle in ve en el-hafifeteyn*, 189-190; 200-201.

⁷⁸ el-Kehf: 18/48; el-Kiyamet: 75/3.

⁷⁹ el-Enbiya: 21/87; el-Hac: 22/15; Muhammed: 47/29; el-Fetih: 48/12; et-Teğabün: 64/7; el-Cin: 5,7,12; el-Müzzemmil: 73/20; el-İnşikak: 84/14; el-Beled: 90/5.

⁸⁰ Behçet, *Belağatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-i'câz i'râben ve tefsîren bi'l-icâz*, 6/62, 396.

⁸¹ ed-Derviş, *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânüh*, 5/616, 6/352.

⁸² ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4/227; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi mea rabtîhi bi'l-esâlîbi'r-refiati ve'l-hayâti'l-lüğaviyyeti'l-müteceddideh*, 4/292-293; er-Râcihî, "Eni'l-muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 215-222.

⁸³ Hasan Mahmud Hendâvî, "Eni'z-zâideh inde'n-nahviyyîn ve'l-müfessirin", *Mecelletü'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-Kur'âniyyeh*, (Erişim 24.07.2024) .

hiçbir tanrı yoktur; Seni tenzih ederim ve gerçekten zalimlerden oldum diye niyaz etmişti.”⁸⁴

Bu ayette en edatı, 'en len' şeklinde idğamsız olarak yer almıştır.

Örnek: 2

وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا

“Hepsi de Rabbinin huzuruna sıra sıra çıkarılmıştır. Andolsun ilk defa yarattığımız şekilde bize geldiniz. Oysaki size vaat edilenlerin gerçekleşeceği bir zaman belirlemediğimizi sanmıştınız.”⁸⁵

'En' edatı, bu ayette de 'ellen' şeklinde idğamlı olarak yer almıştır.

Örnek: 3

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Müjdeleyici gelince, gömleği Yakup'un yüzüne koyar koymaz gözleri görmeye başladı. Allah tarafından (gönderilen vahiy ile) bilmediklerinizi ben bilirim demedim mi dedi.”⁸⁶

'En' edatı, bu ayette de mazi bir fiilin başında yalın hâliyle yer almıştır.

Örnek: 4

وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا

“Eğer doğru yolda gitselerdi, onlara bol su (ve rızık) verirdik.”⁸⁷

Bu ayette de 'en-i zâide', cümlede 'lev' edatından önce gelmiştir. Bazen de şiirlerde kase m fiili ile 'lev' edatı arasında yer almıştır.⁸⁸ Bu da “أحلف أن لو حضر لأكافئنه” (yemin ederim, gelse onu ödüllendirirdim) mısraında ya da şair el-Müseyyeb b. Ales'in beytinde “فأقسم أن لو إلتقينا وأنتم ... لكان لكم يوم من الشر مظلم” (Yemin ederim ki siz ve ben karşılaşırsaydık Elbette sizin için kötülük dolu bir gün olurdu) şeklinde yer almıştır.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi 'en-i zâide', irab açısından cümleyi şekillendirmede etkin bir rol oynamamıştır. Fakat anlamı kuvvetlendirme ve doğrulamaya büyük bir katkı sağlamıştır.

2.8. En Edatının 'İz', 'Min ecli' ve 'Liellâ' Anlamında Kullanılması

Bazı nahivciler, 'en' edatının mazi veya muzari fiil ile birlikte kullanıldığında 'iz' mânâsına gelebileceğini söylemiştir.⁸⁹ Bu şekildeki görüşlerini şu şekilde desteklemişlerdir:

⁸⁴ el-Enbiyâ: 21/87.

⁸⁵ el-Kehf: 18/48; el-Kiyâme: 75/3.

⁸⁶ Yusuf: 12/96; Hûd: 11/77; el-Kasas: 28/19; el-Ankebût: 29/33.

⁸⁷ el-Cin: 72/16.

⁸⁸ Faruk Muvâsî, “In ve eni'z-zâideh” *Divânü'l-Arab*, (Erişim Tarihi 27.07.2024).

⁸⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 4/228; er-Râcihî, “Eni'l-muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 224-225.

بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ

“Kâfirler, aralarından bir uyarıcı geldiğinde (yadırgamış ve) bu şaşılacak bir şeydir demişlerdir.”⁹⁰

Bazı âlimler de ‘en’ edatının ‘... den dolayı, için, diye’ gibi anlamlara gelen ‘min ecli’ yerine kullanıldığını belirtmiştir. Bunu da şu şekilde örneklendirmiştir.⁹¹

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهُدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

“Yetimleri nikâh çağına gelinceye kadar deneyin. Eğer onların yeterli fikrî olgunluğa sahip olduklarını tespit ederseniz, mallarını kendilerine hemen verin. Büyüyüp de mallarını alacaklar diye israf ederek ve saçıp savurarak yiyip tüketmeyin. Zengin olan (veli), yetim malına tenezzül etmesin, Yoksul olan da (hizmetinin karşılığı kadar) ölçülü bir şekilde yesin. Şahitler huzurunda mallarını kendilerine teslim edin. Hesap sorucu olarak Allah yeter.”⁹²

Bazı dil âlimleri ve müfessirler de çeşitli ayetlerde yer alan ‘en’ edatının ‘... maması için ya da ... masın diye’ mânâsına gelen ‘li enlâ’ yerine kullanılmış olduğunu söylemiştir. Buna da şu ayetleri delil göstermişlerdir.⁹³

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“Rabbin, kıyamet gününde biz bundan habersizdik veya daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz de onların arkasından gelen bir nesildik (onların izinden gittik); batıl işleyenlerin yüzünden bizi helak eder misin demeyesiniz diye âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış; onları kendilerine şahit tutmuş; (akabinde) ben sizin rabbiniz değil miyim demiş; onlar da evet rabbimizsin, biz buna şâhidiz demişlerdi. Belki (inkârlarından) dönerler diye ayetleri böyle ayrıntılı bir şekilde açıklıyoruz.”⁹⁴

‘En’ edatının, bu ve benzeri ayetlerde⁹⁵ ‘li enlâ’ mânâsında kullanıldığını söyleyenler⁹⁶ olduğu gibi masdariye olduğu hakkında görüş beyan edenler de olmuştur. Şu örnek de söz konusu özelliğe sahip bulunmaktadır.

يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

⁹⁰ el-Kâf: 50/2; el-Bakara: 2/258; es-Sad: 38/4, eş-Şuarâ: 26/51; Abese: 80/1-2.

⁹¹ er-Râcihî, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 224-225.

⁹² en-Nisa: 4/6. Bazı nahiv alimleri, Bakara sûresi 282. ayette yer alan ‘en’ edatına ‘... den dolayı ve... den için’ şeklinde ‘liellâ’ anlamı vermiştir. Kûfeliler de bunun şartıye olduğunu söylemiştir. (Bk. er-Râcihî, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 225).

⁹³ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 4/228; er-Râcihî, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 225.

⁹⁴ el-Araf: 7/172-174.

⁹⁵ en-Nahl: 16/15; Lokman: 31/10; el-Hucurât: 49/2. (Bk. er-Râcihî, “Eni’l-muhaffefeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, 225).

⁹⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsir*, (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî li’t-Tıbah ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1417/1997), 1/447.

*"Allah, şaşırmasınız diye size açıklama yapıyor. O her şeyi bilmektedir."*⁹⁷

Bazı dil uzmanları, buradaki 'en tedillû' ibaresini, 'liellâ tedillû' şeklinde anlayıp anlamlandırmıştır.⁹⁸ Bu durumda 'en' edatı, sanki 'liellâ' şekline dönüşmüş gibi anlama bir olumsuzluk kazandırmıştır. Aynı zamanda yapılma gerekçesi de belirtilmiştir.

Yukarıda yer alan örneklerde görüldüğü gibi 'en' edatı, bazı ayetlerde idğamlı, bazısında idğamsız, bazılarında da 'iz', 'min ecli' ve 'liellâ' mânâsında yer almıştır. Yazılışları aynı olmasına rağmen, her birisi içinde yer aldığı cümlenin yapısına ve taşıdığı anlama farklı şekilde katkı sağlamıştır.

SONUÇ

Tarihi süreç içinde Allah, rahmeti gereği seçtiği peygamberler ve onların dilleri üzerinden çeşitli milletlere hitap etmiştir. Bu sayede neredeyse her dil, vahyi muhataplarına taşıyan bir iletişim vasıtası olarak kullanılmıştır. Bu durum, Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed'e kadar değişmeyen bir yasa hâlini almıştır. Sünnetullah olarak süregelen bu uygulama, Kur'an-ı Kerim ile bir defa daha tekrarlanıp nihayet bulmuştur. Böylece evrensel düzeyde yapılan nihaî çağrı da Arapça olarak yapılmıştır. Bu da ona yeni bir veche kazandırıp zirveye taşımıştır. Böylece savm, salat, zekât ve hac gibi bazı kelimeleri kavramlaştırılmış ve ona kendisine has bir zenginlik kazandırılmıştır. Bu esnada dilin bütün unsurları, hassas bir ölçüye tabi tutulmuş; eksik ve fazla kullanıma mahal bırakılmamıştır.

Ayetlerinin terkinde yer alan her öge, özenle seçilmiş ve birbiriyle sıkı bir şekilde irtibatlanmıştır. Bu duruma, kelimelerin yanında edatlar ve diğer unsurlar da dâhil edilmiştir. Böylece her birisine, metnin lafzına ahenk; mânâsına da derinlik sağlayan birer hususiyet kazandırılmıştır. Bunlardan bir tanesini de 'en' yelpazesi altında yer alan edatlar olmuştur. Bunlar, yazılış yönünden aynı olmasına rağmen, ayetlerde kullanım yerleri farklı olduğu için 'en-i muhaffefe', 'en-i masdariye (nasibe)', 'en-i nâfiye', 'en-i şartiye', 'en-i cazime', 'en-i tefsiriye', 'en-i zâide' gibi farklı isimler almıştır. Hatta dilbilimciler, metnin imkân vermesi durumuna bağlı olarak aynı edata farklı isimler vermiş ve ona göre değerlendirerek farklı anlamlara ulaşmıştır. Bu hususu, aynı ayette ya da cümlelerde yer alan edatlara dair yapılan farklı değerlendirmelerde görmek mümkündür. Benzer bir husus, 'en' edatının, 'iz' ve 'liellâ' mânâsında kullanılmasında da kendisini göstermiştir. Bu da ayetlerin anlaşılıp yorumlanmasına bir nevi zenginlik katmıştır.

Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamak ve anlamlandırmak için ayetleri meydana getiren her bir unsurun önemszenmesi ve azami derecede dikkate alınması gerekmektedir. Zira ayetlerde yer alan her bir unsur, ya lafza ya da mânâya katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla bu da onun muciz bir kelam olduğunu ve anlaşılması için aşırı derecede hassasiyet gösterilmesi gerektiğini ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu

⁹⁷ en-Nisa: 4/176; el-Mümtehine: 60/1.

⁹⁸ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/303.

hususunu, hat (yazı) itibariyle küçük fakat mânâya katkısı yönünden büyük olan 'en' edatında da görmek mümkündür.

'En' yelpazesi altında yer alan edatlardan bazıları, içinde yer aldığı cümlenin irab yapısına etki etmiş; bazıları da herhangi bir şekilde etki yapmamıştır. Fakat lafza (söze) bir akıcılık ve bir ahenk sağlamıştır. Diğer taraftan da her birisi, mânâya tahkik ve bir derinlik kazandırmıştır. Bu da ayetlerde yer alan her unsurun, ne kadar önemli ve birbiriyle ne kadar sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed, el-Beşir Sıddîk Abdülvahid. *Evcühül-hulâf havle in ve en el-hafifeteyn - Diradâtün Nahviyyetün*. Sudan: Camiatu Hartûm Külliyyetü'd-Dırâsâti'l-Ulyâ Kismu'l-Lügati'l-Arabiyyeh, Bahsün lineyli Dereceti'd-Doktora, 1427/2006.
- Aktaş, Osman. Arapçada 'Mâ' Edatının Anlam Türleri: Amme Cüzü Örneği". *Eskiyeni* 44 (Eylül/September 2021).
- Arslan, Gıyasettin. "Kur'an-ı Kerim'de Eyyü Edatı ve Tercüme Problemi". *Bilimname XV* (2008/2).
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an'da 'Mâ' Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'an Yorumlarına Etkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* (Nisan/2018, Cilt: 2. Sayı: 1).
- Birkevî, Zeynüddin Muhammed b. Ali. *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1430/2009.
- Bulut, Ali. *el-Belâgatü'l-Müeyyessereh Meânî-Beyân-Bedi'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bulut, Nadir. *Arap Dilinde Müevvel Masdar ve Kullanımları*. Sivas: Cumhuriyet üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Curcânî, Abdulkâhir. *Şerhu'l-cumel fi'n-nahvi*. thk. H. Abdulkâdir İsâ. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Çavdar, Emre. *Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Dervîş, Muhyiddîn. *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*. Beyrut: Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1420/1999.
- Dinçer, Ferit. "Kur'ân'da İnne Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* (Haziran 2020, 3).
- Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. Muh: Ahmed Yusuf vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ty.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi mea rabtîhi bi'l-esâlîbi'r-refîati ve'l-hayâti'l-lügaviyyeti'l-müteceddideh*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 2018.
- Hendâvî, Hasan Mahmud. "Eni'z-zâideh inde'n-nahviyyîn ve'l-müfessirin". *Mecelletü'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-Kur'âniyyeh*, (Erişim 24.07.2024) <https://jqrs.qurancomplex.gov.sa/?p=86>
- İbn Hamza, Mustafa. *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhâri'l-esrâr*. İstanbul: Binezâreti Muhammed Lebîb, 1277.

- İbn Yeîş, Muvaffakuddîn Ali b. Yeîş. *Şerhu'l-mufasssal*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâtî'l-Münîreh, ty.
- Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Muvâsî, Faruk. "İn ve Eni'z-Zâideh". *Divânü'l-Arab*, Erişim Tarihi 27.07.2024.
<https://www.diwanalarab.com/%D8%A5%D9%86%D9%92-%D9%88-%D8%A3%D9%86%D9%92-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%AF%D8%A7%D9%86>
- Râcîhî, Fâtıma Râşid. "Eni'l-muhaffefeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Camiatü Kuveyt-Külliyetü'l-Adab, Mecelletü Külliyyeti'l-İnsâniyyât ve'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeh* (Sayı: 22, 1420/1999).
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, H. 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tıbah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417/1997.
- Soylu, Ali. "Kur'an'da Hz. İbrahim'in Duâlarındaki Evrensel Prensipler". *Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu*. ed. Atilla Yargıcı vd. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Celâleddin. *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmi'*. thk. A. Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şahin, Hüseyin. *Arap dilinde in (أَنْ)'i Şartıye ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şeyhlî, Behcet Abdülvahid. *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-ı'câz ırâben ve tefsîren bi r'câz*. Amman: Mektebetü Dandîs, 1422/2001.
- Yüksel, Ahmet. "Dilbilim Açısından Kur'an'da Zaid Harfler". *İslami Araştırmalar Dergisi* (Cilt 17, Sayı 3, 2004).
- Zerkeşî, Ebu Abdillah Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Muh: M. Ebu Fadl. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyyeh İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâüh, 1376/1957.
- Zeydan, Abdulcebbar Fethi. *Eni'l-muhaffeh mine's-seqileti fi'l-Kur'ani'l-Kerim Dirasetün Nahviyyetün*. Camiatü Musul Mecelletü Ebhasi Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-İslamiyyeh, (2006).



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 249-272

İMÂMET MESELESİ BAĞLAMINDA FIRKALAŞMA PROBLEMİ
MESÂ'İLÜ'L-İMÂME ÖRNEĞİ
Sectarianism and the Issue of İmâmâte in Theology: The Case of Mesâ'ilü'l-İmâme

Faruk GÜN

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	05.04.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	22.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	249-272

Atıf / Cite as: Gün, Faruk. "İmâmet Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi: Mesâ'ilü'l-İmâme Örneği" (Sectarianism and the Issue of İmâmâte in Theology: The Case of Mesâ'ilü'l-İmâme). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 249-272. Doi: 10.17859/pauifd.1466004.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 249-272

İMÂMET MESELESİ BAĞLAMINDA FIRKALAŞMA PROBLEMİ MESÂ'İLÜ'L-İMÂME ÖRNEĞİ*

Faruk GÜN**

Öz

Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, bilinen adıyla Nâşi' el-Ekber, 293/906 yılında Enbâr'da doğmuş ve Mu 'tezilî düşünceleri benimseyerek kelâm ilminde önemli bir isim haline gelmiştir. Nâşi, Aristo'nun mantık teorilerine yaptığı eleştirilerle tanınırken, "Nâşi" lakabını kelâmî tartışmalardaki başarıları sayesinde kazanmıştır. "Mesâ'ilü'l-imâme" adlı eseri, İmâmet konusunu kelâm ilminin gelişimi açısından merkezi bir tema olarak ele alır ve İslâm düşünce tarihindeki mezhepleşme ile fırkalaşma süreçlerinin anlaşılmasına katkı sağlar. Eserde, İmâmet meselesinde ortaya çıkan ihtilafların, Müslüman toplumlarındaki yönetim boşluğu ve asabiyetle baş etme çabalarıyla iç içe geçtiği belirtilmektedir. Nâşi, imâmetin sadece siyasi liderlik olmanın ötesinde, teolojik ve toplumsal boyutlarıyla da karmaşık bir konu olduğunu vurgular. Ayrıca, eser sosyoloji, hukuk ve siyasal bilimler gibi çeşitli disiplinlerden de multidisipliner bir yaklaşımla daha iyi anlaşılabilir ve bu alanlara da katkılar sağlayacak bir niteliktedir. Bu araştırma, İslâm düşünce tarihindeki çeşitliliği ve dinamizmi aydınlatmayı, farklı mezhep ve gruplar arasındaki ilişkileri ve etkileşimleri gözler önüne sererek, İslâm medeniyetinin zengin yapısını imamet, toplum ve din bağlamında ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Beyt, Fırka, İmâmet, Kelam, Siyaset.

Sectarianism and the Issue of İmâmate in Theology: The Case of Mesâ'ilü'l-İmâme

Abstract

Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, known by his pen name Nâşi' el-Ekber, was born in 293/906 in Anbar and became a prominent figure in the field of Kalam through his adoption of Mu 'tezilite thoughts. Nâshi' gained the nickname "Nâshi'" through his successful engagements in theological debates and is recognized for his criticisms of Aristotle's theories of logic. His work "Mesâ'ilü'l-imâme" addresses the issue of Imamate as a central theme in the development of Kalam science and contributes to understanding the processes of sectarianism and factionalism in Islamic thought history. The work indicates that conflicts arising in the matter of Imamate are intertwined with efforts to manage a leadership vacuum and factionalism within Muslim societies. Nâshi' emphasizes that Imamate goes beyond mere political leadership, incorporating complex theological and societal dimensions. Furthermore, the work suggests that it can be better understood and contribute to various disciplines such as sociology, law, and political science through a multidisciplinary approach. This research illuminates the diversity and dynamism in Islamic thought history, showcasing the relationships and interactions among different sects and groups, thus highlighting the rich structure of Islamic civilization in the contexts of Imamate, society, and religion.

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.

Keywords: Household of the Prophet, Faction, Imamate, Kalâm, Politics.

Structured Abstract

Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, known by his pen name Nâshi' el-Ekber, was born in Anbar in 293/906. Embracing Mu'tazilite thought, Nâshi' earned the nickname "Nâshi'" through his successes in theological debates and is recognized for his critiques of Aristotle's theories of logic. His work, "Mesâ'ilü'l-îmâme," highlights the central role of the Imamate in the development of Kalam science and contributes to understanding the processes of sectarianism and factionalism in Islamic thought history. This study intricately examines how various conflicts in the matter of Imamate stem from the absence of clear texts (nass) and how this situation has integrated into the management of a leadership vacuum and factionalism within Muslim communities. The Imamate is not merely a political leadership but involves complex theological and social dimensions. Nâshi's analyses demonstrate the critical importance of the Imamate and sectarian division in the history and social structure of Islamic thought. The nature and implementation of the Imamate significantly shape social and political structures within Islamic communities, beyond a religious framework. The martyrdom of Hz. Ali and subsequent events illustrate the origins of factionalism in Islamic societies and the extensive effects of this process. Factionalism brings about not only religious and political segregation but also social and cultural transformations, affecting the structural dynamics of Islamic societies and shaping the development of Islamic thought throughout history. The Imamate and sectarian differentiation have deeply impacted the evolution of Islamic thought and communities. While the Shi'i understanding interprets the Imamate as both a religious and political leadership, the Sunni perspective typically restricts it to political leadership. These differing views have caused sectarian divisions within the social and theological map of the Islamic world, creating a mosaic that enriches yet complicates the cultural, social, and political fabric of Islamic societies over time. Nâshi el-Ekber's work illustrates that the issues of the Imamate and sectarian divisions should be examined not only from a historical perspective but also across various disciplines such as sociology, law, and political science. This multidisciplinary approach provides objective scientific experiences based on history from different perspectives, allowing for a comprehensive understanding of governance and administrative issues in the future. His work "el-Mesâ'ilü'l-îmâme" thoroughly analyzes the role of the Imamate and sectarian division in the history and social structure of Islamic thought. The work emphasizes how social, cultural, regional, and historical factors influence the formation of these divisions and how they shape the social and political structures of Islamic communities, intertwined with religious sources and cultural traditions against a backdrop of historical political developments. Nâshi addresses the Imamate issue without delving into sectarian beliefs, discussing its multifaceted nature and how the quest for unity among Muslim communities has manifested in various ways throughout history. This approach distinguishes Nâshi's work from others dealing with similar topics, offering deep insights into how the Imamate and sectarian divisions could influence the modern Islamic world and its future evolution. These topics, examined from a multidisciplinary perspective, help us better understand the challenges and opportunities faced by Islamic societies, opening new doors for academic research in this area. Nâshi el-Ekber's analyses highlight the central role of the Imamate and sectarian divisions not only in Islamic history but also in shaping the complex social and theological structures of the contemporary Islamic world. This work facilitates a deeper understanding of the relationships, conflicts, and interactions among different sects and groups, aiding our comprehension of the rich and multifaceted structure of the Islamic world. By focusing on the Imamate and sectarian divisions, Nâshi opens a significant window into the Islamic world's rich and complex structure, making substantial contributions to the literature and helping us understand the intricate social and theological structures of Islamic societies.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in vefatı, İslam dünyasını derinden etkileyen ve Müslüman toplulukları arasında inanç, ibadet, sosyal ve siyasal alanlarda bir dizi ihtilafa yol açan önemli bir dönüm noktasıdır. Bu ihtilafların merkezinde, İslam düşüncesinde farklı mezhep ve gruplar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanan imâmet meselesi bulunmaktadır. İmâmet ve hilafet, İslam'da sırasıyla bir topluluğa rehberlik eden kişi ve peygamberin ardından ümmetin liderliğini üstlenen kişiyi ifade eden temel kavramlardır. Özellikle Şia inancında imâmet peygamberin soyundan gelen ve masum kabul edilen liderlerin hem dini hem de dünyevi otoritesini temsil ederken, Ehl-i Sünnet içinde daha çok adil yönetimle ilişkilendirilmektedir. Bu farklı yorumlar, İslam tarihi boyunca siyasi ve dini tartışmaların odak noktası olmuştur.¹

Nâşî el-Ekber'in "Mesâ'ilü'l-imâme" adlı eseri, Şiî İslam'ın merkezinde yer alan imâmet konusu üzerine bir bakış sunarak, İslam mezhepleri arasındaki ayrışmanın temel dinamiklerini ele almıştır. Eser, imâmetin mahiyeti, önemi ve imâmın nasıl seçildiği gibi temel meseleleri tartışırken, Şia mezhebinin diğer İslam mezheplerinden ayrışmasına yol açan teolojik ve siyasi sebepleri ortaya koymuştur. Nâşî, İslam düşüncesindeki erken dönem siyasi çatışmalar ve kelam ilminin gelişiminde imâmet konusunun oynadığı kritik role odaklanarak, İslam toplumunun fırkalaşma sürecini ve İslam düşüncesine olan etkilerini kapsamlı bir şekilde irdelemiştir.²

Nâşî el-Ekber'in bu eseri, İslam düşüncesindeki birlik ve bölünmenin zararları üzerine kapsamlı bir analiz sunarak, "yetmiş üç fırka hadisi"nde bahsedilen "fırka-i nâciye" (kurtuluşa eren grup) kavramının merkezi önemini ele alır. Bu çalışma, İslam alimleri arasında özellikle İbn Batta (ö. 387/997) gibi isimlerin imâmet kavramı üzerine yürüttüğü tartışmalarla paralellik gösterir; bu tartışmalar, İslam'ın temel öğretilerinin korunması ve iç çatışmalara karşı ümmetin birlik içinde olmasının elzem olduğunu vurgular. Nâşî el-Ekber'in bu eseri, İslam tarihindeki ilk mezhep ayrılıklarını ve kelam ilminin evriminde imâmet meselesinin kritik rolünü mercek altına alır. Bu bağlamda eser, imâmet konusunun İslam düşüncesindeki gelişimini ve bu evrimsel sürecin kelam ilminin şekillenmesi üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde inceler. Nâşî'nin çalışması, "fırka-i nâciye" kavramı üzerinden İslam ümmetinin doğru inanç sistemi çerçevesinde bir arada durmasının ve ebedi kurtuluşa erişimin önemini vurgulayarak, İslam düşüncesinde birlik ve bölünmenin zararlarına dair önemli bir çerçeve sunar. Bu eser, İslam tarihindeki fırkalaşmaların ve kelam ilminin gelişiminin anlaşılması için değerli bir kaynak teşkil eder ve gelecekteki araştırmalara zengin bir referans sunar. Bu yaklaşım, söz konusu tarihi dönemin zenginliğini, karmaşıklığını ve içerisinde gerçekleşen gelişmeleri daha iyi

¹ İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, "emm", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.); Veysi Ünverdi, "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî Ve Sünnî Eleştirisi", *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (Ekim 2019), 115-141.

² Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, nşr. Joseph Van Ess (Beyrut: 1971), 9-69

kavramamıza yardımcı olur.³ İmâmet meselesi, mezheplerin ve kelimelerin ortaya çıkışında belirleyici faktörlerden biridir. Türkçe olarak literatürde Nâşî el-Ekber'in bu döneme ilişkin görüşlerini içeren bir eserin bulunmaması, bu çalışmayı gerçekleştirme motivasyonumuzu artırmıştır. Bu bağlamda, imamet konusunda mezheplerin görüşlerine odaklanarak, bu alandaki akademik çalışmalara yeni bir katkı sunmayı hedefliyoruz.

1. Hz. Peygamber Döneminde İmâmet ve Liderlik

Nâşî el-Ekber Hz. Peygamber döneminin Müslüman toplumunun imâmet ve liderlik ilkelerinin belirlendiği, dönüm noktası olarak ele alır. Bu kritik dönemde, Hz. Peygamber'in liderliği, dini ve siyasi otoritenin yanı sıra adalet, bilgelik ve ilahi rehberlikle de özdeşleşmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in liderliği, sadece dini bir otoriteyi değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal bir liderliği de temsil eder, bu liderlik adalet, bilgelik ve ilahi rehberlikle karakterize edilir.⁴

Hz. Peygamber hayatının son günlerinde ağır bir hastalıkla mücadele etmiştir. Bu zorlu dönemde, namaz kıldırma görevini Hz. Ebû Bekir'e bizzat kendisi tevdi etmiş, bu hareketiyle de gelecekteki liderlik konusunda önemli bir işaret bırakmıştır.⁵ Hz. Peygamber, Miladi 632 yılında Medine'de, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği ve peygamberlik görevini yerine getirdiği şehirde, eşi Hz. Aişe'nin (ö. 678) odasında vefat etmiş ve aynı oda da defnedilmiştir.⁶

Nâşî el-Ekber'in değerlendirmelerine göre, Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan imâmet meselesinde, siyasal güç dengeleri yerine barış ve itidal

³ Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203. Eserimizde, imâmet ve hilâfet kavramları aynı anlamda kullanılmıştır, ancak bir ayırım yapılarak imâmet terimi daha çok Şia tarafından, hilâfet ise Ehl-i sünnet tarafından tercih edildiği belirtilmiştir. Nâşî el-Ekber'in imâmet kavramına yönelik tutumu nedeniyle, biz de eserimizde hilâfet anlamında imâmet terimini benimsedik. Bkz. İbrahim Halil Erdoğan, "Tarih Bilinci ve Kelâm İlmindeki Muhtasar Teliflerin İslam Eğitim Geleneğindeki Yeri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (2019), 165-178.

⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilul-İmâme*, 10.

⁵ Hz. Ebu Bekir şöyle dedi: "Eğer beni dinleyecek olursanız, şu iki adam; Ebu Ubâde yahut Ömer'den birine biat edin" dedi, o esnada Ebu Ubade onun sağında oturuyordu ilk ondan başladı. Ömer "Ey Ebu Bekir sen hayattasın, Resulullah'ın seni koyduğu makamından seni geri alamayız" dedi. Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilul-İmâme*, 14.

⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, 9. Hz. Peygamber'in vefatı, Hicri 11. yılın Rebiülevvel ayının 12. günü, Pazartesi günü akşam saatlerinde gerçekleşti (7 Haziran 632). Bu haber, Hz. Peygamber'in yakın çevresinde derin bir hüznü bıraktı. Herhangi bir tören düzenlenmedi; cenaze namazı, cemaat yerine toplumun her kesiminden bireyler tarafından kılındı. Ashabın tamamı, Hz. Peygamber'in cenazesini ziyaret edip namazını kıldı, bu da defin işlemini geciktirdi. Hz. Peygamber'in döşeği kaldırılarak mezarı lahd tarzında hazırlandı ve çarşamba gecesi kabre konuldu. Hz. Ebû Bekir, cenazeye ilgilenme işi yakın akrabaların hakkıdır deyip insanların cenaze işlerine katılmalarını sınırlandırmış ve böylelikle insanları yatıştırmıştır. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, Sîretü'n-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sekâ- İbrahim el-İbyârî- Abdu'l-hâfiz Çelebî (Beyrut: Dâru'l-İhya, 1421/2000), 4/322; İbn Sa'd, Tabakâtu'l-kübrâ, 2/214.

yolunun tercih edildiği, yapılan içtihatların Müslümanların genel menfaatleri doğrultusunda kabul gördüğü bir süreç yaşanmıştır. Ona göre İslam ümmetindeki ilk fırkalar Hz. Peygamber'in vefatıyla başlamıştır. Bunlar Ashâb-ı Sakîfe olan Ensâr, Hz. Ebû Bekir'e (ö. 634) biat eden Muhacirler, Hz. Fatıma'nın (ö. 632) evinde Hz. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 661) ile toplanan Hâşimoğulları ve zekât vermeyi reddeden Araplardır.⁷

2. Hz. Ebû Bekir'in İmâmeti

Nâşi el-Ekber, İslam tarihindeki imâmet ve liderlik meselelerine dair önemli bir perspektif sunmuş, özellikle Hz. Ebû Bekir'in halîfeliği dönemini mercek altına alır. Bu dönem, Müslüman toplumunun birliği ve beraberliğinin korunmasının yanı sıra, İslam'ın yayılması ve cihadın öneminin altını çizer. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatı, Müslüman toplumunda derin bir üzüntüye ve belirsizliğe yol açmış, birlik ve beraberlik konusunda ciddi sınamalar meydana getirmiştir. Liderlik ve yönetim meseleleri üzerine, çeşitli gruplar arasında itikadi farklılıklar meydana gelmiştir. Bu bağlamda imâmet meselesi, Benî Sâide gölgeliğinde bir araya gelinerek ele alınmıştır. Ebi Ma'sere Muhammed b. Yunus'tan rivayet etmiştir: Sahâbîler Hz. Peygamber'in odasında Ensar'dan, Amr b. Avf oğullarından iki adam gelip Hz. Ebû Bekir'e şöyle demişlerdir: "Şayet Allah bu kapıyı kapatmazsa bu bir fitne kapısıdır, Sa'd b. Ubâde, Ensar'dan insanlar ona biat etmek için toplanmışlar." Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) elini tutarak dışarı çıkmış, ardından Ebû Ubeyde (ö. 18/639) ile karşılaşmışlar ve onun da kendilerine tabi olmasını istemişlerdir ve daha sonra da Sa'd b. Ubâde'nin (ö. 14/635 [?]) yanına gelmişlerdir. Orada Hz. Ebû Bekir "Ey Ebû Sabit, imâmet meselesinde ne düşünüyorsun?" şeklinde görüş sorduğunda O da "Ben sizlerden biriyim" şeklinde cevap vermiştir. Mecliste Hilafetle ilgili ortak yönetme teklifi sunulduğu gibi diğer taraftan Habâb b. el-Münzir b. Cemûh el-Ensarî (ö. 20/641 [?]) buna karşılık "Muhâcirden bir adam Ensardan bir adam olsun, Muhacirden birisi Ensar hakkında bir şey yaparsa Ensar'dan olan engel olur, Ensar'dan bir adam Muhacirden bir adama bir şey yaparsa Muhacirden olan engel olur" şeklinde ortak imâmet teklifinde bulunmuştur. Hz. Ebû Bekir sarfedilen sözlere şu şekilde cevap vermiştir: "Biz Resulullah'ın arasından çıktığı kabileyiz, onun kendisinden çıktığı beyazlığız. Değirmen taşının etrafında döndüğü mihver gibi Araplar da bizim peşimizde döner. Biz Muhacirleriz, İslam'a ilk girenleriz, yurdu tüm yurtların ortasında olanlarız, insanların önde gelenleriyiz, soy bakımından Arapların en kıymetlisiyiz. İnsanlar Resulullah'ın (s.a.s) rahmetine tutundu, insanlar bu hal üzere olan Kureyşli nebinin dinine uydular. Bu hilâfet işine Evs kabilesi uzansa Hazrec ondan geri kalmaz, Hazrec uzansa Evs ondan geri kalmaz.⁸ İki mahalle arasında ölüm

⁷ Nâşi el-Ekber, *Mesâilul-İmâme*, 10. Bkz. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 122; Recep, Ardoğan, *Akideden Kelâma Kelâm Tarihi* (İstanbul: KLM Yayınları, 2017), 57.

⁸ Medine'de ensarı teşkil eden Yemen kökenli Kahtânî asıllı anneleri bir (Kayle bint Cefne'den dolayı Araplar arasında Benî Kayle adıyla da meşhurdurlar) iki Arap kabile. Medine'ye göç etmişlerdir. Câhiliye döneminde çeşitli savaşlar yaşamış, İslam'ın yayılmasıyla birlikte birleşmişlerdir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sonrası,

ve sarılmaz yaralar oluşur. Ey Ensar cemaati siz bizim İslam kardeşimiz, dinde ortaklarımızınız. Yardım ettiniz, iyilik ettiniz, kucak açtınız, Allah mükafatınızı hayırla versin. Biz yöneticileriz sizler vezirlersiniz. Siz, Allah'ın Muhacir kardeşlerinize verdiği hayırdan mahrum kalmamasını sağlarsınız.”⁹ Hz. Ebu bekir'in bu konuşmaları üzerine hilafetle ilgili endişelerinin makam ve emirlik değil birlik ve müslümanların geleceği olduğunu Habbab b. Münzir şöyle beyan etmiştir: “Allah'a yemin olsun ki sana ve dostlarına haset etmiyoruz, biz ancak hilâfetin, kılıçlarımızla üzerine yürüdüğümüz bir topluluğun eline geçmesinden korkuyoruz.” Ardından Hz. Ebû Bekir kendisini hilafet makamına teklif etmeyip müslümanların halifesi için şu teklifte bulunmuştur. “Eğer beni dinleyecek olursanız, şu iki adam; Ebû Ubeyde yahut Hz. Ömer'den (ö. 23/644) birine biat edin.”¹⁰ Bu durumda Hz. Ömer kendisine altın tepside sunulan bu teklifi Hz. Peygamberde gördüğü uygulama ve müslümanların birliği için redderek şöyle cevap vermiştir: “Ey Ebû Bekir sen hayattasın, Resulullah'ın seni koyduğu makamından seni geri alamayız” diyerek yanındakilerle (Üseyd b. Hudayr b. Simak el-Ensari ve diğer Müslümanlar) Hz. Ebu Bekir'e biat etmiştir. Ardından kalabalıklar halinde Hz. Ebu Bekir'e biat edilmiştir. O esnada Müslümanların birliğini sağlamak için titiz davranılmış en ufak bir tefrikaya yer verilmeyecek şekilde hareket edilmiştir. Nitekim halifelik seçimi esnasında tutumu tefrika olarak görülen Sa'd b. Ubade kalabalıklar tarafından ezilince, “Adamı ezip, öldürdünüz” şeklinde yapılan itirazlara Hz. Ömer “Öldürün onu zira o fitnedir” şeklinde cevap vererek birlik adına tefrikaya asla müsamaha gösterilmeyeceği mesajı

aralarındaki düşmanlık sona ermiş ve İslam'ın güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Hüseyin Algül, “EVS (Benî Evs)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/ 541-542

⁹ Sakîfetü Benî Sâide'de gerçekleşen toplantıda Hz. Ebû Bekir'in "Biz yöneticileriz, sizler vezirlersiniz" sözleri, yönetimdeki rolleri ve sorumlulukları belirlemiştir. Bu durum hilâfet ve imâmet gibi kavramların temelini atmıştır. Ancak diğer kaynaklarda geçen ve Özellikle yer verilen "Halife Küreyş'tendir" ifadesine Nâşî el-Ekber yer vermediği görülmektedir. Diğer taraftan yer verilen kaynaklarla ilgili yapılan çalışmalarda söz konusu rivayetlerle ilgili kuşkular görülmektedir. Devlet başkanlığının bir adı da imâmettir. Devlet başkanına, Resûl-i Ekrem'in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife, önder ve lider olması sebebiyle de imâm denildiği anlaşılmaktadır. Bu iki kavramla ilgili terimsel olarak Kur'ân'da ve hadîslerde açık bir delil bulmak mümkün değildir. Bkz. Casim Avcı "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/539-546; krş. Buhârî, "Menâkıb", 2; Müslim, "İmâre", 8-9.

¹⁰ Nâşî el-Ekber'in, Hz. Ömer'den önce hâlife olarak Hz. Ebû Bekir tarafından Ebû Ubeyde b. Cerrah'in önerilmesinin sebebini, onun o esnada sağında oturuyor olmasına bağlamasına bağlamıştır. Bu durum iki önemli hassasiyeti ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in vefatı esnasında ortaya çıkan ve ciddi bir işleyiş olan hâlifelik seçiminde dahi dini hassasiyetlerin korunduğunu göstermektedir. İkincisi ise dini hassasiyetle söylenen bir emir ile hikmete uygun ve olması gereken arasında bir dengenin her zaman korunduğunu, Hz. Ebû Bekir'in hâlife olarak tercih edilmesiyle kendini göstermiştir. Yapılan bu teklifte şunu da unutmamak gerekir ki Ebû Ubeyde b. Cerrah Hz. Ebû Bekir vesilesiyle Müslüman olmuş ve Hz. Aişe' den gelen rivayete göre Hz. Peygamberin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sonra en sevdiği sahâbî olarak bilinmektedir. Tirmizî, "Menâkıb", 14; Nâşî el-Ekber, *Mesâilul-İmâme*, 10.

verilmiştir.¹¹ Ardından tekbir sesleri ile mescide dönülmüş ve Hz. Ebu Bekir'e biat sağlanılmıştır.¹²

Nâşî el-Ekber'in tespitine göre bu süreçte, hilafet makamı için önceden belirlenmiş bir yöntem veya nassın bulunmaması, Müslümanlara acilen bir çözüm bulma gerekliliğini hissetmesine neden olmuştur. Bu durum, toplum içindeki hızlı gelişmeleri tetiklemiştir. Nitekim bu hızlı gelişmelerden olacak ki Hz. Ali mescitten yükselen tekbir seslerini duymuş ve merakla "Bu nedir?" diye sormuştur. Abbâs b. Abdulmuttalip (ö. 653) ise Hz. Ali'ye, daha önce kendisini davet ettiği ancak o bu daveti reddettiği şeyin gerçekleşmekte olduğunu insanların "Hz. Ebû Bekir'e biat ettiklerini," söylemiştir. Hz. Ali'nin şaşkınlıkla "Bu oluyor mu?" demesi üzerine, Abbâs, "Evet, vallahi oluyor," diyerek durumun ciddiyetini ve gerçekleşmekte olanın önemini vurgulamıştır. Nâşî el-Ekber'in bu anlatımı, İslam tarihindeki bu kritik dönemde, toplumun liderlik konusunda nasıl birleştiğini ve Hz. Ebû Bekir'in halifelığının nasıl kabul gördüğünü ispatlar. Bu anlatım, aynı zamanda Hz. Ali ve Abbâs b. Abdulmuttalip arasındaki diyalog aracılığıyla, o dönemde yaşanan siyasi ve sosyal dinamiklere ışık tutar. Hz. Ali'nin başlangıçta yaşananlara dair habersiz kalması ve sonrasında gelişen olaylara karşı tepkisi, o dönemin karmaşık siyasi atmosferini ve Müslüman topluluğunun liderlik konusundaki tercihlerini yansıtır.¹³

¹¹ Hz. Aişe'nin ifadelerine göre, Hz. Ömer'in ve Hz. Ebû Bekir'in konuşmaları, Allah'ın lütfuyla toplum üzerinde tesirli bir etki bıraktı. Hz. Ömer'in sözleri, toplumda var olan endişe ve ayrılığı gidererek birlik sağladı. Hz. Ebû Bekir ise insanların dikkatini İslam'ın özüne ve Allah'ın mesajına çevirerek, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sadece Allah'ın bir elçisi olduğunu hatırlattı. Bu önemli buluşma, "Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Eğer ölür veya öldürülürse, siz geriye dönecek misiniz? Geri dönenler, Allah'a zarar veremez. Allah, şükredenlere mükafatını verecektir." ayetinin okunmasıyla sona erdi. Bu topluluğun imanını pekiştiren ve Müslümanların birliğini sağlayan kritik bir andır. Bkz. Âl-i İmrân 3/144; Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb 5, Nesâî, Cenâiz 11.

¹² Sa 'd b. Ubâde, Hazrec kabilesinin Sâideoğulları kolunun lideri olup yüzme, okçuluk ve okuryazarlığı ile öne çıkmıştır. Hz. Peygamber'in vefatı üzerine, Evs ve Hazrec'in önde gelenleri, liderlik için Sa 'd b. Ubâde etrafında birleşmeye karar verdiler. Ancak, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın müdahalesiyle durum değişti ve topluluk Hz. Ebû Bekir'e yönelik biat kararı aldı. Sa 'd b. Ubâde, bu dönüşümde Hz. Ebû Bekir ve özellikle kendisine eleştiriler yönelten Hz. Ömer'e biat etmeyi reddetti. Bu kararına rağmen, herhangi bir bölücü eylemde bulunmadı. Daha sonra, Hz. Ömer'in hâlifeliği sırasında yaşanan bir anlaşmazlık sonrası, Medine'yi terk etti. Dımaşk yakınlarındaki Havran bölgesinde (635 veya 636) yılında burada hayatını kaybetti. Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut :1957), 5/217. Mehmet Azimli "Sa 'd b. Ubâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/377-378; ayrıca bkz. Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelamında İmamet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", *Usul İslam Araştırmaları*, 29, (2018), 49-50; "Eş'arî Kelam Geleneğinde İmamet Anlayışı: Seyyid Şerif Cürçani Örneği", *e-Şarkiyat*, 10/4, (2018), 1246-1248.

¹³ Hz. Ebû Bekir'e yapılan bu biata "el-bey'atü'l-hâssa" denilmektedir. Daha sonra Mescid-i Nebevî'ye giden Hz. Ebû Bekir'e burada bütün Medineliler gelerek biat ettiler ve buna da "el-bey'atü'l-âmmeh" adı verildi. Bkz.: Casim Avcı "Hilâfet", 17/539-546.

Nâşî el-Ekber'e göre Hz. Ebu Bekir imâmet makamına geldikten sonra Sahâbeden bir grup, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın evinde bir araya gelerek, liderlik ve imâmetin Hz. Ali'ye geçmesi gerektiğini ve biz "ancak Hz. Ali'ye biat ederiz" şeklinde bir tutum sergilemişlerdir. Nâşî'nin ilk fırkalaşma örneği olarak kendisinden "Hz. Fatıma'nın (ö. 11/632) evinde Hz. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) ile toplanan Hâşimoğulları" şeklinde bahsettiği bu grub Abbâs b. Abdulmuttalib (ö. 13/634 [?]), Zübeyr b. Avvam (ö. 36/656) Ebû Süfyân b. Harp (ö. 31/651-52) Selmân el-Fârisî (ö. 36/656 [?]) ve Hâşimoğullarından oluşmuştur. Nitekim bu süreçte insanlar Hz. Ebû Bekir'e biat edince Zübeyr kılıcını çekerek "Sadece Hz. Ali'ye biat ederim" şeklinde Hz. Ali taraftarı olarak yer almıştır. Bu durum üzerine Zübeyr, Hz. Ömer tarafından uyarılmış ve kılıcını bırakması istenmiştir. Öte taraftan Ebû Süfyân, Hz. Ali'ye yöneticilik işinin verilmesinin sebebini sorgulayarak, "İnsanlar bu yöneticilik işini niçin Kureys'in en zayıf ve en az kalabalık olan kabilesine verdiler? Şayet istersen orayı adamlar ve atlarla doldurayım" gerekirse bu makam için güç toplayayım şeklinde teklifte bulunmuştur. Bu teklif, Hz. Ali taraftarları arasında bir destek olarak görülmüş ancak kabul edilmemiştir.¹⁴

Nâşî el-Ekber, Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesinin ardından yaşanan olayları ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır. Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e yönelik, "Bizimle danışmadan, hakkımızı gözetmeden mi?" şeklindeki sorusuyla devam eden sürecin, Hz. Ebû Bekir'in, "Allah'a yemin olsun ki, büyük bir sorumlulukla görevlendirildim. Bu yükü omuzlarında taşıyan birine devretmeyi isterdim, ancak fitne çıkmasından endişe ettim," şeklindeki yanıtıyla ilerlediği belirtilir.¹⁵

Kelâm alimleri, genellikle Sahabe arasındaki tartışmaları ve ictihâdî görüş ayrılıklarını, dinî duyarlılıkların ve toplumsal barışın korunmasına yönelik çabaların

¹⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilul-İmâme*, 10. Nâşî el-Ekber'in yer verdiği Ebû Süfyân'ın, Hz. Ali'nin imâmet işlemlerinde Küreyş kabilesinin sayıca en az ve en zayıf grubuna verilmesine olan şaşkınlığı ve bu duruma karşı çıkışı Hz. Ali'nin takıyye uygulaması ve siyasi tutumu, İslami tarih ve mezhep çatışmaları açısından önemli bir analizdir. Ebû Süfyân'ın, gerekirse meydanı adamlarla ve atlarla doldurarak ve güç kullanarak iktidarı Hz. Ali için Hz. Ebu Bekir'den alabileceğini belirtmesi, dönemin siyasi çekişmelerini ve güç mücadelelerini yansıtmaktadır. Özellikle, Şîâ inancında yıllarca süregelen ve Hz. Ali'nin ilk üç hâlife döneminde uyguladığı belirtilen takıyye (gerçek inancını gizleme) pratiğinin, bu çekişmelerin bir yansıması olarak değerlendirildiğinde Hz. Ali'nin, zayıf ve güçsüz bir kabile mensubu olarak takıyye yapmadığı içtihadı bağli kalarak hareket ettiği ve bu durumun Ehli Sünnet yaklaşımının daha isabetli olduğunu gösteren bir argüman olarak kendisini göstermektedir. Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi el-Usûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, (Beyrut: 1401), 2/217-219. Krş. İmâmul-Haremeyn Ebûl-Mealî Cüveynî, *Kitâbul-irşâd ilâ Kavâtiil-Edilleti fi Usûlil itikâd*, thk. Esad Temîm (Beyrut: 1413/1992), 361-362. Geniş bilgi için bkz. Selim Özarlan, "Ehl-i Sünnet'e Göre Hz. Ali", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Haziran 2016), 77-90; Kaan Sarıgül ve Harun Abacı, "İmâmiyye Şiasının Önde Gelen Temsilcilerinden Şeyh Müfid'in Tefsir Anlayışı Üzerine", *Universal Journal of Theology* 7/2 (Aralık 2022), 115-123.

¹⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesâilul-İmâme*, 10; Buhârî, "Meğâzî", 14, 38.

bir yansıması olarak görürler.¹⁶ Bu bağlamda genel Müslüman topluluğunun Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi ve onun liderliğindeki yeni yönetim anlayışını kabul etmesi, İslam tarihinin siyasi yapılanmasının temellerinin atılmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Nâşi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslüman toplumunun birliğini sınayan önemli bir ayrışmayı, zekât vermeyi reddeden ve bazı rivayetlere göre dinden çıktığı iddia edilen mürtedler üzerinden ele almıştır.¹⁷ Hz. Peygamber'in vefatının Arap kabilelerine duyurulmasıyla birlikte, birçok kişinin dinden çıktığına dair haberler yayılmıştır. Ancak Nâşi'nin vurguladığı önemli bir nokta daha vardır ki bu da aslında bazı kişilerin dinden çıkmadıkları, sadece zekâtı Hz. Ebû Bekir'e vermek istemedikleridir. Bu kişiler, "Zekâtımızı fakirlerimize ve miskinlerimize dağıtma konusunda biz daha yetkiliyiz" diyerek, zekâtın dağıtımında kendi içlerinde daha yetkin olduklarını savunmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olduğu dönemde zekâtı diledikleri gibi kendi belirledikleri fakirlere verdiklerini ifade etmişlerdir. Ancak bu durumda olsa Hz. Ebû Bekir, kesin bir tavırla karşılık vermiş ve "Eğer (daha önce) Resulullah'a verdikleri bir halatı bile benden esirgerlerse, onlarla savaşırım" diyerek zekâtın İslami bir yükümlülük olduğunu ve bu konudaki emirlere ve bir nevi Halifenin emrine uyulması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, Hâlid b. Velîd el-Mahzûmî'yi (ö. 21/642) bu kişilerden zekât toplamak üzere görevlendirmiştir.¹⁸ Nâşi el-Ekber'in sunduğu bilgilere dayanarak yapılan değerlendirme gösteriyor ki, Hz. Ebû Bekir'in sergilediği tutum, Müslümanların genel yararını gözetenek yapılmış ve halifenin otoritesini koruyan bir içtihadı dayanmaktadır.

Nâşi el-Ekber'e göre Hz. Ebû Bekir döneminde, çeşitli fraksiyonlar arasındaki ayrılıklar, topluluğun iç dinamiklerini ve siyasi yapısını önemli ölçüde etkilemiştir. Ashâb-ı Sakîfe, Ensar, Muhacirler, Hâşimoğulları ve zekât ödemeyi reddeden Arap kabileleri gibi farklı gruplara ayrılan Müslümanlar, bir süre birlik ve sulh içinde

¹⁶ Yasin Ulutaş, "Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1111.

¹⁷ Nâşi el-Ekber, *Mesâilul-İmâme*, 11-12.

¹⁸ Hz. Ebû bekir'in bu içtihadı, meşru imâmete karşı isyanın yanı sıra inkâr ve dinden dönme durumlarında da kılıç kullanımının zorunluluğunu vurgulamıştır. Bu, imâmet meselesine verdiği önemin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu içtihad, daha sonra Hz. Ali'nin Cemel, Siffin ve Nehrevan'daki uygulamalarında inanç ve amel ilişkisi üzerinden günah bağlamında ele alınarak, birçok mezhebin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç, İslami tarih içerisinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiş ve sonraki dönemlerde İslam düşüncesi üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Hz. Ebû bekir'in bu yaklaşımı, İslam toplumunda birliğin sağlanması ve dini temeller üzerindeki sapmaların önlenmesi amacıyla kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin liderliğinde yaşanan olaylar, inanç ve amel arasındaki ilişkinin yanı sıra, İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı iç çatışmaların ve farklılıkların üstesinden gelme çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu tarihi olaylar, İslam düşüncesinin evrimi ve çeşitliliği açısından önemli bir araştırma alanı oluşturmuştur. Haricîlerin inanç durumu ve dindeki hükümleriyle ilgili bkz. Faruk Gün, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım", *Orta Asyalı Bir Alim Ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 535-580.

yaşamış, İslâm yolunda canlarını ve mallarını harcamış, kafirleri İslam'a davet etmiş ve cihad etmişlerdir. Bu birlik ve beraberlik, Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetleri boyunca ve Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk altı yılında devam etmiştir.¹⁹ Peygamber'in vefatı sonrası, Hz. Ebû Bekir'e yapılan "Bu fitne kapısı kapanmazsa." uyarısıyla başlayan süreç, Benî Sâide sakifesinde "Biz yöneticileriz, sizler vezirlersiniz" ifadesiyle devam etmiş, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın biatlarıyla hilafetin temelleri atılmıştır. Bu dönemde, "İmamlar Kureyş'tendir" ilkesiyle hilafet, Cahiliye döneminin asabiyet anlayışından uzak, İslam'ın geleceği için stratejik bir yönetim biçimi olarak kabul görmüştür. Ensar, Evs, Hazrec, Zübeyr ve Sa'd b. Ubeydullah gibi farklı görüşlerde olanlar bile Müslümanların birliği için biat etmeyi tercih etmişlerdir.²⁰

Bize göre Nâşî el-Ekber'in aktardığı bilgiler ışığında Hilafetin Kureyşli bir şahsiyet tarafından üstlenilmesi meselesi, asabiyet veya ırkçılık gibi unsurlar üzerinden değil, İslam'ın birleştirici gücü çerçevesinde objektif bir değerlendirme olarak ele alınmalıdır. İslam, Cahiliye döneminin kökleşmiş ayrımcılık anlayışını bertaraf ederek, ümmet şuurunu pekiştirmiş ve Müslümanları tek bir çatı altında toplamıştır. Bu bağlamda halifelik Kureyş asabiyetine dayandırılması argümanı, İslam'ın temel ilkeleriyle çelişir bir yaklaşım olarak kabul edilmelidir. Halifelik makamı, bireysel kimlik veya etnik köken üzerinden değil, üstlendiği görevler ve toplumu birleştirme kapasitesi ile önem kazanmıştır. Bu perspektiften bakıldığında halifelik, Osmanlı İmparatorluğu'na kadar uzanan geniş bir tarihsel süreçte evrimde ve nihayetinde, modern devlet anlayışı, hükümet biçimleri ve cumhuriyetçilik gibi kavramlarla entegre olarak son bulmuştur. Bu tarihsel süreç içerisinde, halifelik anlayışının evrimi, İslam'ın evrensel değerlerine ve birleştirici misyonuna vurgu yaparak, asabiyet ve ırkçılık gibi olguların üstesinden gelinmesinde kritik bir rol oynamıştır.²¹

Bu araştırma, imâmet meselesiyle sınırlı olduğundan ve Hz. Ömer döneminde böyle bir ayrışmanın yaşanmamış olması sebebiyle, bu dönem özellikle Hz. Ebû Bekir'in halifelik sürecinde ilgili kısımlar dikkate alınarak incelenmiş Hz. Ömer dönemi müstakil bir başlık altında ele alınmamıştır.

¹⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 10.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Sakîfe Olayı veya Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçimi", *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/3 (İstanbul: 1982), 7-27. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, 23 (1978), 121-214; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 10-14.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Irmaklı, "Kelam İlmi Açısından İrtidat Konusunun Değerlendirilmesi", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2021), 230-256; Muhalif görüşler için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl* (İstanbul, 1997), 121-266.

1. Hz. Osman'ın İmâmeti

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) imâmeti²², İslam ümmetinin birliğini ve beraberliğini pekiştirdiği, aynı zamanda İslam'ın geniş coğrafyalara yayılmasını sağladığı bir dönem olarak tarihe geçmiştir.²³ Nâşi el-Ekber'e göre bu dönem, Müslümanların büyük fetihler yaparak İslam'ı daha geniş topraklara taşıdıkları bir zamanı simgeler. Ancak hilâfetinin son yıllarında özellikle Mısır ve Irak gibi bölgelerden gelen grupların Medine'ye akın etmesi ve Hz. Osman'a yönelik tepkilerin yoğunlaşması, dönemin siyasi ve sosyal yapısında önemli çatlakların meydana gelmesine yol açmıştır.²⁴ Bu gruplar, Hz. Osman ve yönetimine yönelik eleştirilerini şiddetle ifade etmişler, yönetimin politika ve uygulamalarını sorgulamışlardır. Hz. Osman, bu suçlamalara karşı mütevazı ve açıklayıcı bir tutum sergileyerek, eleştirilen konuları sebepleriyle ve gerekçeleriyle açıklamış, haktan ayrıldığını ifade etmiştir. Bu süreçte, Hz. Ali'nin diyalogları sayesinde eleştirilerin bir süre için yatıştırıldığı görülmüştür. Ancak, Mısır'dan gelen bir grup, geri döndüklerinde, Hz. Osman'a saldırarak onu öldürmüşlerdir.²⁵ Bu eylemin gerekçesi olarak Hz. Osman'ın bir kölesinin üzerinde, kendilerini öldürmeyi emreden ve Hz. Osman'ın mührüyle mühürlenmiş bir yazı bulduklarını iddia etmişlerdir. Nâşi el-Ekber'e göre, Hz. Osman'ın öldürülmesi, İslam ümmeti içerisinde çatışmalara ve ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Bu olay, ümmet içindeki birlik ve beraberliğe yönelik tehditleri ve Müslüman toplumunun karşılaştığı zorlukları gözler önüne sermiştir.²⁶

Ehl-i kible, bir dönem boyunca birlik ve barış içerisinde yaşamışlardır. Canlarını ve mallarını, Resulullah'tan öğrendikleri usullere göre harcamışlar, kâfirleri İslam'a çağırmışlar ve İslam yolunda tüm güçleriyle cihad etmişlerdir. Müslümanların bu halinin devamı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetleri süresince ve Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yılı boyunca sürmüştür.

²² Araştırmamız, imamet konusuna odaklandığı için ve Hz. Ömer döneminde bu tür bir ayrışmanın meydana gelmemiş olması nedeniyle, özellikle Hz. Ebû Bekir'in halifeliği dönemi ilgili bölümler göz önünde bulundurularak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer dönemi, ayrı bir başlık olarak ele alınmamıştır.

²³ İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Kahire: 1285-87), 3/481-490.

²⁴ Ahmed b. İshâk b. Ca'fer, *Târîhu'l-Yakubî*, nşr. M. Th. Houtsma (Beyrut: ts.), 2/163-175; Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 15.

²⁵ Bu karışık dönemde, beklenmedik bir anda küçük bir grup gizlice içeri sızarak Hz. Osman'ı katletmiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesi haberi Hz. Ali'ye ulaştığında oğlu Hasan'a, "Yazıklar olsun sana, orada bulunduğun halde Müminlerin emiri nasıl öldürülür?" diye sitem etmiştir. Hz. Ali'nin bu sözleri, Hz. Hasan başta olmak üzere, sahâbenin Hz. Osman'ın öldürüleceğinden haberdar olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Olayların seyri incelendiğinde, Hz. Osman'ın öldürülmesi, ani gelişen bir olay ve süikast olarak değerlendirilebilir. Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisar*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 126-127.

²⁶ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 15. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Gencal Şenyayla, "Hz. Osman İle Evliliği Bağlamında Nâile bint el-Ferâfisa'nın Hayatı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 788-792.

2. Hz. Ali'nin İmâmeti

Hz. Osman'ın şehadetinin ardından imâmeti üstlenen Hz. Ali'ye Muhacir-Ensar ile Şam ehli dışındaki Müslüman topraklar biat etmiştir. Hz. Ali'ye biat edenler arasında Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ile Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) da vardı. Nâşi göre İnsanların bu iki kişinin Hz. Ali'ye biat etmesinde anlaşmazlığa düştüğünü aktarmıştır.²⁷ O dönemde Şam vailisi Muâviye de Hz. Ali'ye biat etmemiştir. "Ümmet bir İmam (devlet başkanı) üzerinde ittifak edinceye kadar bu konuda çekimser kalacağım" şeklinde mazeret belirtmiştir.²⁸

Nâşi el-Ekber'in aktardığına göre, Hz. Ali'nin hilafeti döneminde gerçekleşen Cemel Savaşı, ümmet içindeki ihtilafların silah zoruyla çözülmeye çalışıldığı trajik bir vakadır. Bu çatışmada Talha'nın ölümü ve Zübeyr'in çarpışmaktan yorulup geri çekilmesinin ardından öldürülmesi, İslam tarihinde derin izler bırakmıştır. Savaşın neticesinde Basra halkının Hz. Ali'ye itaat etmesiyle sonuçlansa da bu olaylar Müslümanlar arasında imâmet ve liderlik meselesinde ihtilafların var olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Hz. Osman'ın şehadeti ve ardından yaşananlar, Hz. Ali'nin hilafeti ve Cemel Savaşı ile ümmetin siyasi yapısında önemli değişikliklere ve bölünmelere sebebiyet vermiştir. Bu dönem, İslam tarihinde liderlik, adalet ve ümmetin birliği gibi meseleler üzerine yaşanan tartışmaların, çatışmaların ve çözüm arayışlarının bir yansımasıdır.

Hz. Ali'ye biat eden Talha) ve Zübeyr umre yapma niyetiyle Medine'den Mekke'ye doğru yola çıkmışlardır. Ancak asıl amaçları Hz. Osman'ın kanını yerde bırakmamak adına destek kuvvet bulmaktı. Bu sebeple Basra yönüne hareket ettiler. Hz. Aişe ve ona katılan Kureyş ile diğer Arap kabileleri de Talha ve Zübeyr ile hareket etmişlerdir. Onlar, "Osman mazlum olarak öldürüldü. Oysa o bir imâmdı, imâmetine zeval getirecek bir durum olmamıştı ve öldürülmesini gerektirecek herhangi bir eylemde bulunmamıştır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslümanın kanını akıtmak ancak üç şeyden dolayı caiz olur. Evli zina ederse, (haksız yere) cana kıyarsa, mürted olup dinini terk edip İslam cemaatinden ayrılırsa."²⁹ Hz. Osman, kanını mübah

²⁷ Konuyla ilgili farklı rivayetler ve geniş bilgi için bkz.: Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, çev. Musa K. Yılmaz (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2020), 2/14-24.

²⁸ Nâşi el-Ekber'in bu şekilde yer verdiği Muaviye'nin sözleri ve tutumu bundan sonraki imâmet meselelerinde biattan çekinenlerin başvurdukları bir yöntem olmuştur. Hz. Osman'ın şehadeti sonrası İmâmet makamına Hz. Ali'nin getirilmesi, İslam tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Hz. Ali, Muaviye'den kendisine biat etmesini talep ettiğinde, Muaviye, "Ümmet bir İmam (devlet başkanı) üzerinde ittifak edinceye kadar bu konuda çekimser kalacağım" şeklinde bir mazeret sunmuştur. Bu tutum, daha sonraki dönemlerde "liderlik konusunda bir uzlaşma sağlanana kadar beklemek" şeklinde kullanılan bir yöntem olarak benimsenmiştir. Benzer bir durum, Muhammed b. Hanefiyye ve Abdullah b. Abbâs'ın, hâlifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeleri istendiğinde yaşanmıştır. Her iki kişi de "Ancak tüm Müslümanların ittifak ettiği bir hâlife" olduğunda biat edebileceklerini öne sürerek, ona biat etmekten kaçınmışlardır. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/74, 75; Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 15.

²⁹ Buhârî, *Diyât*, 6; Müslim, *Kasame*, 25.

kılacak bu üç şeyden hiçbirini yapmamıştı. Biz ona yardım etme hususunda ihmalkâr olsak da kanını yerde bırakmama konusunda ihmalkâr olmayacağız" demişlerdir. Hz. Ali, bu durumdan haberdar olduğunda kendilerine biat etmiş olduklarını hatırlatarak, ümmet arasında fitne çıkarmamalarını ve Müslüman kanı dökmemelerini istemiştir. Ancak Talha ve Zübeyr, sadece Hz. Osman'ın kanını talep ettiklerini belirtmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'e meydan okumuş ve Cemel Savaşı (36/656) gerçekleşmiştir. Talha bu savaşta Zübeir ise geri çekilirken Umeyr (Amr) b. Cürmûz tarafından Vâdissibâ denilen yerde namaz kıldığı sırada öldürülmüştür. Yaşanan bu olaylar sonucunda Basra halkı Hz. Ali'ye itaat etmiş ve onun liderliğini kabul etmiştir. Ancak bu süreç, önemli sahabilerin biatları etrafında yaşanan anlaşmazlıklar ve farklı yorumlar nedeniyle karmaşık bir hal almıştır. Nâşî el-Ekber'e göre, bu dönemde yaşananlar, ümmetin siyasi ve sosyal yapısında önemli etkiler bırakmış ve İslam tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.³⁰ Tüm bu yaşananlar sonucu Basra ehli Hz. Ali'ye boyun eğmiş ve itaati altına girmiştir. Ancak bu süreç, bazı önemli sahâbîlerin biatları etrafında anlaşmazlıklara ve farklı yorumlara da neden olmuştur.³¹

Nâşî el-Ekber'e göre, Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ın kanını alma kararlılığı, Muâviye'ye ulaşınca, Muâviye hemen harekete geçmiştir. Muâviye, "Osman'ın kanı için herkesten fazla benim hakkım var, çünkü o amcamın oğlu ve ben onun valisiyim" diyerek, Şam halkını etrafında toplamıştır. Bu durum Cemel ve Sıffin çatışmalarının temelini atmış, Muâviye'nin tepkisi ailevi bağların ötesinde, siyasi bir boyut kazanmıştır. Şam halkının ve önemli figürlerin desteğiyle Muâviye'nin liderliği pekişmiş ve siyasi gücü artmıştır.³²

Nâşî el-Ekber'in aktardığına göre, Muâviye'nin asıl amacı, Hz. Osman'ın katillerini adalet önüne çıkarmak ve ümmetin tek bir imâm etrafında birleştirmek Şam'ı bu imâma teslim etmesini sağlamak idi. Muâviye, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasında önemli bir engel olarak Hz. Ali'yi görüyordu ve onun, katiller ile Hz. Osman'ın valileri arasında aracılık yaptığına inanıyordu. Taraflar arasındaki müzakereler sırasında Hz. Ali, Haremeyn ve Mısır'daki destekçileriyle birlikte Şam'daki Muâviye'ye karşı yola çıktı ve 657 yılında Sıffin'de iki taraf karşı karşıya geldi. Savaşın seyri sırasında Muâviye ve Amr'ın taraftarları, hakemliğe başvurulması teklifinde bulunarak, "Aradaki ihtilafı Kur'an çözsün" çağrısında bulundular. Hz. Ali

³⁰ Nâşî el-Ekber'in, Ali, Talha ve Zübeyr'in meydan okuduğuna dair beyanının yanı sıra, Mu'tezile alimleri arasında bu üç önemli İslami figürün savaşa sürüklenişlerine dair başka tespitler de bulunmaktadır. Hişâm b. Amr (ö. 218/833'ten önce) gibi alimler, Hz. Ali (ö. 40/661), Talha b. Ubeydillâh (ö. 36/656) ve Zübeyr b. el-Avvâm (ö. 36/656)'in aslında savaş amacıyla değil, aralarındaki anlaşmazlıkları çözümlenmek üzere diyalog kurmak amacıyla bir araya gelmek istediklerini belirtir. Ancak, onların çevresindeki bazı taraftarlar, liderlerin iradeleri dışında çatışmayı başlatmıştır. Bu durum, üç liderin de istem dışı gelişen bu savaşa karşı çıktıklarını göstermektedir. Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 126.

³¹ İbn-i Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/101.

³² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 17.

bu çağrıya icabet etti ve hakem olarak Ebû Musa el-Eşari'yi (ö. 662-63) Muâviye ise Amr b. As'ı tayin etti. Ancak, hakemlerin kararları, hilafet meselesinde bir çıkmaza yol açtı. Bu süreçte, Hz. Ali'nin bazı taraftarları, tahkime şiddetle karşı çıkarak, onu ve kendilerini kâfir ilan ettiler. Bu grup, daha sonra Hariciler olarak bilinecek ve "Hüküm yalnızca Allah'a aittir" diyerek, Hz. Ali'den ayrılmışlardır.³³

Nâşi el-Ekber'e göre böylece ümmet o dönemde altı fırkaya ayrılmıştır. Bunlar:

1. Alevî fırkası: Hz. Ali'nin taraftarlarıdır. Bu dönemde kim Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görürse Şiî olarak kabul edilirdi.³⁴

2. Osmaniyye fırkası: Talha, Zübeyr, Hz. Aişe ve taraftarları, Hz. Ali'ye biat etmeyi reddeden ve Muâviye ile iş birliği yapanlardır.

3. Huleysiyye fırkası: "Fitne zamanı evindeki kilim (hils) gibi ol" diyenlerdir. İlk grup savaş istememiştir ve Hz. Peygamber'den "İki Müslüman kılıçları ile karşı karşıya geldiklerinde ölen de öldürülen de ateştedir", "Fitne zamanı maktul olan kul ol, katil olan kul olma" hadîslerini rivayet etmişlerdir. Bu tevil nedeniyle savaştan uzak duranlar arasında Abdullah b. Ömer, Sad b. Ebî Vakkas, Muhammed b. Mesele, Usâme b. Zeyd ve daha birçok sahâbe ve tabiundan kimseler vardır. Bunlar Ashâb-ı hadîstir. Her zaman savaşta galip gelenlere uyarlar ve Müslümanlar arasındaki isyankâr gruplarla savaşmayı ise haram olarak görürler.

4. Mu'tezile fırkası: Haklıyı haksızdan ayırıncaya kadar savaştan uzak kalanlardır. Hz. Ali ve Talha-Zübeyr savaşından uzak duran ikinci grup ise hangi tarafın haklı olduğunun bilinmeyişi sebebiyle böyle olduklarını söylemişlerdir. Bu grup içerisinde yer alanlardan bazıları Ebû Mûsa el-Eşari, Ebû Said el-Hudri (ö. 693-94), Ebû Mesud el-Ensârî (ö. 662 [?]), Benî Temim kabilelerinden Ahnef b. Kays et-Temîmî'dir (ö. 67/686-87). Haklı olanın bilinmeyişi nedeniyle savaşmaktan uzak duranlar o dönem "Mu'tezile" olarak adlandırılmaktaydı. Hz. Ali ile Talha-Zübeyr savaşı hakkındaki bu görüşe katılanlar arasında Mu'tezile'nin önderleri olan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ile Amr b. Ubeyd de (ö. 144/761) bulunmaktadır.³⁵

5. Haşeviyye fırkası: Genellikle Şam halkı ve Muâviye'nin siyasi taraftarları olarak tanımlanır.

6. Nehrevan'da (9 Safer 38 / 17 Temmuz 658) Hz. Ali ile savaşan Haricîler'dir.³⁶

³³ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 18-19; Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, "Haricîlik, Ğulât-ı Şîa ve Mürchie", *Tarihsel Süreçte Kelâm*, ed. Ekrem Uysal, Kahramanmaraş: klm Yayınları, 2022, 103-117.

³⁴ İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, tah. Suzana D. Wilzer, Daru'l-Muntazır, (Beyrut: 1430/2009), 61.

³⁵ Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022), 20-24; Yasin Ulutaş, *Mutezile Akaidi Sâhib b. Abbâd'ın Kelami Görüşleri ve el-İbâne Adlı Eseri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 25-45.

³⁶ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 17. Hz. Ali'nin Nehrevanda Haricîlerle ilgili tutumu ve ictihatları ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Faruk Gün, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matüridî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım", *Orta Asyalı Bir Alim*

Nâşî el-Ekber'e göre, Haricîlerin Hz. Ali ile olan ideolojik ayrılıkları, onların ordudan ayrılmalarına yol açmıştır. Hz. Ali, fitneyi önlemek ve barışı sağlamak amacıyla onları naslarla desteklenen delillerle ikna etmeye çalışmış; bu çabalarının bir kısmı başarılı olmuş ve birçok Haricî eski görüşlerinden dönmüştür. Ancak, bazıları geri dönüşü reddederek, eylemlerini bazı ayetlere dayandırarak sördürmüşlerdir.³⁷ Bu grup, toplumu dışlayarak ve şiddet kullanarak yönetmeye çalışmış, kadın ve çocukları acımasızca öldürmüşlerdir. Bu vahşetler, Abdullah b. Habbab b. Eret ve hamile eşinin trajik ölümleriyle zirveye ulaşmıştır. Bu olaylar üzerine Hz. Ali, Haricîlere karşı savaş açmış ve 9 Safer 38 (17 Temmuz 658) tarihindeki çatışmada çoğu öldürülmüştür. Bu zaferler, kaçan Haricîlerde intikam duygusunu körüklemiş bununla birlikte Hz. Ali taraftarları arasında da bölünmelere yol açmıştır. Bu bölünme, bazılarının Haricîlerle, diğerlerinin ise Şam halkıyla ittifak kurmasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde Muâviye'nin argümanları daha fazla kabul görünürken, insanlar dünyevi çıkarlar nedeniyle onun yanında yer almışlardır. Bu süreç, Hz. Ali'nin Abdurrahman b. Mülcem tarafından şehit edilmesiyle trajik bir sonuca ulaşmıştır.³⁸

Nâşî el-Ekber'e göre bu savaşlar neticesinde yedinci bir fırka ortaya çıkmıştır. Bu grup, Ehl-i kible ile ilgili meselelerde duraksama göstermiş görüş sahipleri, Ehl-i kible'nin içindeki fikir ayrılıklarını, kan dökülmesini ve birbirlerini dinden çıkarma eylemlerini imanın bir ölçütü olarak kabul etmemişlerdir. Onlar, sevap ve günah meselesini Allah'a havale edip cennete girmeyi, peygamberlere komşu olmayı arzulamışlardır. Ehl-i kibleyi, tekfir etme, kan dökme ve çeşitli görüş ayrılıklarına rağmen, mümin olarak kabul etmişlerdir. Bu gruba Mürcie fırkası denmiştir. Mürcie fırkası kendi görüşlerini desteklemek için özellikle şu ayetlere başvurmuştur: "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla affetmez; bunun dışındaki günahları ise dilediği kişi için affeder."³⁹ Ayrıca başka bir ayette şöyle denir: "Kim zerre kadar hayır işlerse, onun karşılığını görür; kim zerre kadar kötülük işlerse, onun da karşılığını görür."⁴⁰ Mürcie'ye göre bu ayetlerce Ehl-i kible, Allah'a, peygamberlere, kitaplara, ahirete, hesaba, sevap ve günaha inanır. Yüce Allah bu ayetler gereği inananların imanlarını boşa çıkaracak değildir.⁴¹

Nâşî el-Ekber'in analizlerine göre, Hz. Ali'nin vefatından sonra İslam ümmeti yedi ana fırkaya bölünmüştür. Bunlar: Şia, Osmanıyye, Huleysiyye, Mu'tezile,

Ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsi, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 535-580.

³⁷ Haricîler özellikle şu iki ayeti kullanmışlardır. "Dedi ki: Rabbim, Yeryüzünde inkârcılardan hiç kimseyi sağ bırakma! Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar ve sadece günahkâr nankör nesiller yetiştirirler." Bakara 2/286; "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir." Maide 5/44.

³⁸ Gencal Şenyayla, *Algı ve Gerçeklik Arasında Hz. Ali* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 276-281.

³⁹ en-Nisa Suresi 4/48, 4/116.

⁴⁰ Zilzal Suresi 99/7-8.

⁴¹ Bakara Suresi 2/143.

Haşeviyye, Haricîyye ve Mürcie'dir. Bu fırkaların alt dallara ayrılmasıyla, Hz. Peygamber'in hadislerinde bahsedilen 73 fırka sayısına ulaşılmıştır. Nâşî, bu fırkaların beş ana gruba indirgenebileceğini belirtir. Bunlar: Şia, Haricîler, Mu'tezile, Mürcie ve Haşeviyyedir. Bunlardan her bir grup, İslam düşüncesinde belirgin farklılıklar sergiler; Şia, imâmetin Hz. Ali ve soyundan gelenlerde olduğunu savunurken, Haricîler adalet ve eşitlik üzerine katı görüşlere sahip olmuşlardır. Mu'tezile, akıl ve adaleti vurgulayarak, Allah'ın sıfatları ve insan iradesi üzerine yoğunlaşırken; Mürcie, günahkarların durumunu ahirete bırakarak imanı, amellerden bağımsız olarak değerlendirmiştir. Haşeviyye ise dini metinleri olduğu gibi kabul etmiş ve kelam ilmiyle uğraşmaktan kaçınan bir yaklaşım sergilemiştir. Hz. Ali'nin şehadetinden sonra Şia içindeki ayrılıklar, Haricîler, Mu'tezile, Mürcie ve Haşeviyye arasındaki ihtilaflar üzerinden devam etmiştir.⁴²

3. Hz. Ali'nin Şehadetinden Sonra Şîî Topluluğunda Yaşanan İmâmet İhtilafları

Hz. Ali'nin (ö. 661) şehadeti, İslam tarihinde bir dönüm noktası olarak siyaset üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Hz. Osman'ın hilafeti döneminde ve babası Hz. Ali'nin liderliği altında siyasi arenada etkin bir rol oynayan Hasan b. Ali, babasının şehadeti sonrasında Kufe'de halifelik makamına yükseltilmiştir. Halifeliği süresince, Muaviye b. Ebu Sufyan ile yaşanan siyasi mücadeleler, Hz. Hasan'ın dönemini belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Nâşi el-Ekber'e göre, Muaviye'nin askeri üstünlüğü, Irak halkının Hz. Ali'ye yönelik ihtilaflı tutumları ve düşmanla mücadelede gösterdikleri isteksizlik, Hz. Hasan'ın Muaviye ile barış yapmayı ve ona biat etmeyi tercih etmesine neden olmuştur. Şîî inancına göre, bu adım, Hz. Hasan'ın kendi güvenliği için takiyye (korunma amaçlı dini bir hüküm) uyguladığının bir göstergesidir. Hz. Hasan, İslam ümmetinin birliğini korumak ve kan dökülmesini engellemek amacıyla hilâfeti Muâviye'ye devretmiştir.⁴³

Hasan vefat ettiğinde, imâmetin Hz. Ali'nin soyundan devam ettiğine inanan Şîî kesim, imâmlığın Hasan'dan sonra kardeşi Hz. Hüseyin'e geçtiğine inanmıştır. Muâviye'nin ölümü ve oğlu Yezid'in liderliğe geçmesiyle, Kufe halkı Hz. Hüseyin'i desteklemek için ona mektuplar yazarak yanlarına gelmesi için çağrıda bulunmuştur. Hz. Hüseyin, ailesi ve taraftarlarıyla birlikte bu çağrıya icabet etti. Ancak bu hareketi,

⁴² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 20-21; Fırka ve mezheplerle ilgili içeriden ve dışarıdan isimlendirme ve mezhep olmanın kriterleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 50-62. İmamet bağlamında Mu'tezilenin ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Veysi Ünverdi, "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî Ve Sünnî Eleştirisi", *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (Ekim 2019), 115-141.

⁴³ Nâşî el-Ekber *Mesâilü'l-İmâme*, 23. Hz. Hasan, 28 Safer günü 669 yılında Medine'de, eşi Ca'de bint Eş'as tarafından zehirlenerek hayatını kaybetmiştir. Barış ve adaleti önceliklendiren liderliğiyle önemli bir miras bırakan Hz. Hasan, Medine Valisi Saîd b. Âs tarafından kılınan cenaze namazının ardından, annesi Hz. Fatıma'nın yanında Cennetü'l-Bakî mezarlığında toprağa verilmiştir. Celâleddin es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: 1371/1952), 186-193.

Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın (ö. 67/686) engeline takıldı. Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad, Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas'ı (ö. 67/686) Hz. Hüseyin'in Kufe'ye girişini engellemek üzere gönderdi. Bu durum, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesine kadar süren bir çatışmaya yol açtı.⁴⁴ Bu trajik olay, Şîi topluluğunun içinde farklı yorum ve anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Nâşî el-Ekber, Hz. Ali'nin vefatının ardından Şîi cemaatinin Nesk ehli, Ğulat ehli ve İhtiyar ehli diye zaman içerisinde üç temel gruba bölündüğünü ayrıntılı bir biçimde incelemiştir.⁴⁵

Nesk Ehli: Bu grup, imametini Hz. Ali ve onun soyundan gelenler arasında devam ettiğine inanır. İmametini vasiyet yoluyla Ehli Beyt içinde babadan oğula geçtiğini savunan Nesk ehli, her imamın ardından bir sonraki imamın geleceği ve bu zincirin kıyamete kadar süreceğine inanır. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelecek imamlara dair öngörülerde bulunduğu ve bu bilgilerin günümüze kadar ulaştığına inanılır. Bu görüşü savunan önemli figürler arasında Haris el-A'ver ve Esbağ b. Nebate yer alır.⁴⁶

Ğulat Ehli: İslam tarihinde heterodoks bir inanç hareketi olan Sebeiyye akımını temsil eden Ğulat ehli, Hz. Ali'nin ölümünü reddeder ve onu, adalet ve eşitlikle dolu bir dünyanın müjdecisi olarak görür. Abdullah b. Sebe ve takipçileri tarafından yayılan bu inanç, Hz. Ali'nin Allah tarafından yüceltilmiş bir konumda olduğuna ve ölümsüz olduğuna inanır. Sebeiyye, Hz. Ali'ye olan sarsılmaz bağlılıklarıyla tanınır ve onun ölüm haberini getiren kişilere dahi inanmazlar.⁴⁷

⁴⁴ Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas, Aşere-i Mübeşşere'den Sa'd b. Ebî Vakkas'ın oğlu olup, Kerbelâ'daki trajik olayda kilit bir rol oynamıştır. Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından gönderilen orduya komutan olarak atanmış ve Hüseyin b. Ali ile yandaşlarını kuşatarak, Fırat'tan su almalarını engellemiştir. Hüseyin'in sunduğu barışçıl çözüm önerilerine rağmen, Ömer b. Sa'd, İbni Ziyad'ın emirleri doğrultusunda Yezid'e biat etmeleri şartıyla dönüşlerine izin verileceğini belirtmiştir. Ömer b. Sa'd, Ubeydullah b. Ziyad'ın talimatıyla, Hz. Hüseyin'den ya biat almak ya da onunla savaşmak zorunda kalmıştır. Hz. Hüseyin, hâlife Hz. Osman'ın yönetim zamanında çıkan isyanlar sırasında babası Hz. Ali ve ağabeyi Hz. Hasan ile Hz. Osman'ı koruma ve ona su taşıma görevini üstlenmiştir. Ancak, Hz. Hüseyin'in yaşamı, 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Kerbelâ'da Şimr b. Zî'l-Cevşen tarafından susuz bir şekilde şehit edilmesiyle sona ermiştir. Bu olay, İslam tarihinde derin izler bırakan ve unutulmaz bir acıya neden olan Kerbelâ Vakası olarak bilinir. Ubeydullah b. Ziyad, Yezid b. Muaviye'nin emriyle, Kerbela'da esir alınanları ve şehitlerin kesik başlarını Şimr ile Şam'a göndermiştir. Daha sonra Şimr, 686 yılında Kûfe'de Emevîlere karşı ayaklanan Muhtar es-Sekâfi'nin kölesi tarafından yakalanıp öldürülmüştür. Bu olaylar zinciri, Muhtar'ın, Şimr'in başını Muhammed b. Hanefiye'ye gönderip bedenini ise köpeklere atmakla son bulmuştur. Taberî, *Târîh*, 5/411, 6/60-61; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: 1405/1985), 4/292; 6/25.

⁴⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 22.

⁴⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 23-24.

⁴⁷ Abdullah b. Sebe ve ona atfedilen Sebeiyye hareketi, İslam tarihi içerisinde oldukça tartışmalı bir konu olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde, Abdullah b. Sebe'nin gerçek bir tarihi şahsiyet olup olmadığı ve Sebeiyye hareketinin İslam tarihindeki rolü yer alır.

İhtiyar Ehli: Bunlar Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imâm olarak tayin etmediğine onun da aynen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi insanlar tarafından seçilmiş bir imâm olduğuna inanırlar. Bu grup, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbeler tarafından seçilen bir imâm olduğunu kabul eder. Hz. Ali'nin ölümünden sonra kitap ve sünnete uygun olarak Hasan b. Ali'nin imâm olarak seçilmesi bu görüşün temelini oluşturur. Bunlar Amr b. el-Hamık (ö. 51/671), Hucr b. Adî (ö. 51/671) ve Süleymân b. Surad gibi (ö. 65/685) Hz. Ali'nin önde gelen arkadaşlarıdır.⁴⁸

Hz. Hüseyin b. Ali'nin şehadetinin ardından ise Şîi topluluğu, özellikle Fatımiler ve Keysaniyye olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır. Fatımiler, imametin Hz. Hüseyin'den sonra oğlu Ali b. Hüseyin'e geçtiğine inanırken, Keysaniyye grubu imametin Muhammed b. Ali b. Ebi Talib'e intikal ettiğini savunmuşlardır.⁴⁹ Bu gruplar arasındaki temel fark, imametin kimde olduğu ve Ali b. Hüseyin'in yaşının imamlığı üstlenmeye uygun olup olmadığıdır. Keysaniyye grubu, Muhammed b. Hanefiyye'nin arkadaşları arasında yaşanan imamet problemlerinden dolayı üç ana fırkaya ayrılmıştır. Bunlar:

1. İlk Fırka (Mehdî İnancı): Birinci gruba göre Muhammed b. Hanefiyye diridir, ölmemiştir, o Mekke ve Medine arasındaki Ravda dağındadır. Onun dostları olan ve onu huruç ve kıyam vaktine kadar koruyacak olan sağ yanında bir aslan sol yanında bir kaplan vardır. Keysâniyye'nin ifadesiyle O, Âli Muhammed'in başıdır, Hz. Nebin'in

Ethem Rühi Fığlalı'nın Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde yer alan analizine göre Abdullah b. Sebe, gerçekten de tarihi bir figür olarak kabul edilir. Ancak, bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı akademisyenler ve araştırmacılar, Abdullah b. Sebe'nin varlığını ve Sebeiyye hareketini, İslam tarihindeki belli başlı olayları açıklamak için sonradan uydurulmuş bir hikâye olarak değerlendirirler. Nâşî el-Ekber'in Sebeiyye fırkası ile ilgili verdiği bilgiler, Abdullah b. Sebe ve onun hareketine ve var olduğuna dair önemli iddiaları içerir. Bu iddialar, Sebeiyye'nin Hz. Ali'ye atfettiği ölümsüzlük ve ilahi özellikler gibi inançları ortaya koyar. Ancak, bu tür inançlar İslam'ın ana akım doktrinleriyle çelişir ve bu yüzden Sebeiyye hareketi, İslam tarihinde genellikle sapkın bir grup olarak kabul edilmiştir. Akademik çevrelerde Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye'nin varlığına dair tartışmalar devam etmektedir. Bu tartışmalar, tarihçilerin ve araştırmacıların kullanabileceği kaynakların sınırlı olması ve mevcut kaynakların yorumlanmasında farklı metodolojik yaklaşımların benimsenmesi nedeniyle karmaşık bir hal almıştır. Ethem Ruhi Fığlalı "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/133-134; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 22-23.

⁴⁸ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 22-23.

⁴⁹ Keysâniyye hareketi ve lideri Muhtar b. Ebi Ubeyd Sakafi, İslam tarihinde imâmet anlayışının çeşitliliğini ve derinliğini gösteren önemli bir isimdir ve Keysâniyye, Muhtar b. Ebi Ubeyd Sakafi'nin taraftarlarına verilen addır. Bu isimlendirme, Muhtar'ın Ali b. Ebi Talib tarafından kendisine verilen "Keysân" lakabından kaynaklanmaktadır. Ali b. Ebi Talib'in Muhtar'ı imâm olarak atadığına dair iddialar bu grubun inançlarının temelini oluşturur. Alternatif bir açıklama ise Muhtar'ın Şîi olmadan önce Urayne kabilesine ait azalan kölelerden olan Keysân kabilesine mensup olması ve bu kabilede Ali b. Ebi Talib'in yakın arkadaşlarının ona Hüseyin'in intikamını alması için ayaklanma emri vermesidir. Muhtar, bu emre uyararak birçok kişiyi öldürmüş ve bazı rivayetlere göre, öldürdüğü kişilerden topladığı seksen bin yüzüğü Muhammed b. Ebi Talib'e göndermiştir. Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 25.

müjdelediği, onun hakkında yeryüzünü adaletle dolduracağını haber verdiği mehdîdir. Bu görüş üzere pek çok insan devam edegelmiştir. Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (ö. 126/744), Küseyyer b. Abdurrahman el-Huzâî bu isimlerdendir.⁵⁰

2. İkinci Fırka (Ebû Hâşim İmâmeti): İkinci gruba göre Muhammed b. Hanefiyye ölmüştür. Muhammed b. Hanefiyye'den sonraki imâm Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye Ebû Hâşim'dir. Ebû Hâşim'in ölümünden sonra da ihtilaf ettiler ve iki fırkaya bölündüler. Bunlar:

2.1. Harbiyye Grubu: Bu fırka imâmetin Abdullah b. Muâviye'ye (ö. 129/746-47) geçtiğini iddia etmiştir. Bunlar Abdullah b. Harb el-Medâinî'nin adamları olan Harbiyye grubudur.

2.2. Bukeyriyye Grubu: Ebû Hâşim'den sonra imâmetin Muhammed b. Hz. Ali'ye geçtiğini ve bu imâmetin daha sonra İbrahim b. Muhammed'e, ardından Ebû Müslim el-Horâsanî'ye ve son olarak Abbâsî halifelerine intikal ettiğini iddia etmişlerdir. Bu fırka, Abbâsî hareketinin temellerinin Muhammed b. Hanefiyye'ye dayandığını öne sürmüşlerdir.

3. Üçüncü Fırka: Bu grup, Muhammed b. Hanefiyye'nin öldüğünü kabul etmiş ve imâmetin doğrudan Ebû Hâşim'e geçtiğini savunmuştur.

Fatımiler içinde Ali b. Hüseyin b. Ali'nin babası şehit edildiğinde ergenlik çağına erişip erişmediği konusunda ihtilaf çıkmıştır. Bazıları o dönemde Ali b. Hüseyin b. Ali'nin ergenlik çağına ulaştığını ve Ubeydullah b. Ziyad'ın onu koruduğunu, hatta babasının cesediyle birlikte Şam'a gönderildiğini iddia eder. Diğerleri ise Ali'nin o dönemde ergenlik çağına ulaşmadığını, ancak Kur'an'da geçen "Çocuk yaşta ona hüküm verdik." ayetini ve İsa'nın beşikteyken konuşmasını delil olarak sunarlar. Bu görüşe göre, Ali b. Hüseyin b. Ali genç yaşta imamlığa layık görülmüştür.⁵¹

Keysaniyye'nin bu ihtilafları, grubun içindeki çeşitli inanç ve yorumların bir yansımasıdır. Her bir fırka, imamet ve mehdî inancı konusunda farklı görüşlere sahiptir ve bu görüşler, Şîî düşüncesinin geniş yelpazesini gösterir. Her iki grup da imâmetin önemini ve devamını vurgulayarak Şîî inancının temel taşlarından birini oluşturur.⁵² Bu analiz, Hz. Ali'nin şehadetinin ardından Şîî topluluğunda yaşanan imamet ihtilaflarının karmaşıklığını ve bu ihtilafların Şîî düşüncesinde nasıl farklı yorumlara yol açtığını göstermektedir. Her bir grup, imamet ve mehdî inancı konusunda farklı görüşlere sahip olup, bu görüşler Şîî inancının çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koymaktadır. Nâşî el-Ekber'in perspektifinden, Keysaniyye hareketi ve lideri Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sakafî, İslam tarihinde imamet anlayışının çeşitliliğini ve öne gösteren önemli bir isimdir.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, "Şia'nın Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 131-143.

⁵¹ Yusûf 12/22; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 24-27.

⁵² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 27-31.

SONUÇ

İslam düşünce tarihi ve sosyal yapısında imâmet ve mezhepsel fırkalaşma, Müslüman topluluklar arasındaki teolojik, sosyal ve siyasi ihtilafların yanı sıra bu ihtilafların İslam toplumlarının yapısal dinamikleri üzerindeki etkilerini anlamada kritik bir öneme sahiptir. İmâmetin doğası ve uygulanışı üzerine İslam topluluğu içinde var olan görüş çeşitliliği, dini bir çerçeveden öte sosyal ve siyasi yapıları şekillendiren önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Hz. Ali'nin şehadeti ve sonrasında yaşananlar, İslam toplumlarında fırkalaşmanın kaynağını ve bu sürecin geniş çaplı etkilerini göstermektedir. Fırkalaşma, sadece dini ve siyasi bir ayrışma değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir dönüşümü de beraberinde getirmektedir. Bu dönüşüm, İslam toplumlarının yapısal dinamiklerini etkileyen ve tarih boyunca İslam düşüncesinin gelişimini şekillendiren bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır

Naşî el-Ekber'in analizleri, imâmet meselesinin kelâm ilminin ortaya çıkışı nedenlerinin merkezinde yer aldığını imâmet meselesindeki çeşitli ihtilafların arkasında yatan temel sebebin açık nassın (metin) bulunmamasından kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Müslüman toplumunun, yönetim boşluğu ile ilk kez karşı karşıya kalması ve devam eden asabiyet bağlamında Müslümanların birlik ve beraberliğini koruma ve sağlama çabasıyla iç içe geçmiştir. İslam düşüncesinde imâmet konusunun, farklı mezhep ve gruplar arasında geniş bir uygulama ve anlayış yelpazesi sunduğu açıktır. Bu çeşitlilik, İslam düşüncesinde imâmetin, sadece siyasi bir liderlik meselesi olmanın ötesinde, teolojik ve toplumsal boyutları olan karmaşık bir konu olduğunu göstermektedir.

İmâmet meselesi, İslam toplumlarının derinliklerine işleyen, sadece kimin lider olacağını değil, aynı zamanda liderliğin ve yönetimin mahiyetini, bu rolleri üstlenen kişilerin hangi değerlere sahip olması gerektiğini de sorgulayan bir konu olmuştur. Liderlik anlayışının ötesine geçerek, farklı mezhep ve gruplar arasında var olan ilişkileri, zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlıkları ve bu çeşitlilik içindeki etkileşimleri anlamamıza yardımcı olur. Bu yaklaşım, İslam dünyasının zengin ve çok boyutlu yapısını daha iyi kavramamız için önemli bir pencere açar, böylece liderlik ve yönetim kavramlarının İslam toplumlarındaki uygulamalarını ve teorik temellerini anlamamızı sağlar.

İmâmet ve mezhepsel farklılaşma, İslam düşüncesinin ve toplumlarının gelişimi üzerinde etki bırakan temel mevzulardır İmâmet, özellikle Şîî anlayışta hem dini hem de siyasi liderliği ifade ederken, Sünni anlayışta genellikle siyasi liderlikle doğrudan ilişkilendirilmez Bu iki farklı perspektif, İslam dünyasının sosyal ve teolojik haritasında mezhepsel bölünmelere neden olmuş, bu bölünmeler zamanla İslam toplumlarının kültürel, sosyal ve siyasi yapısını zenginleştiren, ancak aynı zamanda karmaşıklaştıran bir mozaik oluşturmuştur.

Naşî el-Ekber'in çalışmaları, imâmet ve mezhep ayrılıkları meselesinin sadece tarihi bir perspektiften değil, aynı zamanda sosyoloji, hukuk ve siyasal bilimler gibi farklı disiplinlerden de incelenmesi gerektiğini göstermiştir. Bu bağlamda imâmet ve

mezhep ayrılıkları, sadece İslam tarihini değil, aynı zamanda modern İslam dünyasını ve gelecekteki evrimini de etkileyebilecek temel konular olarak kalmaya devam eder. Bu konuların iyi bir şekilde incelenmesi, İslam toplumlarının karşılaştığı meydan okumaları ve fırsatları daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Naşî el-Ekber'in "*el-Mesâilü'l İmâme*" adlı eseri, İslam düşünce tarihi ve sosyal yapısında imâmet ve mezhepsel fırkalaşma üzerine odaklanarak, bu konuların Müslüman topluluklar arasındaki teolojik, sosyal ve siyasi ihtilafların yanı sıra, İslam toplumlarının yapısal dinamikleri üzerindeki etkilerini sistematik bir şekilde analiz etmiştir. Bu eserde imâmet ve mezhepsel fırkalaşmanın oluşumunda sosyal, kültürel, bölgesel ve tarihsel faktörlerin etkili olduğunu göstererek, İslam topluluklarının sosyal ve siyasi yapılarının, dini kaynaklara ve geleneklere dayalı kültürel yapılar ile tarihi siyasi gelişmelerin etkileşimi içinde nasıl şekillendiği ortaya konulmuştur. Eser, imâmet meselesini mezhepler ve fırkalar arasındaki inanç meselelerine girmeden ele alarak, bu konunun çok boyutlu doğasını ve Müslüman topluluklar arasındaki birlik ve beraberlik arayışının tarih boyunca nasıl farklı yollarla tezahür ettiğini objektif bir şekilde ele almıştır. Bu yaklaşım, Naşî'nin çalışmasını benzer konuları ele alan diğer eserlerden ayıran en önemli hususlardan birisidir.

Naşî el-Ekber'in analizleri, imâmet ve mezhepsel fırkalaşmanın sadece İslam tarihini değil, modern İslam dünyasını ve gelecekteki evrimini de etkileyebilecek temel konular olduğunu vurgular. "*el-Mesâilü'l İmâme*" eseri, bu konuların sosyoloji, hukuk ve siyasal bilimler gibi farklı disiplinlerden de incelenmesi gerektiğini göstererek, multidisipliner bir yaklaşımın önemini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, imâmet, yönetim ve idare ile ilgili konularda tarihe dayalı objektif bilimsel deneyimleri farklı perspektiflerden sunarak, geleceğe yönelik kapsamlı bir anlayış geliştirmemize olanak tanır. Bu çalışma, İslam düşüncesinin çeşitliliği ve dinamizmini aydınlatmayı, farklı mezhep ve gruplar arasındaki ilişkileri, anlaşmazlıkları ve etkileşimleri inceleyerek İslam medeniyetinin zengin yapısını gözler önüne sermeyi hedefler. Böylece, İslam dünyasının karmaşık sosyal ve teolojik yapılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

KAYNAKÇA

- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelâma Kelâm Tarihi*. İstanbul: KLM Yayınları, 2017.
- Algül, Hüseyin. "EVS (Benî Evs)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11/ 541-542 İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Battâ, Ebû Abdillâh. *el-İbâne 'an şer'ati'l-fırağî'n-nâciye*. nşr Rızâ b Na 'sân Mu 'tî Riyad 1409/1988.
- Ca 'fer, Ahmed b İshak. *Târîhu'l-Yakubî*. nşr M Th Houtsma Beyrut: ts.
- Cüveynî, İmâm ul-Haremeyn Ebûl-Mealî. *Kitâbul-irşâd ilâ kavâtiil-edilleti fî usûlil itikâd*. thk Esad Temîm Beyrut: 1413/1992.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Tarih Bilinci ve Kelâm İlmindeki Muhtasar Teliflerin İslam Eğitim Geleneğindeki Yeri" *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (2019),165-178.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b Sebe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1/133-134 İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Ali" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/371-374 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gün, Faruk. "Haricîlik, Ğulât-ı Şîa ve Mürcie". *Tarihsel Süreçte Kelâm. ed Ekrem Uysal, Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2022.*
- Gün, Faruk. "Kelâm İminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 352-379.
- Gün, Faruk. "Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme". *Artuklu Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 99-130.
- Gün, Faruk. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matüridî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım" *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsi*. ed Mürteza Bedir, Osman Aydınli, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Gün, Faruk. "Şîa'nın Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme". *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 131-143.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *Sîretu'n-nebeviyye. thk Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-İbyârî- Abdu'l-hâfiz Çelebî* (Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1421/2000), 4/322.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile. tah Suzana D Wilzer, Daru'l-Muntazır Beyrut: 1430/2009.*
- İbn Sa 'd, Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ. Beyrut: 1405/1985.*
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.*
- Karadaş, Çağfer. *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022.*
- Küleynî, Muhammed b Ya'kûb. *el-Usûl mine'l-Kâfi el-Usûl mine'l-Kâfi. nşr Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: 1401.*
- Koloġlu, Orhan Şener-Kılavuz, Uvi Murat- Çift, Salih. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.*
- Koloġlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011*
- Meşkûr, MC "Sa'd b Abdillâh Eş'arî. "Kummî'nin Kitabu'l-Mâkâlât'ı ve Nevbahtî'nin Fıraku's-Şîa Eseri ile Mukayesesi". çev Şahin Ahmetoġlu. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/223-230.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâilul-imâme. nşr Joseph Van Ess Beyrut: 1971.*
- Nevbahtî. *Fırak-u Şî'a. nşr Hellmut Ritter, İstanbul: 1931.*
- Sancar, Faruk. "İtikadatu Firaki'l-Muslimin ve'l-Müşrikin Ve El-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri" *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2009), 0-148.
- Şeybânî, İzzeddin Ali b Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe. Kahire: 1285-87.*
- Öz, Mustafa *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.*
- Öz, Mustafa İlhan, Avni. "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/201-203 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Özarslan, Selim. "Ehl-i Sünnet'e Göre Hz. Ali" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Haziran 2016), 77-90.
- Ulutaş, Yasin. "Ebû Ca'fer Muhammed b Abdullah el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1107-1136.
- Ulutaş, Yasin. *Mutezile Akaidi Sâhib b. Abbâd'ın Kelami Görüşleri ve el-İbâne Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Ünverdi, Veysi. "İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Teorisinin İtizalî Ve Sünnî Eleştirisi". *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (Ekim 2019), 115-141.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelamında İmamet Nazariyesi; Cüveyni Örneği". *Usul İslam Araştırmaları*, 29, (2018), 39-65.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelam Geleneğinde İmamet Anlayışı: Seyyid Şerif Cürçani Örneği". *e-Şarkiyat*, 10/4, (2018), 1238-1257.
- Sarıgül, Kaan ve Abacı, Harun. "İmâmiyye Şîasının Önde Gelen Temsilcilerinden Şeyh Müfid'in Tefsir Anlayışı Üzerine", *Universal Journal of Theology* 7/2 (Aralık 2022), 109-126.
- Süyûtî, Celâleddin. *Târîhu'l-hulefâ* nşr M Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: 1371/1952.
- Şenyayla, Gencal. *Algı ve Gerçeklik Arasında H.z Ali* Ankara: Fecr Yayınları, 2021
- Şenyayla, Gencal. "Hz. Osman İle Evliliği Bağlamında Nâile bint el-Ferâfisa'nın Hayatı" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 774-801 <https://doi.org/10.17859/pauifd703549>.
- Taberî, Muhammed b Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. nşr M J de Goeje, Leiden: 1879-1901.
- Topal, Ahmet. "Is Islamic Legal Literature a Manifestation of Politics? An Analysis within the Scope of the Narrative Change in Legal Discourse on İstîtâba". *Küllîye* 2023, (Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Özel Sayısı), 257-277. <https://doi.org/10.48139/aybukulliye.1357760>.
- Topal, Ahmet. "The Narrative Change in Muslim Historiography Within the Context of the Expedition to Al-Kharrar". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Mart 2023), 1-19. <https://doi.org/10.32711/tiad.1233329>.
- Tülücü, Süleyman. "Nâşî-el-Ekber" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/432-434 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 273-305

DİN EĞİTİMİNDE DUYUŞSAL İÇERİK: JAMES MİCHAEL LEE'NİN TEORİK YAKLAŞIMI
ÇERÇEVESİNDE DUYUŞUN MAHİYETİ VE ÖĞRETİM SÜRECİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Affective Content in Religious Education: A Study on the Nature of Affective Content
and Its Teaching Process Within the Framework of James Michael Lee's Theoretical
Approach

Gurbet KIZILTAN

Milli Eğitim Bakanlığı, E-posta: gurbetk@gmail.com Orcid: 0000-0002-5022-2328

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	09.02.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	02.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	273-305

Atıf / Cite as: Kızıltan, Gurbet. "Din Eğitiminde Duyuşsal İçerik: James Michael Lee'nin Teorik Yaklaşımı Çerçevesinde Duyuşun Mahiyeti Ve Öğretim Süreci Üzerine Bir İnceleme" (Affective Content in Religious Education: A Study on the Nature of Affective Content and Its Teaching Process Within the Framework of James Michael Lee's Theoretical Approach). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 273-305. DOI: 10.17859/pauifd.1434589

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 273-305

DİN EĞİTİMİNDE DUYUŞSAL İÇERİK: JAMES MİCHAEL LEE'NİN TEORİK YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE DUYUŞUN MAHİYETİ VE ÖĞRETİM SÜRECİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Gurbet KIZILTAN**

Öz

Dinî davranış da dâhil her davranışın temelinde duyuş (affect) yer almaktadır. Çünkü din; inanç, tutum ve değerler kümesidir. Dinî hayat, dinin rasyonalitesinden ziyade tutum, değer vb. duyuşsal içeriklerle (affective content) şekillenir ve gelişir. Dolayısıyla, özü itibarıyla bir duyuşsal içerik öğretim süreci olan din eğitim ve öğretiminde duyuşsal yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Ancak duyuşsal içerik öğretimi ile ilgili temel sorunlardan biri duyuşun mahiyetinin ve öğretim sürecinin yeterince bilinmemesi ve temel duyuşsal içerik ve öğretim ilkeleri ile ilgili evrensel düzeyde bir uzlaşının olmamasıdır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı din eğitim bilimci James Michael Lee'nin teorik yaklaşımı çerçevesinde din eğitiminin önemli boyutlarından olan duyuşun mahiyetini ve öğretim sürecini ortaya koymaktır. Çalışmada, Lee'nin eserlerinin doküman analizi yapılmış ve duyuşsal içerik öğretim sürecine ilişkin görüşlerine dayanarak duyuşun mahiyeti, duyuşsal içerik biçimleri ile ilgili kavramsal bir çerçeve oluşturulmaya ve Lee'nin temel aldığı öğrenme kuramlarının genel ilkeleri ve kavramlarına referansla duyuşsal içerik öğretim sürecinin temel ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Duyuşsal İçerik, J. Michael Lee.

Affective Content in Religious Education: A Study on the Nature of Affective Content and Its Teaching Process Within the Framework of James Michael Lee's Theoretical Approach

Abstract

Affect lies at the basis of every behavior, including religious behavior because religion is a set of beliefs, attitudes, and values. Religious life shapes and develops by affective content such as attitudes and values rather than the rationality of religion. Therefore, affective approaches are needed in religious education and instruction, which is essentially an affective content instruction process. However, one of the main problems with teaching affective content is that the nature of affect and its instruction process are not well known and there is no universal consensus regarding basic affective content and its teaching principles. In this context, the main purpose of the study is to reveal the nature and teaching process of affect, which is one of the important dimensions of religious education, within the framework of the theoretical approach of religious education scientist James Michael Lee. In the study, a document analysis of Lee's works was made and a conceptual framework was tried to be created regarding the nature of affect and affective content forms based on his views on the

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Milli Eğitim Bakanlığı, E-posta: gurbetk@gmail.com Orcid: 0000-0002-5022-2328

affective content instruction process. In addition, the basic principles of the affective content instruction process were tried to be determined concerning the general principles and concepts of the learning theories Lee based on.

Keywords: Religious Education, Affective Content, J. Michael Lee.

Structured Abstract

Affect consists of content including emotion, love, attitude, value, belief, interest, etc. In addition, affect, which is content in itself with its unique structure and functioning, is not only a tool (process) used to obtain the subject content but also the purpose (product) of the teaching process. There is a deep relationship between religious behavior, especially moral behavior and affect. In addition, "internalization", which is the ultimate goal of the affective content instruction process, constitutes the basis of someone's relationship with religion. The main goal of all religions, including Islam, is to transform religious beliefs and values into character, in other words, into a lifestyle. Creating a lifestyle is a process of internalization. As a matter of fact, when the near-far, general-specific, individual-social goals of religious education programs are examined, it is seen that the majority of these goals are affective goals aimed at internalizing some basic values. Although all types of content, including cognitive content, are important for a holistic religious life, affective content has a primary role in an authentic religious life because religious feelings, attitudes, and values are the determining factor in turning to religion. Since it is the factor that most affects the emergence of religious lifestyle behaviors, the process of teaching affective content is one of the important issues of religious education. The belief, ritual, experience, and impact dimensions of religious life are related to the affective field, which is an experiential acquisition. Accordingly, it is possible to state that the main goals of religious education are affective, and therefore religious education is an affective education. Affect, which has a primary role in the learning process and affects cognitive learning processes, determines the student's interest and attitude toward learning and whether he or she is willing to participate in the learning act. However, research has shown that affective content is not included sufficiently in religious education curriculums. Although there are many reasons for this, the main reason is the lack of knowledge about the nature of affect and its teaching principles. Another determination on the subject is that affect, which is a very comprehensive concept, is generally reduced to attitude, value, or emotion. When the studies conducted in our country regarding the nature of the affective domain and its instruction process are examined, it has been determined that although these studies fill an important gap in the field, they have some limitations. Moreover, it is seen that there is no definition of affect that educational scientists in particular and social scientists in general agree on, and there is no consensus on what the forms of affective content are. In research carried out to eliminate conceptual confusion regarding the subject and to reveal the issue more comprehensively it has been determined that American religious educator James Michael Lee holistically presents the issues regarding the role and importance of affective content in religious education in a comprehensive and systematic macro theoretical approach. Lee's social science-based approach, which reveals the affective content in religious education in all its dimensions, is of great importance, especially in terms of presenting a conceptual framework on the subject. In addition, based on social science data, especially social psychology, Lee thoroughly analyzes the variables that play a role in the affective content instruction process and the interaction between these variables and puts forward some principles. Affective content instruction is a structured educational process in which different variables play a role. Knowing how this process works, the variables that play a role in this process, and what its characteristics are guides the religious educator on how to structure the

process in question. Therefore, as an applied social scientist, the religious educator is expected to have the necessary knowledge and skills about the basic principles of affective content and its instruction process for effective religious education and how to operationalize these principles in his/her pedagogical activities.

GİRİŞ

Din eğitim teorisini Lee'ye göre din eğitiminin¹ amacı dinî doğrultuda yaşam tarzı davranışlarını ortaya çıkarmak, değiştirmek veya kolaylaştırmak suretiyle öğrenciyi daha derinden dinî bir hayat yaşamaya hazırlamaktır.² Lee, yaşam tarzı davranışlarını; "bilişsel, duyuşsal ve psikomotor davranışların belirli bir davranış kalıbı içinde kaynaşıp bütünleşmesi" olarak tanımlamaktadır.³ Yaşam tarzı davranışı bütünsel bir dinî hayatı ifade etmektedir. Charles Y. Glock'un dindarlık tanımlamasına göre din eğitiminin temel amacı olan *bütünsel dinî hayat* birbirini tamamlayıcı beş boyuttan oluşmaktadır. Bunlar entelektüel (dinî bilgi ve anlama/bilişsel) boyut, ideolojik (dinî inanç/duyuşsal) boyut, tecrübe (dinî duygu/duyuşsal) boyutu, ritüel (dinî uygulamalar ya da ibadet/psikomotor) boyutu ve bütün bunların sonunda ortaya çıkan etki (dinî davranış/bilişsel-duyuşsal-psikomotor) boyutudur.⁴ Din, bireyin bahsi geçen tüm beşeri süreçlerini bütüncül bir şekilde içeren bir yaşam deneyimidir.⁵ Etkili bir din eğitimi, öğrenen bireyin kişilik yapısındaki bu bütünlüğü tanımalı ve ona göre gerçekleştirilmelidir.⁶ Söz konusu süreçlerden yalnızca birine odaklanıp diğerlerini ihmal etmek, öğretim faaliyetinin merkezinde yer alan bir birey olarak öğrencinin kişilik yapısının bütünlüğüne ve bütünsel dinî hayatına zarar vermektedir.⁷ Çünkü hiçbir beşeri süreç, diğer beşeri süreçlerden bağımsız bir şekilde gelişmez ve değişmez. Bir bireyin öğrenme düzeyi, tüm beşeri süreçlerinin aktif bir şekilde ne kadar etkileşime

¹ Bu çalışmada din eğitimi terimi, yapılandırılmış öğrenme ortamında bir amaca yönelik olarak gerçekleştirilen planlı, programlı eğitim sürecine işaret eden din öğretimi terimini kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Çünkü eğitim, öğretimi de içine alan daha kapsamlı bir terimdir. bk. James Michael Lee (ed.), *Forging a Better Religious Education in the Third Millennium* (Alabama: Religious Education Press, 2000), 242-243; James Michael Lee, "Key Issues in the Development of a Workable Foundation for Religious Instruction", *Foundations of Religious Education*, ed. Padraic O'Hare (New York: Paulist Press, 1978), 40-42.

² James Michael Lee, "Hope in Instructional Practice", *Religious Education* 67/5 (September 1972), 368; James Michael Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach* (Alabama: Religious Education Press, 1971), 56-57.

³ James Michael Lee, "Training Religious Educators II", *Modern Ministry* (December 1981), 27; Lee, "Key Issues," 40.

⁴ Charles Y. Glock, "On The Study of Religious Commitment", *Religious Education* 57/4 (Jul-Aug 1962), 98-110.

⁵ James Michael Lee, "Procedures in the Religious Education of Adolescents", *Handbook Of Youth Ministry*, ed. Donald Ratcliff & James A. Davies (Alabama: Religious Education Press, 1991), 214-216.

⁶ James Michael Lee, *Principles and Methods of Secondary Education* (New York: McGraw-Hill, 1963), 120-128; Lee, *The Shape*, 258-293.

⁷ James Michael Lee, *The Content of Religious Instruction: A Social Science Approach* (Alabama: Religious Education Press, 1985), 202.

girdiği ve belirli bir öğrenme faaliyetinde uygun bir şekilde değişikliğe uğrama derecesi ile doğrudan ilişkilidir.⁸

Din eğitimine bütünsel yaklaşım önemli olmakla birlikte; öğrenmeyi en çok etkileyen, hayat tarzı davranışlarının ortaya çıkmasına en çok etki eden faktör olması sebebiyle genelde eğitim bilimciler,⁹ özelde din eğitim bilimcileri duyuş ve duyuşsal içerik öğretimi (affective content instruction) üzerinde önemle durmaktadırlar.¹⁰ Çünkü dinî hayatın inanç, ritüel, tecrübe ve etki boyutu, yaşantısal bir edinim olan duyuşsal alan ile ilgilidir. Buna göre din eğitiminin temel hedeflerinin duyuşsal olduğunu, dolayısıyla din eğitiminin duyuşsal nitelikli bir eğitim olduğunu belirtmek mümkündür.

Duyuş, hem bağımsız bir içerik olarak hem de öğrencinin öğrenme sürecinde etkileşim içinde olduğu tüm kişiler (öğretmeni, akranları vb.), olay ve durumlar, nesnelere (tesbih, haç vb.) ve sembollerle (ezan, başörtüsü vb.) etkileşimini belirleyen temel bir faktör olarak derin ve kişiselleştirilmiş öğrenme kazanımlarının ortaya çıkmasında oldukça etkindir.¹¹ Araştırma bulguları öğrenme sürecinde çok önemli bir rol oynayan, öğrenen bireyin öğrenmeye karşı olumlu veya olumsuz duygu, ilgi ve tutumlarını belirleyen duyuşun, bilişten önce geliştiğini ortaya koymaktadır.¹² Bu yüzden din eğitiminde öğrenme alanlarının eğitim-öğretiminde öncelikli olarak duyuşsal içeriğe odaklanmak yerinde olacaktır. Ancak duyuşun mahiyeti hususunda bir uzlaşının olmaması, din eğitimcilerinin ve müfredat tasarımcılarının, duyuşun mahiyeti ve oluşum süreci hakkında yeterli bilimsel bir anlayışa sahip olamamaları ve bu konuda sosyal bilim verilerinden yeterince yararlanmamaları¹³ nedeniyle din eğitim programları ve uygulamalarında duyuşsal alanın ihmaline sebebiyet verecek şekilde bilişsel alana ağırlık verildiği görülmektedir.¹⁴ Din öğretim programlarının doğru planlanması ve uygulamaya konulabilmesi için bahsi geçen hususların açıklığa kavuşturulması önemlidir. Bu çalışmada, önemine binaen, Lee'nin sosyal bilim verilerine dayalı teorik yaklaşımı ve temel kavramları referans alınmıştır.¹⁵

⁸ Lee, *The Content*, 610.

⁹ bk. Hasan Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2006).

¹⁰ Lee, *The Content*, 196-275.

¹¹ James Michael Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach* (Alabama: Religious Education Press, 1973), 98.

¹² Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ; EQ Neden IQ'dan Daha Önemlidir?*, çev. Banu. S. Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 2012), 37.

¹³ Lee, *The Content*, 247.

¹⁴ 2010 yılında hazırlanan ilköğretim DKAB dersi öğretim programındaki 312 kazanımın %67'si bilişsel, %27'si duyuşsal ve %6'sı ise psikomotor alanla ilgilidir. Ortaokul TDB dersi öğretim programında yer alan 85 kazanımın %72'si bilişsel, %28'si duyuşsal alanla ilgilidir. Psikomotor alanla ilgili hiçbir kazanım bulunmamaktadır. bk. Abdülkadir Çekin, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 55-97.

¹⁵ Lee, *The Content*, 196-275; Lee, "Key Issues", 40-63.

Ülkemizde eğitim bilimci Hasan Bacanlı'nın *Duyuşsal Davranış Eğitimi* adlı eseri konu ile ilgili yapılmış en kapsamlı çalışma olarak öne çıkmaktadır.¹⁶ Bacanlı eserinde genel olarak duyuşsal eğitim ile uygulama yöntemleri ve örnekleri üzerinde durmaktadır. Konu ile ilgili bir diğer çalışma Yaşar Fersahoğlu ve M. Akif Demir'in ortak kaleme aldığı *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi* adlı eserdir.¹⁷ Duyuş çeşitlerini duyguya indirgeyen bu çalışma konu ile ilgili kavramsal çerçeveyi, duyuşun eğitsel boyutunu yeterince ortaya koyamamaktadır. Bahsi geçen çalışmalara oranla duyuşsal ve duyuş biçimlerini nispeten detaylı inceleyen bir diğer çalışma, Enes Aydın'ın *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* adlı eseridir.¹⁸ Duyuşsal alan taksonomisine odaklanan ve bundan hareketle duyuşu daha ziyade değere indirgeyen çalışma, gelişim dönemleri özelinde din eğitiminde duyuşsal boyut ve din eğitim programlarında duyuşsal boyut analizi ile alana katkı sunmaktadır. Osman Abalı'nın *Öğrenmede Duyuş-Biliş İlişkisi Bağlamında Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* adlı yayınlanmamış doktora çalışması ülkemizde din eğitiminde duyuşsal boyutu konu alan en kapsamlı çalışmalardan biridir.¹⁹ Çalışma özellikle nörobilimsel açıdan duyuşun mahiyetini ve din eğitimi açısından önemini kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konu ile ilgili yapılan son çalışma Yusuf Batar'ın *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* adlı eseridir.²⁰ Batar eserinde psikolojik analizler eşliğinde insan-din ilişkisinin duygusal boyutunu çeşitli yönleriyle ortaya koymanın yanı sıra İslam düşüncesinde duygu ve din ilişkisine dair yaklaşımları da incelemektedir. Bilimsel yaklaşımı ve duyuşsal içerik biçimlerinden duyguyu kapsamlı bir şekilde ele alması bakımından alana önemli katkı sağlayan bu eserin temel sınırlılığı diğer duyuşsal içerik biçimlerine odaklanmamasıdır. Ülkemizde duyuşsal içerik ve öğretim süreci konusunda yapılan bu çalışmalar ile ilgili değerlendirmeler neticesinde din eğitiminde duyuşsal boyutun özellikle teorik düzeyde daha kapsamlı bir şekilde araştırılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu nedenle bu çalışmada Lee'nin sosyal bilim yaklaşımı çerçevesinde duyuş, duyuşsal içeriğin mahiyeti ve biçimleri ve duyuşsal içerik öğretim sürecinin temel ilkeleri incelenmiştir.

1. Duyuş

Türkçe eğitim bilimleri literatürüne "duygu"²¹ olarak tercüme edilen duyuş²² ile ilgili pek çok tanım mevcuttur. Bu tanımların ortak noktası; duyuşun, birbiriyle yakından ilişkili pek çok kavramı ihtiva eden genel bir terim olduğudur. Buna göre

¹⁶ Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*.

¹⁷ Yaşar Fersahoğlu - Mehmed Akif Demir, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021).

¹⁸ Enes Aydın, *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* (İstanbul: Dün Bugün Yayınları, 2020).

¹⁹ Osman Abalı, *Öğrenmede Duyuş-Biliş İlişkisi Bağlamında Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

²⁰ Yusuf Batar, *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021).

²¹ Özcan Demirel, *Eğitim Sözlüğü* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002), 148.

²² Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, 7-11.

duyuş; sevgi, değer, inanç, zevk, beğeni, ilgi, tercih, tutum vb. ile karakterize edilen her türlü içerik veya duygu durumudur.²³

Bireyin her eyleminde duyuşsal bir boyut vardır. Bu yüzden Lee, Aristo'nun "İnsan düşünen hayvandır." tanımlamasına ilavede bulunarak "Birey (insan) bilişsel ve duyuşsal bir hayvandır." der. Ona göre duyuş, insan varlığına sonradan eklenmiş bir fonksiyon değil, insan varlığının ayrılmaz bir parçası, insan tabiatının ayırt edici temel bir vasfıdır.²⁴

Kendine özgü yapısı ve işleyişi ile duyuş, yalnızca ürün içeriğini elde etmek için kullanılan bir araç değil aynı zamanda öğretim sürecinin amacını (ürün) da oluşturmaktadır.²⁵ Buna göre duyuş hem bir ürün hem bir süreç içeriğidir. Örneğin ilahi mesajın iletilme şekli olan vahiy hem bir süreç hem de süreç sonunda elde edilen ürün (mesaj)'dür. Ancak din eğitiminde duyuş genellikle bilişsel ürün içeriğini elde etmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Her yaştaki insanda en baskın birincil süreç olan duyuş hem bireyin temel psikolojik yapısını güçlü bir şekilde etkiler hem de gerçekliğe verdiği genel ve özel tepkileri güçlü bir şekilde değiştirir.²⁶ Duygusal ve düşünen olmak üzere iki farklı zihin türünün varlığından bahseden Daniel Goleman'a göre bu iki zihin dengeli bir ilişkide bulunmakla birlikte duygusal zihin düşünen zihinden daha önce oluşmakta, dolayısıyla duygular her zaman düşünceden önce gelmektedir. Duygusal zihin, düşünen zihinden çok daha hızlı ve ani bir şekilde eylemde bulunabilmektedir.²⁷ Buna göre birey, herhangi bir gerçekliğe öncelikle duyuşsal, daha sonra bilişsel veya rasyonel bir tepki vermektedir. Ayrıca araştırmalar bilişsel gelişimin duyuşsal gelişimden, dolayısıyla bilişsel öğrenmenin duyuşsal öğrenmeden derinden etkilendiğini ortaya koymaktadır.²⁸

Berard L. Marthaler, din eğitiminde bilişin gerekli olduğunu ancak kesinlikle yeterli olmadığını, bilhassa ahlaki davranışları ortaya çıkarmak için duyuşun vazgeçilmez olduğunu vurgular.²⁹ Çünkü duyuş, öğrencinin öğrenmeye karşı ilgi ve tutumunu, öğrenme görevine katılma hususunda istekli olup olmadığını belirler. Bu nitelikleri itibarıyla duyuş öğrenme sürecinde işlevsel bir role sahiptir. Öğrencinin,

²³ Lee, *The Content*, 197-199; David R. Krathwohl vd., *Taxonomy Of Educational Objectives The Classification Of Educational Goals Handbook II: Affective Domain* (London: Longman Group Limited, 1964).

²⁴ Lee, *The Content*, 197-199.

²⁵ Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, 1973), 28; Lee, *The Content*, 197-199.

²⁶ James Michael Lee, "How to Teach: Foundations, Processes, Procedures", *Handbook of Preschool Religious Education*, ed. Donald Ratcliff (Alabama: Religious Education Press, 1988), 168.

²⁷ Goleman, *Duygusal Zekâ*, 37.

²⁸ Lee, *The Flow*, 98-106.

²⁹ Berard L. Marthaler, *Catechetics in Context: Notes and Commentary on the General Catechetical Directory Issued by the Sacred Congregation for the Clergy* (Indiana: Our Sunday Visitor, 1973), 121-123.

öğrenme sürecinde olduğu gibi sonrasında ne hissettiği de doğrudan duyuş ile ilgilidir.³⁰ Dolayısıyla bir amaca yönelik eğitimin, özellikle din eğitiminin duyuşsal içerik odaklı olması önemlidir.

Araştırmalar, dinî işlev bozukluklarının, bilişsel içerik eksikliğinden ziyade duyuşsal içerik eksikliğinden kaynaklandığını; ayrıca dinî çatışmalar, şüpheler veya sapmaların ve şiddetin de bilgi eksikliğinden veya entelektüel anlayıştan çok yetersiz veya iyi dengelenmemiş (aşırı korku içermesi gibi) duyuşsal içerikten kaynaklandığını ortaya koymaktadır.³¹ Temelde duyumsamazlık (apathy) ile aynı şey olan modern çağın baskın ruh hali hissizlik (affectlessness) ile şiddet arasında diyalektik bir ilişki vardır. Duyuşsal bir eksiklik olan hissizlik bir şekilde şiddeti teşvik etmektedir. Şiddet de hissizliği beslemektedir.³² Dolayısıyla din eğitimcileri, öğrencilerin dinî kaygılarını, hayal kırıklıklarını, çatışmalarını ortadan kaldırmak için bilişsel içeriği değil, duyuşsal içeriği işe koşmalıdır. Çünkü duyuşsal mekanizmalar, zannedildiğinin aksine olumlu-olumsuz her anlamda bireyin dinî işlevlerini oldukça etkilemektedir.³³ Dolayısıyla hem kâmil ve işlevsel bir dinî hayat için hem de kendine yönelik ve de başkalarına (diğer insanlar, bitkiler ve hayvanlar) yönelik şiddeti en aza indirmek için din eğitiminin duyuşsal bir yaklaşım üzerine temellendirilmesi önem arz etmektedir.

2. Duyuşsal İçerik Biçimleri

Duyuşsal içerik, insan davranışlarını tetikleyen, onlara olumlu-olumsuz yön veren veya onları şekillendiren, inanç, değer, tutum, ilgi, sevgi, duygu, ahlak vb. yönelimleri içerir.³⁴ Eğitim bilimleri literatüründe duyuşla ilgili bu hususlar “duyuşsal alan” terimi ile ifade edilmektedir. Ancak bu çalışmada Lee’ye referansla “duyuşsal içerik” terimi tercih edilmiştir. Çünkü “içerik” terimi bu çalışmanın eğitsel amacını daha iyi yansıtmaktadır. Lee, içeriği “öğrenci tarafından eşzamanlı olarak edinilen birbiri ile ilişkili çeşitli tür ve derecelerdeki öğrenme kazanımları, öğretmenin öğrettiği ve öğrencinin de öğrendiği çok boyutlu bir gerçeklik” olarak tanımlamaktadır.³⁵

Lee, din eğitimi için iki içerik belirler. Buna göre din ve eğitim (öğretim) olmak üzere temel iki içerikten oluşan din eğitiminin özsel içeriğini (substantive content) oluşturan din, din eğitiminde (öğretiminde) öğrenme konusunu; yapısal içerik (structural content) olarak tanımlanan eğitim (öğretim) ise din eğitim sürecini ifade

³⁰ Benjamin S. Bloom, “Affective Outcomes of School Learning”, *JSTOR* (Erişim 18 Mayıs 2023).

³¹ Lee, *The Content*, 205-206.

³² Rollo May, *Love and Will* (New York: Norton, 1969), 27-30.

³³ Lee, *The Content*, 206.

³⁴ Marja-Liisa Malmivuori, *The Dynamics of Affect, Cognition and Social Environment in the Regulation of Personal Learning Processes: The Case of Mathematics* (Finland: Helsinki University Press, 2001), 11.

³⁵ Lee, *The Flow*, 13.

etmektedir.³⁶ Özsel içerik olan din; süreç, ürün, bilişsel, duyuşsal, sözlü-sözsüz, bilinçli-bilinçdışı ve hayat tarzı içeriği olmak üzere birbirini tamamlayan alt içeriklerden oluşmaktadır.³⁷ Bütünsel bir dinî hayatın inşasında bu içeriklerin her biri kendine has önemli bir role sahip olsa da duyuşsal içerik olmadan gerçek ve otantik bir dinî hayat tarzı mümkün değildir.³⁸ Çünkü din, doğrudan duyuşsal alan ile ilgili olan tutum, inanç ve değerler kümesidir. Örneğin Yaratıcı'ya karşı güçlü hisler beslemeden bir kimsenin dindar olması neredeyse imkânsızdır.³⁹ Burada şu hususun da altını çizmek gerekir: Bu içeriklerin her biri dinamik bir şekilde birbirleriyle etkileşime girerek insan davranışına yön verir, beşeri bir hüviyet kazandırır ve böylece insanı diğer varlıklardan ayırır.⁴⁰ Lee, bu içerikler arasındaki ilişkiyi bilişsel-duyuşsal içerik ilişkisi bağlamında şöyle izah eder:

Bilişsel içerik, dinî yaşama bir farkındalık, anlayış, bilgelik kazandırır. Duyuşsal içerik ise dinî hayata insani bir duygu tonu, tutku, tutum, değer ve kişisel bir yakınlık ve önem bahşetme noktasında din eğitiminde önemli bir fonksiyona sahiptir. Dinî hayat için her iki içerik de gereklidir. Çünkü bu içerikler birbirini tamamlayıcı pekiştireçler olarak işlev görmektedir.⁴¹

Lee'ye göre kendine özgü varoluşsal bir içerik olan duyuşsal içerik, gerçekliği diğer herhangi bir içerik türünün tanımladığından oldukça farklı bir tarzda tanımlar. Bilişsel içerik, gerçekliğin entelektüel temsili, zihinsel bir soyutlamasıdır dolayısıyla hiçbir zaman gerçekliğin kendisiyle aynı olamaz. Ancak duyuşsal içerik, gerçekliğin bir tanımı veya temsili olmaktan ziyade kişinin karşılaştığı, bir şekilde deneyimlediği bir gerçekliğe fiili, doğrudan tepkisidir. Buna göre duyuşsal içerik kesindir, çünkü gerçekliğin kendisidir.⁴²

Duyuşsal içerik biçimleri konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yüzden bir sınıflandırma yapmak oldukça güçtür. Bazı teorisyenlere göre duyuşsal içerik; tutumlar, inançlar, duygu ve duygu durumları, arzulardan oluşmaktadır.⁴³ Bazı teorisyenler ise duyuşsal içeriği ilgi, tutum ve değerler olmak üzere üç

³⁶ Birbiriyle kaynaşmak suretiyle din eğitimi için en uygun içeriği oluşturan bu iki içerik, din eğitiminde metot-içerik düalizmini ortadan kaldırır. Çünkü bir konu içeriğinin öğretilme şekli, öğretilen konu içeriğini büyük oranda etkiler ve değiştirir. Dolayısıyla yapısal içerik de bizatihi bir içeriktir. bk. James Michael Lee, "General Procedures of Teaching Religion", *Handbook of Children's Religious Education*, ed. Donald Ratchliff (Alabama: Religious Education Press, 1992), 164-206; James Michael Lee, "The Authentic Source of Religious Instruction", *Religious Education and Theology*, ed. Norma H. Thompson (Alabama: Religious Education Press, 1982), 115-116.

³⁷ bk. Lee, *The Content*; Lee, "Key Issues", 40-63.

³⁸ Lee, *The Content*, 201.

³⁹ James Michael Lee, "Religious Education and the Bible: A Religious Educationist's View", *Biblical Themes in Religious Education*, ed. Joseph S. Marino (Alabama: Religious Education Press, 1983), 20.

⁴⁰ James Hillman, *Insearch: Psychology and Religion* (New York: Scibner's, 1967), 15.

⁴¹ Lee, *The Content*, 201.

⁴² Lee, *The Content*, 197.

⁴³ Krathwohl vd., *Taxonomy of Educational Objectives*.

ayırmaktadırlar.⁴⁴ Marja-Liisa Malmivuori'ye göre duyuşsal içerik, insanın sahip olduğu olumlu-olumsuz duyguları, duyguların biçimlendiği tutumları, değerleri, ahlakı, karakteri, ilgileri, muhakeme gücünü kapsar.⁴⁵ Lee'ye göre duyuşsal içerik; duygusal duyarlılık, sevgi, duygu, his, tutum ve değerden oluşmaktadır.⁴⁶

Bu çalışmada, Lee'nin din eğitimi bağlamında yaptığı sınıflandırma esas alınarak duygusal duyarlılık (feelings), duygu (emotion), tutum (attitude), değer (value), inanç (belief), sevgi (love) ve ilgi (interest) olmak üzere yedi duyuşsal içerik biçimi belirlenmiştir.

2.1. Duygusal Duyarlılık

His (feeling) kelimesinin çoğulu olarak değil de duyuşsal içeriğin belirli ve özel bir biçimine gönderme yapmak amacıyla Lee tarafından kavramsallaştırılan duygusal duyarlılık (feelings),⁴⁷ genellikle duygu ve duyuş yerine kullanılabilmekte ve çoğu zaman duygu ile karıştırılabilmektedir. Sosyal bilim literatüründe söz konusu kavramların mahiyetine ilişkin bir uzlaşının olmaması duyuşsal alan üzerine çalışan araştırmacılar arasında tutarsızlığa yol açmaktadır.⁴⁸

Yoğunluk açısından duygudan ayrılan duygusal duyarlılık, genel olarak hafif duygu biçimi olarak tanımlanır. Sadece duygudan değil, aynı zamanda ilgi, ruh hali ve mizaçtan da ayrılan duygusal duyarlılık, samimi ya da biraz tatsız anılar, beklentiler, yiyecek, içecek, vb. ile ilişkili basit hoş ya da nahoş deneyimlerdir.⁴⁹

Duygusal duyarlılık gerçekliğin pek çok alanı ile ilgili olabilir. Örneğin sanat, müzik, güzellik ile ilgili bir duygu gibi estetik alan ile ilgili olabileceği gibi "Doğru nedir?", "Şu veya bu bana göre iyidir/doğrudur veya bizatihi iyidir." gibi etik ve değerlerle de ilgili olabilir.⁵⁰

2.2. Duygu

Duyuşsal içerik denilince akla ilk gelen duygu (emotion)'dur. Bu yüzden bazı teorisyenler duyuşsal içeriği duyguya indirgemekte veya duyuş ile duyguyu aynı anlamda kullanmaktadırlar. Ancak duyuş, duyguyu da içine alan çok daha kapsamlı bir kavramdır.⁵¹

⁴⁴ Benjamin Samuel Bloom vd., *Taxonomy Of Educational Objectives: The Classification Of Educational Goals: Handbook I Cognitive Domain* (New York: David McKay Company, 1956), 7.

⁴⁵ Malmivuori, *The Dynamics of Affect*, 11.

⁴⁶ Lee, *The Content*, 209-244.

⁴⁷ Lee, *The Content*, 211.

⁴⁸ Kenneth T. Strongman, *The Psychology of Emotion: From Everyday Life to Theory* (New York: Wiley, 1973), 6-7.

⁴⁹ Lee, *The Content*, 211.

⁵⁰ Ernest Harms, "A Differential Concept of Feelings and Emotions" *Feelings and Emotions*, ed. Martin L. Reymont (New York: McGraw-hill, 1950), 156.

⁵¹ Lee, *The Content*, 212-216.

Duygu, organizmanın psikolojik, bilişsel, nöral ve kimyasal pek çok yönünün etkileşimi sonucunda ortaya çıkan oldukça karmaşık psikolojik bir fenomen olduğundan tanımlanması en zor duyuşsal içeriktir.⁵² Bununla birlikte çeşitli tanım teşebbüsleri mevcuttur. Goleman, duyguyu, bir his ve bu hisse has belirli psikolojik ve biyolojik haller, düşünceler ve bir dizi hareket eğilimi olarak tanımlamaktadır.⁵³ Carney Landis, istem dışı ve istemli duygu olmak üzere iki duygu türü tanımlar. Birincisi, salgı bezlerinde ve kaslarda gözlemlenebilir değişiklikleri içeren, olgunlaşma sürecinin doğal bir parçası olan bedenle ilişkili duygulardır. İkincisi ise sosyalleşme veya öğrenme sürecinin doğal bir sonucu olarak bireyin sonradan edindiği duygulardır.⁵⁴ Lee, duyguları üç kategoriye ayırarak tanımlar. Birincisi, neşe, keder, öfke vb. bireyin bilinçli olarak deneyimlediği olumlu veya olumsuz duygular. İkincisi, dostça bir seslenme, gülümseme vb. somut bir davranışta gözlemlenebilen olumlu veya olumsuz duygular. Üçüncüsü, olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak otonom sinir sisteminde veya iç organlarda meydana gelen fizyolojik bir davranış olarak duygular.⁵⁵ Tüm bu tanımlardan duygunun; psikolojik, biyolojik, bilişsel ve sinirsel yönünün bulunduğu, duyguların yalnızca soyut, belirsiz olmadığı aksine maddi yönünün de bulunduğu dolayısıyla gözlemlenebilir ve ölçülebilir fenomenler olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Öğrenme edimi duygulardan bağımsız olarak gerçekleşmez.⁵⁶ Bunun yanı sıra insani duyguların eşlik etmediği, kuru bilgiden ibaret bir öğrenme (bilişsel) de bireyin hayatında bir fark yaratmaz. Çünkü davranışlar bilişsel süreçlerden ziyade duyuşsal süreçlerin bir sonucudur. Bütünsel bir dinî hayat, ancak bireyin duygularının tam olarak geliştirilmesi ve uygun şekilde ifade edilmesi ile mümkündür. Evde anne-babanın, okulda öğretmenlerinin, sosyal çevrede akranlarının baskı ve kontrolü nedeniyle bireyin duygularını bastırması duygu körelmesine, duyumsamazlığa (apathy) neden olmaktadır. Duyumsamazlık ise dinî hayatı donduran, bireyi duyarsızlaştıran, sevgi, merhamet, empati, yardımlaşma gibi en temel dinî erdemlerden etkilenemez hale getiren son derece tehlikeli bir duygusuzluk durumudur.⁵⁷ Nitekim son dönemlerde lise öğrencilerinde özellikle dijitalleşmenin de etkisiyle bu durumun sıkça gözlemlendiğini belirtmek mümkündür.⁵⁸ Dolayısıyla din eğitimcisinin, öğretim sürecinde öğrenilebilir dolayısıyla öğretilbilir istemli duygu ifadelerine odaklanması, öğrencide gözlemlenen duygunun türünün ve aynı duygunun farklı bedensel ifadeleri olduğunun farkında olması beklenir.

⁵² Lee, "General Procedures", 176.

⁵³ Goleman, *Duygusal Zekâ*, 359.

⁵⁴ Carney Landis, "Studies of Emotional Reactions. II. General Behavior and Facial Expression", *Journal of Comparative Psychology* 4/5 (1924), 447-510.

⁵⁵ Lee, *The Content*, 213.

⁵⁶ Goleman, *Duygusal Zekâ*, 327.

⁵⁷ Lee, *The Content*, 215-216.

⁵⁸ Dijitalleşmenin duygu ve değer dünyamıza olumsuz etkileri için bk. Mehmet Görmez, *Gençliğin Anlam Arayışı* (Ankara: Otto Yayınları, 2021); Nazife Şişman, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

2.3. Tutum

Hem genel eğitimde hem de din eğitiminde duyuşsal içerik biçimleri içerisinde araştırmalara en çok konu olan tutumlar (attitude)'dir. Bu yüzden duyuşsal içerik denilince akla ilk olarak tutumlar gelmekte veya duyuşsal içerik tutumla özdeşleştirilmektedir. Davranışa en çok etki eden duyuşsal içerik olması nedeniyle bu çalışmada da tutumlar nispeten ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Bireyin somut veya soyut psikolojik herhangi bir objeye karşı olumlu-olumsuz duygu, düşünce ve davranışlarını belirleyen düzenli, tutarlı, öğrenilmiş eğilimlerine tutum denir.⁵⁹ Gordon W. Allport'a göre tutum, deneyimle ortaya çıkan, bireyin zihinsel ve nöral bir davranışta bulunmaya hazır olma halidir. Tutum, bireyin etkileşimde bulunduğu bütün nesnelere, kişilere ve durumlara karşı verdiği tepkiler üzerinde yönlendirici ve dinamik bir etkiye sahiptir.⁶⁰

İnsan davranışlarının altında yatan temel bir eğilim olan tutumları doğrudan gözlemek mümkün değildir. Tutumlar ancak bireyin gözlemlenebilen somut davranışlarından çıkarımda bulunmak suretiyle tespit edilebilir. Tutumlar bazı davranışları incelemede ara değişken olarak kullanılabilir.⁶¹ Ayrıca tutumlar, davranışlar için en geçerli yordayıcılardır. Örneğin bir kimsenin dinî törenlere karşı tutumu, o kimsenin dinsel törenlere katılma sıklığı hakkında öngöründe bulunmayı sağlayabilir.⁶²

Bireyin herhangi bir eğiliminin tutum olarak nitelendirilebilmesi için o eğilimin an be an değişmek yerine nispeten istikrarlı ve kalıcı olması, bireyin o eğilimi uzun bir süre devam ettirmesi gerekir. Bazı bireyler bazı tutumlarını ömür boyu sürdürürler.⁶³ Tutumların kalıcılığı gücü ile doğru orantılıdır.⁶⁴

Tutumlar bireyin hayatında çeşitli işlevlere sahiptir. Öncelikle tutumlar rastgele değil de belirli bir nedenle oluşmakta, bireyin hayatında çeşitli amaçlara hizmet etmektedir. Dolayısıyla gereksinim ortadan kalktığında tutumlar da ortadan kalkmakta veya yeni gereksinimler doğrultusunda değişmektedir.⁶⁵ Tutumların bir diğer işlevi, tutum objesi ile ilgili bilgi sağlamaktır. Bireyin tutumları, onun hangi konularda bilgiye ihtiyacı olduğunu belirler.⁶⁶ Tutumlar, bireyler ve nesnelere arasındaki ilişkilere kararlılık ve tutarlılık kazandırmak suretiyle kişinin tutarlı bir şekilde davranmasını ve yaşamasını sağlar.⁶⁷ Tutumlar, öğrenme süreci içerisinde oluştuklarından insanın çevresini algılamasına, yargılamasına, anlamlandırmasına

⁵⁹ James Michael Lee, "Teaching Christian Attitudes", *Catechist* (March 1987), 44-46.

⁶⁰ Gordon W. Allport, "Attitudes", *A Handbook of Social Psychology*, ed. Carl Murchison (New York: Russell & Russell, 1967), 810.

⁶¹ Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2022), 130.

⁶² Lee, "Teaching Christian Attitudes", 44.

⁶³ Lee, *The Content*, 217.

⁶⁴ Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 57.

⁶⁵ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 45-46.

⁶⁶ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 50-51; Lee, *The Content*, 222.

⁶⁷ Lee, *The Flow*, 106-107.

katkı sağlamak suretiyle ilişkilerini düzenler, başkalarıyla olan ilişkilerini destekler. Ayrıca tutumlar bireylerin değer yargılarına uygun seçimler yapmalarına yardımcı olur. Algıda tutarlılık sağlamak suretiyle tutumlar bireyin dış etkenlerden olumsuz etkilenmesini engeller. Buna göre tutumların temel işlevlerinden biri bireyin kişiliğini korumak ve temel değerlerine yönelik her türlü tehlikeyi önlemektir. Ayrıca tutumlar bir savunma mekanizması görevi görerek egoyu koruma işlevi görür. Birey kendisine ilişkin kabul etmediği gerçekleri reddederek egosunu korumaya gayret eder. Bunun için de benliğini koruyucu nitelikte tutumlar geliştirir. Yani birey kendisini nasıl görmek istiyorsa o yönde tutum geliştirir. Özetle tutumlar öncelikli olarak içinde yaşadığı koşullar ile bireyi belirli bir uyum ve denge içinde tutmak için araçsal bir işleve sahiptir.⁶⁸

Tutum oluşturma sürecini etkileyen dört temel faktör vardır. Birincisi; tutumlar, birbirine benzeyen çok sayıda spesifik tepkilerin bir birleşimidir. İkincisi; tutumlar, bir kimsenin birey olmasını, böylece diğer insanlardan nispeten farklılaşmasını sağlamak amacıyla özellikle yaşamın ilk evrelerinde diğer bireyler tarafından şekillendirilir. Üçüncüsü; tutumlar, bilhassa yoğun bir deneyim veya travma sonucunda oluşur. Dördüncüsü; tutumlar, ailede özellikle anne-babadan, öğretmenlerden ve akran gruplarından hazır bir şekilde alınır. Çocukların, ailelerinin dinî, ahlaki ve politik tutumlarını sorgulamaksızın benimsemelerinin temel nedeni budur.⁶⁹

Sosyal bilimciler genel olarak kişilik özelliklerinin, genetik faktörlerin, doğrudan deneyimin, grup etkisinin, kişiler arası etkileşimin bireyin içinde yetiştiği kültür veya alt kültürün, yerleşik gelenek vb. faktörlerin tutumların oluşumunda ciddi bir rol oynadığını tespit etmişlerdir.⁷⁰ Yaşam boyu devam eden tutum oluşturma sürecinde; 0-6 yaş/erken çocukluk, 12-20 yaş/ergenlik ve 20-30 yaş/genç yetişkinlik dönemleri kritik öneme sahiptir.⁷¹ Lee, kişinin tutum ve değer yapısının erken çocukluk döneminde (0-6) büyük ölçüde aile içinde şekillendiğini dolayısıyla dinî tutumlar da dâhil tutum oluşturma sürecinde ailenin çok önemli olduğunu belirtir.⁷² Bazı araştırmalar, tutum yapısının oluşumunda 7-14 yaş aralığına dikkat çekerken başka bazı araştırmalar, tutumların büyük bir kısmının 12-30 yaşları aralığında oluştuğunu ve neredeyse son şeklini aldığını, daha sonraki

⁶⁸ Daniel Katz, "The Functional Approach to The Study of Attitudes", *Public Opinion Quarterly* 24/2 (January 1960), 163-204.

⁶⁹ Allport, "Attitudes", 810-812.

⁷⁰ Lee, *The Content*, s. 223-226; William J. McGuire, "The Nature of Attitudes and Attitude Change", *Handbook of social Psychology*, ed. Gardner Lindzey & Elliot Aronson (Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1969), 167.

⁷¹ Harold William Burgess, *Models of Religious Education: Theory and Practice in Historical and Contemporary Perspective* (Wheaton, III: Victor Books, 1996), 214.

⁷² Lee, *The Content*, 223-226; James Michael Lee (ed.), *The Religious Education We Need: Toward the Renewal of Christian Education* (Mishawaka, Indiana: Religious Education Press, 1977), 115-116.

dönemlerde ise çok az değiştiğini ortaya koymaktadır.⁷³ Ailenin tutumlar üzerindeki etkisinin azaldığı, buna karşılık akrân etkisinin arttığı ergenlik sürecini de içine alan bu yaş aralıklarında, kitle iletişim araçları, herhangi bir gruba üye olma vb. kaynaklar da tutum yapısını etkilemektedir.⁷⁴ Tutum yapısının oluştuğu yaş aralıkları, büyük çoğunlukla bireyin okul sürecine denk geldiğinden tutum yapısının oluşumunda aileden sonra en önemli rolün okul-eğitime ait olduğunu belirtmek mümkündür.

Dinî tutumlar da dâhil tüm tutumların; bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç ögesi vardır.⁷⁵ Tutumların oluşması için bu üç öge arasında bütünsel ve eşgüdümlü bir ilişki olması veya bu ögeler arasında bir tutarlılık olması beklenir. Buna göre bireyin bir konu hakkında bildikleri (bilişsel) ona olumlu veya olumsuz nasıl bir duyguyla yaklaşacağını ve ona karşı nasıl bir tavır takınacağını (davranışsal) belirler.⁷⁶ Ancak tutumlar bu üç farklı ögenin ortak etkisiyle holistik bir şekilde oluşabileceği gibi bu ögelere yalnızca birinin etkisiyle de oluşabilir. Ayrıca bu ögeler arasında her zaman bir tutarlılık söz konusu olmayabilir.⁷⁷ Araştırma bulguları, yerleşik, güçlü tutumlarda bu üç ögenin tam olarak yer aldığını; zayıf tutumlarda ise genel olarak davranışsal ögenin daha zayıf kaldığını ortaya koymaktadır. Duygusal ve bilişsel öge her zaman davranışsal bir sonuç üretemeyebilir. Kişinin kendi tutumunun farkında olamaması (örtük tutumlar), özellikle üyesi olduğu sosyal (dinî) grubun üyelerince kabul edilme veyahut dışlanma kaygısı, birtakım ihtiyaç ve çıkarlar, baskı, korku vb. bazı durumlar nedeniyle birey her zaman gerçek tutumlarını yansıtamayabilir.⁷⁸ Nitekim araştırma bulguları, doğrudan deneyimi temel alan, özellikle kişinin farkında olduğu güçlü ve tutarlı tutumlarının davranışa daha çok etki ettiğini aksi durumlarda ise tutumların davranışı yeterince tetiklemediğini ortaya koymaktadır.⁷⁹ Örneğin öğrencinin din dersine aktif katılımının altında bu dersi sevmesi veya bu derse ilgi göstermesinden ziyade not kaygısı veya öğretmenin takdirini kazanma olabilir. Bu durumda din eğitimcisinin öğrencisinin ortaya koyduğu davranışının gerçek tutum ve davranışlarını yansıtmayabileceğinin farkında olması, ayrıca örtük (bilinç dışı) tutumlar ile ilgili bilgi sahibi olması ve öğrencisinin gerçek tutumlarını nasıl açığa çıkaracağına dair pedagojik ilkeleri bilmesi beklenir.

Diğer duuşsal içerik biçimlerinde olduğu gibi tutumlar da esas itibarıyla hem süreç hem de ürün içerikleridir. Tutumların oluşmasına etki eden süreçler olarak

⁷³ Antoine Vergote, "Çocuklukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/01 (1978), 315.

⁷⁴ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1981), 62.

⁷⁵ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 131-132.

⁷⁶ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 29-30.

⁷⁷ Alice H. Eagly- Shelly Chaiken, "The Advantages of an Inclusive Definition of Attitude", *Social Cognition* 25/5 (2007), 582-602.

⁷⁸ Leman Korkmaz, "Tutumlarımızın Ne Kadar Farkındayız? Örtük Tutumlar ve Örtük Ölçüm Yöntemleri", *Türk Psikoloji Yazıları*, 20/40 (Aralık 2017), 109-127.

⁷⁹ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 132.

bilgi (bilgi), duygu ve davranış aynı zamanda eğitim sürecinin sonunda tutumların dışavurumu olarak bir ürün içeriğine işaret etmektedir.

Tutum, bireyin düşünce, duygu ve davranış eğilimlerini birbiriyle uyumlu hale getirmek suretiyle tutarlı bir kişilik/benlik yapısının inşasında etkin rol oynadığından bütünsel bir dinî hayat inşa etme hedefinde olan din eğitimi açısından çok önemlidir. Tutumların oluşmasında bilgi, inanç ve duygular sistematik, sürekli ve bütünsel bir ilişki içindedir. Bu da tutumların oluşmasında öğrenme sürecinin varlığına ve bu süreç aracılığıyla tutumların değişebileceği hususuna işaret etmektedir.⁸⁰ Ayrıca tutumlar deneyim sonucunda ortaya çıktığı için tutum oluşturma süreci doğrudan öğretme-öğrenme sürecinin, bilhassa din eğitiminin önemli bir parçasını oluşturmaktadır.⁸¹ Bu bağlamda din eğitimcisinin pedagojik görevi, tutum yapısını ve tutumların gelişim evrelerini dikkate alarak tutum oluşturma sürecini yapılandırmaktır.

2.4. Değer

Din eğitimi temelde değer (value) kazandırma sürecidir. Bizatihi bir değer olan din, bireysel ve toplumsal değerlerle öğrenen bireyin yaşam tarzını şekillendirir. Bu yüzden din öğretim programlarında değerlere açıkça yer verilmektedir.⁸²

Tutumla yakından ilişkili psikolojik bir yapı olan değer,⁸³ algılanan herhangi bir gerçekliğe ilişkin sahip olunan derin duyuşsal bir bağlılık,⁸⁴ doğru ve yanlış ayırmaya yardım eden kalıcı temel inançlardır.⁸⁵ Doğası gereği duyuşsal olan değer, bilişsel öğeler de ihtiva etmekte⁸⁶ ve dinî, estetik, sosyal, siyasi vb. pek çok alanla ilişkili olabilmektedir.⁸⁷

Birey, içinde yetiştiği aile ve topluma göre değerler geliştirir. Bazı teorisyenlere göre değerler sistemi, birden çok tutumun bir araya gelmesi ile oluşur. Ancak tutumlara nazaran daha üst düzey içselleştirilmiş süreçler olan değerler,⁸⁸ şu veya bu şekilde tutumlara yön verir. Tutum aslında gerçeğin değeridir.⁸⁹ Değer, hedef odaklıdır ve bir kimsenin çeşitli gerçekliklerle etkileşiminin biçimini ve yapısını belirleyen karşılaştırma ölçütleri olarak hizmet eder.⁹⁰ Bireyin nasıl

⁸⁰ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 29.

⁸¹ Lee, *The Content*, 217.

⁸² MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar; Ortaöğretim 9.10.11 ve 12. Sınıflar)*, (Ankara: MEB Yayınları, 2018).

⁸³ Jeffrey Keefe, "The Learning of Attitudes, Values and Beliefs" *Toward a Future for Religious Education*, ed. James Michael Lee&Patrick C. Rooney (Dayton, Ohio: Pflaum, 1970), 35.

⁸⁴ Lee, *The Content*, 227.

⁸⁵ Rokeach, *The Nature of Human Values*, 7.

⁸⁶ Lee, *The Content*, 227.

⁸⁷ Lee, "General Procedures", 176.

⁸⁸ Rokeach, *The Nature of Human Values*, 14.

⁸⁹ Lee, *Principles*, 179.

⁹⁰ Lee, *The Content*, 229.

davranacağını belirleyen standartlar olarak değerler, hayata anlam ve tutarlılık kazandırır, başkalarıyla olumlu ilişkiler kurmayı kolaylaştırır ve böylece olumlu bir benlik geliştirmeye katkı sağlar.

Güçlü bir motivasyon kaynağı olan değerler dinamik bir yapıya sahiptir. Buna göre bazı değerler her zaman önemini korurken bazı değerler zamanla önemini kaybedilmekte veya değişebilmektedir.⁹¹ Örneğin itaatkârlık, büyüklere saygı gibi bazı değerler günümüz modern toplumlarında değişen insan anlayışı ile birlikte önemini yitirmeye başlamıştır.⁹²

Lee'ye göre değerler öznel ve nesnel olmak üzere iki boyuta sahiptir. Kendine özgü bir değere sahip olan her gerçeklik, Tanrı'yla bütünleşme derecesine göre nesnel; bir kimsenin o gerçekliğe verdiği önemle öznel bir değer kazanır.⁹³ Değer de diğer duuşsal içerik türleri gibi hem ürün (amaç) hem de süreç (araç) içeriği olarak hizmet eder. Barış, eşitlik, bağımsızlık, güvenlik gibi yaşamın temel gayesini oluşturan değerler amaçsal değerlerdir. Bu değerlere; affedici olma, doğru olma, uyumlu olma gibi araçsal değerlerle ulaşılabilir.⁹⁴

Değer eğitiminde, bireyin değerleri içselleştirmesinde en etkili araç bilinç eğitimidir. Ancak değerlerin öğretilmesi için işlevsel olarak ifade edilmesi, bir başka deyişle somut davranış biçimlerine dönüştürülmesi gerekir. Çünkü diğer duuşsal içerik türleri gibi değerler de soyuttur. Değer eğitiminde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, duyguların makul bir derecede kullanılması; ancak değerlerin ucuz bir duygusallığa dönüşmesine fırsat verilmemesidir.⁹⁵ Bunun yanı sıra hedeflenen değerlerin, öğrencilerin hâlihazırdaki yaşamları ile ilişkilendirilmesi, öğrenciler için anlamlı kılınması ve bunun için öğrenciye "Bunun değerini büyüdüğünde anlayacaksın." şeklindeki ifadelerden kaçınılması gerekir.⁹⁶

2.5. İnanç

Tutumlarla yakından ilişkili psikolojik bir yapı olan inancın (belief) bilişsel mi yoksa duuşsal mı olduğu hususunda sosyal bilimciler arasında bir uzlaşma sözü konusu değildir. Bilişsel kuramcılardan Milton Rokeach'ın da dâhil olduğu bazı sosyal bilimcilere göre inanç, tutumdan daha basittir ve tutum basitçe bir inanç organizasyonudur. Bu yaklaşım tutumu bilişsel alana yerleştirmekte dolayısıyla inancı da bilişsel bir yapı olarak kabul etmektedir.⁹⁷

Bazı sosyal bilimciler ise inancın, büyük oranda bilişsel yapılanmayı içeren bir tutum türü olduğunu, ancak tutumun doğası itibarıyla duuşsal bir yapı olduğunu

⁹¹ Lee, *Principles*, 180-181.

⁹² Jean M. Twenge, "Ben," *Nesli*, çev. Esra Öztürk (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 31-64.

⁹³ Lee, *The Content*, 227-228; Lee, *Principles*, 179.

⁹⁴ Rokeach, *The Nature of Human Values*, 28.

⁹⁵ Lee, *The Content*, 229; Lee, *Principles*, 181-182.

⁹⁶ Lee, *Principles*, 180-181.

⁹⁷ Lee, *The Content*, 219-220; Milton Rokeach, *Beliefs, Attitudes, and Values: A Theory of Organization and Change* (San Francisco: Jossey Bass, 1968), 113.

ileri sürmektedirler.⁹⁸ Bu ikinci grup arasında yer alan Lee, inancın; biliş, duyuş ve motivasyon olmak üzere üç temel süreçten oluştuğunu belirtir. Lee'ye göre tutumun duyuşsal olduğu iddiası, inancın motive edici gücüyle son derece tutarlı görünmektedir. Çünkü temel itibarıyla motivasyon, duyuşla iç içedir ve açık davranışlar için güçlü bir dürtüdür. Buna karşılık temel bilişsel bir aktivite, motivasyonel veya açık eylem dürtüsünden yoksundur. Nitekim inancı ölçmeye yönelik deneysel araştırmalar da inancın tutumsal yönünü dolayısıyla duyuşsal boyutunu ortaya koymaktadır. İşlevsel olarak bir birey, bir nesne, bir insan veya bir duruma karşı bir tutuma sahip iken söz konusu hususlar hakkında bir inanca sahiptir.⁹⁹

2.6. Sevgi

Sevginin ne olduğu konusunda da pek çok tanım mevcuttur. Lee'ye göre "Sevgi, çıkarsız bir şekilde sevilen ile birleşmeyi arzu eden, sevilenin iyiliği için kendini verme ile nitelendirilen kişilerarası, deneyim temelli, öğrenilmiş davranışlar dizisidir."¹⁰⁰

Hem ürün hem süreç içeriği olan sevgi, eğitim sürecinde süreç içeriği olması açısından önem arz etmektedir. Çünkü süreç içeriği olarak sevgi din eğitiminde işlevsel bir role sahiptir. İşlevsel özelliği ile sevgi, bir bireyin kişilik özelliklerini/beşeri süreçlerini ayrı ayrı veya bir bütün olarak harekete geçirme biçimini, bir başka deyişle belli insan davranışlarını etkiler. Buna göre sevgi, insan varlığının maddi veya manevi boyutlarında, orada bir yerlerde bulunan "madde" ya da "öz" değil; bir işlevdir.¹⁰¹

Seven (birey/öğrenci) ile sevilen (Tanrı-insan ve diğer varlıklar) arasındaki dinamik bir ilişki olan sevgi, yaşam tarzı davranışları ile iç içedir. Buna göre sevginin derinliği yaşam tarzına ne oranda entegre olduğu ile belirlenebilir.¹⁰² Din eğitimi hem işleyiş hem de kazanımları itibarıyla sevginin nüfuz ettiği bir faaliyettir. Çünkü kutsal metinlerde genel olarak insanın varlığının, sevginin ve mükemmelliğin kaynağı olan Yaratıcı'nın bir sureti/yansıması olduğu vurgusu vardır.¹⁰³ İnsanı motive eden en güçlü etken olan sevgi bu yönüyle otantik dinin merkezinde yer alır.¹⁰⁴ Çünkü sevgi bireyi samimi bir şekilde tüm varlığı ile Tanrı'ya ve tüm gerçekliğe bağlar.¹⁰⁵ Bir yaşam tarzı olan din, Tanrı'nın istediği şekilde yaşamayı, Tanrı ile bütünleşmeyi hedeflediğinden¹⁰⁶ din eğitimi özünde sevgi işi olmalıdır.

⁹⁸ Joseph Bonar Cooper- James L. McGaugh, *Integrating Principles of Social Psychology* (Cambridge, Mass: Schenkman Pub. Co., 1963), 34.

⁹⁹ Lee, *The Content*, 219-220.

¹⁰⁰ Lee, "General Procedures", 176-177; Lee, *The Content*, 231-242.

¹⁰¹ Lee, *The Content*, 231.

¹⁰² Lee, *The Content*, 231.

¹⁰³ Lee, *The Content*, 229.

¹⁰⁴ Lee, "General Procedures", 176-177; Lee, "Religious Education and the Bible", 20.

¹⁰⁵ Lee, *The Content*, 243.

¹⁰⁶ Lee, "Religious Education and the Bible", 20.

2.7. İlg

Tutumla ilişkili bir diğer duyuşsal içerik, ilgi (interest)'dir. İlg, doyum sağlayan herhangi bir uyarının harekete geçirdiği; bireyi, objeleri araştırmaya sevk eden örgütlenmiş içsel eğilim;¹⁰⁷ dikkatin yeni olana yönelmesi ile ortaya çıkan yaklaşıma tepkisi veya belirli bir olay ya da nesne karşısında ortaya çıkan, o olay veya nesne ile kişi arasındaki dinamik ilişki¹⁰⁸ olarak tanımlanmaktadır.

Duyuşsal bir durum olan ilgi, kişinin dışarıdan bir etki olmaksızın herhangi bir objeye, duruma veya kişiye dikkat etmesini, ona yönelmesini, onu merak edip araştırmasını sağlar.¹⁰⁹ Bilişsel-duyuşsal boyutları olan ilgi durumsal bir değişkendir. Çünkü ilgi, kişiye ve çevreye özgü özelliklerin etkileşimidir. Söz konusu özellikler ise dinamik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden öğrenme ortamında her öğrenci, ortamın özelliklerine bağlı olarak bireysel ilgilerine göre bir yönelimde bulunur.¹¹⁰ Bu ilke nedeniyle eğitim psikolojisi alanında özellikle güdülenme ile ilgili kuramlarda bir motivasyon unsuru olarak ilgi üzerinde önemle durulmaktadır. Çünkü eğitim sürecinde öğrencinin kendi potansiyelini gerçekleştirememesinin temelinde ilgi eksikliği yer almaktadır. Dolayısıyla ilgi uyandıran bir öğrenme ortamında öğrenme içeriğini öğrencinin kişisel ilgilerine göre yapılandırmak, öğrencileri öğrenmeye istekli kılar ve öğrencilerin öğrenme konusunda gayret göstermesini sağlar.

Din eğitimcisi yukarıda yer alan duyuşsal içerik biçimlerinin nasıl oluştuğunu ve öğrenciye nasıl öğretilceğini bilmelidir. Çünkü duyuş, öğrenmeyi etkileyen en önemli faktörlerden biridir. Araştırma bulguları bireyin gördüğü, duyduğu, düşündüğü ve yaptığı her şeyin duyuş tarafından belirlendiğini,¹¹¹ bir başka deyişle duyuşun bireyin öğreneceği veya öğrenemeyeceği hemen hemen her şeyin hem biçimini hem de koşullarını belirlediğini ortaya koymaktadır.¹¹² Duyuş bir kimsenin tüm öğrenmelerini koşullandırdığı için din eğitiminin bilişsel-duyuşsal-psikomotor öğrenme hedeflerinin en önemli ve etkili içeriklerinden biri olarak görülmektedir. Çünkü dinî duyuşsal davranışlar dinî hayatın oluşmasını sağlar.¹¹³

3. Duyuşsal İçerik Öğretim Süreci

Duyuşsal nitelikli davranışların kazandırılması süreci bir başka deyişle duyuşun eğitsel boyutu literatürde duyuşsal eğitim (affective education) olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu terim ile eğitimciler genellikle ahlak, değer, karakter,

¹⁰⁷ Lorin W. Anderson - S. F Bourke, *Assessing Affective Characteristics in the Schools* (Mahwah, N.J. : Lawrence Erlbaum, 2000), 35.

¹⁰⁸ Andreas Krapp, "Interest, Motivation and Learning: An Educational-Psychological Perspective", *European Journal of Psychology of Education* 14/1 (1999), 23-40.

¹⁰⁹ R. W. Tyler, "Assessing Educational Achievement in the Affective Domain", *ERİC* (Erişim 16 Eylül 2023).

¹¹⁰ Suzanne Hidi, "Interest, Reading, and Learning: Theoretical and Practical Considerations", *Educational Psychology Review* 13/3 (2001), 191-209.

¹¹¹ Allport, "Attitudes", 806; Lee, "Teaching Christian Attitudes", 44.

¹¹² Lee, *The Flow*, 106.

¹¹³ Lee, "Teaching Christian Attitudes", 44.

barış ve demokrasi, kişiler arası ilişkiler veya insan ilişkileri ve sosyal beceri eğitimini kastetmektedirler.¹¹⁴ Bu çalışmada duyuşsal eğitim kavramı yerine Lee'ye referansla duyuşsal içerik öğretimi (affective content instruction) terimi tercih edilmiştir.¹¹⁵ Duyuşsal içerik öğretimi, öğrencinin duygu, tutum, değer, inanç, sevgi, ilgi vb. duyuşsal nitelikli davranışlarının yapılandırılmış bir öğrenme ortamında kişiler arası ilişkileri ve sosyal becerileriyle harmanlanarak geliştirildiği bir amaca yönelik eğitim sürecini ifade etmektedir.¹¹⁶

Duyuşsal dinî davranışları kolaylaştırmayı amaçlayan din eğitimini duyuşsal içerik öğretim süreci olarak nitelendirmek mümkündür.¹¹⁷ Çünkü din öğretim programlarında temel vurgu dinî duyuşsal içerikler üzerinedir. Nitekim duyuşsal eğitimin bağımsız bir alan olarak ortaya çıkışından önce din eğitimi olarak gerçekleştirilmesi bu hususu desteklemektedir.¹¹⁸

Duyuşsal içerik öğretimi, esasında bireyin yaşamının tüm boyutlarını etkileyen bir içselleştirme/özümseme sürecidir. Özellikle dinî değerlerin ve ahlaki ilkelerin öğrenilmesinde içselleştirme önemli bir fonksiyona sahiptir. Çünkü birey, herhangi bir değeri veya ahlaki ilkeyi ne kadar içselleştirirse o ölçüde tutarlı davranışlar sergiler. İçselleştirme sürecinin sonunda, bireyin özümsemediği değeri, ilkeyi mutlaka davranış olarak ortaya koyması beklenir. Aksi takdirde içselleştirme süreci tamamlanmamış kabul edilir. Duyuşsal içerik öğretiminin en önemli hedefi bireyde bütüncül bir benlik algısı geliştirmektir.¹¹⁹ Böylece öğrenci benimsediği tutum, değer vb. duyuşsal içeriklerle bir benlik inşa eder ve hayata karşı tutarlı bir duruş, tavır sergiler.

Hayatın bir parçası olan dinin veya dinî duyuşsal davranışların öğrenilme süreci bir bireyin kişisel yaşamının bir parçası olduğundan genel öğrenme sürecinden ayrılamaz.¹²⁰ Çünkü dini öğrenmenin diğer öğrenme alanlarından bir farkı yoktur.¹²¹ Dolayısıyla dinî duygu, tutum ve davranışların eğitim ve öğretiminde diğer öğrenme alanlarında esas alınan temel öğrenme ilke ve yaklaşımların veya yöntemlerin aynısını kullanmak mümkündür.¹²² Bu bağlamda Lee, teorik temelini öğrenme kuramından alan mesajı öğrenme yaklaşımını/tezini duyuşsal (dinî) içerik öğretiminde referans almaktadır.¹²³ Duyuşsal içerik (tutum) öğretimini bir öğrenme süreci olarak ele alan ve ödül, ceza, pekiştirici gibi genel öğrenme ilkelerini duyuşsal

¹¹⁴ Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, 13-14.

¹¹⁵ Lee, *The Content*, 196-275.

¹¹⁶ Peter Lang, "Towards an Understanding of Affective Education in a European Context", *Affective Education: A Comparative View* (London:Cassell, 1998), 3; Lee, *The Content*, 196-275.

¹¹⁷ Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, 13.

¹¹⁸ Lang, "Towards an Understanding of Affective Education", 2.

¹¹⁹ Krathwohl vd., *Taxonomy of Educational Objectives*, 29.

¹²⁰ Lee, "How to Teach", 167.

¹²¹ Lee, "How to Teach", 167; Lee, "Key Issues", 50; Lee, *The Flow*, 59-60.

¹²² Ronald Goldman, *Religious Thinking From Childhood to Adolescence* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), 1-9.

¹²³ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 181.

davranış değişim sürecine uygulayan bu yaklaşım deneysel araştırmalara dayanmaktadır. Mesajı öğrenme yaklaşımı, aslında uyarıcı-tepki ilişkisinden hareketle duyuşsal davranış değişiminin oranını saptamaya odaklanmaktadır.¹²⁴ Buna göre herhangi bir bilgi ve becerinin öğrenilmesinde geçerli olan öğrenme ilkeleri duyuşsal içeriğin öğretilmesinde de geçerlidir.

Duyuşsal içerik öğretimi farklı değişkenlerin rol oynadığı yapılandırılmış bir eğitim sürecidir. Bu sürecin nasıl işlediğini, süreçte rol oynayan değişkenler ve özelliklerinin neler olduğunu bilmek eğitimciye söz konusu süreci nasıl yapılandıracağı hakkında yol gösterir. Mesajı öğrenme yaklaşımında; kaynak, ileti, hedef ve ortam olmak üzere bir iletişimin etkinlik derecesini belirleyen dört faktör vardır.¹²⁵ Buna göre iletişim ile öğrenme, dolayısıyla duyuş ve davranış değişikliği arasında yakın bir ilişki vardır. Aslında bilgi ve beceri öğrenme, tutum oluşturma ve değiştirme süreci bir iletişim sürecidir.¹²⁶ Bir başka deyişle iletişim süreci bir öğrenme sürecidir. Din eğitiminde dinî iletişim bir kaynak (öğretmen) yoluyla dinî mesajların (içeriğin) dinleyicilere (öğrencilere) bir ortamda iletilmesidir.¹²⁷

Mesajı öğrenme yaklaşımında bir iletişimin etkinlik derecesini belirleyen temel faktörler Lee'nin yaklaşımında sırasıyla; öğretmen, konu içeriği, öğrenci ve öğrenme ortamı olmak üzere öğretim sürecinin temel değişkenlerine karşılık gelmektedir. Bu dört değişken hem kendi içinde hem de birbiriyle etkileşim halinde duyuşsal davranış değişim sürecinde rol oynar.¹²⁸ Etkili bir duyuşsal içerik öğretimi için bu dört değişkenin temel niteliklerinin bilinmesi ve holistik bir şekilde yapılandırılması önem arz etmektedir.

3.1. Öğretmen

Öğretmen (kaynak), mesajı düzenleyen ve alıcıya ileten, dolayısıyla iletişim sürecini başlatan; beceri, duygu ve tutum sahibi kişidir. Kaynak, yüz yüze iletişimde bir insan (öğretmen) olabileceği gibi bir kitap, gazete, web sayfası, televizyon, sosyal medya kanalı da olabilir.¹²⁹ Din eğitiminde kaynak içeriği aktaran veya öğreten öğretmen, din görevlisi, dinî kitaplar, dinî gruplar, dinî içerikli sosyal medya platformlarıdır.

Araştırma bulguları, duyuşsal davranış değişikliğinin öğretim sürecindeki tüm değişkenlerden ama bilhassa öğretmenden çokça etkilendiğini ortaya koymaktadır.¹³⁰ Özellikle öğretmenin güvenilirliği veya inanılabilirliği, uzmanlığı,

¹²⁴ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 69; Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 63-65.

¹²⁵ Kağıtçıbaşı- Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 181.

¹²⁶ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 75.

¹²⁷ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 75.

¹²⁸ Lee, "Hope in Instructional Practice", 370-371.

¹²⁹ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 209; Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 77-78.

¹³⁰ R. B. Zajonc, "Feeling and Thinking: Preferences Need no Inferences", *American Psychologist* 35/2 (1980), 151-175.

çekiciliği ve kendi tutumları duyuşsal davranış değişikliğinde temel belirleyicidir.¹³¹ Öğretmenin inanılrlığı, onun güvenilir olmasına, uzmanlık derecesine, çekiciliğine ve saygınlığına bağlıdır.¹³² Duyuşsal davranış değişikliğinde rol oynayan önemli bir diğer nitelik hem pozitif hem de negatif yönde öğrenci tutumlarını etkileyen öğretmenin kendi tutumlarıdır. Öğretmenin kendisine, öğrencisine ve öğrettiği konu içeriğine karşı tutumları ne kadar olumluysa duyuşsal içerik öğretim süreci de o kadar olumlu olur.¹³³ Öğrenme içeriğini veya mesajı aktaran öğretmenin sevilen veya beğenilen biri olması da duyuşsal davranış değişikliğinde önemli bir etkidir. Çünkü sevilen ve beğenilen bir öğretmenin cazibesi veya çekiciliği taklit ve özdeşleşmeyi kolaylaştırır. Öğrenci, öğretmen ile ne kadar benzer veya ortak özelliklere sahip olursa ve öğretmenini ne kadar severse o oranda duyuşsal davranış değişikliğine yatkın olur.¹³⁴

Öğretmen ile ilgili olarak duyuşsal davranış değişikliğini etkileyen bir diğer husus öğretmenin öğretme yöntemidir. Öğretmen aktif öğrenci katılımına veya dolaysız deneyime olanak sağlayan tartışma, rol oynama vb. yöntem ve teknikler veya sanatsal faaliyetler ile duyuşsal davranış değişikliğini kolaylaştırabilir. Çünkü doğrudan deneyim, tüm beşeri süreçleri ihtiva eder dolayısıyla bireyi daha derinden etkiler.¹³⁵ Din eğitiminde birincil deneyimler, öğrenme kazanımları açısından sembolik, temsili veya sözel açıklamalara göre daha etkilidir. Öğrenci sözel veya sembolik olarak kendisine tanımlanan dinî duygu ve tutumları deneyimlemedikçe yeterince kavrayamaz. Bizatihi bir deneyim olan din, hayatı deneyimlemenin bir yoludur, dolayısıyla ne kadar çok tecrübeye dayanırsa öğrencinin hayatında o oranda etkili olur.¹³⁶ Online eğitime nazaran yüz yüze eğitimin duyuşsal davranış değişikliğinde daha fazla etkili olmasının temel nedeni de öğrencinin tüm beşeri süreçleri ile öğretim sürecinde bizzat yer alması, dolaysız deneyim yaşama imkânına sahip olmasıdır.¹³⁷

¹³¹ Carl Iver Hovland vd., *Communication and Persuasion; Psychological Studies of Opinion Change* (New Haven: Yale University Press, 1953), 19-55.

¹³² Carl I. Hovland- Walter Weiss, "The Influence of Source Credibility on Communication Effectiveness", *Public Opinion Quarterly* 15 (1951), 635-650.

¹³³ S. B. Khan - Joel Weiss, "The Teaching of Affective Responses", *Second Handbook of Research on Teaching; A Project of the American Educational Research Association*, ed. Robert Morris William vd. (Chicago: Rand McNally, 1973), 774-776.

¹³⁴ bk. H. E. Krugman, "Affective Response to Music as a Function of Familiarity", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 38/3 (1943), 388-392; E. Stotland vd., "Generalization of Interpersonal Similarity", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 62/2 (1961), 250-256.

¹³⁵ James Michael Lee (ed.), *Toward a Future for Religious Education* (Dayton, Ohio: Pflaum Press, 1970), 63.

¹³⁶ Lee, *The Shape*, 13-14.

¹³⁷ Lee, *The Content*, 249.

3.2. Konu İçeriği

Konu içeriği (mesaj), kaynağın iletmediği her şeydir. Din eğitiminde mesaj, öğrencilere iletilmek istenen dinî bilgi, inanç, duygu ve tutum gibi konu içerikleridir.¹³⁸

Araştırma bulguları, konu içeriğinin tek veya çift yönlü olması, korku yaratıcı unsurlar içerip içermemesi, duyuşsal veya bilişsel ağırlıklı olması vb. özelliklerinin duyuşsal davranış değiştirme sürecinde belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁹ Örneğin aşırı korkutucu duyuşsal dinî konu içeriği, öğrenciyi rahatsız etmekte, şüpheye düşürmekte, öğrencinin birtakım savunma mekanizmalarını harekete geçirmesine ve kendisine sunulan içeriği reddetmesine yol açmakta dolayısıyla duyuşsal dinî davranışın ortaya çıkmasını olumsuz etkilemektedir.¹⁴⁰ Buna göre din eğitiminde cehennem, azap, ceza vb. korku motifleri yerine merhamet, sevgi motifleri merkeze alınmalıdır. Konu içeriğinin öğrencinin mevcut görüşlerinden farklı olması da duyuşsal dinî davranış değişikliğini etkilemektedir. Konu içeriği, öğrenci tutumlarından çok farklı olduğunda öğrenci, bu farklılıktan kaynaklanan tutarsızlığı ortadan kaldırmak için yeni tutumlar geliştirmeye veya var olan tutumlarını değiştirmeye yönelecektir. Ancak konu içeriği ile öğrenci tutumları birbirine yakınsa, bilişsel tutarsızlık söz konusu olmadığından tutum değişikliği söz konusu olmayacaktır.¹⁴¹

Duyuşsal davranış değişikliğini etkileyen önemli faktörlerden biri de konu içeriğinin tek yönlü veya çift yönlü olmasıdır. Tek yönlü konu içeriğinde sadece ileri sürülen görüş açıklanır, karşıt görüşlere yer verilmez. Çift yönlü konu içeriğinde ise karşıt görüşlere de yer verilir ve genellikle bu karşıt görüşler çürütülür. Çift yönlü konu içeriği tutum değişikliğinde daha etkilidir.¹⁴² Çünkü karşıt görüşün iddialarını da içeren bir konu içeriği daha objektif kabul edilmektedir. Aksi takdirde öğrenci, öğretmenin objektif davranmadığını düşünebilir ve öğretmene olan güvenini kaybedebilir. Çift yönlü konu içeriği özellikle zeki ve donanımlı öğrenciler üzerinde daha etkilidir. Çünkü zekâ ve eğitim düzeyi arttıkça bireylerin bir problemin çeşitli yönlerini bilme ya da tahmin etme olasılığı artmakta, o problemi tek bir yönden ele alan konu içeriğini güvenilir bulmamaktadırlar. Ayrıca çift yönlü konu içeriği bireylerin daha sonra karşılaşabilecekleri karşıt fikirlere karşı dirençli olmalarını, kendi görüşlerini savunma tecrübesi edinmelerini sağlar. Tek yönlü konu içeriğinde kişi karşıt görüşlere karşı savunmasız kalabilir veya karşıt görüşlerin etkisinde kalabilir.¹⁴³ Nitekim yapılan gözlemlerde lise düzeyindeki DKAB derslerinde öğrencilerin İslam dışındaki dinler hakkında çokça sorular sorduğu ve dersi

¹³⁸ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 85.

¹³⁹ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 215-217; Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 86-93.

¹⁴⁰ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 92; İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 215-217.

¹⁴¹ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 193.

¹⁴² Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 196-199; İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 217-218; Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 93-94.

¹⁴³ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 196-199.

karşılaştırmalı bir şekilde işlemek istedikleri tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu derslerde din eğitimcilerinin tek yönlü konu içeriğine odaklanmaması, öğrencilerin soru ve eleştirilerine açık olması ve bilgi ve yaklaşım bakımından kendilerini çok yönlü yetiştirmeleri beklenmektedir.

Konu içeriğinin duygusal ya da mantıksal olması da duyuşsal dinî davranış değişikliğini etkilemektedir. Öğrenci özellikleri, konu içeriğinin türü, ortam vb. faktörler bu özelliğe doğrudan etki etmekte dolayısıyla tamamen duygusal veya tamamen mantıksal bir konu içeriğinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Ancak araştırma bulguları, öğrenme içeriğinin öğrenciye yakın olduğu yani öğrenciyi ilgilendirdiği durumlarda duygusal içeriğin daha etkili olabildiğini ortaya koymaktadır.¹⁴⁴ Ancak bilişsel becerileri gelişmiş, zeki ve eğitilmiş insanlar daha ziyade mantıksal içerikten etkilenme eğilimindedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla burada öğretmen öğrencinin özelliklerini, konu içeriğini ve ortamı göz önünde bulundurarak en uygun konu içeriğini tercih etmelidir.

Konu içeriğinin sürekli tekrarlanması da duyuşsal davranış değişikliğini etkilemektedir. Tekrar edilen içerik, özellikle konu içeriğine karşı tarafsız ya da olumlu bir tutuma sahip kimselerde tutum değişikliğini olumlu etkilemektedir. Ancak konu içeriğine karşı olumsuz tutumlara sahip kimseler tekrara aşırı maruz kaldığında söz konusu içeriğe karşı daha da olumsuz tutumlar geliştirebilir. Bunun yanı sıra kişi konu içeriğine karşı olumlu tutumlara sahip olsa bile tekrar kişinin duyarsızlaşmasına neden olabilir. Bu durumda öğretmen aynı içeriği farklı yöntem ve teknikler kullanmak suretiyle bu duyarsızlaşmayı engelleyebilir.¹⁴⁶ Yapılan gözlemlerde öğrencilerin ilkokuldan liseye DKAB dersinde yıllardır aynı şeyleri öğrendikleri gerekçesiyle sıkıldıkları ve şikâyet ettikleri tespit edilmiştir. Bunun temel nedeni din eğitiminin bilişsel içerik ağırlıklı olması dolayısıyla bilişsel içeriğin her sınıf düzeyinde biraz değiştirilerek tekrarlanmasıdır. Bu durumda din eğitimcileri derslerinde duyuşsal içeriğe bolca yer vermelidir. Lee'ye göre duyuşsal içerik, "Nesnel olarak daha önce deneyimlenen duyguların tekrarı gibi görünse bile, öğrenci için her zaman öznel olarak yenidir." Yani her sevinç ve hüznün anı her zaman yeni ve farklıdır. Duyuşsal içerikte bir tekrar söz konusu değildir. Her yaşta insanın aynı şarkıyı farklı duygularla tekrar tekrar dinleyebilmesinin temel nedeni budur.¹⁴⁷ Buna göre öğretmen, din dersinde uygun duyuşsal içeriklere bolca yer vererek öğrencilerin şikâyetlerini tamamen ortadan kaldırmaya bile nispeten azaltabilir. Özellikle rol oynama tekniği ile konu içeriğine dâhil olan öğrencilerin duyuşsal davranış değişimine daha açık oldukları gözlenmiştir. Çünkü rol oynama, öğrenciler arasında kişiler arası ilişkileri geliştirir ve bireyin benlik algısını değiştirir. Ayrıca rol oynama bireyin başkalarının dünyasını daha iyi anlamalarına

¹⁴⁴ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 200-201.

¹⁴⁵ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 91; Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 200-201.

¹⁴⁶ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 205.

¹⁴⁷ Lee, *The Content*, 207.

ve hissetmelerine katkı sağlamak suretiyle duyuşsal becerileri geliştirir.¹⁴⁸ Dolayısıyla duyuşsal konu içeriğinin öğretiminde öğretmen psikodrama gibi öğrencinin tüm beşeri süreçlerini harekete geçiren öğretim uygulamalarından yararlanması faydalı olacaktır.

3.3. Öğrenci

Öğrenci (hedef), iletişim sürecinde kaynağın mesaj gönderdiği alıcıdır. Hedef kendisine iletilen mesaja fizyolojik ve psiko-sosyal süreçlerle sözlü veya sözsüz tepkide bulunur.¹⁴⁹ Eğitimde hedef mesaja muhatap olan öğrencidir.

Duyuşsal davranış değişikliği sürecinde öğrenciyi öğrenme eyleminden bağımsız ele almak mümkün değildir. Çünkü tüm öğrenmeler öğrencinin ihtiyaçları, duyguları, tutumları, değerleri, inançları vb. öğrencinin kişilik yapısı (psikolojik) ile ilgili içsel veya bireysel faktörlere göre meydana gelir.¹⁵⁰ Ancak insanın kişilik yapısı ve davranışları geniş ölçüde sosyal bir ortamda şekillenir. Dolayısıyla, kültür, sosyal sınıf, referans grupları, arkadaş çevresi, okul ve aile gibi sosyal-kültürel etkenler de dış etken olarak (sosyolojik) öğrenci öğrenmesini etkiler.¹⁵¹

Duyuşsal davranış değişikliğindeki en önemli etken bireyin kişiliğidir.¹⁵² Kişiliğin biçimlenmesinde bireyin zekâsı, yaşı, duyguları, algıları, ahlak anlayışı vb. iç etkenler; sosyal ve fiziki çevreyle etkileşim neticesinde edindiği deneyimler gibi dışsal etkenler rol oynamaktadır.¹⁵³ Kişilik bireysel deneyimlerden etkilenerek yeniden biçimlenir, dolayısıyla kişilik biçimlenmesi yaşam boyu devam eder. Çünkü kişi doğduğu andan itibaren çevresiyle bir etkileşim içinde sürekli yeni deneyimler edinir ve sosyalleşme sürecinin bir parçası olur.¹⁵⁴ Araştırma bulguları, öz güveni düşük bireylerin kendi görüşlerine fazla değer vermediklerini bu yüzden daha çabuk ikna olduklarını, dolayısıyla duyuşsal davranış değişikliğine daha eğilimli olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁵⁵ Bireyin öz saygısı da duyuşsal davranış değişikliğini etkilemektedir. Özellikle uyaran çok yönlü ve karmaşık olduğunda, bireyin öz saygısının (benlik) duyuşsal davranış değişikliğini etkilemesi ihtimali artmaktadır.¹⁵⁶ Bireyin sosyo-ekonomik statüsü de duyuşsal davranış değişikliğinde önemli bir etkidir. Araştırmalar üst sosyo-ekonomik bölgelerde yaşayan bireylerin, otorite figürlerine ve kurumlarına karşı alt sosyo-ekonomik ortamlardaki akranlarına nazaran daha olumlu tutumlara sahip olma eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁵⁷ Duyuşsal davranış değişikliğinde cinsiyetin rolü ile ilgili yapılan araştırma sonuçları, erken çocuklukta bariz bir farkın olmadığını ancak

¹⁴⁸ Lee, *The Content*, 54

¹⁴⁹ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 98.

¹⁵⁰ Lee, *Principles*, 162- 180.

¹⁵¹ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 147; Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 20, 60-62.

¹⁵² Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 52; İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 160.

¹⁵³ İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 161; Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 61-62.

¹⁵⁴ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 17-18; İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 160.

¹⁵⁵ Kağıtçıbaşı- Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 207.

¹⁵⁶ McGuire, "The Nature of Attitudes", 251-252.

¹⁵⁷ Lee, *The Content*, 250.

ileriki yaşlarda farklılaşmanın belirginleştiğini, özellikle kızların erkeklere nazaran duyuşsal davranış değişikliğine daha açık olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun temel nedeni kültürün kadına (itaatkâr, uysal) ve erkeğe (fikrinde ısrarcı) biçtiği farklı toplumsal rollerdir.¹⁵⁸ Bireyin hem kronolojik hem de psikolojik yaşı da duyuşsal davranış değişikliği ile yakından ilişkilidir. Örneğin yaşlılar gençlere nazaran daha tutucudurlar dolayısıyla duyuşsal davranış değişikliğine karşı daha dirençlidirler.¹⁵⁹ Çünkü yaşlıların oturmuş kalıp yargıları vardır.

Bireyin kendi tutumlarına bağlılık (taahhüt) derecesi de duyuşsal davranış değişikliğini etkilemektedir. Bağlılık, öğrencinin konu içeriğini kabul etmesi veya reddetmesinde etkilidir.¹⁶⁰ Örneğin öğrenci, önceden bir tutum doğrultusunda bir davranış ortaya koymuş veya bir görüş ileri sürmüşse, bu konuda kendi tutumunu bu yönde değiştirmeye zorlayabilir.¹⁶¹ Düşünmeyi, sorgulamayı pek sevmeyen öğrenciler genellikle zihinsel kaynaklarını fazla kullanmadan öğretmenin çekiciliği ya da öğrenme ortamının etkileyciliği gibi dışsal/çevresel faktörlerden etkilenme ve ikna olma eğilimindedirler.¹⁶² Kendini izlemeye yatkın olan kişiler başkalarının gözünden nasıl göründüklerini önemserler. Onlar için gerektiği yerde gerektiği şekilde davranmak önemlidir. Çünkü onlar için başkalarının beklentileri, kendileri hakkındaki düşünceleri önemlidir. Ancak kendini izlemeye yatkın olmayanlar başkalarının ne düşündüğünü umursamadıklarından içlerinden geldiği gibi hareket ederler. Bu bağlamda bu gruptakilerin daha bağımsız ve bireyci oldukları söylenebilir. Dolayısıyla bu gruptakilerin başkalarından etkilenme olasılığı düşüktür.¹⁶³ Ayrıca eğitim ve zekâ düzeyi yüksek öğrenciler sorgulayan, araştıran kimseler oldukları için konu içeriğindeki tutarsızlıkları kolay algılar, dolayısıyla duyuşsal davranış değişikliği sürecinde daha dirençlidirler.¹⁶⁴ Araştırma-inceleme sonucunda edindiği bilgi ile inancını kuvvetlendiren (tahkiki iman) bir dindar farklı dinî akımlardan kolay kolay etkilenmeyecektir. Ancak kişi kendisi için az önemli olan dolayısıyla sıkı bir şekilde bağlı olmadığı inançlarından kolayca vazgeçebilir. Burada kaynağın güvenilir oluşu, inandırılığı vb. etkenler de rol oynamaktadır.

Duyuşsal davranış değişikliğine yol açan önemli etkenlerden biri de öğrencinin davranışlarının sonuçları veya etkileridir. Eğer belirli bir davranış biçimi başarıya veya tatmine yol açıyorsa, o zaman birey muhtemelen bu davranışlara ve içinde bulunduğu ortama karşı olumlu bir tutum geliştirecektir. Ayrıca araştırmalar öğrencinin formal bir öğretim ortamında (okul, Kur'an Kursu vb.) başarılı olması

¹⁵⁸ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 209-211.

¹⁵⁹ Lee, *The Content*, 249.

¹⁶⁰ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 206; Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 101-102.

¹⁶¹ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 101.

¹⁶² Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 210.

¹⁶³ Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne*, 211.

¹⁶⁴ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 100.

durumunda, o ortama karşı olumlu tutumlara sahip olma eğiliminde olacağını; ancak tersinin de mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁵

Sosyal psikoloji verilerine dayalı olarak tespit edilen tüm bu ilkeler, öğrenme çevresini yapılandırmasında ve duyuşsal dinî davranış değişikliği sürecini kolaylaştırmasında öğretmene rehberlik etmesi bakımından din eğitiminde oldukça önemlidir.

3.4. Öğrenme Çevresi

Öğrenme çevresi veya ortam, iletişim sürecinin gerçekleştiği yerdir.¹⁶⁶ Öğretim sürecinde ortam, bireyin bilinçli-bilinçsiz tepkide bulunduğu fiziksel, kültürel, psikolojik ve sosyal koşullar toplamıdır.¹⁶⁷ Araştırmalar, öğrencinin öğrenme çevresindeki sosyo-duygusal iklimden, diğer insanlardan, pedagojik materyallerden, ısı, ışık, büyüklük-küçüklük gibi ortamın fiziksel özelliklerinden etkilendiğini dolayısıyla bireyin etkileşimde bulunduğu ortamın duyuşsal davranışların ortaya çıkması veya değiştirilmesi sürecinde güçlü bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁸

Öğrencilerin ahlaki/dinî tutum, değer ve inançlarının gelişiminde; ailevi değerler, yakın ve uzak çevre, kültürel etki, eğitim, sosyal etki, ibadethaneye devam gibi faktörler etkin rol oynamaktadır.¹⁶⁹ Bireyin dinî ve ahlaki etkileşimi sosyalleşme ile mümkündür. Genç bireyler, yetişkin cemaatine katılmak, cemaat üyeleri ile etkileşime girmek suretiyle sosyalleşir. Cemaati rol model olarak kabul eden gençler cemaat ile özdeşim kurmak suretiyle dinî kimliklerini kazanırlar.¹⁷⁰ Araştırmalar, bir cemaatin kültürel inançlarının ve yaşam tarzının bireyler tarafından öğrenilmiş davranışlar olduğunu ve onların hayatının duyuşsal alanına derinden dâhil olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷¹

Din eğitim bilimciler, okulla sınırlandırmaksızın, bilinçli bir şekilde yapılandırmaya elverişli öğrenme çevresinin üzerinde önemle durmalıdır. Çünkü eğitim-öğretim bir ortamda gerçekleşir dolayısıyla ortamdaki tüm değişkenlerden etkilenir. Söz konusu değişkenlerin bir amaç doğrultusunda yapılandırıldığı öğrenme ortamlarında rastlantılara yer olmadığından duyuşsal davranış değişikliği daha verimli ve etkili gerçekleşir. Din eğitimcilerinin somut öğrenme durumlarını öğrenciler arasındaki kişisel etkileşimi pekiştirecek şekilde yapılandırmaları ve bunun için uygun pedagojik uygulamaları derste çokça kullanmaları da duyuşsal dinî davranış değişimi için son derece önemlidir.

¹⁶⁵ Lee, *The Content*, 250.

¹⁶⁶ Kaya, *Din Eğitiminde İletişim*, 103.

¹⁶⁷ Lee, *The Flow*, 65-73.

¹⁶⁸ Lee, *The Content*, 251-253.

¹⁶⁹ Lee, *Principles*, 116.

¹⁷⁰ Berard L. Marthaler, "Socialization as a Model for Catechetics", *Foundations of Religious Education*, ed. Padraic O'Hare (New York: Paulist Press, 1978), 81-82.

¹⁷¹ Bernard Berelson - Gary A. Steiner, *Human Behavior; An Inventory of Scientific Finding* (New York: Harcourt, Brace & World, 1964), 643-649.

SONUÇ

Duyuşsal davranış değişim süreci ile ilgili çalışmalar genellikle medya, reklamcılık, halkla ilişkiler, politika vb. alanlarda yoğunlaşmaktadır. Söz konusu alanlarda sosyal psikoloji verilerine dayalı olarak yapılan çalışmaların amacı bireylerin inanç ve değerlerini, özellikle tutumlarını, dolayısıyla da davranışlarını yönlendirmek veya değiştirmektir. Ancak bu alanlarda kaydedilen gelişmelerin, din eğitimi de dâhil genel eğitim alanında kaydedildiğini söylemek güçtür. Bunun pek çok nedeni vardır ancak temel neden duyuşun mahiyetinin ve öğretim sürecinin, özellikle dinî yaşam tarzı davranışlarının ortaya çıkmasında duyuşun rolünün yeterince bilinmemesi ve konu ile ilgili sosyal bilimsel verilerden gereğince istifade edilememesidir.

Duyuşun ve duyuşsal içeriklerin ne olduğu, nasıl oluştuğu ve geliştiği, duyuşsal içerik öğretim sürecinin temel ilkelerinin neler olduğu ile ilgili çalışmalar özellikle eğitim alanında öğrencilerin; öğretmen, okul, öğrenme içeriği vb. öğretim sürecinin değişkenlerine karşı olası tepkilerini öngörmek açısından önemlidir. Ayrıca öğrencilerin mevcut tepkilerinden çıkarımlarda bulunmak ve buna göre eğitim-öğretim sürecini yapılandırmak, yeni öğretim yaklaşımları, stratejileri, yöntem ve teknikleri geliştirmek ve bu suretle istenilen ya da hedeflenen duyuşsal davranışları ortaya çıkarmak ve biçimlendirmek bakımından da önem arz etmektedir.

Bir yaşam tarzı olan dinin özünü oluşturan inanç, tutum ve değer gibi içerikler duyuşsal nitelikli olduğundan duyuşsal içerik öğretimi din eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Nitekim din eğitiminin genel, bilhassa özel amaçları incelendiğinde; bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarının tümüne vurgu yapıldığı ancak özellikle değer sistemini oluşturmak suretiyle kendini gerçekleştirme, dininin temel ahlaki ilke ve değerlerini içselleştirmek ve dolayısıyla kendi dini ile barışık olma ve evrensel ahlaka kendi dininden neşet eden ahlaki ilkelerle katkıda bulunma ve bunların toplumsal yansımalarının duyuşsal öğrenme alanı ile doğrudan ilişkili olduğu, dolayısıyla din eğitiminin amaçlarında duyuşsal alanın daha ağır bastığı görülmektedir.¹⁷² Bu da din eğitim ve öğretiminde duyuşsal yaklaşımların önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Duyuşsal davranış değişikliği süreci, öğretmen, öğrenci, konu içeriği ve öğrenme ortamı olmak üzere dört temel değişkenden herhangi birinin bir sonucu olmaktan ziyade, birbiriyle etkileşim halindeki bir dizi değişkenin bir sonucudur. Ancak öğrenme ortamının yapılandırılmasında ve öğrencinin duyuşsal davranışlarının kolaylaştırılmasında en önemli rol öğretmenindir. Bu yüzden duyuşsal davranış değişikliği sürecini kolaylaştırmak için öğretmenin uygulamalı bir sosyal bilimci olması beklenir. Çünkü din eğitimi hem teorik hem de pratik bir boyuta sahiptir. Teorik boyutta; bir uzman olarak öğretmen, öncelikle duyuş ve mahiyetini, duyuşsal içerik türlerini ve duyuşsal içerik öğretim sürecinin temel

¹⁷² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002), 139-140.

ilkelerini ve öğretim sürecini nasıl yapılandıracağına ilişkin sosyal bilimsel verilere dayalı teorik bilgiye sahip olması beklenir. Pratik boyutta ise öğretmenin, duyuşsal içerik öğrenme hedeflerine en uygun pedagojik yaklaşımları, yöntem ve teknikleri uygulamaya koyma becerisine sahip olması gerekir. Duyuşsal içerik öğretim sürecinde din eğitimcisinin dikkat etmesi gereken en önemli husus, öğrencilerinin duyuşsal davranışlarını etkileyebileceğinin ve onları değiştirebileceğinin farkında olmasıdır. Buna göre öğretmen başta kendi tutumlarının, temel kişilik özelliklerinin, mesleki yeterliliğinin ve pedagojik eylemlerinin öğrenci üzerindeki etkisinin bilincinde olmalıdır. Özellikle din eğitimcilerinin başarısında mesleki yeterlilik, disiplinler arası bir yaklaşımla kendilerini çok yönlü bir şekilde geliştirmeleri, mesleğini ve öğrencilerini sevmesi, olumlu bir benlik algısına sahip olmaları ve buna bağlı olarak kendileriyle barışık olmaları son derece önemlidir.

Duyuşsal davranış değişikliği sürecinde en önemli etken doğrudan deneyimdir. Dolayısıyla öğretmen derslerinde; konferans, düz anlatım vb. geleneksel yöntemler yerine öğrencileri duygusal olarak öğretim sürecine dâhil edecek; etkili iletişim, iş birliği, aktif katılım, dönüt verme, sıcak bir sınıf ortamı oluşturma vb. yöntem ve tekniklere yer vermelidir. Uygulamalı bir sosyal bilimci olarak öğretmen, temel birtakım dinî değerlerin içselleştirilmesi için öğrencileri ağaç dikmek, yardım kampanyalarına katılmak vb. toplum hizmeti uygulamalarına katılmaya teşvik etmek, özellikle ahlaki ikilem içeren konularda tartışma veya münazara gibi etkinliklere derslerinde bolca yer vermek, din ve hayat ile ilgili güncel meselelerde problem çözme tekniğini etkin bir şekilde kullanmak, kıssadan hisse ile hikâye yorumlamak ve yeni hikâyeler oluşturmak gibi pedagojik yöntem ve teknikler kullanma becerisine sahip olmalıdır. Ayrıca öğretmen, duyuşsal davranış değişikliği sürecini kolaylaştırmak için kullanacağı pedagojik araçların öğrenci seviyesine uygunluğuna dikkat etmelidir. Örneğin, ilkokul ve ortaokul öğrencileri ile oyunlar oynamak duyuşsal davranış eğitiminde daha etkili pedagojik bir uygulamadır.

Duyuşsal kazanımların kolaylaştırılmasında en etkili pedagojik yöntemler rol oynama ve dramadır. Başkalarının gözünden meselelere bakmak ve duygudaşlık becerisini geliştirmek, özellikle dinî değerlerin içselleştirilmesini kolaylaştırmak için öğretmen bu pedagojik yöntemleri etkili bir şekilde uygulama bilgi ve becerisine sahip olmalıdır. Ayrıca öğretmen sembolik veya soyut olmaktan ziyade somut öğrenme durumlarına odaklanmalı, birçok deneysel değişken içeren; alan gezileri, edebiyat, resim, müzik, sinema gibi sanatsal faaliyetler, proje çalışmaları vb. uyaran bakımından zengin bir öğrenme ortamı oluşturmalı ve öğrenciye doğrudan deneyim imkânı sunmalıdır. Tüm bunlar sınıf ve okul ortamının fiziksel, kültürel ve sosyal açıdan yapılandırılmasını, ayrıca öğretimin sınıf ve okul dışına taşınmasını, daha doğal ve sosyal bir ortamda gerçekleştirilmesini gerekli kılmaktadır. İleri düzey duyuşsal içerik öğretiminde öğretmen, çoklu zekâ kuramı, yapılandırmacılık, duygusal zekâ, probleme dayalı öğretim ve iş birlikçi öğrenme gibi yaklaşımları esas almalıdır.

Duyuşsal içerik öğretiminde kişiler arası etkileşim son derece önemlidir. Buna göre somut öğrenme ortamının kişiler arası etkileşimi kolaylaştıracak şekilde yapılandırılması önem arz etmektedir. Çünkü duyuşsal davranışlar, kişiler arası etkileşim olarak nitelendirilen somut bir öğrenme ortamında grup etkisiyle daha kolay öğrenilmektedir. Yüz yüze eğitimin online veya uzaktan eğitime nazaran daha etkili olmasının temel sebebi kişiler arası etkileşimdir.

Tüm öğrenmeler öğretim faaliyetinin merkezinde ve hedefinde yer alan öğrenen bireyin yaş, cinsiyet, zekâ, sosyo-ekonomik düzeyi, ihtiyaçları, aile ve akran çevresi, mensubu olduğu dinî veya sosyal grup vb. iç ve dış birçok faktöre göre meydana gelir. Dolayısıyla din öğretmeninin öğrencilerini çok iyi tanınması ve öğretim sürecini buna göre yapılandırması beklenir. Öğrencilerin ihtiyaçlarının, soru ve sorunlarının dikkate alınmadığı öğretimin başarılı olması beklenemez.

Din eğitiminde duyuş yalnızca bir ürün içeriği değil aynı zamanda bir süreç içeridir. Çünkü sadece bilişsel süreçler (bilgi) eğitimin hedeflediği davranış değişikliğini ortaya çıkaramaz. Bilginin davranışa dönüşebilmesi için merak, ilgi, tutum, sevgi vb. duyuşsal süreçlerin harekete geçirilmesi gerekir. Özellikle erken çocukluk döneminde (0-8 yaş arası) duyuşun baskın psikolojik süreç olduğu dikkate alınarak eğitim öğretim faaliyetleri planlanmalı ve uygulanmaya konulmalıdır.

Duyuşsal içerik öğretim sürecinde; bilişsel, duyuşsal, psikomotor ve yaşam tarzı davranışlarının öğretiminde öğrencinin kişilik yapısının bütünlüğüne odaklanmak suretiyle bütünsel bir yaklaşım benimsemek önemlidir. Çünkü bütünsel bir dinî hayatın varlığı tüm beşeri süreçlerin aktif etkileşimine bağlıdır. Buna göre din eğitimcisinin görevi öğrencinin dinî hayatının bütünlüğünü korumak ve geliştirmek ve insanın bir bütün olduğu gerçeğinden hareketle başta duyuşsal olmak üzere öğrencinin tüm beşeri süreçlerini eş zamanlı olarak geliştirmektir.

KAYNAKÇA

- Abalı, Osman. *Öğrenmede Duyuş-Biliş İlişkisi Bağlamında Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Allport, Gordon W. "Attitudes". *A Handbook of Social Psychology*. ed. Carl Murchison. 798-844. New York: Russell & Russell, 1967.
- Anderson, Lorin W.- Bourke S. F. *Assessing Affective Characteristics in the Schools*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum, 2000.
- Aydın, Enes. *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut*. İstanbul: Dün Bugün Yayınları, 2020.
- Bacanlı, Hasan. *Duyuşsal Davranış Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2006.
- Batar, Yusuf. *Din Eğitiminde Duyuşsal Boyut*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021.
- Berelson, Bernard- Steiner, A. Gary. *Human Behavior; An Inventory of Scientific Findings*. New York: Harcourt, Brace & World, 1964.

- Bloom, Benjamin Samuel vd. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification Of Educational Goals: Handbook I Cognitive Domain*. New York: David McKay Company, 1956.
- Bloom, Benjamin Samuel. "Affective Outcomes of School Learning". *Jstor*. Erişim 18 Mayıs 2023. <http://www.jstor.org/stable/20298896>
- Burgess, Harold William. *Models of Religious Education: Theory and Practice in Historical and Contemporary Perspective*. Wheaton, III: Victor Books, 1996.
- Cooper, Joseph Bonar- McGaugh, James L. *Integrating Principles of Social Psychology*. Cambridge, Mass: Schenkman Pub. Co., 1963.
- Çekin, Abdülkadir. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 55-97. <https://doi.org/10.18498/amauidf.251529>
- Demirel, Özcan. *Eğitim Sözlüğü*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002.
- Eagly, Alice H.-Chaiken Shelly. "The Advantages of an Inclusive Definition of Attitude". *Social Cognition* 25/5 (2007), 582-602. <https://doi.org/10.1521/soco.2007.25.5.582>.
- Fersahoğlu, Yaşar - Demir, Mehmed Akif. *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Glock, Charles Y. "On The Study of Religious Commitment". *Religious Education* 57/4 (1962), 98-110. <https://doi.org/10.2307/3510518>
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking From Childhood To Adolescence*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ; EQ Neden IQ'dan Daha Önemlidir?*. çev. Banu S. Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 2012.
- Mehmet, Görmez, *Gençliğin Anlam Arayışı*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Harms, Ernest. "A Differential Concept of Feelings and Emotions". *Feelings and Emotions*. ed. Martin L. Reymont. 156-160. New York: McGraw-hill, 1950.
- Hidi, Suzanne. "Interest, Reading, and Learning: Theoretical and Practical Considerations". *Educational Psychology Review* 13/3 (2001), 191-209. <https://doi.org/10.1023/A:1016667621114>
- Hillman, James. *Insearch: Psychology and Religion*. New York: Scibner's, 1967.
- Hovland, C. I.- Weiss, Walter. "The Influence of Source Credibility on Communication Effectiveness". *Public Opinion Quarterly*, 15 (1951). 635-650. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1086/266350>
- Hovland, Carl Iver vd., *Communication and Persuasion; Psychological Studies of Opinion Change*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum Algı İletişim*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2022.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

- Katz, Daniel. "The Functional Approach to The Study of Attitudes". *Public Opinion Quarterly* 24/2 (January 1960), 163-204. <https://doi.org/10.1086/266945>
- Keefe, Jeffrey. "The Learning of Attitudes, Values, and Beliefs". *Toward a Future for Religious Education*, ed. James Michael Lee vd. 1-35. Dayton, Ohio: Pflaum, 1970.
- Khan, S. B.- Weiss, Joel. "The Teaching of Affective Responses". *Second Handbook of Research on Teaching; A Project of the American Educational Research Association*. ed. Robert Morris vd. 755-776. Chicago: Rand McNally, 1973.
- Korkmaz, Leman. "Tutumlarımızın Ne Kadar Farkındayız? Örtük Tutumlar ve Örtük Ölçüm Yöntemleri". *Türk Psikoloji Yazıları* 20/40 (Aralık 2017), 109-127.
- Krapp, Andreas. "Interest, Motivation and learning: An Educational-Psychological Perspective". *European Journal of Psychology of Education* 14/1 (1999), 23-40. <https://doi.org/10.1007/BF03173109>
- Krathwohl, David R. vd., *Taxonomy Of Educational Objectives The Classification of Educational Goals Handbook II: Affective Domain*. London: Longman Group Limited, 1964.
- Krugman, H. E. "Affective Response to Music as a Function of Familiarity". *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 38/3 (1943), 388-392. <https://doi.org/10.1037/h0061528>. (20.10.2022).
- Landis, Carney. "Studies of Emotional Reactions. II. General Behavior and Facial Expression". *Journal of Comparative Psychology* 4/5 (1924), 447-510. <https://doi.org/10.1037/h0073039>. 17.11.2022
- Lang, Peter. "Towards an Understanding of Affective Education in a European Context". *Affective Education: A Comparative View*. 3-18. London: Cassell, 1998.
- Lee, James Michael. *Principles and Methods of Secondary Education*. New York: McGraw-Hill, 1963.
- Lee, James Michael (ed.). *Toward a Future for Religious Education*. Dayton, Ohio: Pflaum Press, 1970.
- Lee, James Michael. *The Shape of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Alabama: Religious Education Press, 1971.
- Lee, James Michael. "Hope in Instructional Practice". *Religious Education* 67/5 (September 1972), 368-374. <https://doi.org/10.1080/0034408720670511>
- Lee, James Michael. *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Alabama: Religious Education Press, 1973.
- Lee, James Michael (ed.). *The Religious Education We Need: Toward the Renewal of Christian Education*. Mishawaka, Indiana: Religious Education Press, 1977.
- Lee, James Michael. "Key Issues in the Development of a Workable Foundation for Religious Instruction". *Foundations of Religious Education*. ed. Padraic O'Hare. 40-63. New York: Paulist Press, 1978.
- Lee, Jame Michael. "Training Religious Educators II". *Modern Ministry* December (1981), 26-29.

- Lee, James Michael. "The Authentic Source of Religious Instruction". *Religious Education and Theology*, ed. Norma H. Thompson. 100-197. Alabama: Religious Education Press, 1982.
- Lee, James Michael. "Religious Education and the Bible: A Religious Educationist's View". *Biblical Themes in Religious Education*. ed. Joseph S. Marino. 1-61. Alabama: Religious Education Press, 1983.
- Lee, James Michael. *The Content of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Alabama: Religious Education Press, 1985.
- Lee, James Michael. "Teaching Christian Attitudes". *Catechist March* (1987), 44-46.
- Lee, James Michael. "How to Teach: Foundations, Processes, Procedures". *Handbook of Preschool Religious Education*, ed. Donald Ratcliff. 152-223. Alabama: Religious Education Press, 1988.
- Lee, James Michael. "Procedures in the Religious Education of Adolescents". *Handbook Of Youth Ministry*, ed. Donald Ratcliff vd. 214-256. Alabama: Religious Education Press, 1991.
- Lee, James Michael. "General Procedures of Teaching Religion". *Handbook of Children's Religious Education*, ed. Donald Ratchliff, 164-206. Alabama: Religious Education Press, 1992.
- Lee, James Michael (ed.). *Forging a Better Religious Education in the Third Millennium*. Alabama: Religious Education Press, 2000.
- Malmivuori, Marja-Liisa. *The Dynamics of Affect, Cognition and Social Environment in the Regulation of Personal Learning Processes: The Case of Mathematics*. Finland: Helsinki University Press, 2001.
- Marthaler, Berard L. *Catechetics in Context: Notes and Commentary on the General Catechetical Directory Issued by the Sacred Congregation for the Clergy*. Indiana: Our Sunday Visitor, 1973.
- Marthaler, Berard L. "Socialization as a Model for Catechetics". *Foundations of Religious Education*. ed. Padraic O'Hare. 65-92. New York: Paulist Press, 1978.
- May, Rollo. *Love and Will*. New York: Norton, 1969.
- McGuire, William J. "The Nature of Attitudes and Attitude Change". *Handbook of social Psychology*. ed. Gardner Lindzey vd. Cilt 3/ 136-314. Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1969.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar; Ortaöğretim 9.10.11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- Rokeach, Milton. *Beliefs, Attitudes, and Values*. San Francisco: Jossey Bass, 1968.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York: Free Press, 1973.
- Strongman, Kenneth T., *The Psychology of Emotion: From Everyday Life to Theory*. New York: Wiley, 1973.
- Stotland, E. vd., "Generalization of Interpersonal Similarity". *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 62/2 (1961), 250-256. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0041445>
- Şişman, Nazife. *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002.
- Twenge, Jean, M. "Ben" Nesli. çev. Esra Öztürk. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Tyler, R. W. "Assessing Educational Achievement in the Affective Domain". Eric. Erişim 16 Eylül 2023. <https://eric.ed.gov/?id=ED099394>
- Vergote, Antoine. "Çocuklukta Din" çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/01 (1978), 315-329.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1981.
- Zajonc, R. B. "Feeling and Thinking: Preferences Need no Inferences". *American Psychologist* 35/2 (1980), 151-175. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.35.2.151>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 306-333

FIKİH İLMİNDE DİYALEKTİK ZEMİN

Dialectical Groundwork in The Science Of Fiqh

Sefa ATİK

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku, atiksefa@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-7806-3971

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2024
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2024
Cilt / Volume: 11
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 306-333

Atıf / Cite as: Atik. Sefa. "Fıkıh İlmінде Diyalektik Zemin" (Dialectical Groundwork in The Science Of Fiqh). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024),306-333. DOI: 10.17859/pauifd.1373677

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 306-333

FIKİH İLMİNDE DİYALEKTİK ZEMİN*

Sefa ATİK**

Öz

Verili kaynaktan beslenen İslamî ilimlerden birisi olan fıkıhın delilleri arasında zaman zaman zahiren bir çatışmanın olduğu bilinen bir husustur. Genel ifadesi ile çatışma ve çelişme üzerinden gelişen bir diyalektik işleyiş söz konusudur. Yine fıkıhın farklı toplumsal zeminlerde hayat bulmasıyla zuhur eden bu ilişki türlerinin fıkıhın doğduğu ve sistematik bir ilim hâline dönüştüğü zaman süreçlerinde diğer sistematik fıkıh ekolleri ve yeni doğal mecralarla nispeten bir çatışma yaşadığı söylenebilir. Bu çatışma hâlinin hem düşünsel zeminde hem de pratik zemindeki hususiyetleri yani diyalektik zemin bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla İslamî ilimlerden cedel, münâzara ve hilâf diyalektik temelli üç ilim olarak belirlemekte ve bu diyalektik zemin kendi içeriğini mezhepler arası ve mezhep içi delilleri yorumlama tarzlarında, deliller arasında dengeyi kurmada, hüküm cümlelerinde, yargısal süreçlerde ve olgusal durumlarda tezahür ettirmektedir. Özetle söylemek gerekirse fıkıhta diyalektik ilim ve amelde olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Diyalektik, Delil, Çelişme, Örf.

Dialectical Groundwork in The Science Of Fiqh

Abstract

It is a well-known fact that there is an apparent conflict between the arguments of fiqh, one of the Islamic sciences that is fed from available source, from time to time. Again, it can be said that these types of relationships that appear when fiqh comes to life on different social grounds, when fiqh was born and turned into a systematic science, it experienced a relative conflict with other systematic fiqh cults and new natural mediums in its processes. The peculiarities of this state of conflict both on the intellectual ground and on the practical ground, that is, on the dialectical ground, constitute the subject of this study. Therefore, from the Islamic sciences, jedal, debate and khilaf appear as three dialectically based sciences, and this dialectical ground manifests its content in the ways of interpreting inter-sectarian and intra-sectarian evidence, establishing a balance between evidence, authority sentences, judicial processes and factual situations. To summarize, in fiqh, dialectics is divided into two, in science and in practice.

Keywords: Fiqh, Dialectic, Evidence, Conflict, Custom.

Structured Abstract

The dialectical situation containing “conflict or contradiction”, which attracts attention with its general usage in fiqh, realizes itself through concepts such as “taaruz, tawarud, temanu’

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku, atiksefa@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-7806-3971.

, teadul, taqabul, tenazu', tesavi, mutaqaibat". Moreover, it is a well-known fact that the science of fiqh, which holds the priority among Islamic sciences, especially in terms of its reliance on written culture, has established a relationship with different social grounds in which it has been carried from the natural ground in which it was born since starting, and has been experienced with its own unique recognitions by different social affiliations in parallel with the content of this relationship. It is a well-known fact that there is an apparent conflict between the arguments of fiqh, one of the Islamic sciences that is fed from available source, from time to time. In its general expression, there is a dialectical functioning that develops through conflict and contradiction. Again, it can be said that these types of relationships that appear when fiqh comes to life on different social grounds, when fiqh was born and turned into a systematic science, it experienced a relative conflict with other systematic fiqh cults and new natural mediums in its processes. The peculiarities of this state of conflict both on the intellectual ground and on the practical ground, that is, on the dialectical ground, constitute the subject of this study. Therefore, from the Islamic sciences, jedal, debate and khilaf appear as three dialectically based sciences, and this dialectical ground manifests its content in the ways of interpreting inter-sectarian and intra-sectarian evidence, establishing a balance between evidence, authority sentences, judicial processes and factual situations. To summarize, in fiqh, dialectics is divided into two, in science and in practice.

As a result, the dialectic;

- a) It seems that the dialectic of evidence is mentioned, but in the following processes, the words of the founding imam and his students and the students' students (meshayih, mujtahid in the sect, mujtahid in the matter, etc.) the dialectic of intra-sectarian views draws attention in the chain of fuqaha. This dialectical ground and process contributed to the formation of hierarchy for the sect by producing subheadings such as the order of fuqaha and the order of masail, especially in Hanafi Fiqh.
Customs (fact, practice) and changes (ancient custom, custom of hadith) mentioned in the topics of fiqh procedure, but also among the topics of furu fiqh also attract attention as another content of the dialectical ground. Moreover, it is a well-known fact that the science of fiqh, which holds the priority among Islamic sciences, especially in terms of its reliance on written culture, has established a relationship with different social grounds in which it has been carried from the natural ground in which it was born since starting, and has been experienced with its own unique recognitions by different social affiliations in parallel with the content of this relationship.
- b) However, the custom in classical fiqh, unlike the social conflict in question in modern philosophy, consists of investigating the current analysis, detection and the ground of legitimacy. It does not aim to create a new history and society by bringing the old society into conflict with the new society. It focuses on the case and subjects it to analysis and produces solutions.
- c) In addition to these, judicial dialectics is also mentioned, both in the judicial processes and in the proof processes, which are one of the judicial instruments, this dialectical ground visibly finds itself in the texts.
- d) Dialectical grounds and processes in the science of fiqh are considered more as a separate branch of science within the science of debate and the caliphate, and in addition, it is observed that they are also considered under the main headings of fiqh procedure works.

GİRİŞ

Başlangıcı itibarıyla baskın karakteri amel olarak doğan ve tekâmül süreçlerinde amel etkinliğinin yanına ilim vasfını da kendisine ekleyen fıkıh ilmi kendi içerisinde etki ve etkileşimin özünü taşımaktadır. Verili kaynaktan beslenen İslamî ilimlerden birisi olan fıkıhın delilleri arasında zaman zaman zahiren bir çatışmanın olduğu bilinen bir husustur. Yani fıkıhta çatışma ve çelişme üzerinden gelişen bir diyalektik işleyiş söz konusudur. Fıkıhta genel kullanımıyla dikkat çeken “çatışma veya çelişme” içerikli diyalektik durum kendisini “teâruz, tevârüd, temânu’, teâdül, tekâbül, tenâzu’, tesâvî, mütekâbilât” gibi kavram şemaları üzerinden gerçekleştirmektedir. Ayrıca İslamî ilimler arasında özellikle yazılı kültüre dayanması yönüyle önceliği elinde tutma iddiasında bulunan fıkıh ilminin bidayetten beri doğduğu doğal zeminden taşındığı farklı toplumsal zeminlerle ilişki kurduğu ve bu ilişkinin muhtevası paralelinde farklı toplumsal aidiyetler tarafından kendine özgü kabullerle yaşandığı bilinen bir gerçektir. Yine fıkıhın farklı toplumsal zeminlerde hayat bulmasıyla zuhur eden bu ilişki türlerinin fıkıhın doğduğu ve sistematik bir ilim hâline dönüştüğü zaman süreçlerinde diğer sistematik fıkıh ekolleri ve yeni doğal mecralarla nispeten bir çatışma yaşadığı söylenebilir. Bu çatışma hâlinin hem düşünsel zeminde hem de pratik zemindeki hususiyetleri yani diyalektik zemin bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla İslamî ilimlerden “cedel-münâzara-hilâf” diyalektik temelli üç ilim olarak belirlemekte ve bu diyalektik zemin gerçekliğini mezhepler arası ve mezhep içi delilleri yorumlama biçimlerinde, deliller arasında denge oluşturmada, hüküm cümlelerinde, yargısal süreçlerde ve olgusal durumlarda ortaya koymaktadır.

Kurucu ictihad döneminin sona ermesi ve sistematik fıkıhın egemen olmasıyla yani bir diğer ifadeyle kurucu imamların görüş, ictihad ve teorilerinin tedvin edilip ekol sistematiği sürecinin başlamasına paralel olarak mezheplerin “kurucu akılları”na ait orijinal görüşler netleşmiştir veya en azından netleştirilmesi süreci hızlıca devam etmiştir. Kurucu imama ait orijinal görüş¹ ve onu mutlak kabul süreci, mezheplerin doğduğu doğal zeminden daha farklı mecralarda yer bulmaya başlamasının getirdiği pratik durumlar nedeniyle zaman zaman esnetilmiş ve mezkûr orijinal görüşlere mugayir ve onlarla çatışan yeni ve sürpriz durumların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. İmama ait otorite ve orijinal görüşün dikte etmiş olduğu kurucu ictihad ile “yaşanan hayat”ın dikte etmiş olduğu yeni olgular arasında bir çatışmanın başladığı an işte tam burası farklı bir diyalektik zemin² ve sürecin de başlangıcıdır.

¹ Burhanettin Tatar, “Hadis Tarihinde Metin Merkezli Düşüncenin Diyalektik Yapısı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 130.

² Diyalektik yapmanın kurucu imamlar veya kurucu imamlar ile talebeleri arasındaki ilk örnekleri için bk. Ali Pekcan, “İmam Muhammed’in Medine Ehli ile Yaptığı Fıkıhî İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme (el-Hucce Ala Ehli’l-Medine” Örneğinde)”, *İHAD* 5 (2005), 145-162.

Bu diyalektik durumlara ilave olarak kurucu imamın içtihadını mutlak kabul anlayışı ve belirleyiciliği ve ona karşı mevcut yeni hâlin dikte etmiş olduğu yeni süreç arasındaki bu çatışma ve diyalektik zemin fıkha yeni kavram ve terminoloji ile katkı sağlarken aynı zamanda fikhın yeni süreçlere dayanıklı ve yaşanabilir yatak hazırlamasına da katkı sağlamaktadır. Eski kavramlar yeni kavramlarla takviye edilmekte veya yeri geldiğinde eski kavramlar yeni içerikler kazanmaktadır (Tahrir, makâsîd, tercih, temyiz vb.).³ Fikhın bir yönüyle naklî bir yönüyle aklî olması,⁴ ayrıca Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) tespiti ile üretildiği süreç ve düzenlemek istediği nihaî gaye yönüyle salt dünyevî,⁵ dolayısıyla da aklî ilimler arasında sayılması ve fikhın yeni süreçlere ve eski ile yeni arasında diyalektik yapmaya müsait bir zeminde yol alması onun marjinalleşmesine mâni olduğu gibi bu durumun yeni kavram, terim ve yöntemlerle fıkha dinamik bir yapı kazandırdığı görülmektedir.

Bu durum aynı zamanda eski hâl ile yeni hâl arasında süregelen veya zuhur etmesi beklenen diyalektik sürecin düzgün bir zeminde ve rasyonel bir ilke üzerinden yol alabilmesi ve gelecek zamanlara aktarılabilmesi açısından önemlidir. Yani bu durum kurucu imamların görüşlerine bağlılığı ve onları ölçüt almanın zorunluluk olduğu gerçeği ile yüz yüze gelmeyi gerekli kılmaktadır. Aşağıda da geleceği üzere mezhep içi yeni görüşlerin ölçüsüzce üretilmesine engel olmak, oluşan yeni örflerin gelişigüzel meşruiyet zeminine oturtulması tehlikesinin önüne geçmek ve ayrıca bunların sağlamasının yapılabilmesi için kurucu imamın görüşlerini bunlara ölçüt kılmak gerekmektedir. Dolayısıyla bu ölçütün sağlıklı bir zeminde işletilebilmesi için hem müctehidlerin hem de mesâilin hiyerarşisi kurularak konu usul-i fıkıh ve fetvâ usulü eserlerinde işlenilegelmiştir.

³ Fıkıh usulü telif metotları zamanla “örneğin Tahrîc türü (Zencânî [öl. 656/1160]-Tahrîcû'l-fürû' ale'l-usûl) ve Makâsîd türü (Şâtibî [öl. 790/1388]-el-Müvâfakât)” eserler ortaya koymuştur. Enver Osman Kaan, *Tablolarla Fıkıh Usulü* (İstanbul: İFAV, 2021), 19.

⁴ Yani Gazzâlî'ye göre ilimlerin en şerefliisi aklı ve nakli bir arada kullanabilen ve ayrıca rey ve şeriati bir arada toplayabilen ilimdir. Fıkıh ve fıkıh usulü de bu kabilden ilimlerdir. Çünkü fıkıh ilmi şeriatin ve aklın berraklığı ile doğru yola ulaştırmaktadır. Ne şeriatsız akıl makbul ne de aklı dikkate almaksızın nassı taklit etmek doğru yola ulaştırıcıdır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 1/4.

⁵ Yani Gazzâlî'ye göre dünya düzenini tesis etmek için siyaset edecek bir sultana ihtiyaç olduğu gibi sultanın da tatbik ederek dünya düzenini kuracağı bir kanuna ihtiyaç bulunmaktadır. İşte tam da burada fakih siyaset kanunlarını bilen bir kişi olarak karşımıza çıkmakta ve niza anında insanların arasını bulacak bir kanun bilgisine sahip kişi olarak temayüz etmektedir. Evet, fakih dünya düzeninin kıvama girmesi bağlamında kendisinde barındırdığı bilgi ile sultanın muallimi ve mürşidi olmaktadır. Ayrıca bilinmelidir ki fikhın dünyevî bir ilim olması onun dinî düzenlemeye katkı sağlaması nedeniyledir. Yani dünyayı dine aracı kılması yönüyle dünya ahiretin tarlasıdır, öyleyse din ancak dünya ile gayesine ulaşmaktadır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/17. Ayrıca fikhın dünyevî düzenlemeleri ve dünyevî ilim olması bağlamında bk. Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 66-67.

1. Kısaca Diyalektik, Diyalektiğin Tarihi, Evreleri ve Hukukla İlişkisi

İlkçağlardan beri kullanılagelen diyalektik “bir akıl yürütmenin gücü, bir ispatın doğruluğu veya bir düşüncenin sunuş tarzı veya metodolojisini sağlayan süreçler” anlamlarına gelirken İslamî ilimler külliyyatında “ilm-i cedel”, “ilm-i hilâf”, “fenn-i münâzara” isimleriyle anılmaktadır. Bu tarzın asıl kurucusu olarak anılan Sokrat’a göre diyalektik doğruya ve gerçeğe ulaşmak veya kavramları açıklığa kavuşturmak amacıyla “zıtlık”lar içinde ilerleyen diyalog zemini⁶ olarak tanımlanmakta ve Sokrat’a nispetle Sokratik diyaloglar⁷ olarak anılmaktadır. Modern zamanlarda diyalektik her bir şeyin başkasıyla birlikte ve başkası ile bağlantılı düşünülmesi, bir şeyin başka bir şeyle hem ilişkili hem çelişkili bir düzlemde bulunması, bir gerçekliğin kendisini başka bir gerçekliğe bağlı olarak ifade etmesi, birbiri ile ilişkili olmakla birbiri ile çelişkili olmak arasında bir bağın olduğu düşüncesini temel alması ve toplumsal ilişkilerin üretmiş olduğu çelişik durumların varlığı⁸ anlamına gelmektedir. Yani diyalektikte varlık yalnızca karşıtı olumsuzlayarak var olmaz tam tersine kendisini olumsuzlayarak ve karşıtı yaratarak da olabilmektedir.⁹

1.1. Kısaca Çelişki Nerededir Sorunu

Çelişkinin nerede olduğu konusu üzerinde yapılan tartışmalarda çelişkinin düşüncede, doğada ve aynı zamanda toplumda olduğu hususları öne çıkarılmış ve üzerinde tam bir konsensus oluşmamış olsa da Marksist teoriye göre çelişki doğa ve toplumda söz konusu olmaktadır. Yani bu teoriye göre tarih bir inceleme aracı değil bir eylem aracıdır. Geçmiş toplumları inceleyerek vakit geçirmek yerine yapılması gereken insanın tarih yapmasının ve yeni bir toplum kurma tarzının yeni teorik temellerini aramaktır. Bu teoriye göre doğa ve toplumdaki çelişkiyi reddetmek diyalektiği Aristo’nun “evreni hareket ettiren ama kendisi hareket etmeyen ilk muharrik tanrı” tezinde olduğu gibi metafizik bir tesirle baş başa bırakmak anlamına gelmektedir.¹⁰ Yani metafizikçi diyalektik anlayışı her şeyin önceden tayin edilmiş bir sabit doğası olduğunu kabul eder ve her şeyi yalıtım içerisinde başka şeylerden bağımsız ele alır, nesnelerin karşılıklı bağlantılarını dikkate almadan şeyleri ve doğayı ayrı bir inceleme konusu yapar. Katı ve durağan antitezler olarak şeyleri ele alır ve aynı türden şeylerin karşısına diğer türden

⁶ Hayri Bolay, “Mevlânâ ve Diyalektik”, *1. Millî Mevlâna Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985), 348; Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik* (Ankara: Maya Yayınları, 1995), 98.

⁷ Rüdiger Bubner, *Modern Alman felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2014), 164.

⁸ Konu klasik fıkıh eserlerinde teâruzu’l-örf bağlamında ele alınmış ve konunun çözümüne dair ilkeler üretilmiştir. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* (Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1437/2015), 83.

⁹ A. Cengiz Bayson-Sinem Özer-Münevver Çelik-Bariş Eroğlu, *Diyalektik Sınıftır* (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012), 25.

¹⁰ August Thälheimer, *Diyalektik Materyalizme Giriş*, çev. Sevinç Altınçekiç (Yordam Kitap, ts.), 88, 114, 134.

şeyler koymaz.¹¹ Diyalektik materyalizmin tarih teorisi yalnızca ve öncelikle önceki tarihin açıklaması değil aynı zamanda insanın tarih yapma tarzının teorik temelidir ve tarihin maddî kanunlarını devreye sokmayı amaçlar. Neticede *diyalektik yöntem* “düşünce, doğa ve tarihteki (toplumda) genel ilişkilerin bilimi” olarak tarif edilebilir.¹²

Aşağıdaki başlıklarda da ele alınacağı üzere Modern felsefede “düşünce, doğa ve aynı zamanda toplumda” olmak üzere üç şekilde tasnifi yapılan çelişki ve diyalektik çeşitlerinin klasik fıkıhtaki yerini tespit etmek önemlidir. Dolayısıyla klasik fıkıhtaki diyalektik zemini “mezhep müctehidlerinin ictihadlarında, delillerde, dilde, yargılama hukukunda ve örflerde çelişki” başlıklarında ele almak mümkündür. Ne ki klasik fıkıhtaki örf, modern felsefede söz konusu edilen toplumsal çatışmadan farklı olarak mevcut hâlin tahlil, tespit ve meşruiyet zeminin araştırılmasından ibarettir. Eski toplumla yeni toplumu çatıştırarak yeni bir tarih ve toplum kurmayı amaçlamaz. Vakıya odaklanır ve onu çözümlenmeye tabi tutar ve çözüm üretir.

1.2. Genel Mantık ve Diyalektik İlişkisi

Genel mantık ve diyalektik birbirinden farklıdır. Genel mantık içerikten bağımsız düşüncenin yasalarını göstermeyi amaçlar. Mantık kavramlarının nasıl oluştuğunu ve kavramların şekil bakımından birbirinden nasıl ayrıldığını göstermeyi amaçlar. Mantık yasaları a-özdeşlik veya kendisi ile aynılık ilkesi b-çelişki veya üçüncü hâlin imkansızlığı ilkesidir. Ancak bu ilke şeylerin değişmezliğinin kabulü ile anlam kazanır. Herakleitos’un “bir ırmakta iki kere yıkanılmaz” ifadesinde olduğu gibi şeylerin değişiminin temel alındığı felsefede A, A’dır ama aynı zamanda A, A değildir. Genel mantık ile diyalektik arasındaki fark şurada ortaya çıkar. Genel mantık her şeyi sabit, değişmez, her şeyi birbirinden ayrı, bağımsız ve kendi başına görür. Diyalektik ise şeyleri hareketli ve değişebilir görür ve birbiri ile bağlam ilişkisi içerisinde ele alır. Gerek Platon gerekse Aristo’da diyalektik idealisttir yani çelişkilerin kökeni hariçte değil insan aklındadır. Yani kamusal alanda zıt görüşlerin çatışmasıdır. Örneğin pazaryerindeki bir sohbet devletin yapısının ne olması gerektiği üzerine yapılan bir konuşma ve tartışma diyalektiktir. Birinin A dediğine diğeri A olmayan demektir. Platon ve talebesi Aristo toplumsal hayattaki değişimler içerisinde değişmeyi aramaktaydılar. Yani onların diyalektik felsefesi devrimden yana değil toplumsal düzenden yana idi. Kısaca diyalektik şu başlıklarla karşımıza çıkabilir: 1-Herakleitos gibi doğa filozoflarının diyalektiği 2-Platon ve Aristo diyalektiği 3-Hegel diyalektiği 4-Materyalist diyalektiği. Herakleitos ardışıklığın diyalektiğini geliştirirken, Platon ve Aristo birinci evredeki Herakleitos diyalektiğine karşıt olarak yan yanalığın diyalektiğini geliştirdiler. Hegel ise ardışıklığın ve yan yanalığın diyalektiğini idealizm bağlamında geliştirirken, materyalizm sınıfların

¹¹ Maurice Cornforth, *Materyalizm ve Diyalektik Metod*, çev. Cem Gönenç (İstanbul: El Yayınları, 1987), 70.

¹² August Thalheimer, *Diyalektik Materyalizme Giriş*, 113,114, 234, 135.

diyalektiğinden sınıfsız topluma geçiş diyalektiğini geliştirir. Neticede diyalektik yöntem düşüncü, doğa ve tarihteki (toplumda) genel ilişkilerin bilimi olarak tarif edilebilir.¹³

1.3. Diyalektiğin Amacı

Yunan filozofları diyalektik derken “karşılıklı konuşma” ve “tartışma”¹⁴yı öne çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla diyalektik; evreni, insanı ve eşyayı anlamaya, açıklamaya ve bilmeye götüren ve özellikle bunu amaçlayan bir yol olmakla birlikte aynı zamanda bir inceleme ve araştırma aracı ve yöntemi de olmaktadır.¹⁵ Örneğin öne çıkan ilkçağ filozoflarından Sokrates, Platon ve Aristo’da diyalektik şöyle ifade edilmektedir: Sokrates’te diyalektik “doğurtma yöntemi”¹⁶ olarak karşımıza çıkmakta; belirli bir konuda belli kriterlerde bir tartışma zemini ve mevzusu oluşturarak karşılıklı konuşma ve soru-cevap yöntemi ile diyaloga girmekten ibaret olurken mezkur karşılıklı konuşma ve soru-cevabın amacı karşıt düşüncüye doğurtmaktan ibaret olmaktadır. Bu yöntemin kurucusu Sokrates, onu geliştiren kişi ise talebesi Platon’dur.¹⁷ Platon hocasının aksine bilmenin mümkün olduğunu ifade ederek hocası ile diyalektik yapar ve diyalektiğinin amacını ruhun önceden gördüğü şeyleri yani ideleri hatırlayarak onları bilinç alanına getirmeyi sağlamak olarak belirler ve diyalektiği ise işte bu bilinç hâlini ortaya çıkaran bilimsel yöntem olarak tanımlar.¹⁸ Platon’un talebesi Aristo’ya göre diyalektiğin amacı bilimlerin temelini oluşturan ilk ilkelerin bulunmasıdır. Dolayısıyla bilimsel alanlarda diyalektik 1-İzlenecek yolu gösterir 2-Her bilim dalında ilk ilkeyi bulmaya vesile olur 3-Bir araştırma yöntemidir.¹⁹

Klasik fıkhıta da teâruz başlıklı diyalektikler, orada söz konusu olan ilkeyi ve çözümü bulmaya matuf olarak üretilen bir araştırma yöntemi olarak karşımıza çıkmakta, usûl-i fıkıh eserlerinde def’u’t-teâruz başlıklarının yer aldığı, hatta “def’u’t-teâruz” türü eserlerin kaleme alındığı görülmektedir.²⁰

1.4. Kısaca Diyalektik Evreleri

Diyalektiğinin birinci evresinde düşüncenin merkezine logos yani “söz” yerleştirilir ve her şey “bir”den hareket ederek, yani karşıtların birliğinden hareketle kendi kendisi ile çatışma ve çelişme içerisine girer. Bu tezin sahibi olarak Herakleitos “diyalektik” ifadesini kullanmaksızın tezini karşıtlık olgusu üzerinden sürdürür. Diyalektiğinin ikinci evresinde Sokrates karşımıza çıkmakta ve karşısındakine hiçbir şeyi bilmediğini göstererek onunla diyaloga girmekte ve doğurtma yöntemini kullanmaktadır. Diyalektiğin üçüncü evresinde Platon ve talebesi Aristo öne çıkmaktadır. Platon’a göre diyalektik bir söz, kavram ve

¹³ August Thalheimer, *Diyalektik Materyalizme Giriş*, 61,62, 68, 69,70.113-114.

¹⁴ Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* (Sosyal Yayınları, 1997), 224.

¹⁵ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, 71.

¹⁶ Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 40.

¹⁷ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, 71-72.

¹⁸ Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 42.

¹⁹ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, 98.

²⁰ Şükrü Özen, “Teâruz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/211.

önerme üzerinden soru-cevap şeklinde ilerlemekten ibarettir. Bu ilerleme Platon'da idealara (yukarıya doğru ilerleme, iyiyi ve gerçeği bulma, ahlakın egemenliğine kavuşma) kadar gitmelidir. Talebesi Aristo'ya göre diyalektik bilimlerin ilkelerini ortaya çıkarmaya yaramaktadır. Ona göre diyalektik, hocasının yukarıya doğru ilerleme prensibinin aksine bilimlerin ilkelerini ortaya çıkaracak salt düşünce sisteminden ibaret olmaktadır. Diyalektiğin dördüncü evresinde Hegel öne çıkmakta ve ona göre diyalektik bizzat nesnelerin özündeki çelişkinin araştırılmasından ibarettir.²¹ Bu durumda Hegel'in diyalektik mantığında bir şeyde hem kendisi hem de başkası olmanın birlikteliği varsayılmaktaydı ki bu tam bir çelişki mantığıydı.²² Son olarak bunlara karşın Marks, diyalektiği tarihe, cemiyetlere, iktisadî gelişmelere uygulayarak maddî, mücadeleci ve kavgacı bir diyalektiği temel almıştır.²³ Böylece ona göre diyalektik, sınıf bilincinin ve ekonomik politığın kurucu dinamiği olarak tanımlanmaktadır.²⁴

Diyalektiğin kısaca tarihinde iki gerçek üzerinden çatışma ve çelişme hâline dikkat çekilmektedir. Bunlardan birincisi "söz" yani cümle, önerme, soru-cevap diyalektiğidir. İkincisi ise tarih yani toplumdur. Klasik fıkıhta bunları -aşağıda geleceği üzere- kısaca bilgi (edille-fetvâ-beyyine) ve örf (amel) başlıkları üzerinden özetleyebiliriz.

1.5. Çelişki ve Karşıtlık

Mantık ilminde özne, yüklem ve nicelikleri aynı olan önermeler arasında yapılan karşılaştırmaların genel adına "tekâbül" denilirken (tekâbül karesi buradan gelir), tekâbül dört kavram üzerinden alt başlıklarını oluşturmaktadır: Tenâkuz, tezâd, ed-dâhil tahte't-tezâd, tedâhül. Bir başka tanıma göre tekâbül zıtlık demektir; iki şey aynı anda bir şeyde toplanamıyorsa burada tekâbülden söz edilir ve dört durumda ortaya çıkar.²⁵ Kısaca tekâbül hâlini tezâd ve tenâkuz üzerinden ele almak mümkündür. Tezâd, önermelerden birisinin doğru olması hâlinde diğerinin mutlaka yanlış olmasının gerekli olduğu, birisinin yanlış olmasının ise diğerinin mutlak doğru olmasını gerekli kılmadığı durumunu ifade eder. Örneğin "Bütün insanlar canlıdır (doğru)" önermesi doğru ise "Hiçbir insan canlı değildir (yanlış)" önermesi mutlak yanlış olmalıdır. Ancak "Bütün elmalar ekşidir (yanlış)" önermesi yanlış ise "Hiçbir elma ekşi değildir (yanlış)" önermesi doğru olmak zorunda değildir. Tezatta durum bu şekilde olurken tenâkuz (çelişiklik), karşıtlığı daha da daraltmaktadır. Şöyle ki tenâkuz, iki önermeden birisi doğru ise diğeri mutlaka yanlış olurken, birisi yanlış ise diğerinin mutlaka doğru olması şeklinde bir karşıtlığı ifade etmektedir.²⁶

Burada da görüleceği üzere mantıkta çelişiklik terimi kendine özgü olarak önermeler arası nicelik ve nitelik bakımından birbirini yalanlama ve yanlışlama

²¹ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, 29, 32, 98, 100, 104, 148, 168, 201, 208.

²² Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılâp, 2004), 360.

²³ Bolay, "Mevlânâ ve Diyalektik", 250.

²⁴ A. Cengiz Bayson-Sinem Özer-Münevver Çelik-Barış Eroğlu, *Diyalektik Sınıftır*, 29.

²⁵ Esrûddîn el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Hidâyetü'l-ĥikme* (Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2019), 103.

²⁶ Talha Alp, *Mantık Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Yasin, ts.), 35-42.

durumudur. Bir önermenin doğruluğu diğerinin yanlışlığını, diğerinin yanlışlığı da öbürünün doğruluğunu ifade eder. Yani çelişiklik ve karşıtlık önermelere özgü olup kavramlara özgü değildir.²⁷ Her ne kadar güncel dilde kavramlar arası çelişiklik ve karşıtlıktan söz edilse de asıl karşıtlık ve çelişiklik önermeler arasında daha fazla anlam kazanır. Karşıt ve çelişik kavramlar arasındaki ilişkiye gelince karşıt kavramlar daima aralarında orta kavrama izin verirken, çelişik kavramlar arasında orta kavram bulunmamaktadır. Ak ile kara karşıttır, çünkü aralarında gri vb. diğer kavramlar vardır. Ancak ak ile ak olmayan arasında üçüncü bir terim olmadığı için bunlara çelişik denir. Güncel dilde çelişiklik ve karşıtlık birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu anlamda mantıktaki çelişme ile diyalektik dildeki çelişme birbirinden farklılık arz etmekte, diyalektik dildeki çelişiklik ifadesi daha geniş bir kullanım alanına sahiptir.²⁸ Mantıktaki karşıtlık tablosuna bakıldığında tekâbül/tezâd (karşıtlık) ve tenâkuz (çelişiklik) arasındaki fark açık ve net olarak görülürken, güncel dildeki kullanımlarda bu farka dikkat edilmemektedir. Mantıkta iki kavram üzerinden üretilen diyalektik farklı sonuçları ve amaçları öne çıkarırken, güncel dil ve kullanımındaki diyalektiğin iki kavram üzerinden ayırma değil onlardan amaçlanan sonuca odaklandığı dikkat çekmektedir.

Netice olarak mantıkta karşıtlık ve çelişiklik ifade eden kavramlar farklı içeriklere ve amaçlara matuf iken, mantık ilmi dışındaki kullanımlarda bir esneklik dikkat çekmekte; tekâbül, tezâd, tenâkuz, tenâzu', ihtilaf vb. kavramlar birbirinin yerine kullanılmaktadır. Benzer bir esneklik İslâmî ilimlerde de söz konusu olmakta; tezâd, tenâkuz, tekâbül, ihtilâf, tevârüd, tesâvî, tenâzu', tenâfî vb. kavramlar küçük nüanslara rağmen birbirinin yerine kullanılarak çelişik ve karşıtlık hâlini ifade etmektedirler. Dolayısıyla İslâmî ilimlerde bu kavramları diyalektik zeminde kullanmak mümkün olmaktadır.

1.6. Hukuk ve Diyalektik Çelişki

Hukukçu için her ne kadar çelişkili olmak rahatsız edici bir durum olsa da herhangi bir gerçek ancak bir çelişki içinde yer aldığı takdirde daha rahat anlaşılabilir. Çelişki içermediği düşünülen gerçeklik sonsuz yineleme olup kaderdir. Öyle ise hukukçu açısından yapılması gereken şey, olayın dışında durmak ve olayı dışarıdan tasvir etmek değil, hukuku incelerken çelişkiyi bulana kadar çatışmayı güçlendirmekten ibaret olmalıdır.²⁹ Yargılama süreçlerinde sahibi aranan hakkın tespiti, haksız taleplere karşı hak sahibinin hakkının korunması amacıyla davacı (müddeî, tâlib) ile davalı (müddeâ aleyh, matlûb) arasında³⁰ mutâlebede (üzerinde hak sahibi olunan şeyi talepte bulunma

²⁷ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 94.

²⁸ Özlem, *Mantık*, 83-84.

²⁹ Onur Karahanoğulları, *Marksizm ve Hukuk Diyalektik Hukuk Bilimi* (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 114, 123, 125.

³⁰ Cevdet Yavuz, "Dâva", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/12.

hakkı)³¹ bulunmak, çelişkiyi bulmak için soru sormak, sorular üzerinden diyalektik yapmak, soruya verilen cevabı başka bir soru ile karşılamak gibi yöntemler, hukuktaki yargı diyalektiğine işaret eder. Nitekim yargılama hukukunda geçen ve Mecelle 76. madde (Beyyine müddeî içindir, yemin ise münkire aittir) ve 77. maddede (Beyyine hilâf-ı zâhiri ispat etmek için, yemin ise aslı ibkâ etmek içindir)³² kendisini bulan usûl-i muhâkeme ilkeleri, içerisinde kendine özgü bir diyalektik taşır. Şöyle ki bir kişinin getirdiği haber kizbe ve sıdka eşit derecede muhtemeldir. İspat araçları ile kanıtlanmadığı müddetçe “tercih bilâ müreccih”³³ hâli söz konusu olacağına göre yargılama makamı bu haberin hakikatine vâkif oluncaya kadar diyalektiğe devam etmek durumunda kalacaktır. Diyalektik devam etmelidir; çünkü şahitlerin getirmiş olduğu delil ve delillerin ispat süreci taraflar arasında bir çatışmanın³⁴ varlığına işaret etmekte olup bu çatışma gerçeğin tahakkuk edişine kadar devam etmelidir. Yukarıda geçen iki maddenin içerdiği tez-antitez süreci “Yargı diyalektiği”ni inşa etmeye neden olur. Nitekim bir iddia veya tez mevcut hâlin aleyhine ileri sürülen bir durumdur. İddia ispata muhtaç bir durum olup bu ispatla mevcut hâlin vasfı değişecek ve yeni bir durum ortaya çıkacaktır. Buna mukabil yemin ise mevcut hâl lehine ileri sürülen ve mevcut hâlin sürdürülmesinde ısrar eden bir ispat aracıdır.³⁵ Aşağıdaki başlıklarda geleceği üzere klasik yargılama hukuku terminolojisinde mutâlebe “hakkını isteme, dava etme, alacaklının borçlusundan alacağını isteme hakkı” gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla hakkın ve hakikatin ortaya çıkarılması amacıyla tâlip ve matlûb arasında diyalektik kaçınılmazdır.³⁶ Keza klasik münâzaranın temel ve kurucu kavramlarının sâil (hakikati ortaya çıkarmak amacı ile soru soran)-mücîb (cevap vermek durumunda olan) ve sâil (ileri sürülen tez aleyhine soru soran kişi)-muallil (sorulan soruya gerekçe üretmek zorunda kalan) olması tesadüf değildir.³⁷

2. Kısaca İslâmî İlimlerde Diyalektik Zemin ve İslâmî İlimlerde Diyalektik Temelli Üç İlim

İslâmî ilimler bağlamında olaya bakıldığında daha çok kelim ve fıkıh özelinde “cedel, münazara ve hilâf” isimleri altında diyalektik zemin ve içeriğe dair bir hayli malzemeye rastlamak mümkündür. Hatta bu ilimlerin düşünce tarzı ve yöntemi bizatihi diyalektiktir de denilebilir. Mantıktaki sînâat-ı hamse üzerinden zekâ türlerine göre yapılan taksim ve paylaştırmada kelâm ilmine düşen “cedel”³⁸ hem kelâmı hem fıkıhta

³¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 402.

³² Ali Haydar, *Şerhu kavâidi'l-Mecelle*, haz. Râmî İbn Muhammed Cibrîn Selheb (Dâru's-Selâm, ts.), 138-139-149.

³³ Ali Haydar, *Şerhu kavâidi'l-Mecelle*, 138-139.

³⁴ Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikḥ* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî, ts.), 8/124.

³⁵ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2009), 167.

³⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 403.

³⁷ Sefa Atik, *Fıkıh ve Münâzara* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 88-89.

³⁸ Bilâl Hamdân en-Neccâr, *Hâşiyetü Bilâl alâ İzâhu'l-mübhem min me'âni's-Süllem* (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2015), 137.

kullanılmış ancak fıkhıta kullanılan cedel gayesi yönüyle kelimada kullanılan cedelden ayrı bir mecrada yol olarak “münâzara ve hilâf” olarak anılmaya devam etmiştir.³⁹ Nitekim münâzara ve cedel tanımlarındaki ortaklık, Hilâf ilmine dair hazırlanan bir çalışmada bu iki ilmin Hilâf başlığı altında ele alınmasında kendisini göstermektedir. Şöyle ki, yazarın bu üç ilmin ortak yönlerine telmihen “cedel”i paranteze alarak “münâzara (cedel), hilâf yöntemi (cedel)”⁴⁰ şeklinde birbirine bağımlı olarak vermesi aynı zamanda bu üç ilim arasındaki ortak diyalektik zemine de işaret etmektedir. Örneğin münâzara ilminin içerdiği diyalektiğe hadis ilmi bağlamında bakıldığında hadis ilmi “metin merkezli düşünme” ile “metinler ile düşünme” eylemi arasında bir diyalektik gerilimi içinde barındırır.⁴¹ Şöyle ki metin merkezli düşüncede otorite metin etkisini sonraki metinlerde göstermekte ve sonraki metinler otorite metne zaman, mekân ve muasır birikimler üzerinden tasvip, tenkit ve tecdit içerikli müdahalelerde bulunmaktadır. Felsefede daha çok Sokratik diyaloglar olarak karşımıza çıkan diyalektik, kelimada ötekine ait düşüncenin alt edilmesi olarak dikkat çekerken, fıkhıdaki diyalektik ise delillerin, düşüncenin, metinlerin ve olguların diyalektiği olarak ele alınabilecektir. Hilâf ve ihtilâf kavramları bu diyalektik zemine işaret edebilir. Her ne kadar hilaf ve ihtilaf birbirinin yerine kullanılsa da hilâf mezhepler arası diyalektik zemine işaret ederken, ihtilâf daha çok mezhep içi diyalektik zemine işaret etmektedir, denilebilir. Bu minvalde usulcüler hilâf ve ihtilâf arasındaki ince farka işaret ederek ihtilâfı, maksat birliği ile beraber tarik/yöntemin farklı oluşuna tahsis ederlerken, buna mukabil yöntem ve maksadın ikisinin birden farklı oluşuna ise hilâf adını vermişlerdir.⁴² Aynı mezhep içerisinde gerçekleşen düşünce, metin ve olguların diyalektiğine “ihtilâf” denilebilirken farklı mezhepler arasındaki diyalektik zemine ise “hilâf” denilebilmektedir.⁴³ Bir başka ifade ile hilâf köklü görüş ayrılıkları olarak bilinirken ihtilaf ise ayrıntıdaki ihtilâfa işaret etmektedir.⁴⁴ Nitekim hilâf ile ihtilâf arasındaki ince nüans ve farkın diyalektik içeriği ile ilişkisi bağlamında Caferî mezhebindeki fıkıh eserlerinin kronolojik akışı bir ipucu verebilir. Caferî fıkhında ilk kaleme alınan mezhepler arası mukayeseli fıkıh eserinin adı Tûsî’ye ait “el-Hilâf”⁴⁵ isimli eserdir. Diğer yandan mezhep içi ihtilaflara odaklanan ilk eser ise Allâme Hillî’ye ait “Muhtelefû’s-Şîâ”⁴⁶ isimli eserdir. İki esere isimleri ve içerikleri bağlamında bakıldığında

³⁹ Atik, *Fıkıh ve Münâzara*, 46-47.

⁴⁰ Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü’l-hilâf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018), 158, 170.

⁴¹ Tatar, “Hadis Tarihinde Metin Merkezli Düşüncenin Diyalektik Yapısı Üzerine”, 133.

⁴² Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1419), 61; *Şerhu’l-Emsile li’s-Sürûrî (Mecmûatü’s-Sarf içinde)*, haz. Muhammed Hâdî Mardîni (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, ts.), 40.

⁴³ George Makdisi, *İslam’ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 216.

⁴⁴ Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 48.

⁴⁵ Örnek olarak bk., Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, thk. Komisyon (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1407), 1/49-50.

⁴⁶ Allâme el-Hillî, *Muhtelefû’s-Şîâ*, nşr. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1413), 1/176-177.

Tûsî'ye ait birinci eserde Sünnî dört mezhep ve zâhirîler ile Şîî fikhî arasındaki diyalektik zemin ve ihtilafa değinilmektedir. Buna mukabil ikinci eser mezhep içi ihtilafları konu edinmektedir.

3. Fıkıhta Diyalektik İçerikleri

Fıkıhta diyalektik içerikler a-usûl-i fıkıhta b- fûrû-i fıkıhta c-fetvâ usulünde olmak üzere üç başlık üzerinden ele alınabilir. Usûl-i fıkıhta diyalektik zemin teâruz ve örf başlığında ele alınırken, fûrû-i fıkıhta diyalektik zemin fikhî meseleler, yargılama hukuku ve bu bağlamda beyyinelerde söz konusu edilmektedir. Bunlara ilave olarak fetvâ usulünde diyalektik zeminin ise mezhep imamının görüşlerindeki ihtilaf ve kurucu imamlar tarafından verilen fetvâların yeni örflerle çelişmesi başlıklarında ele alındığı dikkat çekmektedir. Fûrû-i fıkıhtaki diyalektik ve çatışma zemini mezhep içi ve mezhepler arası olmak üzere ikiye ayrılarak incelenebilir. Fıkıh ilminde diyalektik zemin ve süreçler, daha çok münâzara ve hilâf ilmi içerisinde müstakil bir ilim dalı olarak ele alınırken, ilaveten usûl-i fıkıh eserlerinin ana başlıkları altında da ele alındığı görülmektedir.

3.1 Usûl-i fıkıhta Diyalektik

Usûl-i fıkıhta diyalektik zemin teâruz ana başlığındaki “edille” alt başlığı altında işlenmektedir. Yine zaman zaman delillerin delaleti başlığında nasların kendisinde taşıdığı ibârenin delaleti, işâretin delâleti ve nassın delâleti şeklinde sıralanan delâletler arasında söz konusu olan çatışmalardan da bahsedilmiştir. Kezâ lugavî, şer'î ve örfî delâletler arasında oluşabilecek çatışmaya da atıf yapılmıştır.⁴⁷ Burada bunlardan sadece “edille” arasında cereyan eden diyalektik süreçlerden ve önerilen çözümlerden bahsedilmekle yetinilecektir.

3.1.1 Delillerde Diyalektik

Usûl-i fıkıh eserlerinde *Teâruz fi'l-edille* başlıklarında ele alınan delillerdeki teâruzu Zerkeşî (öl. 794/1392) “تَقَابُلُ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْمُتَمَانَعَةِ” şeklinde tarif ederek, aynı konuya dair gelen iki delilin birbirinin hükmünü işlevsiz kılacak şekilde karşıt olmasıyla açıklamıştır. Ayrıca kendisi, iki delil arasında teâruzdan söz edebilmeyi tesâvî fi's-sübût (sübutta eşit olma; Kitab-haber-i vâhid arasında teâruzdan söz edilemez) ve tesâvî fi'l-kuvve (güçte eşit olma; mütevâtir haber-haber-i vâhid arasında teâruzdan söz edilemez) şartına bağlamıştır. Ayrıca deliller arasındaki teâruzu aklen 10 kısma ayırarak ele almış ve bu teâruzların çözümlerini sıralamıştır.⁴⁸

3.1.2 Delillerde Diyalektiğin Çözümü

Fıkıh usulünde diyalektik durumun üretmiş olduğu çelişik durumdan kurtulmak için önerilen çözüm yolları üzerinden yeni kavramlar ve yöntemler usule girmiştir. Bu anlamda bu çelişik durumdan kurtulmak için Hanefî usulcüler nesh, tercih, cem ve tevfiik, tesâkut kavramları üzerinden bir sıralamayı devreye sokarlarken, buna mukabil Şâfiî

⁴⁷ Abdulvahhâb Hâllâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut, ts.), 134-135.

⁴⁸ Nitekim Zerkeşî (öl. 794/1392) Şâfiî bir usulcü olmasına rağmen naslar arasında söz konusu olan teâruzların çözümünde “nesh, tercih, cem ile tevfiik ve tesâkut” şeklindeki Hanefî sıralamayı temel almıştır. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, ts., 8/120 vd.

metinlerin çoğu cem ve tevfi̇k, tercih, nesh ve tesâkut kavramları üzerinden bir tertibi devreye sokarak çözüm önermektedirler.⁴⁹ Hanefilerin yaklaşımına göre çelişik iki delilin tarihleri biliniyorsa deliller arasında neshten söz edilirken, tarihleri bilinmiyorsa birinin diğereine tercih edilmesi mümkün ise tercih yolları kullanılarak iki delilden birisi tercih edilir. Tercih ilkesinin devreye sokulması hususunda göz önünde bulundurulan gerekçelerin olması gerekmektedir, aksi takdirde “tercih bilâ müreccih” durumu gibi kabul edilmeyen bir yola girilmiş olur. Dolayısıyla bu anlamda “asıl”lar üzerinden tercihte bulunulabilir. Daha farklı bir yaklaşımla Hanefilere göre teâruzun çözüm yöntemi şöyledir: Nasların tarihinin bilinmesi durumunda nesih, nasların tarihlerinin bilinmemesi durumunda delillerin her ikisinin de delil olma vasfını yitirmesi hâlini ifade eden tesâkut, bir zamanda sabit olan hükmün aksi ortaya konulmadıkça mevcut hükmün devamını sağlamak anlamında *takrîrû'l-usûl* ilkeleri işletilir.⁵⁰

Bu asıllar (*takrîrû'l-usûl*) bağlamında “hazır (yasaklama) ifade eden ibâha ifade eden delile takdim edilir” ve yine “ispat delili nefy deliline öncelenir” ilkeleri benimsenmektedir.⁵¹ Şayet tercih yöntemi işe yaramazsa bu sefer cem ve tevfi̇k yöntemi devreye sokularak iki delilin arası bulunur. Nitekim cem ve tevfi̇k bağlamında *Varakat Şârihî Mahâllî*, “talep edilmeksizin şahitlik yapmaya koşanlar şahitlerin en hayırlısıdır” hadisi ile “talep edilmeksizin şahitlik yapmaya koşanlar şahitlerin en şerlisidir” hadisi arasındaki çelişkiyi: “Birinci hadis, olayın içerik ve kühünü bilenlere yönelik teşviki içerirken, ikinci hadis olayın içerik ve kühüne vâkıf olmadan şahitlik yapmaya atılanlara yönelik tehdit içermektedir” tespiti ile açıklamaktadır.⁵² Keza bir diğey yoruma göre birinci hadis Allah haklarına yönelik bir teşviki içerirken ikinci hadis kul haklarına yönelik bir uyarıyı esas almaktadır. Yine bunlara ilave olarak kamu hakları (hadler) konusundaki şahitlik devletin temel yetki alanında olduğuna göre devletin şahitlik konusundaki talebi beklenmelidir sonucuna varılmaktadır.⁵³ Cem ve tevfi̇k yoluyla teâruzı gidermenin yöntemleri arasında tahsis yoluyla cem, takyid yoluyla cem, iki emirden birisini nedbe, iki nehiyen birisini kerâhete hamletme uygulamaları sayılabilir.

Şayet nesh, tercih, cem ve tevfi̇k çelişik durumu çözemez ise tesâkut yöntemi devreye sokulur. Bu yöntemeye göre iki delil gündemden düşürülür (ilğâun bi'l-küllîyye) ve bu işleme “tesâkutü'd-delîleyn”denir.⁵⁴ Nesh ve tercihte iki delilden birisi düşerken cem ve tevfi̇kte iki delilin arası bulunarak ikisi de bir yönden (min vechin) amele medar

⁴⁹ Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî fikhî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1427), 411-416; Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406), 1176-1184.

⁵⁰ Özen, “Teâruz”, 40/209.

⁵¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Metnü Tenkîhi'l-fuşûl fî 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Abdülfettâh el-Mâlikî (Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 1440), 236.

⁵² Muhammed b. Ahmed el-Mahâllî, *Şerhu'l-Varakât (Dimyâtî Hâşiyesi ile)* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434), 47.

⁵³ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356), 2/139; Meydânî Abdülganî el-Guneymî ed-Dimaşki el-, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/54.

⁵⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fî 'ilmi'l-uşûl*, thk. Nâif b. Abdurrahmân Âl-i şeyh (Ürdün: Dâru'l-Feth, 1441), 794.

kılınmaktadır. Bunlara mukabil tesâkut yönteminde iki delilin ikisi de gündemden düşürülmektedir.

Teâruza konu olan deliller arasında daha teknik bir tercih sistematiği için dört şekil belirlenmiş, “metin, sened, hüküm, emr-i hârici itibarıyla” başlıklarında konu ele alınmıştır. Bunlardan öne çıkan başlıkları şöyle özetleyebiliriz:

1-*Metin itibarıyla tercihte* muhkem müfessere, müfesser nassa, nass zâhire, hakikat mecaza, sarîh kinayeye, ibare işarete, işaret delalet, delalet iktizaya, nehiy emre, mecaz iştiraka tercih edilir.

2-*Sened itibarıyla tercihte* meşhur âhada, mütevatir meşhura, müsned mürsele, râvisi fakih olan olmayana tercih edilir.

3-*Hüküm itibarıyla tercihte* hazr ibâhaya, müsbit nâfiye, hazr nedb ve kerâheye, vücûb nedbe tercih edilir.

4-*Emr-i hârici itibarıyla tercihte* başka bir delil ile teyit edilen teyit edilmeye, sebep-i vürudu mezkûr olan sebep-i vürudu mezkûr olmayana tercih edilir.⁵⁵

3.1.3 Delillerde Diyalektiğin Kavramsal Şeması

Klasik usûl-i fıkıh eserlerinde delillerde diyalektik durum genel olarak teâruz kavramı ile ifade edilmekle birlikte teâruz kavramı ile aynı işleve sahip diğer kavramlar şeması ile de ifade edilmektedir. Dolayısıyla “yüz yüze bir şeyi arz etmek, yüzleşmek, birbirine ters düşmek, çatışmak, karşı karşıya kalmak, eşitlemek, hesaba çekilmek” anlamlarını içeren teâruz⁵⁶ kavramı fıkıh kaynaklarında “teâdül⁵⁷, tekâbül⁵⁸ mütekâbilât⁵⁹, tenâzu,⁶⁰ tesâvî⁶¹, tevârüd⁶², temânu‘, tedâfu‘, muâraza, tenâkuz, tezâd, tenâfi, ihtilâf⁶³” kavram şeması ile birlikte değerlendirilmiştir. Usulcüler bu kavramları teâruz başlıkları altında aynı pasajda birbirinin yerine kullandıkları⁶⁴ gibi müstakil olarak da kullanmışlardır.

⁵⁵ Mahmûd Es’ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 313, 314, 315.

⁵⁶ Karâfi, *Metnü Tenkîhi’l-fuşûl fi ‘ilmi’l-uşûl*, 236.

⁵⁷ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal (Beyrut: Mektebü’l-İlâmî’l-İslâmî, 1404), 231; Ebû ‘Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşi, *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi usûli’l-fıkıh* (Kâhire: Dâru’l-Kütübî, ts.), 6/108.

⁵⁸ Muhammed b. ‘Abdulkerîm İbn ‘Ubeyd, *Tahrîcu’l-eḥâdiṣu’l-merfû‘atu el-musnedetu fi kitâbi’t-Târihi’l-kebîr* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 1/192.

⁵⁹ Mütekâbil olanlarda tercih bilâ müreccih mennûdur Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Uḫûdü resmi’l-müftî* (Karâci: Mektebetü’l-Büşrâ, 1430), 8, 85.

⁶⁰ Vehbe Zühaylî, *Vesâilü’l-İsbât fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Beyrut: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1402), 1-2/831.

⁶¹ Karâfi, *Metnü Tenkîhi’l-fuşûl fi ‘ilmi’l-uşûl*, 236.

⁶² Mahallî, *Şerhu’l-Varakât (Dimyâtî Hâşiyesi ile)*, 48.

⁶³ Zühaylî, *el-Vecîz fi fıkhi’l-İslâmî*, 406; Özen, “Teâruz”, 40/208.

⁶⁴ Karâfi, *Metnü Tenkîhi’l-fuşûl fi ‘ilmi’l-uşûl*, 236.

3.1.4 Delillerde Diyalektiğin Şartları

Delillerde teâruz, aynı konuya (fî mahâllin vâhidin) dair gelen iki delilden birisinin diğerinin tüm kapsamına (teâruz min külli vechin) veya bir kısmına (teâruz min ba'z)⁶⁵ dair birincisinin aksine (mütezâd)⁶⁶ bir şey söylemesi durumudur.⁶⁷ Yani teâruzun tahakkuku için “zat, kuvvet, mevzu, mahâl ve zaman”da birlik ve eşitlik olması zorunludur.⁶⁸ Deliller arasındaki diyalektik zemin konunun uzmanlarınca “Anlamın Keşfi Bağlamında Deliller Arası İlişki” ana başlığı altında farklı bir yaklaşımla da ele alınmıştır. Bu anlamda zat bakımından bir eşitlik yoksa (örneğin ayet-kıyas arasında) burada bir çelişkiden değil ayetin kıyasa tercihindense söz edilir. Keza örneğin kuvvet bakımından eşdeğer naslar arasında (mütevâtir-mütevâtir) arasında bir teâruzdan söz edileceği için kat'î olan nas ile zannî olan (mütevâtir-âhad hadis) nas arasında bir çatışma olamaz. Bu durumda konunun özü gereği zaten güçlü olan tercih edilecektir.⁶⁹

3.2 Yargı Diyalektiği

Modern okumalarda yargı diyalektiği olarak yorumlanan *Teâruz fi'l-beyyineteyn* meselesinin genel içeriği şöyledir: Davaya konu olan hakkın ve bu hakka karşı savunma makamının öne sürmüş olduğu delillerin vâkıya mutabık olup olmadıkları konusunda hâkimin ikna edilmesi sürecine *ispat* denilirken, dava konusu hakkı ispat etmek için öne sürülen araçlara *delil* denilmektedir. Davaya konu olan hakkın lehine ve aleyhine olarak taraflarca ileri sürülen ispat vasıtalarından olan deliller veya bu delilleri öne süren şahitlerin beyanları arasındaki çatışma hâline teâruz, ihtilâf veya tenâkuz denilmektedir. Nitekim *Mecelle'*de hukuk kaideleri arasındaki çelişki; teâruz (md. 28, 46), ispat vasıtaları (şahitler) arasındaki çelişki; ihtilâf (md. 1712-1715), bir davacının daha önce davasını geçersiz kılacak şekilde bir söz söylemesi veya davranış sergilemesi ya da sükûta bulunması ise tenâkuz terimiyle ifade edilmiştir (md. 1615, 1656).⁷⁰ Ayrıca *Mecelle-1712*. maddesinde şahitlerin meşhûdun bih hakkındaki birbiri ile çelişen ifadelerini “şahitlerin ihtilâfı”⁷¹ başlığıyla ele almıştır. Bu durumda yargı diyalektiği şahitlerin⁷² getirdiği ispat araçları olan delillerdeki çatışmadan⁷³ ibaret olmaktadır. Yargı diyalektiği olarak tanımlanan yargı süreçlerindeki teâruz iki şekilde değerlendirilmiş ve çözüm yöntemleri

⁶⁵ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, thk. Muhammed Hüseyin Rızavî (Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1403), 121.

⁶⁶ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an, 1418), 192.

⁶⁷ Mahâllî, *Şerhu'l-Varakât (Dimyâtî Hâşiyesi ile)*, 48.

⁶⁸ Zühaylî, *el-Vecîz fî fikhi'l-İslâmî*, 407-410.

⁶⁹ H. Yunus Apaydın Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 266, 297, 298.

⁷⁰ Özen, “Teâruz”, 40/211.

⁷¹ Efendi, *Dureru'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-aşkâm*, 4/3070.

⁷² Fıkıhın konuları tek tip olmayıp aralarında mahiyet farkı vardır. Yine şahitlik ilkesinde fiziğin değişmesi ve sosyal değişme ile değişmeyen evrensel ilkeyi aramak gerekir ki, bu evrensel ilke “adil oluş”tur. Reel-ideal gerilimini aşmak için yapılan yorumların nihai yorum olmadığını unutmamak gerekir. H. Yunus Apaydın Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 33.

⁷³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhtâ*, ts., 8/124.

olarak deliller arasındaki teâruzdaki çözümlere -üstte geçtiği üzere- (cem, tercih, kura, tevakkuf) benzer çözüm önerileri sunulmuştur.⁷⁴ Nitekim yargı diyalektiği anlamındaki teâruzla iki şekilde karşılaşılmaktadır. Bunlardan birincisi iki delil veya ispat aracının aynı şeyde ittifak etmesi (icâbî teâruz), ikincisi ise iki ispat aracının birbirinin içeriğini menetmesi ve reddetmesidir (selbî teâruz). Elbette ikinci tür teâruzun şekli ve bu teâruzu gidermek için hangi tür çözüm yollarının icra edileceği (cem, tercih, kura, tevakkuf) konusu açık ve net olmakla beraber, birinci tür teâruzun şekli ve içeriği konusu merakı muciptir. Şöyle ki, birinci tür teâruzda aynı somut kazaî olayın delillerinin veya ispat araçlarının içeriği aynı gerçekliğe işaret etmektedir. Yani somut olay konusunda ittifak vardır. Ne ki burada ispat araçları farklıdır. Birincisi beyyine diğeri ikrar olabilir. Bu durumda hangisi ile dava çözüme kavuşturulacaktır sorusu önem arz etmiş ve bu tür meselelerde iki farklı yorum üretilmiştir. Örneğin müddeînin getirmiş olduğu delilin akabinde müddeâ aleyh meseleyi ikrar etmiş ve yargısal konuda iki tür ispat aracı aynı somut gerçeği işaret etmiştir. Peki bu durumda hüküm beyyine ile mi karara bağlanarak ilam edilecek yoksa ikrar ile mi karara bağlanacaktır? Burada bazı fakihlere göre mesele asıl ispat aracı olan beyyine ile karara bağlanmalıdır. Çünkü husumet konusu olan mevzu ikrar öncesinde beyyine ile ispat edilmiş ve sonrasında gelen ikrar genel hukukçular arasında zaten hucet-i kâsıra olarak kabul edilmiş olduğundan konunun beyyine ile ispat yönünü öne çıkarmaktadır. Buna mukabil usulcülere ait diğer bir görüş (Şâfiî fakihlerin görüşü) ise bu tür somut olaylarda ikrara göre karar verilmesi yönündedir. Çünkü beyyine ikrar söz konusu olmadığı durumlarda devreye sokulur. Beyyine bi-nefsihi bir ispat aracı olmaz iken ikrar bi-nefsihi bir ispat aracıdır. Kişi bizzat kendisi ikrar ettiğinde mesele yargı makamının özel bir araştırma ve müdahalesine gerek kalmaksızın izhar ve ispat edildiğine göre ikrar beyyineden daha güçlü olmakta ve güçlü olanın tercih edilmesi aklın gereği olmaktadır.⁷⁵

3.3 Fürû-i fıkıhta Diyalektik

Fürû-i fıkıhta teâruz hükümler, ispat vasıtaları ve aynı müctehide ait icthadlar arasındaki çelişkiyi ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte fürû-i fıkıh literatüründe teâruz yerine usûl-i fıkıhta olduğu gibi başka terimlere de yer verilmekte, örneğin teâruz yerine ihtilâf ve tenâkuz kavramı da kullanılmaktadır. Nitekim üstteki "Hukuk ve Diyalektik Çelişki" başlığında geçtiği üzere hukuk kuralları arasındaki çelişki teâruz, ispat vasıtaları (şahitler) arasındaki çelişki ihtilâf, bir davacının daha önce davasını geçersiz kılacak şekilde bir söz söylemesi veya davranış sergilemesi ya da sükûtta bulunması tenâkuz terimiyle ifade edilmiştir.⁷⁶ Fürû-i fıkıhtaki diyalektik zemin - aşağıdaki başlıklarda geleceği gibi- mezhepler arası diyalektik ve mezhep içi diyalektik ayrımı üzerinden ele alınacaktır.

⁷⁴ Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 1-2/802-844.

⁷⁵ Zühaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 1-2/803-804.

⁷⁶ Özen, "Teâruz", 40/211; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-ḥukkâm şerhu mecelleti'l-aḥkâm*, thk. Mehmet Emin Özafşar V. dğr. (Ankara: Dureru'l-Ḥukkâm, 2017), 4/3070.

3.3.1 Mezhepler Arası Diyalektik

Mezhepler arası diyalektik zemini mezheplerin ortak kullanıma soktukları delil ve mezheplerin kendilerine münhasır kabul etmiş oldukları hüküm örneği üzerinden olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür.

Delilde diyalektik çeşitlerinde mezhepler lafızda ittifak ederlerken mânada ihtilaf etmektedirler. Yani delilin kendisinde ittifak varken delilin yorumlanmasında her taraf kendi anlayışı üzerinden yol alarak mezkûr delil ile istidlal etmektedir. Taraflar biz ve öteki⁷⁷ yaklaşımı ile aynı metne diğerinin vermiş olduğu anlamı yüklememekte ısrar ederler. Aksi takdirde bu ısrarda bulunmamış olsalardı ortaya ne bir ihtilaf ne de tezat hâli çıkacaktı. Bu başlık birisi münâzara türü eserlerden diğeri ise fûrû-i fıkıh eserlerinden olmak üzere iki örnek üzerinden ele alınacaktır. Birincisine delilde diyalektik, diğerine hükümde diyalektik denilerek konu zihne yaklaştırılmaya çalışılacaktır. Nitekim münâzara türü eserlerin önde gelenlerinden Saçaklızâde'nin (öl. 1145/1732) *el-Velediyye* isimli eserine yaptığı şerhte şârih Abdülvehhâb el-Âmidî şu örneği vermektedir: "Hanefî fakih 'Su kulleteyne ulaştığında ve 50 metrekare yüz ölçümünden az olduğunda necaseti taşımaz,⁷⁸ necasete mağlup olur ve kendisine temas eden bir necaset nedeniyle necis olur' diyerek hadisten delilini getirir (lem yetehammel el-habes)'. Hanefî fakihin bu tezine karşı çıkan Şâfiî fakih ise 'Su kulleteyne ulaştığında necaseti taşımaz, necaset ona galip gelemez ve su içerisinde kaybolur, diyerek' aynı hadisi delil olarak kullanır (lem yetehammel el-habes)."⁷⁹

Hüküm üzerinden diyalektik konusunu Kudûrî (öl. 428/1037) daha çok Hanefî-Şâfiî mezhebi arasındaki diyalektik zemin üzerinden kaleme almış olduğu *et-Tecrid* isimli eserinde "Kadının şahitliği" meselesini diyalektik dilde aşağıda geleceği üzere Hanefî ve Şâfiî bakış açısı üzerinden temellendirir ve nihayetinde kendi mezheplerine ait görüşün sıhhatini vurgular. Kudûrî diyalektik dilin gerektirdiği formları ve ifade tarzlarını (Kîle-Kîle, Kâlû-Kîle, İn kâlû-Kulnâ) kullanarak tartışmayı şöyle sürdürmektedir:

"Hanefîler: 'Bize göre şahitliğinin kabul edildiği meselelerde kadının hâkimliği geçerlidir.'

Şâfiîler: 'Geçerli değildir!'

Hanefîler: 'Hukuk yoluyla zalimi insafa davet ve mazluma insaf etmek, hakkı tevzi etmek ve nizayı sonlandırmak gibi önemli görevlerde kadın ve erkek ortaktır. Bu "mâna"lar hem kadın hem erkekte bulunmaktadır. İleride nakzedici olarak öne sürebileceğiniz imâmet konusunun içerdiği "mâna"ya kadın erkek gibi dahil değildir. Ülkeyi ve mülkü korumak,

⁷⁷ Biz ve öteki karşıtlığında İslam Savaş Hukuku bağlamında Hristiyanlık-İslam arasındaki diyalektik yaklaşım için bk. Muhammet Abdülmecit Karaaslan, "İslam Savaş Hukuku Bağlamında İslamofobiye Diyalektik Bir Yaklaşım", *Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu* (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2016).

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 37/508 (No. 22864).

⁷⁹ Abdülvehhâb b. Veliyyiddin el-Âmedî, *Şerhu Abdülvehhâb 'ale'l-Velediyye fî Âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara* (Dimeşk: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 125.

savaş ve düşmanla karşılaşmak gibi hususlarda aranan “mâna” erkeklerde gelişmiştir. Buna karşın şehadet ve kazâ gibi hususlarda kadın ve erkek müsavidir. Bu görevler velâyet-i hâssa nitelikli iken imâmet özellikle velâyet-i âmme niteliklidir.’

Şâfiîler: ‘Ama Hz. Peygamber ’işlerini kadınlara bırakan (vellev emrehüm) kavimler iflah olmaz’ buyurmaktadır.’

Hanefîler: ‘Doğru söylüyorsunuz ama hadiste vurgulanan işler, velâyet-i ammeye yöneliktir. Burada bir sorun yok ki! Zaten biz kadınların bu tür velâyeti yüklenmesinde kerahet vardır diyoruz.’

Şâfiîler: ‘Hz. Peygamber yargı görevini üstlenmeleri nedeniyle birinin cennete ikisinin cehenneme gideceği üç gruptan bahsederken bu üç grubun üçünde de ’racülün kadâ li’nnâs’ diyerek yargı görevini erkeklere nispet etmektedir. Öyleyse buradaki üç adet ’racül’ vurgusu bizi yargı görevinin erkek cinsine tahsisli olduğu gerçeğine götürmelidir.’

Hanefîler: ‘Dilsel olarak bazen ’ricâl/adamlar’ ifadesi kullanılsa ve cins yapılsa da dilin kullanım örfünde bununla hem kadın hem erkeğin kastedilmesi uzak değildir.’

Şâfiîler: ‘Hz. Peygamber namazda imamın yanılması durumunda erkekler tesbih (sübhânellah demek) etsin, kadınlar tasfik (el çırpma) yapsın⁸⁰ demektedir. Namazda bile kadının sesine müsaade edilmediğine göre yargılama görevi gibi ihtilat içerikli görevler haydi haydi yasak olmalıdır.’

Hanefîler: ‘Evet hadis doğrudur. Ancak bu evlâ olana yöneliktir. Kadın gerekirse sesli olarak sübhânellah da diyebilir.’

Şâfiîler: ‘Siz de kabul ediyorsunuz ki, kadın had konularında yargı görevi icra edemez. Hadlerde bu görevi icra edemeyen hiçbir konuda yargılama görevinde bulunmamalıdır.’

Hanefîler: ‘Bir konudaki eksikliği diğer konularda da eksik olacağı anlamına gelmez.’

Şâfiîler: ‘Kadının şahitliği noksandır, erkek ile ikili birli bir nispet üzerinden şahitliği kabul edilmektedir. Öyleyse kadının kâmil mânada bir hâkim olması mümkün değildir.’

Hanefîler: ‘Erkeğin muttali olamayacağı yerlerde kadının şahitliği kamildir. Hatta bu durumlarda erkeklerin şahitliği kadının şahitliği üzerine ilave edilir. Sayı şahitlik meselesinde etkilidir ancak sayı kadı olmada etkili değildir (kadın yargı görevinde yarımdır, erkekle tamamlayalım denilemez).’

Şâfiîler: ‘Hadler yargının bir cüzüdür. Cüzünde görev alamayan küllünde de almamalıdır.’

Hanefîler: ‘Kazâi yetki sadece erkeklere özel değildir. Kadının bir şeyden istisna edilmesi her şeyden istisna edilmesi anlamına gelmez.’

⁸⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. ‘Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Mısriyye, ts.), “Tahâret”, 33 (No. 63).

Şâfiîler: 'Kadın sultan olamadığına göre hâkim de olmasın!'

Hanefîler: 'Önceden de vurgulamıştık. Kadın imâmeti üstlenemez ama kadılık görevini üstlenebilir. Birisi umumî velâyet diğeri husûsî velayettir. Umumî olan vazifeyi üstlenemeyen hususî olan görevi üstlenebilir. Kadın size göre de devlet başkanı ve kadı olamaz iken vasiyet velâyetini yükleniyor! İmamet görevi düşmana karşı göğüs göğüse savaşmayı icap ederken, kadılık görevi 'adalet ve bilgi'yi gerekli kılar. Birincisi kadında tekemmül etmemiş iken ikincisi tekemmül etmiştir.'

Şâfiîler: 'Öyle diyorsunuz ama pratikte kadınlar da savaşa katılıyor, silah tutuyorlar ya! Buna ne diyeceksiniz?'

Hanefîler: 'Hayır, biz pratikte kadının hem velâyet-i âmme hem velâyeti hâssayı üstlenerek -hem kadı hem sultan olarak- görev aldığını görmedik.'

Şâfiîler: 'Son olarak kadın namaz imamı olamıyor. Siz de biliyorsunuz ki namaz imamlığı görevi yargı görevinden daha kolaydır. Buna rağmen şeriat bu görev ile kadınları yetkilendirmedir. Üstelik namaz imamlığında fasık kişinin imameti dahi caizdir. Öyleyse kadın namazda imam olamıyorsa yargıda da görev almamalıdır.'

Hanefîler: 'Yok buradan bize bir eleştiri getiremezsiniz. Bize göre kadın, erkeklere imamlık yapamasa da kadınlara imamlık yapabilir.'⁸¹

3.3.2 Mezhep İçi İmamların Görüşlerinde Diyalektik

Kurucu imamdan gelen görüşler arasında çatışma veya farklılık durumları söz konusu olabilmekte ve karşımıza iki tamlama çıkmaktadır. Bunlardan birincisi *ihtilâf fi'l-kavleyn*, ikincisi ise *ihtilâf fi'r-rivâyeteyn* kavramıdır. Birincisi bizzat imamın ağzından çıkan sözlerde (menkûl anı) olan farklılığı ifade ederken, ikincisi imamdan nakilde bulunan araçların (nâkiller) sözlerindeki ihtilafı içermektedir.⁸² Peki buralardaki birbirini nakzeden karşıt ifadelerin gerekçeleri nelerdir? İmamdan dinleyen kişi yanlış anlamış olabilir, imam görüşünden dönmüş olabilir fakat râvilerden birisi döndüğünden haberdar olmadığı için bu görüşü nakletmeye devam etmiş olabilir, imam aynı konuda iki görüş ileri sürmüş ve bu görüşlerden birisini kıyas yoluyla diğerini istihsân yoluyla söylemiş ve bu iki görüşü duyan râviler duymuş oldukları görüşlerini nakletmeye devam etmiş olabilirler. Bu ihtimallerin yanında ayrıca imam bir görüşü hüküm vermek amacıyla, diğerini ise ihtiyat amacıyla söylemiş olabilir.⁸³

Mezhep içerisinde imamların görüşlerinin çatışması (izâ teâraza imâmâni) durumunda; örneğin bir imam "bu görüş sahihtir" derken, diğer imam başka bir görüş için "bu görüş daha sahihtir" dediği takdirde "sahih" görüşün mü yoksa "esahh" görüşün

⁸¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma Muhammed (Beyrut: Dâru'l-İslâm, 14142004), 1/6532-6532.

⁸² Salah Muhammed Ebü'l-Hac, *İs'âdü'l-Müftî alâ Şerhu 'Ukûdi Resmi'l-Müftî* (Ürdün: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 276.

⁸³ Salah Muhammed Ebü'l-Hac, *İs'âdü'l-Müftî alâ Şerhu 'Ukûdi Resmi'l-Müftî*, 277.

mü alınması gerektiği hususunda çözüm arayışı ortaya çıkmıştır. Bu konuda “esahh” olan, “sahih” olanın karşıtı olduğu için tercihe medar görülmemiş, bunun yerine sahih olan fâsid olanın karşıtı olduğu için sahih olan görüş tercih edilmiştir. Yine imamların görüşlerinin çatışması hâlinde bu görüşler arasında tercih sebeplerinin ortaya konulması gerekmektedir. Örneğin imamın istihsân yoluyla söylemiş olduğu görüşlerin kıyas yoluyla söylemiş olduğu görüşlere tercihi temel olmakta ve buradaki diyalektik zemin böylece çözüme kavuşturulmaktadır.⁸⁴

3.3.3 Mezhep İçi Diyalektiğin Uygulanması

İster mezhepler arası ister mezhep içi diyalektikler olsun diyalektiğin ortaya çıkma süreçlerinde taraflar ya bir delile ya da bir asla yaslanmaktadır. Taraflar kendilerince sıhhat ve kuvvetini ispat ettikleri delil ve asılların takipçisi ve savunucusu olmaktadır. Böylece her iki taraf kendince muteber olan delil ve asıllar üzerinden görüşlerini tartışma meydanına taşımaktadırlar. Nitekim Debûsî (öl. 430/1039) Hanefî mezhebi içi ihtilafları ve Hanefî mezhebinin diğer mezheplerle olan ihtilaflarını ele aldığı eserini asıllar üzerinden ele almış ve bu asıllar üzerinden ortaya çıkan mesâil ihtilaflarını örneklendirmiştir. Şimdi Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme* isimli eserinden Hanefî mezhebi iç ihtilaflarına ilişkin birinci “asil” üzerinden örnek vererek konuyu somut hâle getirelim.

“Ebû Hanîfe'nin aslı şudur: 'Farzı başında değiştiren şey sonunda da değiştirir.' Örnek: Teyemmüm alarak namaz kılan kişi namazında teşehhüt miktarı oturduktan sonra dahi suyu görmüş olsa namazı bozulmuş olur. Çünkü teyemmümle namaz kılan kişi, suyu namazın başında görmüş olsaydı namazı bozulacaktı. Başında bozucu olan şey sonunda da bozuculuk vasfını taşıyacaktı. İmameyn'e göre ise bu namaz bozulmaz.”⁸⁵ Ebû Hanîfe'nin aklî aslına mukabil imâmeyn kendilerine delil olarak hadisi temel almışlar ve “namaz kılan kişi son oturuşta teşehhüt miktarı oturmuş ise namazı tamamdır”⁸⁶ hadisi ile istidlal etmişlerdir. Bu durumda Ebû Hanîfe akıl üzerinden hareket ederek, imâmeyn ise naklî bir asıl üzerinden hareketle diyalektik yapmış olmaktadır.

3.3.4 Olgularda Diyalektik

Metin-olgu ilişkisi, metin merkezli fikhın yanında yaşanan fıkıh, olgusal şartların direttiği sonucun Kur'an'la sağlaması yapılarak üretilen fıkıh⁸⁷ vb. cümlelerle ifade edilmeye çalışılan bu durum tespiti olgulardaki (örf ve âdet) diyalektik zemine işaret etmektedir. Metnin normatif karakterinin yanında olgusal gerçekliğin de -her ne kadar yazılı bir müeyyide içermese de- belli oranda normatif yanının olduğu dikkate alındığında

⁸⁴ Salah Muhammed Ebû'l-Hac, *İs'âdü'l-Müftî alâ Şerhu 'Ukûdi Resmi'l-Müftî*, 336, 352.

⁸⁵ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme*, thk. Mustafa Muhammed Kabbânî Dimeskî (Kahire: Mektebetü Külliyyâti Ezheriye, ts.), 11.

⁸⁶ Sicistânî, *es-Sünen*, Teşehhüd, 177-178 (No. 970); Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/126.

⁸⁷ Ali Bardakoğlu, “İslam Fıkının Dinamizmi 22 Mart 2003”, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Fıkının Yenileşmesinde Metin-Olgular İlişkisi, Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 51, 52, 53, 55.

iki normatif ilişki türünün çatışması ve diyalektiği kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim geleneğin tanımı ve fonksiyonundaki bu normatif karaktere dikkat çekilerek geleneğin tanım ve özellikleri şu şekilde sistematize edilmiştir: Geleneği teşkil eden yapıların en önemli özelliği, *olması gerekene* dönük talep içeren yaptırımı (normatif) önermeler olmalarıdır. Gelenek sadece beşerî olanı değil aynı zamanda toplumsal olanı da vurgulayan ve içerisinde yaptırım taşıyan bir kavramdır.⁸⁸

Gerek fūrū gerek usul ve gerekse fetvâda belirli bir yer işgal eden örf konusu, diyalektik zemin hususunda önemli bir yer tutmakta ve bu diyalektik zemin farklı kavramlaştırmalarla ifade edilmektedir. Müttekâbilât (örflerin çatışması),⁸⁹ tegayyuru'l-ahkâm bi-tegayyuri'l-örf, fesâdü'z-zamân,⁹⁰ li-galebete'l-isti'mâl bi'l-örf (örfün galebe çalması),⁹¹ örf-i hâdis-örf-i sâbık (el-urf yetegayyar merraten ba'de merra, tegayyera urfuhû ilâ urfin âher),⁹² ihtilâfü'l-ahkâm bi'htilâfi'l-eyyâm,⁹³ tegayyuru ahvâli'n-nâs⁹⁴ gibi kavramlar üzerinden diyalektik zemine işaret edilmektedir. Böylece örf, nasların terkine sebep olmaksızın eser (nas) ve kıyası tahsis edici⁹⁵ bir rol üstlenmektedir.

3.3.5 Fetvâda Diyalektik

İmam'ül-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) *el-İctihâd* isimli risalesinin son cümlelerinde fetvâ diyalektiğinden bahisle şunları söylemektedir: “Eğer 'aynı meseleye ilişkin iki fetva arasında birisinin helal dediğine (tahlîl) diğerinin haram (tahrîm) demesi neticesinde ortaya çıkan teâruz ve diyalektikte ne yapmalıyız' şeklinde bir soru gelirse onlara 'mükellefin kendisine hangisi önce ulaşırsa onunla amel etmelidir. Eğer ikisi de aynı anda mükellefe ulaşırsa dilediği fetvayı esas alabilir' şeklinde cevap veririz.”⁹⁶

3.3.6 Dilde Diyalektik

Usûl-i fıkıh eserlerinde *Teâruz fi'l-elfaz*⁹⁷ başlığı altında, ele alınan lafızların durumlarına ilişkin teâruz hâllerinde usulcüler bazı “asıl”lar belirlemişler ve bu asıllardan hareketle dilsel teâruz hâlini çözüme kavuşturmuşlardır. Bu asıllar bağlamında şunları zikredebiliriz:

“Hakikat mecaza tercih edilir.”⁹⁸ Dilde asıl olan hakikî anlam olup hakikî anlamın kullanılması müteazzir (imkânsız hâle geldiğinde) olması durumunda mecazî anlam

⁸⁸ Talip Türcan, “Geleneğin Genel Teorisi Üzerine Bir Deneme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Şubat 2004), 5-8.

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 8, 85.

⁹⁰ İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 76.

⁹¹ İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 77.

⁹² İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 78.

⁹³ İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 79.

⁹⁴ İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 80.

⁹⁵ İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî*, 81, 83.

⁹⁶ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İctihâd*, thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1408), 132.

⁹⁷ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 75; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhtâ*, ts., 8/124.

⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhtâ*, ts., 8/120,170,171,180,190,198.

kullanılmalıdır. “Nakil, iştiraktan evladır.” Yani bir dilde herhangi bir kelime üzerinde hakikî anlam-mecazî anlam sıralaması tüketilmeden o kelimeyi müşterek lafız olarak değerlendirmemek gerekir. “Mecaz, iştiraktan evladır.” Bu demektir ki bir kelimeyi mecazî anlamında kullanmak o kelimeyi müşterek anlamlı bir kelime kabul etmeye tercih edilir. “İzmâr, iştiraktan evladır.” Bir kelimeye anlam verirken kendisine bir kelime/harf ilave ederek takdir yapmak, kelimenin müşterek anlamda kullanılmasından daha önceliklidir. “Mecaz, nakilden evladır.”⁹⁹ Çünkü nakil kelimenin ilk anlamının izale edilmesi demektir. Buna mukabil mecazî kullanımda ilk anlam hâla kullanıma dönebilmektedir. Asıl olan hakikattir mecaz değil, Asıl olan iştirak değil infirâddır. Yani kelimedeki tek anlamlılık asıldır, kelimeye müşterek anlam yüklemesi ikinci dereceden bir anlamlandırmadır. Asıl olan terâdüf değil tebâyündür. Yani bir kelimedeki asıl olan eş anlamlılık değil tek anlamlı olmasıdır. Asıl olan izmâr değil izhârdır. Yani bir kelimedeki asıl olan herhangi bir harf vb. takdirlere gerek kalmadan anlamlandırmadır. Asıl olan te’kid değil te’sisdir. Yani aynı lafız veya cümlenin tekrar edildiği yerlerde bu kelime ve cümleleri tek’id amaçlı kullanmamak asıldır. Asıl olan takdim ve tehir değil tertîbdir. Yani herhangi bir cümle dizgesini anlamlandırırken mütekellimin kurduğu söz dizgesini asıl olarak ve ona müdahale etmeden anlamlandırmak temel prensiptir.¹⁰⁰

Dilde diyalektik bağlamında dilin örfle diyalektiğine odaklanabiliriz. Bu anlamda kavramlara dilin yüklemiş olduğu anlamların aynı kavramlara örfün veya şer’ın yüklemiş olduğu diğer anlamlarla çatışması hâli usûl-i fıkıh ve fetvâ usulü eserlerini ve başlıklarını meşgul etmiş, böylece fıkıh müktesebatında bu konuda çözüm amaçlı belirli ilkeler üretilmiştir. Nitekim konuya dair özel başlık açan İbn Nüceym (öl. 970/1563): “Yemin konularında lugavî hakikatler değil örfî anlamlar temel alınır” diyerek şu örneği verir: “Ben hiç ekmeğe yemeyeceğim diye yemin eden adamın yemini ancak kendi beldesinde mutat olan ekmeği yemesi ile bozulur. Kahire’de yaşayan kişi ancak buğday ekmeği yerse yemini bozulur ama Taberistan’daki kişi pirinçten yapılan ekmeğe çeşidini yerse de yemini bozulur.”¹⁰¹

3.3.7 Asıllarda Diyalektik

Teâruz fi’l-asleyn olarak zikredilen asıllar arasındaki teâruz durumunda iki asıl veya zahir hâl ile asıllar çatışmış olabilir. Örneğin yerde üstü örtülü olarak yatan adamın velisi bu adamın az öncesinde hayatta olduğunu ve onun ölümünde katil zanlısının suçlu olduğunu, buna mukabil cinayet zanlısı ise bu adamın daha önceden öldüğünü ve kendisinin suçlu olmadığını iddia etmiş olsa, ortaya çıkan *bekâü’l-asl* (adamın önceden hayatta olduğuna dair asıl durumun yakın zamana kadar devamının kabul edilmesi) ve *berâetü’z-zimme* (cinayet şüphelisine dair asıl durumun zimmetinin temizliği olduğu yönündeki ilke) asılları arasındaki çatışma ve çelişme çözülmeye çalışılır. Neticede velinin

⁹⁹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 75-76.

¹⁰⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Tilimsânî, *Miftâhu’l-vüşûl ilâ binâ’i’l-fürû’ ale’l-uşûl* (Mektebetü’r-Reşâd, ts.), 54-59; Ayrıca muhtelif tercih asılları için bk. Mahmûd Es’ad, *Telhîsu usûl-i fıkıh*, 310-311.

¹⁰¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 83.

iddiası yeminle teyit ettirilmek suretiyle kabul edilmiş olur.¹⁰² Diyalektik durumların çözüme kavuşturulması süreçlerinde iki tezden birisinin gerekçesiz bir şekilde tercih edilerek çözüm önerisinde bulunulması “tercih bilâ müreccih” demektir. Tercih bilâ müreccih geçersiz¹⁰³ olduğuna göre müreccih sebepler ve asıllar üretmek gerekmektedir. Bu minvalde şu asılları veya müreccihleri sıralamak mümkündür:

“Mütevâtir, ahâda tercih edilir.” “Muttasıl rivayet, mürsele tercih edilir.” “Müspit olan rivayet nefyeden rivayete tercih edilir (Bir hükmü emreden rivayet aynı şeyi yasaklayan diğer rivayete tercih edilir).” “Hazr ibâhaya tercih edilir.” “Nas zâhire tercih edilir.” “Zâhir müevvele tercih edilir.” “Kavl, fiile tercih edilir (Sözlü delil, fiili uygulamaya tercih edilmelidir.)” “Hakikat mecaza tercih edilir.”¹⁰⁴ “Tahsis, iştirakten, nakilden ve mecazdan evladır. (Kelimeyi tahsis edici olarak kullanmak, müşterek ve mecaz anlamda kullanmaktan daha yerindedir.)”¹⁰⁵

SONUÇ

Bir yöntembilim olarak diyalektik İslâmî ilimlerde cedel, münâzara ve hilâf ilimleri kapsamında ele alınmakta ve bu üç ilim içerisinde cedelin daha çok kelimelerde hasma galip gelme amacına matuf olarak icra edildiği, münâzaranın tüm İslâmî ilimlerde kullanılabilirdiği ancak cedelin aksine hasma galip gelme amacı yerine hakikatin izharını kendine amaç edindiği, son olarak hilâf ilminin ise fıkhî münhasıran geliştiği dikkat çekmektedir. Fıkıh ilminde diyalektik zemin ve süreçlerin, daha çok münâzara ve hilâf ilmi içerisinde ele alındığı ve ilaveten usûl-i fıkıh eserlerinin ana başlıkları altında da ele alındığı görülmektedir.

Fıkıh ilminde diyalektik zeminin kavramsal şeması özellikle usûl-i fıkıh ilminde “teâruz, tevârüd, temânu‘, teâdül, tekâbül, tenâzu‘, tesâvî, mütekâbilât” gibi kavramlarla daha çok teâruz başlığı altında ele alınmaktadır. Bu başlık altında genellikle delillerin diyalektikliğinden söz edildiği görülmektedir. Ancak ilerleyen süreçlerde mezhep içinde kurucu imamın sözleri ile talebeleri ve talebelerinin talebeleri (meşâyih, mezhepte müctehid, meselede müctehid vb.) şeklinde uzayan fukaha zincirinde mezhep içi görüşlerin diyalektikliği dikkat çekmektedir. Bu diyalektik zemin ve süreç özellikle Hanefî fıkhında tabakâtü’l-fukahâ ve tabakâtü’l-mesâil gibi alt başlıkların üretilerek mezhep içi hiyerarşinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Mezhep içi yeni görüşlerin ölçüsüzce üretilmesinin ve oluşan yeni örflerin gelişigüzel meşruiyet zeminine oturtulmasının önüne geçmek ve bunların sağlamlasının yapılması için kurucu imamın görüşleri bir ölçüt olarak kullanılmaktadır. Bu ölçütünün sağlıklı bir zeminde işletilebilmesi için müctehidlerin ve mesâilin hiyerarşisi kurulmuş, konu usul-i fıkıh ve fetvâ usulü eserlerinde işlenilmiştir.

¹⁰² Zerkeşi, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, ts., 8/124.

¹⁰³ İbn Âbidîn, *Uḳûdü resmî’l-müftî*, 8, 85; Zerkeşi, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, ts., 8/126.

¹⁰⁴ Zerkeşi, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, ts., 8/120,170,171,180,190,198.

¹⁰⁵ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 75-76.

Usul-i fıkıh başlıklarıyla beraber fūrû-i fıkıh konuları arasında da zikredilen örf (olgu, amel) değişimleri (örf-i kadîm-örf-i hâdis) de diyalektik zeminin bir diğer içeriği olarak dikkat çekmektedir.

Bunlara ilave olarak yargı diyalektiğinden de söz edilmekte hem yargılama süreçleri hem de yargılama araçlarından olan ispat süreçlerinde bu diyalektik zemin gözle görülür bir şekilde metinlerde kendisine yer bulmaktadır.

Fıkıh diyalektiği kendi sınırları dışına taşırmamış ve kendi kavramsal şemasına uygun bir şekilde kullanmış, ayrıca bunlara ilave olarak gayesi olan hakikatin keşfine bağlı kalarak yol almıştır. Fıkıhtaki hakikatin keşfi amaçlı bu zihinsel, epistemik ve olgusal diyalektik zemin diğer ilimlere nispetle daha mutedil ve murad-ı ilahîyi arama amaçlı olmuştur.

Modern felsefede düşünce, doğada ve aynı zamanda toplumda olmak üzere üç şekilde tasnifi yapılan çelişki ve diyalektik çeşitlerini klasik fıkıhtaki karşılıkları olarak; mezhep müctehidlerinin ictihadlarında, delillerde, dilde, yargılama hukukunda ve örflerde çelişki ve diyalektik olarak tasnif etmek mümkündür. Ne var ki klasik fıkıhtaki örf, modern felsefede söz konusu edilen toplumsal çatışmadan farklı olarak mevcut hâlin tahlil, tespit ve meşruiyet zeminin araştırılmasından ibarettir. Eski toplumla yeni toplumu çatıştırarak ortaya yeni bir tarih ve toplum kurmayı amaçlamaz. Vâkıya odaklanarak onu çözümlemeye tabi tutar ve çözüm üretir.

Diyalektiğin kısaca tarihinde iki gerçek üzerinden çatışma ve çelişme hâline dikkat çekilmektedir. Bunlardan birincisi "söz" yani cümle, önerme, soru-cevap diyalektiğidir. İkincisi ise tarih yani toplumdur. Klasik fıkıhta bunları kısaca bilgi (edille-fetvâ-beyyine) ve örf başlıkları üzerinden özetleyebiliriz.

Klasik fıkıhta teâruz başlıklı diyalektiklerin amacı orada söz konusu olan ilkeyi ve çözümünü bulmaya matuf olarak üretilen bir araştırma yöntemi olarak karşımıza çıkmakta, bu bağlamda usûl-i fıkıh eserlerinde "def'u't-teâruz" başlıklarının yer aldığı ve "def'u't-teâruz" türü eserlerin kaleme alındığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- A. Cengiz Bayson-Sinem Özer-Münevver Çelik-Barış Eroğlu. *Diyalektik Sınıftır*. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Abdülganî el-Guneymî ed-Dimaşkî el, Meydânî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ali Haydar. *Şerhu kavâidi'l-Mecelle*. haz. Râmî İbn Muhammed Cibrîn Selheb. Dâru's-Selâm, ts.
- Allâme el-Hillî. *Mebâdiü'l-usûl*. thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal. Beyrut: Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 2. Basım, 1404/1994.
- Allâme el-Hillî. *Muhtelefü'ş-Şîa'*. nşr. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. thk. Müessetü'n-neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1413/1993.

- Alp, Talha. *Mantık Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Yasin, ts.
- Âmedî, Abdülvehhâb b. Veliyyiddin el. *Şerhu Abdülvehhâb ‘ale’l-Velediyye fî Âdâbi’l-bahsi ve’l-münâzara*. Dimeşk: Dâru Nûri’s-Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *Din ve Fıkıh Yazıları*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 1. Basım, 2018.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Atik, Sefa. *Fıkıh ve Münâzara*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- August Thalheimer. *Diyalektik Materyalizme Giriş*. çev. Sevinç Altınçekiç. Yordam Kitap, ts.
- Bardakoğlu, Ali. “İslam Fıkıhının Dinamizmi 22 Mart 2003”. ed. Yunus Vehbi Yavuz. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü’l-hilâf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bİlim Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- Bolay, Hayri. “Mevlânâ ve Diyalektik”. 1. *Millî Mevlâna Kongresi*. 347-351. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Bubner, Rüdiger. *Modern Alman felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el. *el-İctihâd*. thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1. Basım, 1408/1988.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Te’sîsü’n-nazar fi’htilâfi’l-e’imme*. thk. Mustafa Muhammed Kabbânî Dimeşkî. Kahire: Mektebetü Külliyyâti Ezheriye, 1. Basım, ts.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer el. *Hidâyetü’l-ḥikme*. Karaçi: Mektebetü’l-Medîne, 1. Basım, 2019.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud vd. Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Efendi, Ali Haydar. *Dureru’l-ḥukkâm şerhu mecelleti’l-aḥkâm*. thk. Mehmet Emin Özafşar V. dğr. Ankara: Dureru’l-Ḥukkâm, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el. *İḥyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1. Basım, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el. *Mustasfâ fî ‘ilmi’l-uşûl*. thk. Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1993.
- George Makdisi. *İslam’ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü Usûli’l-Fıkıh*. Beyrut, Yeni baskı., ts.
- Hilav, Selahattin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. Sosyal Yayınları, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Nesemâtü’l-esḥâr*. Karaçi: İdâretü’l-Kur’an, 3. Basım, 1418.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Ukûdü resmi'l-müftî*. Karâçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 1. Basım, 1430/2009/1988.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 1437/2016.
- İbn 'Ubeyd, Muhammed b. 'Abdulkerîm. *Tahrîcu'l-ehâdîsu'l-merfû'atu el-musnedetu fî kitâbi't-Târihi'l-kebîr*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Kaan, Enver Osman. *Tablolarla Fıkıh Usulü*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2021.
- Karaaslan, Muhammed Abdülmecit. "İslam Savaş Hukuku Bağlamında İslamofobiye Diyalektik Bir Yaklaşım". *Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu*. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el. *Metnü Tenkîhi'l-fuşûl fî 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Abdülfettâh el-Mâlikî. Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 1. Basım, 1440.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el. *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl fî 'ilmi'l-uşûl*. thk. Nâif b. Abdurrahmân Âl-i şeyh. Ürdün: Dâru'l-Feth, 1. Basım, 1441/2020.
- Karahançoğulları, Onur. *Marksizm ve Hukuk Diyalektik Hukuk Bilimi*. İstanbul: Yordam Kitap, 1. Basım, 2018.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-. *el-Küllîyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1419/1998.
- Köksal, Cüneyt. *Fıkıh ve Siyaset*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma Muhammed. Beyrut: Dâru'l-İslâm, 1. Basım, 1414/2004.
- Mahallî, Muhammed b. Ahmed el. *Şerhu'l-Varakât (Dimyâtî Hâşiyesi ile)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1434.
- Mahmûd Es'ad. *Telhîsu usûl-i fıkıh*. İzmir: Velâyet matbaası, 1309.
- Maurice Cornforth. *Materyalizm ve Diyalektik Metod*. çev. Cem Gönenç. İstanbul: El Yayınları, 1. Basım, 1987.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1356.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen. *Meâricü'l-usûl*. nşr. Müessesetü Âl-i beyt. thk. Muhammed Hüseyin Rızavî. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1. Basım, 1403/1983.
- Neccâr, Bilâl Hamdân en. *Hâşiyetü Bilâl alâ İzâhu'l-mübhem min me'âni's-Süllem*. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 1. Basım, 2015.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 1986.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılâp, 7. Basım, 2004.
- Pekcan, Ali. "İmam Muhammed'in Medine Ehli ile Yaptığı Fıkhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme (el-Huce Ala Ehli'l-Medine" Örneğinde)". *İHAD* 5 (2005), 145-162.

- Salah Muhammed Ebü'l-Hac. *İs'âdü'l-Müftî alâ Şerhu 'Ukûdi Resmî'l-Müftî*. Ürdün: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Şeyh Tûsî. *el-Hilâf*. thk. Komisyon. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1407.
- Tatar, Burhanettin. "Hadis Tarihinde Metin Merkezli Düşüncenin Diyalektik Yapısı Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 127-133.
- Tilimsânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vuşûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. Mektebetü'r-Reşâd, ts.
- Türcan, Talip. "Geleneğin Genel Teorisi Üzerine Bir Deneme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Şubat 2004), 1-11.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yavuz, Cevdet. "Dâva". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/12-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yenişehirlioğlu, Şahin. *Felsefe ve Diyalektik*. Ankara: Maya Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muhammed. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikh*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 1427/2006.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1406/1986.
- Zühaylî, Vehbe. *Vesâilü'l-İsbât fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1. Basım, 1402/1982.
- Şerhu'l-Emsile li's-Sürûrî (Mecmûatü's-Sarf içerisinde)*. haz. Muhammed Hâdî Mardînî. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 334-352

**KUR'ÂN'DA İKİ HARFİN ART ARDA TEKRAR EDİLMESİNDEN OLUŞAN RUBÂ'Î
FİİLLERİN SEMANTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Semantic Evaluation of Rubâ'î Verbs Consisting of Repeating Two Letters One After Another
in the Qur'an**

Lütfi ÖZBEY

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belagatı Anabilim Dalı, lutfuozbey72@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6004-1857

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	20.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	29.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	334-352

Atıf / Cite as: Özbey, Lütfi. "Kur'ân'da İki Harfin Art Arda Tekrar Edilmesinden Oluşan Rubâ'î Fiillerin Semantik Açidan Değerlendirilmesi" (Semantic Evaluation of Rubâ'î Verbs Consisting of Repeating Two Letters One After Another in the Qur'an). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 334-352. Doi: 10.17859/pauifd.1440442.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 334-352
**KUR'ÂN'DA İKİ HARFİN ART ARDA TEKRAR EDİLMESİNDEN OLUŞAN
RUBÂ'Î FİİLLERİN SEMANTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ***

Lütfi ÖZBEY**

Öz

Yaşayan dünya dilleri arasında gramer ve retorik açısından öne çıkmayı başaran dillerden biri de Arapçadır. Arap dilinin sahip olduğu tüm belagat sanatlarını en ince detaylarıyla Kur'ân'da görmek mümkündür. Kur'ân'da kullanılan kelimeler son derece hassas bir sisteme göre yerleştirilmiştir. Kur'ân'da peş peşe iki harfin tekrar edildiği fiiller dikkat çekmektedir. Bu çalışmada bu tür fiiller ele alınarak semantik açıdan değerlendirilecek ve bu kullanımın anlama ne tür katkısı olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca meal verilirken bu fiillerin içerdiği pekiştirme ve mübalağa anlamlarının tercümeyle yansıtılıp yansıtılmadığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın basmış olduğu Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'e ait Kur'an meali dikkate alınarak ortaya konulmaya gayret edilecektir. Kur'ân'da iki harfin peş peşe tekrar edilmesi suretiyle ifade edilen bu fiillerde kelimenin telaffuzu ve mana arasında sıkı bir bağ vardır. Meal verilirken, kelimenin fonetiğine gizlenmiş olan pekiştirme ve mübalağa anlamları dikkate alınmalı; manada oluşan bu farklar tercümeyle iliştilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kur'ân, mükerrer harfler, rubâ'î, semantik, anlam, anlambilim.

Semantic Evaluation of Rubâ'î Verbs Consisting of Repeating Two Letters One After Another in the Qur'an

Abstract

It is possible to see all the rhetorical arts of the Arabic language in the Quran. The words used in the Quran are placed according to an extremely precise system. In the Quran, verbs in which two letters are repeated consecutively attract attention. In this study, such verbs will be evaluated semantically and it will be tried to determine what kind of contribution this usage makes to the meaning. In addition, when giving meaning to the verses in which these verbs occur, an effort will be made to reveal whether the meanings of reinforcement and exaggeration are reflected in the translation by taking into account the meaning of the Quran. While giving the meaning, the fact that some meanings are hidden in the phonetics of the word should be taken into consideration and should be attached to the text.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Quran, repeated letters, rubâ'î, semantics, meaning, semantics.

* Bu makale, 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Kur'ân'da İki Harfin Art Arda Tekrar Edilmesinden Oluşan Rubâ'î Mücerred Fiillerin Semantik Açısından Değerlendirilmesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, lutfuozbey72@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6004-1857.

Structured Abstract

In Arabic, verbs formed by the repetition of two consecutive letters, containing reinforcement and exaggeration meanings, appear in many verses of the Quran. In Arabic, such verbs are referred to as "el-elfâzu'l-ihizâziyye," meaning "striking words," due to the importance and magnitude of their meanings. There is debate among linguists whether these verbs are originally trilateral or quadrilateral verbs when formed by the repetition of two consecutive letters. However, morphologically evaluating these verbs suggests that they are originally not merely "rubâ'î" but rather "şulâşî muda'af" verbs, which appears to be a more consistent view. Regardless of the outcome of the dispute between the Basrans and Kufans regarding the structure of these verbs formed by the repetition of the first two letters, the crucial point to consider is the contribution of these verbs to the meanings and semantics of the sentences in which they occur. Because the true aim of all morphological debates should be to comprehend the change in the structure of the word and the resulting semantic intricacy. As seen in the verses where these verbs formed by the repetition of two consecutive letters occur, dictionaries clearly indicate that these verbs of "şulâşî" origin are very similar, if not identical, in meaning to the verbs in question. This confirms the belief that both forms originate from the same root. Although rooted in Arabic, expressions commonly used in Turkish such as "velvele" (uproar), "kahkaha" (laughter), "debdebe" (splendor), and "şaşaa" (glamour) undeniably contain an exaggeration meaning within themselves. For example, the exaggeration meaning contained in "kahkaha" compared to the verb "gülmek" (to laugh) is a fact accepted by anyone familiar with the language. Even when considered independently of meaning, these verbs, composed of two consecutive letters, evoke a phonetic continuity and exaggeration in the mind. On the other hand, both dictionaries and commentaries state that the purpose behind transferring the verb to this form is to maintain semantic continuity and exaggeration. The selection of words by Allah to encompass all meanings intended when discussing any subject in the Quran is undoubtedly a divine choice. The perfection in the arrangement, known as "nazm" of the Quran, confirms that it is not possible for humans to compose it, but rather it is the word of Allah. It is essential to reflect this pinnacle of eloquence and unmatched beauty in Quran translations as much as possible. Because those who read its translation should also benefit from this semantic beauty and depth. However, it is evident that many verses' meanings cannot be fully conveyed in the Quranic translation given as an example, highlighting the need for consideration of these structural and semantic intricacies established through Arabic dictionaries and commentaries in future translations. It is believed that incorporating these nuances will contribute to a better understanding of the intended meaning of the Quran.

GİRİŞ

Dünyada konuşulan en eski dillerden biri de Sami veya Semitik diller ailesine ait Arapçadır. Arapça ait olduğu Sami diller ailesinin en gelişmiş ve en zengini olarak kabul edilmektedir.¹ Bilindiği üzere Arapçanın İslam öncesi dönemlerde kendine özgü yazılı bir gramer çalışması bulunmamaktadır. Arap dilinde filolojik çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'in yazılması, kitap haline getirilmesiyle başlamış ve Arap dili grameri Kur'ân-ı Kerîm'de yazının ıslahı çalışmalarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688-89)'nin Kur'an'da kelime sonlarının harekelenmesi şeklinde yaptığı çalışma, Arap dili grameri alanında yapılan ilk çalışma olarak kabul

¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Arap - Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/272-276.

edilmektedir. Hiç şüphesiz İslâm medeniyetinin teşekkülünde birçok ilim ve sanat subesinin hareket noktası Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Arap edebiyatına ait eski lehçelere dair araştırmalar; lugat, gramer, fonetik ve üslûp tetkikleri, imlâ meseleleri, yazının ıslahı vb. çeşitli filolojik çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'e bağlı olarak başlamıştır.² İlerleyen zamanlarda Kur'ân-ı Kerîm ayet ayet, kelime kelime, hatta harf harf incelenerek ihtiva ettiği anlamlar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

İki harfin peş peşe tekrar edilerek pekiştirme ve mübalağa anlamlarını barındıran fiiller Kur'ân'da birçok ayette geçmektedir. Arapçada bu tür fiiller, ihtiva ettiği anlamların önemine ve büyüklüğüne binaen "sarsıcı lafızlar" manasına gelen "el-elfâzu'l-ihtizâziyye" (الألفاظ الإهتزازية) adıyla anılmaktadır.³ Kur'ân-ı Kerim'de geçen bu tür fillere örnek olarak "zelzele" (زلزل) fiili, "demdeme" (دمدم) fiili, "as'ase" (عسعس) fiili, "hashasa" (حصص) fiili, "zebzebe" (ذبذب) fiili, "vesvese" (وسوس) fiili, "kebkabe" (ككبك) fiili ve "zehezeha" (زحزح) fiili verilebilir.

Kur'ân'da geçen bu fillerin ihtiva ettikleri anlam örgüsünün meallere yansıtılması elzemdir. Ancak birçok mealde bazı ayetlerde bu anlamın tam olarak ifade edilmediği görülmüştür. Bu hususta numune olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın basmış olduğu Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'e ait meal esas alınarak bu fillere verilen anlamların, ihtiva ettikleri mana ile uyumlu olup olmadığı hususu ilerleyen bölümlerde gözler önüne serilmeye çalışılacak, eksik görülen anlamlar ikmal edilmeye çalışılacaktır.

1. İlk İki Harfin Tekrarından Oluşan Fiillerin Kökü

Arapçada rubâ'î mücerred/yalın dördlü fiillerin "fe'lele" (فَعَّلَل) vezninden başka bir vezninin olmadığı konusunda morfoloji âlimleri ittifak halindedir.⁴ Ancak rubâ'î mücerred fiiller bazen "dehrace" (دحرج) örneğinde olduğu gibi (1234) şeklinde dört harfinin dördü de farklı gelirken bazen de "zelzele" (زلزل) gibi birinci ve ikinci harfin tekrar edilmesi suretiyle (1212) şeklinde gelmektedir. Birinci ve ikinci harfin tekrar edilmesi şeklinde telaffuz edilen rubâ'î fiillere morfolojide "el-muṭâbaḳ" ismi verilmektedir.⁵ Bu fiillerde bulunan dört harfin tamamının aslî harfler mi yoksa şülâsî fiillerden türetilerek elde edilen rubâ'î fiiller mi olduğu hususu dil bilginleri arasında tartışmalıdır.

² Nihad M. Çetin, "Arap - Yazı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309.

³ "el-Elfâzu'l-ihtizâziyye min Ravâ'i'l-Luğati'l-'Arabiyye fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm", *er-Râye* (07 Ocak 2022).

⁴ Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Sâ'id el-Ḥasan b. 'Abdillâh b. el-Mirzebân Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Aḥmed Ḥasan Mehdeli - Seyyid 'Ali 'Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 5/312; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-Ḍarab min Lisâni'l-'Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancı, 1418/1998), 2/493; Mustafa Muhammed el-Çalâyînî, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1414/1993), 1/220.

⁵ İsmail Çelik (ed.), *Mecmû'atu's-Şarf* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 'İzzî 144.

Bazı âlimler iki harfin peş peşe tekrarından teşekkül eden bu fiillerin aslının şünâî/ikili olduğunu ve “fe‘fe‘a” (فَعْفَع) vezninden olduğunu söylerken, bazı âlimler de bu fiillerin şülâşî olduklarını ve “fe‘ale” (فَعَلَّ) veya “fe‘fele” (فَعْفَلَّ) vezninden olduklarını ifade ederler. Üçüncü bir görüşe göre ise bu fiillerin aslı rubâ‘î olup “fe‘lele” (فَعْلَلَّ) veznindedir.⁶

Bu fiillerin yapısı ile ilgili morfoloji âlimlerinin çoğu ve Basralılar şu görüştedir: Bu fiillerde bulunan ve iki harfin tekrarından oluşan dört harften ikisi kaldırıldığında geriye yalnızca iki harf kalacaktır. Fiilde kalan iki harf aslî harfler olup bu tür fiiller rubâ‘î mücerredir.⁷ Arap dil bilimi açısından otorite kabul edilen Sîbeveyhi (ö. 180/796) de bu yaklaşımı kabul etmekte, cumhur da onunla aynı görüşü paylaşarak peş peşe iki harfin tekrar edilmesi şekliyle elde edilen fiillerdeki dört harfin dördünün de aslî olduğunu ifade etmektedir.⁸ Anlaşılan; hem Basralılar hem de cumhur Sîbeveyhi’nin bu görüşüne tabi olmuşlardır. Kûfelilere göre ise, bu tür fiillerde bulunan dört harften üçüncüsü atıldığında fiilin anlamında kayda değer bir bozulma olmadığından ve hemen hemen aynı manayı verdiği için bu fiillerin aslı şülâşî muda‘af fiiller olup fiildeki üçüncü harf zâiddir.⁹ Örneğin “demdeme” (دَمَدَمَ) fiili “birine şiddetli azap etmek, kesintisiz işkence etmek” anlamlarına gelmekte; bu fiilde bulunan ve zâid kabul edilen üçüncü harf hazf edildiğinde kalan “demme” (دَمَ) fiili yine “birine azap etmek, işkence etmek” manalarında kullanılmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla Kûfeliler bu fiillerin aslının üçüncü harfin atılmasıyla ortaya çıkacağını savunmaktadırlar. Arap şairi ve antolojicisi Serî er-Reffâ’ (ö. 362/973 [?])’a göre ise “zelzele” (زَلَزَلْ) fiilinin aslı “zelele” (زَلَلْ) yani “zelle” (زَلَّ) şeklinde muda‘af bir fiildir. Ona göre tıpkı “celebe” (جَلَبَبْ) fiilinin rubâ‘îye mülhak yapılması için “celbebe” (جَلَبَبَبْ) şekline aktarıldığı gibi “zelle” (زَلَلْ) fiili de rubâ‘îye mülhak yapılması için “zellele” (زَلَلَلْ) formuna aktarılmıştır. Ancak bu durumda rubâ‘îye aktarılan bu fiil, şülâşî mezîd bablarından biri olan “tef’îl” (تَفْعِيلْ) babı ile karıştırılma riski ile karşı karşıya kalmıştır. Böyle bir karışıklığa meydan vermemek için fiilin üçüncü harfi olan “lâm” harfi birinci harfi olan “z” harfine ibdâl edilmiş ve böylece “zellele” (زَلَلَلْ) yerine “zelzele” (زَلَزَلْ) şekline dönüştürülmüştür.¹¹

Durum Basralıların dediği gibi de olsa, Kûfelilerin dediği gibi de olsa her hâlükârda bu tür fiillerin rubâ‘î olduklarını ve bir tek “fa‘lele” (فَعْلَلَّ) babından geldikleri

⁶ ‘Abdurrezzak b. Ferrâc es-Şâ‘idî, *Tedâhulu’l-Uşûli’l-Luğaviyyeti ve Eşeruhu fî Binâi’l-Mu‘cem* (Medine: ‘Îmâdetü’l-Bahşî’l-‘İlmiyyi bi’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye, 1422/2002), 1/132-133.

⁷ es-Şâ‘idî, *Tedâhulu’l-Uşûli’l-Luğaviyyeti ve Eşeruhu fî Binâi’l-Mu‘cem*, 1/108.

⁸ Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Oşmân b. Kânber el-Hârişî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Ḥancî, 1408/1988), 4/294; es-Şâ‘idî, *Tedâhulu’l-Uşûli’l-Luğaviyyeti ve Eşeruhu fî Binâi’l-Mu‘cem*, 1/113.

⁹ Muhammed b. el-Hasan er-Rağiyy el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyyeti İbni’l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1395/1975), 1/62.

¹⁰ Ebu’l-Kâsım eṭ-Ṭalâkânî İsmâ‘îl b. ‘Abbâd b. el-‘Abbâs Şâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fî’l-Luğa*, thk. Muḥammed Ḥasan Âl Yâsîn (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1414/1994), “dmm” 9/272.

¹¹ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyye*, 1/62-63; es-Şâ‘idî, *Tedâhulu’l-Uşûli’l-Luğaviyyeti ve Eşeruhu fî Binâi’l-Mu‘cem*, 1/114.

gerçeğini değiştirmemektedir. Şüphesiz, yapısal tartışmaları asıl anlamlı kılacak şey, bu kelimelerin geçtikleri cümlelere anlamsal açıdan herhangi bir katkı yapip yapmadıkları hususudur.

2. İki Harfin Art Arda Tekrarından Oluşan Fiillerin Semantik Değeri

İlk iki harfin tekrarı ile telaffuz edilen bu tür fiillerin yapısı ile ilgili Basralılar ve Kûfeliler arasındaki ihtilafın sonucu ne olursa olsun, asıl nazar-ı itibara alınması gereken husus bu fiillerin anlamları ve içerisinde geçtiği cümlenin anlamına yaptıkları katkıdır. Çünkü morfolojik tüm tartışmaların gerçek hedefi, kelimenin yapısındaki değişimi ve akabinde ortaya çıkan anlamsal inceliği idrak etmek olmalıdır.

Kökü Arapça olmakla birlikte Türkçede sıklıkla kullanılan velvele, kahkaha, debdebe ve şaşaa gibi ifadeler kendi bünyelerinde bir mübalağa anlamı barındırdıkları tartışma götürmez bir gerçektir. Örneğin “gülmek” eylemine karşın “kahkaha” eyleminin barındırdığı mübalağa anlamı bu dili bilen herkes tarafından kabul edilecek bir hakikattir.

Arapçada bir kelimenin yapısı ile anlamı arasında ciddi bir ilişki bulunmaktadır. Bu meyanda (إِنَّ الزِّيَادَةَ فِي الْمَبْنِيِّ تَقْتَضِي غَالِبًا زِيَادَةَ فِي الْمَعْنَى) “Kelimenin yapısındaki harf çokluğu genel olarak anlamda da çokluğu gerektirir” manasına gelen bir kaide bulunmaktadır.¹² Bu kaideye istinaden, iki harfin peş peşe iki kez telaffuz edildiği fiillerdeki yapı, anlama bir takım katkılar yaptığı düşüncesini doğrulamaktadır. Bu hususta Zemahşerî (ö. 538/1144) eserinde: (جُعِلَ التَّكْرِيرُ فِي اللَّفْظِ دَلِيلًا عَلَى التَّكْرِيرِ فِي الْمَعْنَى) “Lafızda tekrar manada tekrara delildir” diyerek Arap dilinin bu önemli yapısal özelliğine dikkatleri çekmektedir.¹³ Örneğin Arapçada “kahhe” (قَهَّ) fiili: gülmek, kısa süreli kahkaha atmak anlamlarına gelmekte ancak “kahkahe” (قَهَقَهَ) şeklinde ifade edildiğinde ise: “şiddetli gülmek veya gülüşünü bir süre devam ettirmek” manalarına gelmektedir.¹⁴ Sözlük manalarından anlaşılacağı üzere iki harfin tekrarı ile kelimedeki harf sayısı artışı olurken anlamda da bir artış, bir mübalağa göze çarpmaktadır.

İki harfin tekrar edilmesi şeklinde telaffuz edilen fiillerin Kûfe dil ekolü mensuplarının beyan ettikleri şulâsî muda'af fiillerin ilk harflerinin üçüncü harf olarak ziyade yapıldığı görüşü hem semantik açıdan hem de fonetik açıdan son derece makul görünmektedir. Ummanlı büyük dil bilgini el-'Avtebî (ö. 511/1118) de bu fiillerin manalarına atfen “zelzele” (زَلَزَلَ) fiilinin aslının “zelle” (زَلَّ) olduğunu belirtmektedir. el-'Avtebî daha sonra mezid hali olan “zellele” (زَلَّلَ) şekline aktarıldığını, ancak üç adet

¹² Ebû Sehl Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Herevî, *İsfâru'l-Faşîh*, thk. Ahmed b. Sa'îd b. Muhammed Kuşâş (Medine: 'Îmâdetü'l-Bahşî'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1420/1999), 1/176.

¹³ Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ḥakâiki Ğavâmidî't-Tenzil*, ed. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 3/322.

¹⁴ el-Ḥalîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrahim es-Sâmîrrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “kh” 3/341; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasîṭ* (Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1405/1985), “kh” 2/464.

lâm harfinin yan yana gelmesinin hoş karşılanmayacağı için ikinci lâm harfinin “zâ” harfine kalb edilerek “zelzele” (زَلْزَلَة) haline dönüştürüldüğünü ifade etmektedir.¹⁵ el-‘Avtebî’nin görüşüne göre, bu fiillerde bulunan üçüncü harfin, filin birinci harfi ile ibdâl edilerek aynı cinsten üç harfin yan yana gelmesinin önüne geçildiği anlaşılmaktadır. Bu nazariyeden hareketle iki harfin art arda tekrarıyla oluşan fiillerin aslının şülâsî olduğu, sonradan girdiği formda pekiştirme ve mübalağa manalarını içerisinde barındırdığı görüşünü kuvvetlendirmektedir.

3. İki Harfin Tekrarından Oluşan Fiillerin Ayetlere Anlam Katkısı

İki harfin tekrar edilmesi ile oluşan fiillerin Arap dilinde mananın ziyadeleşmesine katkı sağladığı yukarıda ifade edilmiştir. Bu tür fiiller Arap dili için son derece önemli bir kaynak konumunda olan Kur’an-ı Kerim’de de geçmektedir. Kur’an’da geçmekte olan bu fiillerin ayetlerin manasına katmış oldukları ziyade mananın ele alınması konunun doğru anlaşılması adına son derece önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan mealde bu ayetlerin anlam örgüsüne yaptıkları katkının nazarı itibara alınıp alınmadığı hususu bu bölümde sırasıyla mercek altına alınacaktır.

3.1. Zehzeħa (زَحَرَ) Fiili

وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوَةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْزَحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

*“Andolsun, sen onların, yaşamaya, bütün insanlardan; hatta Allah’a ortak koşanlardan bile daha düşkün olduklarını görürsün. Onların her biri bin yıl yaşamak ister. Hâlbuki uzun yaşamak, onları azaptan **kurtaracak** değildir. Allah, onların bütün işlediklerini görür.”¹⁶*

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

*“Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden **uzaklaştırılıp** cennete sokulursa, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldattıcı metadan başka bir şey değildir.”¹⁷*

Kur’ânda iki farklı yerde geçen bu kelimenin şülâsî muda’af aslı “zeħħa” (زَحَّ) olup sözlükte “bir şeyi itmek, uzaklaştırmak” anlamlarına gelmektedir.¹⁸ “Zehzeħa” (زَحَرَ) fiili de yine kök anlamı ile bağlantılı olarak “bir şeyi itmek suretiyle bulunduğu

¹⁵ Ebu’l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim es-Suhârî el-‘Avtebî, *Kitâbu’l-İbâne fi’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, thk. Abdulkerim Hâlife vd. (Maskat: Vezâretü’t-Türâşî’l-‘Qavmî ve’s-Şekâfe, 1420/1999), 3/187.

¹⁶ *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/96.

¹⁷ Âli İmrân 3/185.

¹⁸ Muhammed Hâsan Hâsan Cebel, *el-Mu‘cemu’l-İştîkâkiyyu’l-Muaşşal li Elfâzi’l-‘Qur’ani’l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü’l-‘Âdâb, 1431/2010), 2/881.

yerden götürmek, uzaklaştırmak, kurtarmak” manalarındadır.¹⁹ Kur’ân’da “Zehzeḥa” (زَحْرَحَ) formunun kullanılması ayette geçen cehennem ateşinden uzaklaştırılma işinin önemine ve azaptan kurtulmanın değerine binaen tercih edilmiş ve tam olarak “kurtarmak” anlamında kullanılmıştır. Bakara suresinde geçen ayetin mealine “kurtarmak” anlamı yansıtılmışken Âli ‘İmrân suresindeki ayete bu anlam yansıtılmamıştır. Oysa, “*Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa, gerçekten kurtuluşa ermiştir*” yerine “*Kim cehennemden kurtarılıp cennete sokulursa, gerçekten kurtuluşa ermiştir.*” anlamının verilmesi daha uygun görünmektedir. Bu şekilde insanın kendi kendine yalnızca amelleri ile kurtulmasının zorluğunun ve buna karşı Raḥmân ve Raḥîm sıfatlarıyla Allah’ın bir kurtarıcı olarak devreye girdiğinin altı çizilmiş olacaktır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938),²⁰ Ebû Ḥayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)²¹ ve İbn Keşîr (ö. 774/1373)²² gibi önde gelem tefsir âlimleri de eserlerinde bu kelimeye “kurtarmak” anlamı vermişlerdir.

3.2. Zebzebe (ذَبَبَ) Fiili

مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا

“Onlar küfür ile iman arasında **bocalayıp dururlar**. Ne bunlara (mü’minlere) ne de şunlara (kâfirlere) bağlanırlar. Allah, kimi saptırırsa ona asla bir çıkar yol bulamazsın.”²³

“Zebzebe” (ذَبَبَ) fiili yine şulâsî muda’af kökü olan “zebbe” (ذَبَّ) fiilinden türetilerek elde edilmiştir. Kökü itibarıyla “zebbe” (ذَبَّ) fiili, “kişinin yüz renginin solması, bir şeyin yerinde sabit durmaması, farklı yönlerde gidip gelmesi, havada asılı bir şeyin sağa sola gidip gelmesi” anlamlarına gelmektedir.²⁴ Kişinin yaşadığı fiziksel veya inançsal gelgitlerin arkadaş, dost veya taraf seçimine dahi yansımaları, yaşadığı bu tereddüdün boyutunu ve sürekliliğini ifade etmek amacıyla Kur’ân’da “zebbe” (ذَبَبَ) fiilinin kullanımı tercih edilmiştir. Hem sürekli olması hem de şiddetli gelgitler yaşamaları nedeniyle münafıkların bu davranışlarına mealde “bocalayıp durmak” anlamı verilerek son derece isabetli bir seçim yapıldığı görülmektedir.

¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüḡa*, thk. Muhamed ‘Avaḍ Mur‘ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1421/2001), “zh” 3/267; ‘Avtebî, *el-İbâne*, 3/199; Cebel, *el-Mu‘cemu’l-İstikaḫiyu’l-Muaşşal*, 2/881.

²⁰ Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm li’bni Ebî Hâtim*, thk. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 1/179.

²¹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, thk. Şidkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420/1999), 1/508.

²² Ebu’l-Fidâ İsmâ‘îl b. ‘Omer b. Keşîr el-Ḳureşî el-Başrî İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm (Tefsîr İbn Keşîr)*, thk. Sâmî b. Muḥammed Selâme (Riyad: Dâru Ṭıybe li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1420/1999), 1/335.

²³ en-Nisâ 4/143.

²⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, “zbb” 8/178; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüḡa*, “zbb” 14/297.

3.3. Haşhaşa (حَصَّصَ) Fiili

قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَأَوْتَنِّي يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ لَنْ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ

“Kral, kadınlara, “Yûsuf ‘tan murad almak istediğiniz zaman derdiniz ne idi?” dedi. Kadınlara, “Hâşâ! Allah için, biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz” dediler. Aziz’in karısı ise, “Şimdi **gerçek ortaya çıktı**. Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf doğru söyleyenlerdendir” dedi.”²⁵

“Gerçek ortaya çıktı” şeklinde mana verilen “Haşhaşa” (حَصَّصَ) fiili, şülâşî muda’af “haşşa” (حَصَّ) fiilinden müştaktır. “Haşşa” (حَصَّ) fiili “birine hakkını vermek, bir husus açığa kavuşmak, bir şeyin azalması, ortadan kaybolması” anlamlarına gelmektedir.²⁶ “Haşhaşa” (حَصَّصَ) şeklindeki formunun ise kök anlamından daha mübalağalı bir anlamı olması gerekir. Şayet aynı anlamda kullanılacak olsaydı fiilin şülâşî formunun kullanılması birincil tercih olurdu. Hâlbuki Allah Te’âlâ bu ayette Hz. Yusuf’a atılan tüm iftiraların çürüyüp yok olduğunu ve hakkın gün gibi aşikâr olduğunu vurgulamak, ayrıca Hz. Yusuf’un aynı surenin yirmi altıncı ayetindeki; “O (Züleyha) benden arzusunu elde etmek istedi” sözünün başından beri doğru ve Hz. Yusuf’un da masum olduğunu ifade etmek istemektedir.

İslam dünyasında muteber addedilen tefsirlerin bir kısmında da bu görüşe paralel yorumlar bulunmaktadır. Örneğin Mâtürîdî (ö. 333/944) eserinde yukarıdaki ayetin tefsirini; Züleyha’nın; “Ondan (Yusuf’tan) nefsimin arzusunu elde etmek isteyen benim. O (Yusuf) doğru söyleyenlerdendir” sözü ile “İşte şimdi gerçek gün gibi aşikâr oldu” diyerek aslında Hz. Yusuf’un “O (Züleyha) benden arzusunu elde etmek istedi” sözünü teyit etmekte ve Hz. Yusuf’un baştan beri masum olduğunu vurgulamaktadır” şeklinde yorumlamaktadır.²⁷ Mâverdî (ö. 450/1058) eserinde “Haşhaşa” (حَصَّصَ) kelimesinin aslında “kel olup başın derisi görününceye dek traş etmek, saç kökünden kazımak” manasında olduğunu zikretmektedir. Buradan hareketle bu fiilin bu ayette, tıpkı tıraş edilerek saçların ortadan kaldırıldığı ve kafa derisinin aleni bir şekilde görüldüğü gibi yalanın ve haksızlığın tamamen ortadan kaldırıldığı, böylece hakkın bir güneş gibi aşikâr olduğunu ifade etmek amacıyla kullanıldığını belirtmektedir.²⁸ Zemahşerî “haşhaşa” (حَصَّصَ) fiiline “şebete ve istekarra (ثَبَّتَ وَاسْتَقَرَّ)” “hak yerleşti, istikrara kavuştu, hak yerini buldu” şeklinde mana vererek bir anlamda artık iftira ve zulmün bittiğini ve bundan böyle hakkın ve doğrunun olması gerektiği şekliyle tam

²⁵ Yûsuf 12/51.

²⁶ Ebu’l-Ḥuseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Ḳazvînî er-Râzî İbn Fâris, *Mu’cemu Meḳâyisi’l-Luḡa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Şâm: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), “hss” 2/12.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmud el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne (Tefsîru’l-Mâtürîdî)*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 6/252.

²⁸ Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn Tefsîru’l-Mâverdî*, thk. es-Seyyid ibn Abdulmaksud b. Abdurrahim (Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 3/47.

olarak istikrara kavuştuğunu ifade etmektedir.²⁹ Hasîrîzâde Elîf Efendi (1850-1927) de eserinde bu fiil için “*Galebe ile setr ve ihfâ edilen bir şeyin inkişafıyla hak ve hakikatın meydana çıkmasında, fâş olmasında isti‘mal olunur*” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.³⁰ Bu bilgilerden yola çıkılarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bastırılan mealde bu kelimeye verilmiş olan “gerçek ortaya çıktı” manasının yetersiz olduğu söylenebilir. Bu anlamı meale daha iyi yansıtabilmek için “gerçek gün gibi aşikâr oldu, ayan beyan ortaya çıktı, şimdi hak yerini buldu” şeklinde ifadeler kullanılabilir.

3.4. Kebkebe (كَبَب) Fiili

فَكَبِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ

“Artık onlar ve o azgınlara ile İblis’in askerleri hepsi birden **tepetakla oraya atılırlar**.”³¹

İki harfin art arda tekrar edilerek telaffuz edilen diğer fiillerde olduğu gibi “kebkebe” (كَبَب) fiili de şülâşî muda‘af aslı olan ve “bir şeyi ters çevirmek, yüzüstü atmak” manasındaki “kebbe” (كَبَّ) fiilinden türetilmiştir.³² Bu manada Kur‘ân’da bu fiilin şülâşî muda‘af aslı النَّارِ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ “*Kimler de kötü amel getirirse, yüzüstü ateşe atılırlar*”³³ ayetinde kullanılmıştır. Bahsi geçen ayette “kebkebe” şeklinde kullanılmasının tercih edilmesinde mutlaka bir nüans olmalıdır ki; bu mana aslında: “yüzüstü atılma eyleminin sürekliliğinin yanı sıra atılan yerin de dehşetine dikkat çekmektir”.

Sözlükte “el-kebkebetü” (الْكَبْكَبَةُ) kelimesi “derin bir çukura atmak” manasına gelmektedir.³⁴ “Kebkebe” (كَبَب) fiili ise “üst üste atmak veya topyekûn bir yere atmak” anlamında kullanılmaktadır.³⁵ Zeccâc (ö. 311/923) bu fiilin “kubbû” (كُبُّوا) şeklinde şülâşî değil “kubkibû” (كُبِّبُوا) şeklinde mezîd gelmesinin sebebini, yüzüstü fırlatılma eyleminin defalarca tekrar edeceği manasını belirtmek için olduğunu ifade ederek şülâşî üzerine mananın aldığı ziyadeliğe dikkat çekmektedir.³⁶ Zemahşerî de tefsirinde belirttiği “lafızda tekrar manada tekrara delildir” kuralı gereği bu fiile “tekrar tekrar fırlatılmak” manasını vermektedir.³⁷ Kaynaklarda geçen bu bilgiler

²⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/478.

³⁰ Elîf Efendi Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkan fî Şerhi Luğati'l-Ḳur‘ân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2005), 1/352.

³¹ eş-Şuarâ 26/94-95.

³² el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, “kbb” 9/341; ‘Avtebî, *el-İbâne*, 4/136; Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî Ebu'l-Faql Cemâlû'd-dîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Şâdir, 1414/1993), “kbb” 1/697.

³³ en-Neml 27/90.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “kbb” 1/697; Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkan fî Şerhi Luğati'l-Ḳur‘ân*, 2/200.

³⁵ Muhammed Tâhir b. ‘Ali eş-Şiddîkî el-Hindî el-Fettenî el-Kecerâtî, *Mecma‘u Biḥârî'l-Envâr* (Haydarâbâd: Matba‘atu Dâireti'l-Me‘ârifî'l-‘Osmâniyye, 1378/1967), “kbb” 4/362.

³⁶ el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 8/67.

³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/322.

ışığında en-Neml suresinin 90. ayetinde geçen “yüzüstü atılmak” fiilinden farklı olarak eş-Şu‘arâ’ suresindeki bu ayete “*toplanıp yüzüstü cehennemde o dehşet veren çukuruna defalarca fırlatılırlar*” manasını vermek daha yerinde olacaktır.

3.5. ‘As‘ase (عَسَّعِنَ) Fiili

وَالْيَلِ إِذَا عَسَّعِنَ

“Andolsun, **yöneldiği** zaman geceye”³⁸

‘As‘ase (عَسَّعِنَ) fiili şülâşi muda‘af aslı olan ve “geceleyin dolaşmak, dolaşarak emniyeti sağlamak için bekçilik yapmak”³⁹ manalarına gelen “‘asse” fiilinden türetilmiştir. ‘As‘ase (عَسَّعِنَ) fiili ise “gecenin kararması veya karartısının geçmeye başlaması” gibi iki zıt anlamı içerisinde barındıran fiillerden biridir.⁴⁰ Bu fiil ayrıca “bulutların yere inip zifiri karanlık yapması ve şimşekleri ile korkulu bir ortam oluşturması”⁴¹ manalarının yanı sıra “kurdun gece dolaşması, avlanması” manalarını içeren ziyade bir anlam dünyası vardır.⁴² Bu bağlamda “av arayan kurt” anlamında “zi‘bun ‘as‘asün” (ذَيْبٌ عَسَّعِنَ) ifadesi de kullanılmaktadır.⁴³ Karanlıkta ve kaosun hâkim olduğu puslu havalarda avlanmayı sevmesi sebebiyle olsa gerek kurda “el-‘asûs” (العسوس) ismi verilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bastırıldığı meale bakıldığında “‘as‘asa” (عَسَّعِنَ) fiiline “yönelmek” anlamı verildiği görülmektedir. Diğer taraftan Ferrâ (ö. 207/822), müfessirlerin tamamının bu kelimenin anlamının “karanlığın bitmeye başlaması” olduğunda ittifak ettiklerini, ancak bazı müfessirlerin bu kelimeye “karanlığın çökmeye başlaması veya tam karanlık olması” manalarında olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.⁴⁴ Ancak tefsirlere bakıldığında böyle bir ittifakın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) tefsirinde bu kelimeye “hiçbir canlının birbirini göremeyeceği şekilde karanlığın çökmesi, iyice karanlık olması” anlamlarını vermektedir.⁴⁵

³⁸ et-Tekvîr 81/17.

³⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *Tâcü‘l-Luğa ve Şihâhu‘l-‘Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğaffâr ‘Attâr (Beyrut: Dâru‘l-‘İlmi li‘l-Melâyîn, 1407/1987), “ass” 3/949; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Araçça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), “ass” 1001.

⁴⁰ el-Ezherî, *Tehzîbü‘l-Lüğa*, “ass” 1/62; İbn Manzûr, *Lisânu‘l-‘Arab*, “ass” 6/139.

⁴¹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, “ass” 1/74; el-Ezherî, *Tehzîbü‘l-Lüğa*, “ass” 1/63; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi‘l-Luğa*, “ass” 4/42.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânu‘l-‘Arab*, “ass” 6/139.

⁴³ Ebu‘l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muħkem ve‘l-Muħîtu‘l-A‘zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 1421/2000), “ass” 1/70.

⁴⁴ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd b. ‘Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ’, *Me‘âni‘l-Kur‘ân li‘l-Ferrâ’*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâru‘l-Mıṣriyye li‘t-Te‘lîfi ve‘t-Terceme, ts.), 3/242; Zeynü‘d-dîn Ebû ‘Abdillâh Muħammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdilkadir el-Ḥanefî er-Râzî, *Muħtârû’s-Şihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyḫ Muħammed (Beyrut: el-Mektebetü‘l-‘Asriyye - ed-Dâru‘n-Nemûzeciyye, 1420/1999), “ass” 208.

⁴⁵ Ebu‘l-Hasan Muḳatil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belḫî Muḳâtil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleyman*, thk. ‘Abdullâh Maḫmud Şahḫâte (Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Turâs, 1423/2002), 4/605.

Sözlüklerin bu kelimeye verdikleri anlamlar birleştirildiğinde, “zifiri karanlık” manasının daha ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Hem gecenin başlangıcı hem de bitişi gibi iki zıt mana, bulutların yere inerek karanlığın ve puslu havanın hâkim olması, aynı zamanda şimşeklerin çakması suretiyle korku ve kaosun ortaya çıkması, ayrıca kurtların gece avlanması anlamları düşünüldüğünde “as’asa” (عسعس) fiilinin aslında gecenin en zifiri karanlığının çöktüğü, korku ve karmaşanın hâkim olduğu zaman manasında olduğu daha makul görünmektedir. Bir anlamda Allah “as’asa” (عسعس) fiili ile hem bu ürkütücü zamana hem de bu zamanın sürekli tekrarlandığına dikkat çekmekte ve önemine binaen bu zaman dilimine yemin etmektedir. Dolayısıyla bu fiilin sözlük anlamları göz önünde bulundurulduğunda (والليل إذا عسعس) ayetine “ürkütücü karanlığı çöktüğü zaman geceye” şeklinde meal verilmesi daha uygun olabilir.

3.6. Demdeme (دَمَمَ) Fiili

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوا هَا فَدَمَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّيْهَا

“Fakat onlar, onu yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine Rableri, suçlarından dolayı onları **helâk etti** ve kendilerini yerle bir etti.”⁴⁶

“Demdeme” (دَمَمَ) fiili şulâşî muda’af aslı olan ve “başını yarmak, halkı kırıp geçirmek, birine vurmak, işkence etmek, çirkinleşmek, hızlı davranmak, bir şeyin üzerini toprakla örtmek” manalarına gelen⁴⁷ “demme” (دَم) fiilinden türetilerek elde edilmiş bir fiildir. “Demdeme” (دَمَمَ) formunda ise “biriyle öfkeli konuşmak, öfkelenmek, biri ile canını yakacak şekilde ağır konuşmak, bir yeri dümdüz etmek ve bir yeri sarsmak, bir kavmi azaba boğmak, kökten yok etmek” anlamlarında kullanılmaktadır.⁴⁸ Hasîrîzâde Elîf Efendi, bu fiilin aslının öfke esnasında çıkarılan sese benzemesi hasebiyle “kedi hırıltısı” manasına gelen “demdemetün” (دَمَمَتُّن) kelimesinden geldiğini söylemektedir.⁴⁹

Tefsirlere bakıldığında, Mukatil b. Süleyman bu fiile “evlerini başlarına geçirip onlara mezar etti, şehir diye bir şey kalmadı” şeklinde mana verirken⁵⁰ Ferrâ “yeri sarstı” anlamı vermektedir.⁵¹ Semerkandi (ö. 373/983) ise bu fiile “cezada ve birine ders vermede mübalağa yapmak” şeklinde anlam vermektedir.⁵² İbn Atıyye (ö. 383/993) tefsirinde bu kelimenin, azabın tekrar tekrar verildiğini ifade etmek için

⁴⁶ eş-Şems 91/14.

⁴⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, “dmm” 14/58; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “dmm” 12/208; Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdurrezzâk el-Ḥüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. ‘Abdussettâr ‘Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye - Matba'atu Ḥukûmeti'l-Kuveyt, 1384/1965), “dmm” 32/172; Sarı, *el-Mevârid*, “dmm” 516.

⁴⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, “dmm” 14/58; Avtebî, *el-İbâne*, 3/75; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/208; el-Kecerâtî, *Mecma'u Biḥâri'l-Envâr*, “dmm” 2/199.

⁴⁹ Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furḳan fî Şerḥi Luğati'l-Ḳur'ân*, 1/408.

⁵⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/650.

⁵¹ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*, 3/269.

⁵² Ebu'l-Leyṣ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerḳandî, *Baḥru'l-'Ulûm - Tefsîru's-Semerḳandî*, ts., 3/586.

kullanıldığını belirtmektedir.⁵³ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bu fiilin kullanılmasındaki gayenin azabın her yönden ve herkesi kuşattığı anlamının vurgulanması olduğunu belirtirken,⁵⁴ Kurtubî ise bu kelimenin azabın kat kat fazla ve tekrar tekrar gönderildiğini ifade etmek için kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁵

Fiilin ihtiva ettiği sözlük manaları ve müfessirlerin yorumları dikkate alındığında “dememe” (تَمَدَّمَ) fiilinin bu formda kullanılmasının, Allah’ın öldürmeyin dediği deveyi öldürmeleri sebebiyle ilahi gazabın çok arttığını, bu sebeple de azabı kat kat fazla ve herkese şamil gönderdiğini, gönderdiği azabı defalarca yinelediğini ifade etmek amacıyla olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu ayetin mealini “*Rableri, suçlarından dolayı onları defalarca topyekûn bir şekilde şiddetli bir azaba gark etti*” şeklinde vermek daha kapsamlı ve manaya mutabık olduğu görünmektedir.

3.7. Zelzele (زَلَزَل) Fiili

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِمُ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ

“Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber mü’minler, “Allah’ın yardımı ne zaman?” diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve **sarsılmışlardı**. İyi bilin ki, Allah’ın yardımı pek yakındır.”⁵⁶

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ

“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet **sarsıntısı** çok büyük bir şeydir.”⁵⁷

هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا

“İşte orada mü’minler denendiler ve **şiddetli bir şekilde sarsıldılar**.”⁵⁸

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا

“Yeryüzü **kendine has bir sarsıntıya uğratıldığı zaman**”⁵⁹

⁵³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abduş-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001), 5/489.

⁵⁴ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Omer Faḥruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb, et-Tefsîru'l-Kebîr (Tefsîru'r-Râzî)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1420/1999), 31/179-180.

⁵⁵ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn el-Ḳurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Ḳur'ân -Tefsîru'l-Ḳurtubî*, thk. Aḥmed el-Berdûnî -İbrahîm Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1384/1964), 20/79.

⁵⁶ el-Bakara 2/214.

⁵⁷ el-Hac 22/1.

⁵⁸ el-Ahzâb 33/11.

⁵⁹ ez-Zilzâl 99/1.

Şülâşî muda'af olan “Zelle” (زَلَّ) fiili “ayağı kaymak, dili sürçmek, fikrini değiştirmek, doğru yoldan sapmak” anlamlarına gelmektedir.⁶⁰ Şülâşî muda'af formu ile “zelle” fiili Kur'ân'da “haktan sapmak, fikrini değiştirmek” anlamında zaten kullanılmaktadır. Buna örnek olarak şu ayetler verilebilir:

فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Size apaçık deliller geldikten sonra, eğer yine de **yan çizerseniz**, bilin ki Allah, gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶¹

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْبَيْتِ الْمَقَامِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“İki topluluğun karşılaştığı gün, içinizden yüz çevirip kaçanları, şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı **yoldan kaydırmak** istemişti. Ama yine de Allah onları affetti. Kuşkusuz Allah çok bağışlayandır, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir).”⁶²

Mezkûr fiilin Kur'ân'da “zelzele” (زَلَّزَل) formunda kullanılmasının elbette bir nüansının olması gerekir. Kök anlamı itibarıyla “ayağı kayıp sarsılmak” manası bu formda “şiddetli bir sarsıntı ile sarsılmak” haline bürünmektedir.⁶³ Bu fiilin kullanıldığı ayetlerde görüldüğü üzere bu sarsıntı manevi anlamda kullanıldığı gibi yer sarsıntısı manasında da kullanılmaktadır. Ancak yer sarsıntısı manasında Kur'ân'da “racce” (رَجَّ) fiili de kullanılmaktadır. Vakiâ suresinde إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا “Yeryüzü şiddetle sarsıldığı zaman”⁶⁴ ayetinde zaten “sarsılmak” manasında “racce” (رَجَّ) fiili kullanılmaktadır. Ancak “zelzele” (زَلَّزَل) fiilinde hem sarsılma eylemindeki süreklilik hem de anlamında mübalağa olması hasebiyle çok şiddetli sarsıntıların ifade edilmesinde bu form kullanılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bastırılan ilgili mealde, özellikle Zilzâl suresi birinci ayetin mealinde “Yeryüzü kendine has bir sarsıntıya uğratıldığı zaman” ifadesi bu fiilin ihtiva ettiği anlamı yansıtmada sönük kaldığı düşünülmektedir. Oysa ayette hem fiil hem de ardından fiilin mastarı, pekiştirme maksadıyla mef'ûlun mutlak olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ayete “Yeryüzü bitmek bilmeyen, dehşet verici bir sarsıntıyla sarsıldığı zaman” veya “Yeryüzü müthiş bir sarsıntıyla sarsıldıkça sarsıldığı zaman” şeklinde bir mealin verilmesi daha uygun görünmektedir.

3.8. Vesvese (وَسْوَسَ) Fiili

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî, *ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2/320; er-Râzî, *Muhtâru's-Sîhâh*, “zll” 137; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “zll” 11/308.

⁶¹ el-Bakara 2/209.

⁶² Âli İmrân 3/155.

⁶³ Cebel, *el-Mu'cemu'l-İştikâkiyyu'l-Muaşşal*, “zll” 2/911.

⁶⁴ el-Vâkıa 56/4.

“Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine **vesvese verdi** ve dedi ki: “Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.”⁶⁵

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى

“Nihayet şeytan ona **vesvese verip** şöyle dedi: “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?”⁶⁶

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمَ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona **verdiği vesveseyi** de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”⁶⁷

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

“...insanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin kötülüğünden, (insanların İlâh'ına sığınırım).”⁶⁸

Görüldüğü üzere “vesvese” fiili, Kâf suresi on altıncı ayet hariç diğer ayetlerde şeytanın vesvesesi olarak geçerken Kâf suresinde ise nefsin vesvesesi şeklinde geçmektedir. Şülâsî muda'af hali olan “vesse” (وَسَّ) “biriyle konuşmak, kişinin kendi kendisiyle konuşması, şeytanın kişinin göğsüne fısıldaması, kısık sesle konuşmak, belli-belirsiz bir şeyler söylemek” anlamlarına gelmektedir.⁶⁹ Sözlüklerde “Vesvese” (وَسْوَسَ) kelimesi için de “esen rüzgârın hafif ses çıkarması, fısıldamak, kişinin kendi kendine konuşması” şeklinde anlamlar verilmektedir.⁷⁰ Ancak şeytanın veya kişinin kendi içinde meydana getirdiği evham ve kuruntular olarak tanımlanan vesvese,⁷¹ sıklıkla yaşanan ve devamlı tekrarlayan bir durum olması sebebiyle “vesse” (وَسَّ) değil, “vesvese” (وَسْوَسَ) kalıbında kullanılmıştır. İnsanları yoldan çıkarmak amacıyla durmadan kulaklarına fısıldadığı için de şeytan “el-vesvâs” (الوسواس) olarak adlandırılmıştır.⁷²

Büyük dil âlimi Zemahşerî⁷³ ve Fahreddîn Râzî⁷⁴ de tefsirlerinde “vesvese” (وَسْوَسَ) fiili için “bir sözü kısık sesle sürekli söylemek” anlamını vererek vesvesenin süreklilik arz eden lâzım bir fiil olduğunu ifade etmektedirler. Fiilin bu formda kullanılmasının nedeninin eylemin sürekliliğini ifade etmek olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmada esas alınan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mealinde “vesvese” kelimesi olduğu gibi Türkçe meale aktarılmış ve bu fiilin içerdiği süreklilik manası meale

⁶⁵ el-A'râf 7/20.

⁶⁶ Tâ-Hâ 20/120.

⁶⁷ Kâf 50/16.

⁶⁸ en-Nâs 114/ 4-5.

⁶⁹ Ahmed Rıdâ, *Mu'cemu Metni'l-Luğa* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, 1379/1960), “vss” 5/752.

⁷⁰ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, “vss” 13/92; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “vss” 6/254.

⁷¹ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 2483.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “vss” 6/255.

⁷³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/94.

⁷⁴ er-Râzî, *Tefsîru'r-Râzî*, 14/217.

yansıtılmamıştır. Oysa vesvese kelimesinin geçtiği her yerde “durmaksızın vesvese, her daim vesvese, sürekli vesvese” gibi ifadeler kullanılmış olsaydı fiilin içerdiği mana meale daha iyi yansıtılmış olabilirdi.

SONUÇ

Arapçada iki harfin art arda tekrar edilmesi şeklinde gelen fiiller morfolojik açıdan değerlendirildiğinde bu fiillerin aslen rubâ'î mücerred değil, şülâsî muda'af fiiller olduğu görüşü daha tutarlı görünmektedir. Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere bu fiillerin şülâsî asılları bahse konu formdaki fiillere son derece yakın, hatta aynı denilebilecek manalarda kullanılmaktadır. Bu da her iki formunda aynı kökten geldiği kanaatini doğrulamaktadır.

İki harfin art arda gelmesinden müteşekkil bu fiiller anlamdan bağımsız düşünüldüğünde dahi fonetik olarak bir sürekliliğin ve bir mübalağanın varlığını zihinlerde çağrıştırmaktadır. Diğer taraftan fiilin bu forma aktarılmasındaki gayenin, fiilde anlamsal sürekliliğin ve bir mübalağanın olduğunu hem sözlükler hem de tefsirler beyan etmektedirler.

Kur'ân'da herhangi bir konudan bahsedilirken Allah'ın kastettiği tüm manaları bünyesinde barındıracak kelimelerin seçilmesi elbette ilahi bir seçimin sonucudur. Belagatte zirve sayılacak bu mükemmel inceliğin Kur'ân tercümelerine mümkün olduğunca yansıtılması elzemdir. Ancak bu anlamsal inceliğin ve nüansın örnek olarak alınan Kur'ân mealinde birçok ayetin anlamına tam olarak işlenemediği açıkça görülmektedir. Binaen aleyh, Arapça sözlükler ve tefsirler vasıtasıyla ispat edilerek ortaya koyulan bu yapısal ve anlamsal inceliklerin bundan sonra yapılacak meallerde dikkate alınması, Kur'ân'ın ortaya koymak istediği mananın daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akalın vd., Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemu'l-İştikakiyyu'l-Muaşşal li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-. *Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğaffâr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Çelik, İsmail (ed.). *Mecmû'atu's-Şarf*. 1 Cilt. İstanbul: Şifa Yayınevi, 7. Basım, 2017.
- Çetin, Nihad M. "Arap - Yazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muḥîṭ*. thk. Şıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.

- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hıncî, 1418/1998.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed b. Beşşâr el-. *eż-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam Abdüş-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Rağiyy el-. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1395/1975.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-. *Tehzîbü'l-Lüğâ*. thk. Muhamed 'Avad Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Aḥmed b. 'Amr b. Temîm el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî - İbrahim es-Sâmîrrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyya Yaḥya b. Ziyâd b. 'Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-. *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ'*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mışriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, ts.
- Ġalâyînî, Mustafa Muhammed el-. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabıyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 28. Basım, 1414/1993.
- Hasrîzâde, Elîf Efendi. *en-Nûru'l-Furkan fî Şerhi Luğati'l-Kur'ân*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2005.
- Herevî, Ebû Sehl Muḥammed b. Ali b. Muhammed el-. *İsfâru'l-Faşıḥ*. thk. Aḥmed b. Sa'îd b. Muḥammed Kuşâş. 2 Cilt. Medine: 'İmâdetü'l-Baḥşî'l-'İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm li'bni Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerıyya el-Ḳazvînî er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Şâm: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Omer b. Keşîr el-Ḳureşî el-Başrî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm (Tefsîr İbn Keşîr)*. thk. Sâmi b. Muḥammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Ṭıyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem b. 'Alî Ebu'l-Faḍl Cemâlü'd-dîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Şâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-Muḥîtu'l-A'zam*. thk. Abdulḥamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- Kecerâtî, Muḥammed Ṭâhir b. 'Ali eṣ-Şiddîkî el-Hindî el-Fettenî el-. *Mecma'u Biḥâri'l-Envâr*. 5 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Dâireti'l-Me'ârifi'l-'Osmâniyye, 3. Basım, 1378/1967.

- Qurṭubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn el-. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân -Tefsîru'l-Kurṭubî*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahîm Aţfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmud el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid ibn Abdulmaksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muḳâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen Muḳâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleyman*. thk. 'Abdullah Maḥmud Şaḥḥâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1. Basım, 1423/2002.
- Mustafa vd., İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Vasîf*. Kahire: Mecma'u'l-Luġati'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1405/1985.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Omer Faḥruddin er-. *Mefâtiḥu'l-Ġayb, et-Tefsîru'l-Kebîr (Tefsîru'r-Râzî)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Zeynü'd-dîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkadir el-Ḥanefî er-. *Muḥtârü's-Şîḥâh*. thk. Yusuf eş-Şeyḥ Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye - ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Rıdâ, Ahmed. *Mu'cemu Metni'l-Luġa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, 1379/1960.
- Şâhib b. 'Abbâd, Ebu'l-Ḳâsım eṭ-Ṭalâkânî İsmâ'îl b. 'Abbâd b. el-'Abbâs. *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*. thk. Muhammed Ḥasan Âl Yâsîn. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- Şâ'idî, 'Abdurrezzak b. Ferrâc es-. *Tedâḥulu'l-Uşûli'l-Luġaviyyeti ve Eşeruhu fi Binâi'l-Mu'cem*. 2 Cilt. Medine: 'İmâdetü'l-Baḥşî'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1422/2002.
- Semerḳandî, Ebu'l-Leyş Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-. *Baḥru'l-'Ulûm - Tefsîru's-Semerḳandî*, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Ḳanber el-Ḥârişî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sîrâfî, Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Sâ'id el-Ḥasan b. 'Abdillâh b. el-Mirzebân. *Şerḫu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Ḥasan Mehdelî - Seyyid 'Ali 'Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arap - Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/272-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Ḥüseynî ez-. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. 'Abdussettâr 'Ahmed Ferrâc. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye - Matba'atu Ḥukûmeti'l-Kuveyt, 1384/1965.

Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Amr b. Muĥammed ez-. *el-Keşşâf an Ĥaĥâiki Ĝavâmidi't-Tenzîl*. ed. Mustafa Ĥüseyin Aĥmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1987.

'Avtebî, Ebu'l-Münzir Seleme b. Müslim b. İbrahim es-Suhârî el-. *Kitâbu'l-İbâne fi'l-Luĝati'l-'Arabiyye*. thk. Abdulkerim Ĥalife vd. 4 Cilt. Maskat: Vezâretü't-Türâşî'l-Ĥavmî ve's-Şeĥâfe, 1420/1999.

er-Râye. "el-Elfâzu'l-İhtizâziyye min Ravâi'i'l-Luĝati'l-'Arabiyye fi'l-Ĥur'âni'l-Kerîm". 07 Ocak 2022. Erişim 01 Kasım 2023. <https://tls.tc/APRbl>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 353-380

ENDÜLÜS’TE ÇOCUK VE EĞİTİM
Child and Education in Andalusia

Kadir ERBİL

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı. e-mail: kadirerbil38@gmail.com Orcid: 0000-0003-2530-4396.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 06.02.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2023
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2024
Cilt / Volume: 11
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 353-380

Atıf / Cite as: Erbil. Kadir. “Endülüs’te Çocuk ve Eğitim” (Child and Education in Andalusia). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 353-380. DOI: 10.17859/pauifd.1432775

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 353-380

ENDÜLÜS'TE ÇOCUK VE EĞİTİM*

Kadir ERBİL**

Öz

Endülüs, İslam medeniyetinin Batı dünyasıyla buluştuğu ve etkileşimde bulunduğu kritik bir coğrafyadır. Bu bölgede aile ve çocukların eğitimi, toplumun kültürel ve bilimsel gelişiminde temel bir rol oynamıştır. Endülüs'te eğitim, ailede başlar ve daha sonra camiler, medreseler ve özel okullarda devam ederdi. İlköğretim düzeyinde çocuklara Kur'an-ı Kerim, temel dini bilgiler, Arapça, okuma-yazma, matematik gibi dersler verilirdi. Daha ileri seviyelerde ise felsefe, tıp, astronomi, coğrafya ve edebiyat gibi bilimler öğretilirdi. Eğitimde, özellikle Arapça'nın yanında Latince gibi dillerin de öğrenilmesi teşvik edilirdi. Bu, Endülüs'ün İslam dünyası ile Batı arasında bir köprü olmasına katkı sağlamıştır. Medreselerde teorik bilgi ile pratik uygulamalar bir arada yürütülmekte, öğrencilere eleştirel düşünme ve tartışma becerileri kazandırılmaktaydı. Eğitimde cinsiyet ayrımı konusunda, erkek çocukların eğitimi daha yaygın olmakla birlikte, bazı bölgelerde kız çocuklarının eğitimi de desteklenmekteydi. Kadınların eğitimine dair kayıtlar, özellikle aristokrat ve varlıklı ailelerin kız çocuklarının iyi bir eğitim aldığına işaret etmektedir. Sonuç olarak, Endülüs'teki çocuk ve eğitim sisteminin sadece İslam medeniyetinin gelişiminde değil, aynı zamanda Avrupa Rönesansı'na zemin hazırlayan bilgi transferinde de hayati bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Endülüs'te eğitim, modern eğitim sistemlerinin temellerini atmış ve dünya tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Endülüs'te çocuk ve eğitim üzerine yazılan bu makale, Ortaçağ İslam medeniyetinin Avrupa'daki önemli merkezlerinden biri olan Endülüs'te (711-1492) aile, çocuk terbiyesi, eğitim ve eğitim sisteminin işleyişini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs, Aile, Çocuk, Terbiye, Eğitim

Child and Education in Andalusia

Abstract:

Al-Andalus was a critical region where Islamic civilization intersected and interacted with the Western world. In this region, the education of families and children played a fundamental role in the cultural and scientific development of society. Education in Al-Andalus began at home and continued in mosques, madrasas, and private schools. At the primary level, children were taught the Quran, basic religious knowledge, Arabic, literacy, and mathematics. At more advanced levels, they studied subjects such as philosophy, medicine, astronomy, geography, and literature. In education, learning languages such as Latin alongside Arabic was encouraged. This contributed to Al-

* Yazar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı. e-mail: kadirerbil38@gmail.com Orcid: 0000-0003-2530-4396.

Andalus serving as a bridge between the Islamic world and the West. In madrasas, theoretical knowledge was combined with practical applications, and students were taught critical thinking and debate skills. Regarding gender differences in education, while the education of boys was more common, in some regions, the education of girls was also supported. Records indicate that women, particularly daughters of aristocratic and wealthy families, received a good education. In conclusion, the child and education system in Al-Andalus played a crucial role not only in the development of Islamic civilization but also in the transfer of knowledge that paved the way for the European Renaissance. Education in Al-Andalus laid the foundations for modern educational systems and made significant contributions to world history. This article on children and education in Al-Andalus comprehensively examines family, child-rearing, education, and the functioning of the educational system in one of the significant centers of Medieval Islamic civilization in Europe from 711 to 1492.

Keywords: Islamic History, Andalus, Family, Child, Manners, Education

Structured Abstract:

Families played a significant role in instilling fundamental values such as love, respect, and responsibility in children. Additionally, other members of society also contributed to child upbringing. The fundamental values and principles of Islam were central to child upbringing during the Umayyad Caliphate of Al-Andalus. Children received religious education from a young age, learning to read the Quran, pray, and understand the basic teachings of Islam. This helped develop their spiritual values and internalize Islamic ethics. The Umayyad Caliphate of Al-Andalus embraced an approach that emphasized the importance of education and learning. Children received various lessons in schools and madrasas to enhance their knowledge. During this period, Al-Andalus experienced significant advancements in fields such as science, mathematics, medicine, philosophy, and art. The Umayyad Caliphate of Al-Andalus placed great importance on equipping children with moral values. Moral virtues such as justice, honesty, compassion, patience, and generosity formed the foundation of children's character development. Children learned these moral virtues by practicing and observing them in their daily lives. Prominent scholars, philosophers, artists, and statesmen in society served as important role models for children during the Umayyad Caliphate of Al-Andalus. These personalities' lives and behaviors have had a significant impact on the upbringing of children. Children have had the opportunity to develop themselves and progress towards becoming beneficial members of society by imitating these exemplary figures. This period is considered one of the brightest and most progressive times of Islamic civilization, and significant achievements have been made in child upbringing as well. The Umayyad Caliphate of Al-Andalus not only encouraged children to gain competency in religious education but also in areas such as science, art, literature, and social skills. This multifaceted educational approach enabled children to have a broad perspective and become useful members of society. The Umayyad Caliphate of Al-Andalus embraced a progressive understanding of education. The promotion of science, philosophy, and art helped children develop their questioning and critical thinking skills, triggering a scientific and cultural explosion in the golden age of Islamic civilization. This is a significant factor in enabling children to develop themselves and contribute to society. The Umayyad Caliphate of Al-Andalus also prioritized gender equality in education. Both girls and boys benefited from the same educational opportunities, and the full potential of both genders was encouraged to develop. Primary education aimed to teach children basic religious education and literacy skills. It was usually conducted in mosques or neighborhood schools, where

basic religious knowledge, Quran reading, and religious principles were taught. Secondary education aimed to provide students with a more comprehensive education and allowed them to specialize in different fields. Students were taught subjects such as Islamic law, grammar, literature, medicine, mathematics, and astronomy at this level, with madrasas being an important part of this level of education. Higher education provided students with a more in-depth education and allowed them to specialize further. At this level, students typically received education in madrasas and could specialize in fields such as Islamic sciences, philosophy, medicine, mathematics, astronomy, and engineering. Prominent madrasas provided advanced education to students, making Al-Andalus a center of knowledge. Libraries in Al-Andalus were centers where important works written in Arabic and other languages were stored and accessible. These libraries provided students with opportunities to expand their resources and conduct research. Famous libraries included places like the Al-Qurtuba Library in Cordoba and the Al-Zahra Library in Granada. These educational levels and institutions contributed to the richness of science, art, and culture in Al-Andalus, forming the golden age of this period.

GİRİŞ

Endülüs, tarihi boyunca farklı kültürlerin etkileşimine sahne olmuş ve bu özelliği kapsamında, aile yapısı üzerinde derinlemesine etkide bulunmuştur. İber Yarımadası'nda yer alan Endülüs, Müslüman, Yahudi ve Hristiyan topluluklar arasında birbirine geçişli bir kültürel mozaığe ev sahipliği yapmıştır. Endülüs'ün Müslüman hâkimiyeti döneminde, aile yapısı genellikle geniş ve çok kuşaklı bir yapıya sahipti. Ataerki bir düzenin hâkim olduğu bu dönemde, aile büyük bir sosyal birim olarak kabul edildi. Erkek bireyler, aile lideri olarak görülüyor ve aile içindeki ilişkiler genellikle akrabalık bağlarına dayanıyordu. Bu dönemde, çocuklar, torunlar ve diğer akrabalar arasındaki bağlar, aile birimini güçlendiren temel unsurlardan biriydi.

Endülüs'ün tarihinde önemli etkenlerden biri de, Yahudi kültürünün katkısıdır. Yahudi topluluğu, Endülüs'te birçok alanda etkili olmuş ve bu etki aile yapısında da hissedilmiştir. Yahudi aileler genellikle sıkı bağlara sahipti ve aile içi ilişkiler, dini tören ve kültürel gelenekler üzerinden şekilleniyordu. Endülüs'teki Yahudi nüfusu, genellikle ticaret ve zanaat alanlarında faaliyet gösterirken, bu ekonomik dinamikler de aile yapısını etkilemiştir. Endülüs'ün Hristiyan dönemleri, Müslüman ve Yahudi etkileriyle birleşerek, aile yapısını daha da çeşitlendirmiştir. Hristiyan aileler genellikle patriarkal bir yapıya sahipti, ancak Müslüman ve Yahudi komşuların etkisiyle bazı esnekliklere de açılmışlardır. Bu dönemde, farklı dinlere mensup bireyler arasında evlilikler ve aile birleşimleri sıkça görülmüştür, bu da toplumsal çeşitliliği artırmıştır. Bu makale, Endülüs'ün zengin ve çeşitli aile yapısını inceleyerek, çocuk terbiyesi, gelişimi ve Endülüs'teki eğitim sisteminin aile dinamikleri üzerindeki etkilerini anlamaya odaklanacaktır.

1. Aile ve Çocuk

Aile, evlilik, kan bağı veya evlat edinme yoluyla birbirine bağlı, aynı evde yaşayan, aynı geliri paylaşan, sürekli etkileşim ve ilişki içinde olan, karı-koca, anne-baba, kız-erkek çocuklar, kız kardeş-erkek kardeş gibi sosyal ilişkileri bulunan bireylerin oluşturduğu bir topluluktur. Başka bir tanıma göre aile, evlilik ve kan bağlarına dayanan, eşler, çocuklar, kardeşler gibi bireyler arasındaki ilişkilerden

oluşan toplumdaki en küçük birimdir. Aileler, tarihsel süreçte değişim geçirmişlerdir. Eski dönemlerde geniş ataerkil aileler yaygınken, Ortaçağ'da küçük ataerkil aileler daha yaygın hale gelmiştir ve günümüzde ise modern demokratik aileler ön plandadır. Geniş ataerkil ailede anne-baba, evlenmemiş kız çocukları ve oğullar, oğulların eşleri yani gelinler ve onların çocukları aynı evde yaşarlar. Bu tür ailede baba veya en büyük evli oğul otorite sahibidir.¹ Cahiliye Arapları döneminde, ailenin bağımsız bir varlık olarak nitelendirilmesi zordur; bireyler, kabilelerinin bir parçası olarak görülür. Bu dönemde aile, genellikle bir koca, eş veya eşler, çocuklar ve kölelerden oluşurken, akrabalık ilişkileri genellikle erkek akrabalar arasında kurulmuştur. Bu bağlamda, eski Arap ailesi genellikle ataerkil bir yapıya sahiptir.²

Aile, hem bir kavram olarak hem de bir kurum olarak, insanlık tarihi kadar eskidir. Dolayısıyla, insanlık tarihindeki gelişmelere paralel olarak aile de değişmiş ve bu değişimlere göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. İnsanlığın ilk yaşam biçimi olan topluluklar halinde yaşama (klan, totem, kabile, aşiret vb.), adeta aileyi tarif eden "oluşumlar" olarak düşünülmüştür. İlk aile olarak kabul edilen klan, aile ile aynı şekilde tanımlanmıştır.³

Ailenin bireylerinden birisi de çocuktur. Çocuk, fiili olmayan bir kelimedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Türkçe'deki "çocuk" kelimesine denk gelen tıfl ve sabî kelimeleri birkaç ayette geçmektedir. Ancak çocukla ilgili konular, "çocuk" kelimesinin yanı sıra bir dizi farklı kelime etrafında geniş bir perspektifte ele alınmaktadır. Bu kelimeler arasında öne çıkanlar ibn, veled (çoğulu evlâd), gulâm, sagîr, zürriyyet, hafede, ehl, âl, yetîm, rebâib gibi kelimelerdir. Bu kelimeler genellikle kullanıldıkları bağlam ve üslûp açısından, henüz ergenlik çağına ulaşmamış bireyleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴ İnsan ve hayvan yavrularının en küçüğü çocuktur.⁵

Kur'ân-ı Kerîm, insanların Allah'tan "kusursuz, iyi bir çocuk" istemelerini, bu talebin genel bir insan eğilimi olduğuna işaret etmektedir.⁶ Bu çerçevede, peygamberler ve salih kulların da Allah'a yönelerek temiz bir soy ve nesil istedikleri belirtilmiştir.⁷ İnsanın çocuklara olan derin sevgisinin fitrî bir duygu olduğunu vurgulayan Kur'an-ı Kerîm,⁸ bütün Müslümanları Allah'a dua etmeye teşvik eder. Bu dualar genellikle göz nuru olacak eşler ve çocuklar isteme şeklinde kendini gösterir.⁹ Kur'ân-ı Kerîm, insanın neslinin devamını Allah'ın rızası doğrultusunda arzulamasını ve bu arzusunu evlenme ve çocuk sahibi olma yoluyla gerçekleştirmesini önerir. Bu perspektifle, Kur'ân-ı Kerîm, çocuk sahibi olma isteğini tabii ve fitrî bir arzu olarak kabul eder ve bu arzunun İslam'ın belirlediği değerlerle uyumlu bir şekilde

¹ Sürmeli Ağdemir, "Aile ve Eğitim", *Aile ve Toplum Dergisi*, 1/1 (1991), 11.

² Mehmet Akif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/196.

³ İhsan Sezal, *Aile Nedir* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1997), 14.

⁴ Hayati Hökelekli, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/355.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1301), 11/401.

⁶ el-A'râf 7/189-190.

⁷ el-Bakara 2/128; Âl-i İmrân 3/35, 38; İbrâhîm 14/35, 40.

⁸ Âl-i İmrân 3/14.

⁹ el-Furkân 25/74.

gerçekleştirilmesini vurgular. Bu sayede, neslin devam ettirme arzusu bireyin mutluluğuna ek olarak toplumun ve insanlığın geleceğine olumlu bir katkı sağlar.¹⁰

Bu bağlamda Endülüs toplumunda geniş aile tipi mevcuttu. Yani dede ve nine, anne-baba ve çocuklar, zengin ailelerde hizmetçiler aynı evde yaşamaktaydı. Yeni bir ailenin kurulmasını sağlayan evlilik bağı, tüm toplumlarda hem neslin devamı hem de ahlaki ve kültürel sebeplerle kutsal ve değerli kabul edilmiştir. Müslümanların fethettiği en batıdaki toprak olan Endülüs'te, farklı kültür ve gelenekler bir araya gelirken, evlilik kurumu da önemini korumuştur.¹¹

2. Endülüs'te Çocuk Terbiyesi

“Terbiye” kelimesi, (rabâ-yerbû) ve (rabbe-yürabbü) fiillerinden türemiş bir kelimedir. Bu fiillerden türetilen anlamlar, artış ve büyüme, yetiştirme, eğitim, terbiye, bir şeyi düzeltme, koruma ve bakımı ifade eder. Ayrıca, küçükler bakım ve onların işlerini düzgün bir şekilde yapabilmeyi içerir.¹² İmam Gazali, terbiye üzerine kapsamlı ve özlü bir tanım sunmuş, terbiyenin tarlasını eken çiftçinin çabalarına benzediğini belirterek, dikenlerin sökülüp yabancı bitkilerin mahsulün arasından çıkarıldığı bir eyleme benzediğini ifade etmiştir.¹³

Terbiye, insanın fiziksel, zihinsel, duygusal, sosyal ve dini yönleriyle ilgilenmek, onu düzeltmeye çalışmak ve onu mükemmelliğe ulaştırmak anlamına gelir.¹⁴ Terbiye kelimesi, “ortaya çıkma ve eğitim” anlamına da gelir. Bir çocuğun yetiştirilmesi, onun eğitim aşamasında olduğu sürece devam eder. Bu süreç, onun yetiştirilmesi ve terbiye edilmesini de içerir.¹⁵ Öğretmenler, İslam dünyasındaki çeşitli metinlerde çocukların yaşlarına ve anlama yeteneklerine uygun öğretim yöntemlerini takip ederler. İbn Haldûn çocuğa basitten karmaşığa doğru öğretilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁶

İnsan düşüncesi zamanla gelişir ve ona kazandığı beceriler ve bilgiler eklenir. Bu nedenle, çocuğun psikolojik ve bilgiye açık olma durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Budan dolayı, eğitim psikologları çocuğun bireysel yeteneklerine büyük önem vermişlerdir. Çünkü onlar disiplin öğretimini belirli bir zaman dilimine bağlamamışlardır. Ayrıca, amaçları başlangıçta belirlemek, zihni karmaşıklaştırabilir

¹⁰ Muhammed İbrahim Havvar, *et-Tıfl ve't-türâs medhal li-dirâseti edebi'l-etfâl fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-kadîm* (Beyrut: Dâiretü's-sakâfeti ve'l-'ilâm, 1993), 14.

¹¹ Fatma Merve Çınar, *Endülüs'te Kadın (711-1492)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 84.

¹² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, th. Ali Hilâl (Kuveyt, el-Meclisi'l-vatanî li's-sakâfe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 2004), 2/463-464.

¹³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Eyyühe'l-veled* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 128.

¹⁴ Hasan b. Hâlid Hasan es-Sindî, “İnayetü şeriatî'l-İslâmiyye bihukûkî't-tıfl”, *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-kurâ li'l-ulûmi's-şerîati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 14 (1429), 465.

¹⁵ İbrahim Mustafa vd. *Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye, Mu'cemü'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 290.

¹⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'rûb, 2004), 2/356.

ve direnci artırabilir.¹⁷ Öğretme süreci, çocuğun öğrendiklerini anlaması ve ihtiyaç duyduğunda hatırlaması için yapılır.¹⁸

Teorik olarak disiplin şartları, mürebbin/eğitimcinin görevleri ve hakları üzerine yapılan incelemenin ardından, Endülüslü eğitim örneklerini sosyal konum perspektifinden değerlendirebiliriz Halife III. Abdurrahman'ın dini hizmetlere olan ilgisi nedeniyle, İbn Hayyân, çocuklarını diğer liderlerin çocuklarından ayırmak için çaba gösterdiğine dikkat çeker. Çocukların, bilgiye ulaşabilmeleri için yetenekli öğretmenlerle öğrenim görmelerine vurgu yapılır.¹⁹

Endülüs tarihi, çocuk terbiyesi ve eğitimine gösterdiği özenli yaklaşımla öne çıkmaktadır. Bu bölgede çocukların yetiştirilmesi, ahlaki değerlere, karakter gelişimine odaklanmış ve topluma faydalı bireyler olmalarını amaçlamıştır. Endülüs'te çocuk terbiyesi, saygı, hoşgörü, adalet gibi erdemlere vurgu yaparak şekillenmiş, çocukların olumlu bir karakter gelişimine katkı sağlayarak topluma değer katan bireyler olmalarını hedeflemiştir. Ahlaki değerlerin vurgulanması, çocukların sadece birey olarak değil, aynı zamanda toplumlarına olan sorumluluklarına da odaklanmalarını sağlamıştır. Endülüs'teki çocuk terbiyesi ve eğitimi, o dönemdeki ileri düzeydeki eğitim sistemini yansıtmaktadır. Çocuklar, bilim, sanat, ahlak ve hoşgörü gibi değerlerle donatılarak yetiştirilmiştir. Müslümanlar, Doğu İslam beldelerindeki eğitim öğretim faaliyetlerini takip ederek Endülüs'te kendilerine özgü bir eğitim anlayışı geliştirmişlerdir. Endülüs'ün deneyimleri, günümüz eğitim sistemlerine ilham kaynağı olabilecek başarılı bir model sunmaktadır. Çünkü çocuk eğitimi, sadece bireyin gelişimi değil, aynı zamanda toplumun da geleceğini şekillendirir.²⁰

2. 1. Endülüs'te Annelik

İslam dünyasının batısındaki kadın tarihine odaklanan birçok çalışma, kadının toplumsal, siyasi ve kültürel konumuna vurgu yaparak, erkeklerin eserlerinde nadiren ele alınan "annelik" konusuna özel bir ilgi göstermiştir. Kadın tarihi genellikle erkekler tarafından kaleme alınmış, ancak bu yetersiz kalmıştır. Sosyal ve ekonomik başarıya sahip özgür kadınlar, kamusal alanda sınırlı kalmış ve genellikle dışarı çıkmamaları beklenmiştir.²¹ Sosyal konumunu elde etmiş olan kadın, elitlerin kaleminden çıkan şiir ve yazılarla sevilen bir figürdür.²² O, bazı meslekleri icra ederken örtülü olmadığı gibi, ev ekonomisine katkıda bulunarak belirli bir özgürlük

¹⁷ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, 2/347-348.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî el-Kâbisî, *er-Risâletü'l-mufaşşıla li-aḥvâli'l-müte'allimîn ve aḥkâmi'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*, thk. Ahmed Hâlid (Tunus: Şeriketü't-Tunisiyye, 1986), 133.

¹⁹ Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Muktebes min Ebnâi Ehl-i Endelüs*, thk. Muhammed Ali Mekki (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1973), 5/14-16.

²⁰ Muhammed Abdulhamîd İsa, *Târîhu'ta'lîm fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1982), 81.

²¹ Hayat Kâra, *en-Nisâ fi kadâi'l-bahri'l-ebyadi'l-mutavassıt* (Rabat: Dâru Ebî Rakkâk, 2011), 16-18.

²² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Resâil İbn Hazm*, thk. İhsân Abbâs (Amman: el-Müessesetü'l-'Arabiyye'd-dirâseti ve'n-neşr, 1987), 1/117.

payına sahiptir. Bu özgürlük, onun doğum ve eğitimle ilgili temel görevine uygun olarak sınırlıdır.²³

İnsan yaşamının çeşitli aşamalarında, özellikle çocukluk döneminde, annesinin doğal sevgi ve şefkatine olan ihtiyacını hisseder. Bu ilişki, çocuğun sağlıklı bir şekilde büyümesi için kritik bir gerekliliktir. Çünkü annesi ile etkileşim içinde olan çocuk, temel ihtiyaçlarının karşılanmasına katkıda bulunarak sağlıklı bir gelişim gösterir. Bu ilişkide çocuk, annesinin sevgi ve şefkati ile emzirildiği yerden aldığı sıcaklık ve huzur hissiyle gelecekteki kişiliğini, davranışlarını ve alışkanlıklarını şekillendirir.²⁴ Bu nedenle, tıp kitapları, annenin bu seçimi yaparken etik değerlere de odaklanmıştır. Çocukluk dönemi, fiziksel ve psikolojik fonksiyonların gelişimi için özel bir aşamadır. Bu da annenin büyük bir sorumluluk taşıdığı anlamına gelmektedir. Anne, çocuğuyla göz teması kurar, fiziksel temasla etkileşime girer ve diğer yollarla çocukla etkileşime geçer.²⁵ Çocukluk dönemi, zihinsel ve duygusal gelişimle karakterize olur ve bu gelişim, annenin yardımıyla doğumdan itibaren başlar. Dil gelişimine odaklanan yerel bir uygulama, annelerin dilin hareket etmesine alışması için dil masajını önerir. Bu, çocuğun konuşma becerilerini geliştirmesine yardımcı olan bir yöntem olarak öne çıkmaktadır.²⁶

2. 2. Endülüs'te Babalık

Endülüs toplumunda, baba ailenin lideri olması sebebiyle örnek bir kişi olarak tanımlanabilir. Baba, ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak, çocuklarına maddi destek sağlamak, onları yetiştirmek ve davranışlarını yönlendirmek konusunda birinci derecede sorumludur. Bu sorumluluklar toplum değerleriyle uyumlu olmalıdır. Fakihler, çocuklara yapılan harcamaların yiyecek, giyecek ve barınmayı içerdiğini ve bu harcamaların dayanışma kapsamında olduğunu belirtir. İbn Hazm, kişinin kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılaması için harcama yapması gerektiğini vurgular.²⁷

Baba, ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için harcama yapmakla yükümlüdür. Kadının geçimini sağlama görevi ona düşer ve bu, erkeğin maddi durumuna ve zorluklarına göre ayarlanmalıdır. Allah'ın hükümlerine göre baba, çocukları yetişkinlik çağına ulaşıncaya kadar bakımını üstlenir. Hasta veya özürlyüseler cinsiyetleri ne olursa olsun bakımlarının yapılması gereklidir.²⁸ Endülüs toplumu, evlilik sözleşmelerinde kadının maddi ve manevi haklarının korunması amacıyla baba tarafından çocukların masraflarının karşılanmasının gerekliliğini savunmuştur.²⁹

²³ İbn Abbûd en-Necîmî, *Risâle fî'l-kadâ ve'l-hisbe*, thk. Levi E. Provençal (Kahire: el-Ma'hedü'l-ilmî Fransî li'l-âsârî's-şarkıyye, 1955), 121.

²⁴ Ahmed Muhammed Mübarek el-Kenderî, *İlmü'n-nefsi'l-üserî* (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1992), 125.

²⁵ Zekeriya Şerbînî, Yüsriye Sâdık, *Tenzîetü't-tıfl ve sübü'l-vâlideyn fî muâmeletihi ve muvâceheti müşkilâtihi* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Ârabî, 2000), 26.

²⁶ Fâyiz Kantâr, *el-Ümeveyye, nümüvvü'l-ala'kât beyne'l-ümm ve't-tıfl* (Beyrut: 'Âlemü'l-ma'rifet, 1974), 45.

²⁷ İbn Hazm, *Resâil*, 1/352.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fî telhîşi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye olup Kavânînü'l-aḥkâmi's-şer'iyye ve mesâ'ili'l-furû'î'l-fıkhiyye*, thk. Muhammed b.Seydi Mevlay (Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf, 2006), 364.

²⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî İbn Hâc, *el-Medḥal ilâ tenmiyeti'l-(tetimme) a'mâl bi-taḥsîni'n-niyyât ve't-tenbîh 'alâ ba'zî'l-bida'*

Babanın çocuklarından uzak olması, onlar üzerinde maddi zararın yanı sıra ruhsal yönden de olumsuz etkiler doğurur. Özellikle çocuklardan kaynaklanan aile üyelerine olan özlem ve hasret duyguları belirginleşir. Tarihî kaynaklar, 313/925'de Halife Abdurrahman en-Nâsır'ın Kurtuba'yı fethetmesine ve burada yaklaşık bir ay boyunca kalmasına işaret etmektedir. Bu süre zarfında, vali İbn Hübeyre'nin yönetimindeki İlbîre Kalesi'ni özleyen Halife, o sırada on yaşında olan oğlunun Kurtuba'dan getirilmesini emretmiştir. Askerleri ise birkaç ay boyunca askeri karargâhta buldukları için aile ve çocuklarını dini bayramlarda bile göremeden onların hasretiyle yaşamıştır.³⁰

2. 3. Endülüs'te Çocuğun Yetiştirilmesinde Dikkat Edilen Hususlar

Endülüs yöneticileri, çocuklarını âlimlerin toplantılarına katılmaya teşvik etmiş, böylece çocuklar, bu toplantılardan ilim ve edep öğrenmişlerdi. Endülüs Fıkıh kaynakları, erken yaşta evliliğin yaygınlaştığını dile getirmiştir. Modern bir araştırmacıya göre, erken yaşta evlilik, ebeveynlerin eğitim görevini engelleyen en büyük sorunlardan biridir. Çünkü ebeveynler, genellikle evlilik yaşının küçük olması nedeniyle çocuklarını yetiştirme görevini yerine getirmekte zorlanmışlardır. Gençlerin cinsel olgunluğa erme dönemindeki erken evlilik, doğan çocuklarının eğitiminden sorumlu olmaları, onları bilişsel olgunlaşmanın eksikliğine götürür. Bu nedenle, çocuklar eksik yetişirler.³¹ Çocukların yetişmesinde, yapılmaması gereken davranışlar şu şekilde sınıflandırılabilir:

Baskı: Çocuğa karşı ebeveynlerin baskı yapması çocuğu aileden uzaklaştırır. Aynı zamanda bu yaklaşımla çocuğa karşı duyarsızlık ve çocuğun isteklerini göz ardı edilir. Eğitimciler, bu yaklaşımın çocukla ilişkide etkili olmadığı konusunda uyarılarda bulunmuşlardır. Çünkü bu çocuğa zarar verebilecek ve ahlaki değerlerini bozabilecek bir yöntemdir.³² Bu yaklaşım temelde çocuğun ruhsal ve sosyal uyumsuzluğuna yol açar. Fazla dayanın çocuğu yıprattığı ve gücünü zayıflattığı, böylece özgüvenini kaybedip teslim olan bir kişi haline geldiği ifade edilmektedir.³³ Ebeveynlerin görevi çocuğu hayata hazırlamaktır. Çocuğa pozitifte olsa baskı uygulandığı zaman onun kaygılı olmasına yol açar ve çocuğa zarar verir.

İhmal: Ebeveynlerin veya bakım veren kişilerin çocuklarının eğitim, sağlık, barınma, beslenme ve güvenli bir ortam gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamaması durumu ihmalkârlık olarak adlandırılır. Çocuk ihmali, anne veya babanın çocuklarının temel gereksinimlerini göz ardı ederek onları ihmal etmesidir. Bu durum, çocuğun hem fiziksel hem de psiko-sosyal gelişimine zarar verebileceği için ciddi bir problemdir.³⁴ Baba, ailenin günlük geçimini sağlama çabasıyla, uzun süreli aileden uzak kalması, annenin tüm sorumlulukları tek başına üstlenmesi yetmeyebilir. Bu durumda annenin sorumluluğu daha da artar. Aile içi ihmalden ve sorumlulukları

ve'l-avâ'idî'letî'ntuñilet ve beyâni şenâ'atihâ ve kubñihâ (Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, tsz.), 1/53.

³⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 404, 410-411.

³¹ Vefk Safvet Muhtâr, *el-Üsre ve esâlib terbiyeti't-tıfl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Lübñânî, 2004), 28.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/356.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/252-253.

³⁴ Müne Aktay, "İstismar ve İhmalin Çocuk Üzerindeki Etkileri ve Tedavisi", *Gelişim ve Psikoloji Dergisi*, 1/2, (2020), 175.

taşıyamama korkusundan dolayı, birçok erkek, bekâr yaşamayı tercih eder.³⁵ Ayrıca, babanın yokluğu da çeşitli sorunlara neden olan bir ihmal şeklidir. Bu, maddi ve ruhsal zararlara yol açan bir durumdur. Babanın yokluğunda çocuklar, onun hakkında sağlıklı olmayan hayali bir resim çizerler. Aynı etki, annenin çocuklarından uzak olmasında da meydana gelir.³⁶ İhmal, fiziksel ihmal ve duygusal ihmal olmak üzere ikiye ayrılır. Fiziksel ihmal çocuğun sağlık, beslenme gibi ihtiyaçlarını karşılamama veya karşılamakta yetersiz kalmadır. Duygusal ihmal ise, çocuğun ihtiyacı olan ilgi, sevgi, şefkat ve korunmasının ihmal edilmesidir.³⁷

Ayrımcılık: Bu tarz, farklı cinsiyete (kız-erkek) dayanarak bir tarafa eğilim göstermektir. Bu da çocuklar arasında eşitsizlik ve huzursuzluk meydana getirir. Anne ve babaya olan güveni sarsar. Karşı cinse karşı kin beslettirir.³⁸ Ayrımcılık, bütün çocukların psikolojik ve fiziksel sağlığını etkiler. Bunun etkisi yetişkinlik hayatında da devam eder. Ayrımcılığa maruz kalan çocuklar, utangaç, kaygılı, özgüvensiz ve intihar eğilimli olabilirler.

Aşırı Korumacılık: Bu yöntem, çocuğun büyümesine neden olarak zayıf, itaatkâr ve bağımlı bir kişilik geliştirmesine neden olan en sağlıksız davranış türüdür. Bu davranışla yetişen çocuklar, sorumlulukları başkalarına devretme eğiliminde ve bağımsızlık kazanmakta zorlanan bireyler olarak yetişirler. Bu durum, özellikle sorumluluk taşıma konusunda korku duyan kişilik özelliği gösterir.³⁹ Ebeveynlerin çocuklarını yetiştirmekteki başarısızlıkları, yanlış davranış yöntemleri uygulamaları nedeniyle gerçekleşir. Bu yanlış davranış sayesinde, çocuklar büyüyüp ergenlik dönemine girdikçe ebeveynlerin kontrolünün azaldığını hisseder.⁴⁰

2. 4. Endülüs'te Çocuğu Mesleğe Yönlendirilme

Ailenin çocuğu yönlendirmesi, ailenin sosyal, ekonomik ve kültürel düzeyine dayanmaktadır. Zengin aileler, çocuklarını idari pozisyonlara yönlendirerek sosyal statülerini korurlar, çocuklarının özgün özellikleri ve eğilimlerini dikkate almazlar. Bu durum Endülüs'teki bilim evlerinin önemini ön plana çıkarmaktadır. Bilim evleri bilimsel kuruma dâhil olanları desteklemiş ve onları bir mesleğe yönlendirmiştir.⁴¹ Bu durum sadece Müslümanlarla sınırlı değildi, aynı zamanda Yahudiler de onlardan örnek alarak bilimsel ve ticari evlere sahipti. Bu aileler, "Endülüs'teki Yahudilerin şeref evi" olarak adlandırılmıştır.⁴² İleri gelen Hristiyan aileler, erkek ve kız çocuklarını kraliyet etiketiyle terbiye edilsinler diye kraliyet sarayına yönlendirirler, erkekler saray dışında, kadınlar ise saray içinde hizmet ederdi. Ergenlik yaşına

³⁵ Muhtâr, *el-Üsre ve esâlib*, 217.

³⁶ Muhtâr, *el-Üsre ve esâlib*, 71-72.

³⁷ Aktay, "İstismar ve İhmalin Çocuk Üzerindeki Etkileri ve Tedavisi", 175.

³⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî (Mağrib: Vizâreti'l-Evkâf ve's-şu'ni'l-İslâmiyye, 1981), 5/36, 83, 88, 104.

³⁹ Muhtâr, *el-Üsre ve esâlib*, 211.

⁴⁰ Hasan Muhammed Karanî, *el-Müctemu'r-rifî fi'l-Endelüs fi asrı Benî Ümeyye (138-422/756-1031)* (Kahire, el-Meclisü'l-'alâ li's-sakâfe, 2012), 214.

⁴¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 144.

⁴² Ebû'l-Hattâb Ömer b. Hasan İbn Dahiyye, *el-Mutrib min eşâ'ri ehli'l-Mağrib*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Hâmid Abdülmecîd (Beirut: Dâru'l-'ilm li'l-cemi', tsz.), 196.

ulaştıklarında, ailelerine katılırlardı.⁴³ Devlette yüksek rütbe sahipleri, çocuklarını kendi mesleklerinde yetiştirirlerdi. Endülüs ediplerinden İbn Bürd, yazma sanatını büyük babasından öğrenmiştir. el-Hâcc Abdülvehhab b. Hüseyin b. Ca'fer, şarkıcılık sanatını yeğeni ve yeğeninin oğluna miras bırakmış, böylece onları bu sanata yönlendirmiştir.⁴⁴ Yoksul ailelerin genel ihtiyaçları, çocuklarını belirli bir mesleği öğrenmeye yönlendirmeleri için itici bir güç olmuştur. Bu durumda çocukları ailelerine para kazandırabilirdi. İbn Arîf'in⁴⁵ oğlu ve ailesi fakirlik ve yoksullukla karşı karşıya kaldığında, babası onu küçük yaşta dokuma mesleğini öğrenmeye teşvik etmiştir. Bu tür insanlar, çocuklarına bir mesleği benimsemelerini ve babalarının mesleğini devam ettirmelerini isterlerdi.⁴⁶

Bazı aileler maddi durumları nedeniyle çocuklarını eğitime yönlendirmedikleri ve meslek sahibi yapamadıkları için tarım işinde çalıştırılırdı. Tarım işi mevsimsel bir iş olduğundan dolayı, bu çocuklar yılın çoğu gününde boş dururlardı. Bu da onları hırsızlık gibi çeşitli kötü alışkanlıklara yönlendirirdi. Bu durum İbn Abdûn tarafından şöyle dile getirilir: "Ailelerin çocuklarını yaz aylarında işe göndermeleri ve buna zorlanmaları gerekir. Çünkü bu, kötülükleri engellemek için en iyi ve en sıkı tedbirdir."⁴⁷

2. 5. Endülüs'te Çocuk Oyunları ve Eğlence

Endülüs'te çocuğun rahatlatma ihtiyaçlarını karşılayan Endülüs'ün yeşil alanları ve çevresel çeşitliliğiyle ünlü olması dikkat çeker. Endülüs kaynaklarının eğlence alanına ne kadar önem verdiği merak konusudur. Bazı kaynaklar⁴⁸ Endülüs'ün doğal güzelliklerini över. Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde, örneğin Kurtuba, İşbîliye ve Tuleytula vadilerinde yayılmış park ve bahçelerin varlığına işaret eder. Endülüslü aileler, sosyal statülerinin farklılığına bakılmaksızın, zaman zaman eğlenmek için gittikleri bu alanlar, Endülüs'ün sosyal ve kültürel dokusunu zenginleştiren ve çocukların eğlenceli zaman geçirmesine olanak tanıyan önemli bir unsurdu. Vadilerde gezi ve denizde yüzme, çocukların eğlence amacıyla bulunduğu yerlerdi.⁴⁹

Endülüs çocuğunun eğlence alanındaki durumuyla olarak hangi oyunların nasıl oynandığı sorusu akla gelir. Endülüs'te yaygın olarak oynanan oyunlar arasında şairler tarafından sıkça övülen satranç oyunu bulunmaktadır. İnsanlar, çeşitli

⁴³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013) 2/12.

⁴⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefḥu't-ṭîb min ğuṣni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ḥaṭîb*, thk, İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1388/1968), 1/194.

⁴⁵ İsmi, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Musa b. Atullah el-Merî es-Sanhâcî'dir. İbn arîf diye meşhur olmuştur. Meriye'nin ünlü sufilerindendir. (481-536) yılları arasında yaşamıştır. "Mehâsini'l-meclis" onun eseridir.

⁴⁶ Ebî Yahya Abdullah b. Ahmed ez-Zecâlî el-Kurtubî, *Emsâlü'l-'avâm fi'l-Endelüs*, thk. Muhammed b. Şerîfe (Kahire: Vizâretü'd-devleti'l-mükellefe bi's-şuûni's-sakâfe ve't-talîm, tsz.), 2/359.

⁴⁷ İbn Abdûn, *Risâle fi'l-kadâ ve'l-hisbe*, 54.

⁴⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 227.

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre fi meḥâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1997) 1/475; Lisânüddîn İbn Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fi aḥbâri Ġirnata I-IV*. thk. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 1/138.

etkinliklerde birbirlerine satranç takımı hediye ederlerdi. İbn Kuzmân, satranç oynamanın yolunu eserlerinden tarif etmiştir. Ancak, Endülüslüler arasında bu konuda görüşler farklılıkları bulunmaktadır.⁵⁰ Ahşap oyunlar arasında “el-miklâ” ve “el-kulle” oyunu da bulunmaktadır. Miklâ, bir kol uzunluğunda bir tahtadır, Kulla ise bir ucu yere dayalı küçük bir tahtadır. Kulle'nin bir ucuna vurulduğunda havaya doğru yükselir ve miklâ ile karşılaşır, böylece miklâ'nın etrafında dönerek düşene kadar devam eder. “el-Mitahha” adı verilen ve geniş bir tahtayla oynanan bir oyun daha vardır. Bu oyunda tahtanın bir tarafı sabitlenir ve çocuklar diğer tarafıyla oynar, kulle oyununa benzer. Başka bir tahta oyunu olan “el-mikaşşa” yuvarlak bir diskten oluşur.⁵¹ Çocuklar arasında yaygın olan oyunlardan biri de “Unbûse” ve “Bakîr” oyunudur. Bu oyun çocuğun bir çukur kazması ve içine bir şey gömmesi ile başlar. Arkadaşlarından biri gömülen şeyi bulur ve çıkarırsa, oyunu kazanmış olur. Başka bir oyun da “Berhayâ” ve “Hacûrah” oyunudur. Bu oyunun oynanış şekli şöyledir: Çocuklar bir daire çizer ve bir çocuk bu dairede durur, ardından arkadaşları, onu dışarı çıkarmaya çalışarak etrafını sararlar. Bunun yanı sıra “Hazûruf” oyunu da oynanır. Bu oyun küçük ağız olan bir düdükle oynanır ve içindeki ipi çekildiğinde güzel bir ses çıkar.⁵² Çocuklar, festival günlerini su püskürtür, sokaklarda kayar sopalarla çeşitli oyunlar oynarlardı. Ancak, bu oyunlar yayaları rahatsız eder ve yol kurallarını ihlal eden oyunlardı. Bu nedenle, yetkililer çocukları bu tür davranışlardan vaz geçirmek için çaba sarf etmişlerdir.⁵³

Endülüslüler, atlı şenlikleri şehir sokaklarında düzenlerlerdi. Çocuk, doğal olarak, oyunları seçerken sosyal çevresini taklit ederdi. Kurtuba, Meriye ve Gırnata'daki arkeolojik araştırmalar, hayvan şeklindeki bir dizi oyuncak bulunduğunu ifade etmektedir. Bu oyuncaklar seramikten yapılmış küçük at heykellerini içermektedir. Büyükler binicilik yaparken, çocuklar da atları taklit etmişlerdir.⁵⁴

2. 6. Endülüs'te Çocuk Sağlığı ve Tedavi Yöntemleri

Endülüs doktorları, diğer Ortaçağ doktorları gibi, “sağlığın korunması” olarak adlandırdıkları önleyici tıbbi önem vermişlerdir. Sağlığı korumanın esasının, hastalık meydana gelmeden önce takip edilmesi gereken bir dizi önlem olduğu düşüncesindeydiler. Sağlığın korunması genellikle gıdaların uygun kullanımında yatar. Gıdaların tıbbi prensiplere göre kullanılması, uygun olmayan gıdaların kullanılmaması önemlidir. Uygun olmayan gıdalar alındığında, onun vücuttan atılması gerekir. Bu atılma, sağlığın korunması ve gelebilecek hastalıklara karşı önlem almayı amaçlar.⁵⁵

Endülüs çocuklarının korunmasıyla ilgili olarak doktorlar, hamile kadınlara, sağlıklarına dikkat etmelerini ve ceninin sağlığına olumlu etkisi olan beslenme

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İsmâ b. Abdilmelik b. Kuzmân el-Asgar el-Kurtubî, *İsâbetü'l-Eğrâz fî zikri'l-'arâz* (Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-sakâfe, 1995), 364.

⁵¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muḥaşşaş* (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1996), 13/17.

⁵² İbn Sîde, *el-Muḥaşşaş*, 13/17-18.

⁵³ Ömer b. Osman b. El-'Abbâs el-Cersîfî, *Risâle fî'l-Hisbe*, Thk. Levi Proçeval (Kahire: Matba'atü'l-ma'hedi'l-'ilmî el-Fransî li'l-âsâri's-şarkıyye, 1955), 124.

⁵⁴ Müellif Meçhul, *Târîhu'l-Endelüs*, thk. Abdülkadir Bubâye (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'ilmiyye, 2008), 70.

⁵⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Külliyât fî't-tıbb*, thk. Ammâr et-Tâlbî, Saîd Şeybân (Cezayir: Dâru'l-Ümmet, 2013), 488.

düzenlerine özen göstermelerini tavsiye ederler. Annelerin psikolojik sağlığının etkilememesi için ruhsal sağlığına zarar verebilecek şeylerden uzak durmalarını ve doğum tarihine yaklaştıkça banyo yapmaları ve egzersiz yapmaları konusunda da öneride bulunmuşlardır.⁵⁶ Doğumdan sonraki çocuk sağlığını koruma konusunda izlenen önleyici tedbirlerden biri de, çocuğun günlük vücut bakımına dikkat etmek, banyo yaptırmak, onu soğuk veya sıcak havaya maruz bırakmamak ve düzenli olarak uymasını sağlamaktır. Annenin dengeli beslenmesi, hem bebek hem de anne için koruma sağlar.⁵⁷ Bu önlemlere rağmen Endülüs'te bazı çocuklar hastalıktan kurtulamazdı. Önleyici tedbirler alınmasına rağmen, bazı çocuklar tıbbi müdahalenin gecikmesi veya bazen imkânsız olması nedeniyle tedavi edilemez, doğuştan gelen bozukluklar ve sakatlıklarla doğabilirdi. Arîb b. Sa'd, eserinde yaygın olan bazı hastalıkları teşhis ve tanımlamayı başarmış belirtilerini, nedenlerini ve tedavi yöntemini açıklamıştır.⁵⁸

Arîb b. Sa'd, çocukların bağışıklıklarının zayıf olması nedeniyle bazı bulaşıcı hastalıklara maruz kaldıklarına da değinmiştir. Bunlar; çevresel kirlilikten kaynaklanan kızamık ve suçiçeği, hastalıklardır. Kızamığın belirtileri arasında kaşıntılı bir cilt döküntüsü, vücut sıcaklığında yükselme ve şiddetli susuzluk bulunur. Arîb b. Sa'd, bunun çeşitli tedavilerini şu şekilde açıklamıştır: Hastanın iyi beslenmesi için baklagiller, tavuk eti ve yumurta akı gibi gıdaları almasının gerekliliğini ve terlemeyi destekleyen bazı ilaçların kullanımını da önerilmiştir. Suçiçeği belirtileri arasında baş ağrısı, gözlerin kararması, burun kaşınması, çok sayıda hapsirme yer alır. Önerilen tedaviler arasında yüksük otu, nohut unu, tavuk kemikleri, az miktarda pirinç unu, kavun çekirdeği, nar tohumu ve safranın karıştırılması ve bu karışımın ebegümece suyu ve keten suyu ile yüzün üzerine uygulanması yer almaktadır.⁵⁹ Endülüs toplumunda, çocuklarda sakatlıklara neden olan doğuştan gelen hastalıklar da mevcuttu. Bu durumdaki çocukların tedavisi zorunluymdu.⁶⁰

Zehrâvî, cerrahi ile ilgili eserinde kişisel olarak gözlemlediği bazı hastalıklara ve hatalara değinmiştir. Zehrâvî'ye göre cerrahi hataların en önemlilerinden biri sünnet operasyonlarıydı. Bu operasyonlar farklı aletlerle yapıldığı için çocuklar fiziksel sakatlıklara maruz kalabiliyordu. Çünkü sünnet operasyonu o dönemde makas, bıçak, testere, ip, tırnak makası gibi aletlerle yapılıyordu. Zehrâvî, bu aletlerin hepsini denedi ve temizliğinin çok önemli ve etkili olduğunu gördü. Gözlemlediği hatalardan biri de çocuğun bacağına kırık olması ve bu kırığın ölümüne yol açmasıydı. Zehrâvî'den önce kırıkları tedavi eden doktor, kırığa eşlik eden yaranın önemini düşünmeden kırıkları sarardı. Bazı eşcinsel vakaların tedavisinde cerrahi müdahalede bulunulduğu durumlar da vardı. Tedavilere yanıt vermeyen bazı inatçı hastalıklara ilaç veya cerrahi müdahale etkili olamıyordu.⁶¹

Endülüs tıbbı, tedavi düzeyinde üstünlük ve çeşitlilik konusunda ilerleme kaydetmiş olmasına rağmen, genel halk kısmen halk tıbbına yönelmiştir. Hastalıkların

⁵⁶ 'Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Kitâbü Halkı'l-cenîn ve tedbiri'l-ḥabâlâ ve'l-mevlûdîn. Kitâbü Halkı'l-insân ve tedbiri'l-etfâl* (Cezayir: Mektebetü Ferârîs, 1956), 55-56.

⁵⁷ 'Arîb b. Sa'd, *Halku'l-cenîn*, 80-81.

⁵⁸ 'Arîb b. Sa'd, *Halku'l-cenîn*, 80.

⁵⁹ 'Arîb b. Sa'd, *Halku'l-cenîn*, 80-81.

⁶⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 152.

⁶¹ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî, *Kitâbü't-Taşrîf li-men 'aceze 'ani't-te'lif*, thk. Abdullah Abdürrezzak Mesûd es-Saîd (Amman: Vezârtü's-sakâfe, 2001), 92.

tedavisi için bazı ot ve ilaçlar pazarlarda satılırdı. İbn Abdûn'un kitabında bunların ticaretinin yasaklanmasını önermiştir.⁶² Endülüs'te su kaynakları ve kaplıcalar, dinlenme ve tedavi amaçlarıyla yaygın olarak kullanılıyordu. Beccâne Kaplıcaları gibi ünlü kaplıcalar, kalabalık ziyaretçisiyle biliniyor ve birçok otel tesisine ev sahipliği yapıyordu. Endülüs'te, özellikle çocuklar yakalandığı salgın hastalıklarla başa çıkmak için bu kaplıcalara başvurulduğu ve salgın hastalıkların tedavisi için bu suların kullanıldığı bilinmektedir.⁶³

Aileler, çocuklarını ruhsal hastalıklardan korumak için çeşitli dini uygulamalara başvuruyordu. Örneğin, çocukların giysilerine Allah'ın adı ve Ayete'l-kürsî'nin yazıldığı bir altın parçası asılması veya hastalıklardan, nazardan ve cinlerden koruma amaçlı olarak Kıyamet Suresi ve Ayete'l-kürsî'nin 90 kez yazıldığı bir örtü kullanılması gibi uygulamalar yaygındı. Bu, çocukları çeşitli tehlikelerden koruma amacı taşıyan önemli dini uygulamalardı.⁶⁴ Endülüslü çocukların sağlığı, hamilelikten itibaren dikkatlice uygulanan önleyici tedbirlere bağlıydı. Ancak her durumda, çocuğun salgın veya ruhsal hastalıklara maruz kalması engellenemiyordu. Aileler çeşitli tedavi yöntemlerine başvuruyor; ilaç kullanımı, cerrahi müdahale ve evliya türbelerini ziyaret etme gibi geleneksel dini uygulamalar da mevcuttu.⁶⁵

3. Endülüs'te Eğitim Sistemi

Endülüs'te eğitim aşamalarında sistematik bir düzenin olmamasına rağmen genel olarak üç aşamalı bir eğitim sistemi söz konusudur. Bu aşamalar, temel eğitimin atıldığı ilköğretim dönemi; dini ve beşerî ilimlerde temelinin atıldığı ortaöğretim dönemi; bir veya birkaç alanda uzmanlaşmanın sağlandığı yükseköğretim (ihtisaslaşma) dönemidir.⁶⁶ Endülüs eğitim sistemi, İslam medeniyetinin geniş bilgi birikimi ve hoşgörüsünü yansıtmaktadır. Çocukların eğitimine önem verilmiş ve çeşitli alanlarda uzmanlaşmış öğretmenler yetiştirilmiştir.

4. Endülüs'te Eğitim Aşamaları

Aşamalı eğitim, burada çocuğun yeteneklerini ve üzerine düşen şeyleri anlama kapasitesini gözetmek amaçlanmaktadır. Bu yöntem, alıcının başlangıçta anlamada güçlü olmadığından temelde genelleme ve basitleştirme ile birlikte açıklama üzerine kuruludur.⁶⁷ Bu nedenle öğretmen, bu konuyu göz önünde bulundurmalı ve çocukla birlikte kademeli olarak kısa sürelerden başlayarak uzun sürelere kadar çıkmalıdır. Mürebbi, çocuğa bir şeyi göstermeden, harflerin çıkışını, dilbilgisi yapısını ve çizimleri

⁶² İbn Abdûn, *Risâle fi'l-kadâ ve'l-Hisbe*, 46-47.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkkî, *Kitâbu Nüzhetü'l-müştaş fi'htirâkı'l-âfâk* (Kahire: Mektebetü'-sakâfeti'd-dîniyye, 2002), 2/266.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî İbnü'l-Hâc, *Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâri'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-ceyl, tsz.), 161.

⁶⁵ Hallâfî Zâhiye, *et-Tıfl fi'l-müctemai'l-Endelüsî mâ beyne'l-karni'r-râbi' ve's-sâdisi'l-hicrî* (Cezayir: Université Mustapha Stambouli Mascara, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Doktora Tezi, 2019), 379.

⁶⁶ Lütfi Şeyban, *Endülüs* (İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014), 168; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 2-4; Muhammed Abdulhamid İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982), 378, 211-213.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, 2/347.

anlamadan başka bir konuya geçmemeli. Mürebbi kademeli sistemi uygulamazsa sıkıntı ve bıkkınlık yaratır ve çocuğun aklını bulandırır.⁶⁸

4.1. İlköğretim

Endülüslü çocuklar aileleri tarafından ilköğretim çağına gelmeden önce okul öncesi eğitimle tanıştırılırdı. Özellikle bilgi birikimine sahip aileler, çocuklarına okula başlamadan önce yeterli temel eğitimi sağlayabilirdi. Okul öncesi eğitimde, babanın rolü kilit öneme sahipti. Çoğu Endülüslü âlimin ilk öğretmeni babasıydı. Çocuklar, sayı sayma, okuma yazma ve Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayetleri ezberleme gibi becerilerle donatılırdı. Bu da onlara okula başlamadan önce gerekli deni esasları kazandırırdı.⁶⁹ Okul öncesi eğitim genellikle 5-6 yaşlarına kadar devam ederdi. Bu yaşa ulaşan çocuklar, aileleri tarafından ilköğretim eğitimi alacakları kurumlara gönderilirdi. İlköğretim aşaması, 7-8 yıllık bir süreyi kapsardı ve öğrenciler, ergenlik çağına kadar genellikle dini eğitim ağırlıklı bir programdan geçirilirdi.⁷⁰

Endülüs halkının hedefi çocuklarına Kur'an ve yazı yazmayı öğretmek için bunu eğitimin temeli haline getirmişlerdi. Çocuklara şiir ve edebiyat, benimsemelerini ve ezberlemelerini, hat ve yazı deneyimini öğretirlerdi. Çocuk ergenlikten gençliğe kadar Arapça ve şiirde biraz ustalık kazanır, hat ve yazıda ustalaşır ve sosyal ilimlere hazır hale gelirdi.⁷¹

4. 1. 1. Kur'an-ı-Kerîm

Endülüs'te ilköğretim, öğrencilere hem dini bilinci hem de okuma becerilerini geliştirmek amacıyla yapıldı. Bu aşamada öğrencilere, Kur'an-ı Kerîm dersinin yanı sıra şiir, kompozisyon ve hüsnü hat gibi dersler de verilirdi. Bu durum Endülüslülerin diğer İslam bölgelerinden farklı bir dil eğitimi aldığını ve Arapçayı daha etkili bir şekilde kullanabildiklerini gösteriyordu.⁷²

Çocuklar, küçük yaşlardan itibaren eğitim alırlardı. Durumları uygunsa öğrenci evinde eğitim alır, aksi takdirde en yakın okula gönderilirdi. İlkokullar, öğrencilerin sınırlı sayıda olduğu küçük bir alanda bir araya getirilerek, muhtesibin denetimine tabi olup, temel bilgilerle donatılırdı. Öğretim ücret karşılığında ve öğretmen tarafından belirlenen bir program çerçevesinde gerçekleştirilirdi. Çocukların eğitimi için veliler, öğretmenlere belirli bir ücret öder ve öğretmenler de öğrencilere Kur'an-ı Kerîm, dil, matematik, yazma ve okuma gibi konularda eğitim verirdi. Bu süreç, öğrencilerin dil eğitimi almalarını ve ardından Kur'an-ı Kerîm dersine geçmelerini sağlayarak Arapçayı daha etkili bir şekilde kullanmalarını hedeflenirdi.⁷³

Çocukların eğitiminde Kur'an-ı Kerîm dersine odaklanmanın eleştirilere neden olduğunu belirten bazı âlimler olmasına rağmen, Endülüs'teki gelenekler ve velilerin

⁶⁸ Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, 1989), 2/90.

⁶⁹ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 217.

⁷⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 2.

⁷¹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'rûb, 2004), 2/293.

⁷² Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 2/987.

⁷³ Tahir Ahmed Mekki, "Tavku'l-hamâme", *Dirâsât an İbn Hazm* (yy, Mektebetü Vehbe, 1977), 45.

endişeleri, Kur'an eğitimini temel ders haline getirmiştir. ⁷⁴ İbn Haldûn, çocuklara önce dil eğitimi verilmesi gerektiğini ve ardından Kur'an-ı Kerîm dersine geçilmesi gerektiğini savunmuştur. Çocuğun, Kur'an dersiyile eş zamanlı olarak aldığı dil eğitimi, bir süre sonra Kur'an'ı anlamasına katkı sağlamıştır. ⁷⁵

Öğrenciler, bir öğretmende arzu ettikleri özellikleri belirlerken, bilgi ve dindarlık dışında da önemli niteliklere değer verirlerdi. Bu nitelikler arasında dürüstlük, güzel alışkanlıklar, nazik ve girişken bir öğretmen olmak bulunmaktaydı. Açıklama ve yorumlama konusunda cömert olan, öğrencilere karşı kısıtlama yapmayan, bir baba veya baba figürü gibi davranan öğretmenlerle ilişkilere çok ilgi gösterirlerdi. ⁷⁶

4. 1. 2. Kitâbe/Yazı

İlköğretimde yazı eğitiminde tercih edilen malzeme genellikle silinmesi daha kolay olan ahşaptan yapılmış tahta levhalardı. Öğrenciler, kamyş kalemle mürekkebe batırarak öğretmenler gözetiminde yazı denemeleri yaparlardı. ⁷⁷ İlköğretimde sadece Kur'an ve dil bilgisi dersleri değil, zamanla değişiklik gösterse de bazı beşerî ilimler de başlangıç eğitimi içinde yer alırdı. Bu sayede dini eğitimle birlikte beşerî ilimlerin temelleri de atılırdı. Müfredatta zorunlu dersler arasında Kur'an-ı Kerîm, Arapça dilbilgisi, okuma-yazma bulunurken, şiir, matematik gibi dersler isteğe bağlıydı. ⁷⁸ Dil eğitimine verilen önem, Endülüslülerin diğer Müslümanlara göre daha etkili bir şekilde Arapça kullanmalarına ve kendilerine özgü bir yazı stili geliştirmelerine katkı sağladı.

İlköğretim için kullanılan alanlar çeşitlilik gösterir ve standart birlik bulunmazdı. Eğitim yerleri, öğrencinin konumuna, ailenin ekonomik durumuna ve devletin sunduğu desteklere bağlı olarak değişirdi. Örneğin, Kurtuba, ilköğretim için kullanılan küttab mekânları konusunda zengin bir şehirdi. ⁷⁹ Bu aşamada eğitim mekânları genellikle mescitler, camilere yakın evler, öğretmenlerin şahsi evleri ve devletin açtığı küttablar şeklinde sıralanabilirdi. Zengin veliler, çocukları için kendi evlerinde eğitim imkânı sağlardı. ⁸⁰

Bu dönemde ders veren öğretmenlerin genellikle diploma şartı aranmıyordu. Bu durum, ilköğretim öğretmenlerinin yükseköğretim mezunu olma zorunluluğu olmadığını ve topluma kendini kanıtlamış bireylerin öğretmenlik yapabildiğini gösterir. İlköğretim öğretmenlerine genellikle müeddib veya muallim denirdi. Öğrencilerin uyması gereken belirli disiplin kuralları bulunuyordu ve bu kurallara uymak zorunluydu. Aksi takdirde, öğretmen, velilerin belirlediği yetki çerçevesinde öğrenciye uygun cezayı verme yetkisine sahipti. Yasaklar arasında ödevlerini yerine

⁷⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 152.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/988-989; İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 238-240.

⁷⁶ İbn Hazm, "*Tavku'l-hamâme*", 53.

⁷⁷ Julián Ribera, *La Enseñanza Entre Los Musulmanes Españoles: Bibliófilos y Bibliote, ca En La España Musulmana* (Córdoba: Imprenta La Comercial, 1925), 35.

⁷⁸ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 230-231.

⁷⁹ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 207.

⁸⁰ M. Mecnur Dağ vd, "Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları", *Genç Mütefekkir Dergisi*, 2/2 (2021), 411.

getirmemek, kötü davranışlarda bulunmak, ahlaki olmayan konuşmalar yapmak, kumarı teşvik eden oyunlar oynamak gibi eylemler yer alıyordu.⁸¹

4. 2. Ortaöğretim

Ortaöğretimde öğrenciler, çeşitli derslerde eğitim veren öğretmenlerin etrafında oluşan ders halkalarına katılarak eğitimlerine devam ederlerdi.⁸² Bu aşama, günümüz lise eğitimine benzerlik gösterirken, aynı zamanda belirli bir alanda uzmanlaşmanın temelini atarak üniversite eğitimiyle de kıyaslanabilir bir nitelik taşırdı. Ortaöğretim, ergenlik çağındaki bireylere yönelik eğitimi içerir ve uzmanlaşma imkânı sunardı. Yükseköğretime geçmeden farklı meslek alanlarına yönlenebilmek için bir son aşama olabilirdi.⁸³

Öğrenciler, kendi isteği doğrultusunda ilgi duydukları alana yönelebilerlerdi. Öğretmenin uzman olduğu alanda ders vermesi, ders halkalarındaki eğitimin kalitesini artırırdu. Seçime dayalı ders halkaları, nitelikli öğrencilere sahip olmak isteyen öğretmenler arasında ilmî bir rekabet ortamı oluştururdu.⁸⁴ Ortaöğretimde verilen dersler çeşitliydi; dini ilimlerde kıraat, hadis, tefsir, fıkıh; sosyal bilimlerde tarih, coğrafya, edebiyat, felsefe; sayısal ve beceri derslerinde matematik, tıp, astronomi, mühendislik, kimya gibi dersler yer alırdı.⁸⁵ İslam ülkelerinin tamamında eğitimde merkezi rol oynayan cami ve mescitler, Endülüs'te ilköğretimde olduğu gibi ortaöğretimde de eğitimin gerçekleştirildiği mekânlar haline gelmiştir. Cami ve mescitlerin yanı sıra, bazı durumlarda "şeyh" olarak adlandırılan öğretmenlerin evleri de bu aşamada kullanılan mekânlardandı.⁸⁶ Cami ve mescitler, eğitimin merkezi rolü oynadığı mekânlar haline gelmişti. Ders halkalarının oluşturduğu kalabalık ortam ve mescitlerin sosyal hayatın merkezinde bulunması, Endülüs'te eğitimin önemli bir konumda olmasına katkı sağlamıştır. Ortaöğretimde öğrencinin kapasitesine ve aldığı eğitime göre bir sonraki aşamaya geçişine karar verilir ve genellikle öğrenciler 13-14 yaşlarında mezun olurlardı.⁸⁷

4. 3. Yüksek Öğretim

Yükseköğretim, Endülüs'teki eğitim sürecinin sonunu ifade eder ve günümüz yüksek lisans ve doktora seviyelerine benzeyen bir uzantıdır. Bu aşamadaki dersler, ortaöğretimdeki ders isimleriyle benzerlik gösterse de daha detaylı bir içerikle işlenirdi. Yükseköğretim seviyesine ulaşan öğrenciler, uzmanlaşmak istedikleri alanda en iyi eğitimi alabilecekleri âlimlerin bulunduğu ilim merkezlerine gidip ders alırlardı. Böylece Endülüs yükseköğretiminin ana sistemini oluşturan rihle (eğitim yolculuğu) ortaya çıktı. İlmî şöhrete sahip olan şehirler ve âlimler, Endülüslü öğrenciler için eğitimde birer hedef haline gelmişti. Bu nedenle Endülüs'ün eğitim merkezi olan şehirlere ve Endülüs dışına eğitim amacıyla seyahatler düzenlenirdi. Doğu'nun ilmî birikimi, ilk dönemlerde Endülüs dışına yapılan rihlelerle taşınmıştır.

⁸¹ Dağ, "Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları", 412.

⁸² Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 3/841.

⁸³ Şeyban, *Endülüs*, 168.

⁸⁴ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 281.

⁸⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları* 3/3.

⁸⁶ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 347-352.

⁸⁷ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 227.

Endülüs'teki ilmî seviye belirli bir noktaya ulaştığında, Doğu'ya yapılan rihleler X. yüzyılın sonlarına doğru azalmıştır.⁸⁸

Yükseköğretim aşamasında olan öğrenciler, önceki aşamalarda aldıkları derslerde uzmanlaşırlar ve eksik gördükleri dersleri tamamlamaya çalışırlardı. Öğrencinin bilgileri sürekli yenilenerek dinamik bir eğitim süreci oluşturulduğu için bu aşamada belirli bir yaşa odaklanmak mümkün değildi.⁸⁹ Zira bireyin eğitimi uzun sürebilir veya uzmanı olduğu bir alana rağmen ilgi duyduğu başka bir alanda tekrar eğitim alabilirdi. Endülüs tarihinde farklı alanlarda uzmanlaşmış ilim insanlarına sıkça rastlanırdı.

Yükseköğretim, öğrencinin alan ve öğretmen seçiminde isteğe dayalı bir sistemle kurulmuştu; bu nedenle öğrenciler için ders aldıkları öğretmenin tecrübesi, ahlaki değerleri ve bilgi düzeyi önemliydi. Öğretmenlik vasfına uymayan, dünya işleriyle meşgul olan veya ticaretle uğraşan öğretmenler öğrenciler tarafından tercih edilmiyordu. Eğitimlerine katkı sağlamayacağını düşünen öğrenciler, herhangi bir engelle karşılaşmadan farklı bir öğretmenin dersine katılma özgürlüğüne sahipti.⁹⁰ Endülüs'te yükseköğretim mekânları uzun bir süre boyunca ağırlıklı olarak camilerde, özellikle de büyük şehirlerdeki ulu camilerde gerçekleşmiştir. Merkezi yönetimin ağırlıklı olarak hissedildiği Emirlik ve Halifelik dönemlerinde, yükseköğretimin gözde noktası başkent Kurtuba'da bulunan Kurtuba Ulu Camii olmuştur. Binlerce öğrencinin eğitim aldığı bu cami, Endülüs eğitim sisteminin bir üniversite gibi merkezi konumunda bulunmuştur.⁹¹ İlerleyen dönemlerde ilmin merkezden taşraya yayılmasıyla Endülüs yükseköğretim kurumları, sayı ve kalite olarak artmıştır. Endülüs Emevîleri döneminde Kurtuba, Mülûkü't-tavâif Dönemi'nde Kurtuba'nın yanı sıra İşbîliye, Tuleytula, Sarakusta, Meriye ve Batalyevs, Nasrîler Dönemi'nde ise Gırnata birer ilmi cazibe merkeziydi.⁹²

Büyük camilerin üniversite fonksiyonlarına sahip olması, bu özellikleri sadece büyük camilere özgü kılmamış, aynı zamanda Endülüs toplumunda önemli bir rol oynayan kütüphaneler de yükseköğretim kurumlarının bir parçası haline gelmiştir. Büyük camilerin yanı sıra, tasavvuf okulu görevini üstlenen ribâtlar ve bazı âlimler tarafından kurulan özel okullar da Endülüs'te yükseköğretim kurumları olarak kullanılmıştır.⁹³ Endülüs'ün eğitim sistemine en son katılan kurumlar arasında medreseler bulunmaktadır. XIII-XIV. yüzyıllarda Endülüs'teki varlıkları sınırlı kalan medreseler, bölgenin tamamen işgal edilmesinden sonra ortaya çıkmış ve etkili bir varlık gösterememiştir.

Endülüs'e eğitim amacıyla gelen farklı dinlere mensup öğrenciler, Arapçayı öğrenerek tanınmış âlimlerden ders alma ve İslam kültürünü özümleme fırsatı buldular. Kuzey Hristiyan devletlerinden gelen öğrenciler, Endülüs halkıyla etkileşimde bulunarak eğitim süreleri boyunca İslam kültürünü benimsemişlerdi. Bu

⁸⁸ Cumhur Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 68.

⁸⁹ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 370.

⁹⁰ Lütfi Şeyban, "Endülüs Ulemasının Tahsil ve Tedris Hayatıyla İlgili Kaynaklarda Öne Çıkarılan Hususiyetler", *The Journal of Academic Social Science Studies* 12/53 (2016), 18.

⁹¹ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/893.

⁹² Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 152.

⁹³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 156.

öğrenciler arasında vezirlik gibi yüksek görevlere yükselenler olduğu gibi, memleketlerine dönenler de oldu. Samuel b. Nağîrle (ö. 1056), Gırnata'da yaklaşık otuz yıl vezirlik yapmıştı. Eğitim görüp kendi ülkelerine dönenler ise Endülüs'ten aldığı ilmî birikimi memleketlerinde uygulamaya geçerdiler.⁹⁴

Kurtuba, İşbilye, Tuleytula, Sarakusta, Meriye, Batalyevs ve Gırnata gibi şehirler, Endülüs'ün önemli ilim merkezlerini oluştururken, Kahire, Bağdat, Mekke, Medine, Şam, Basra ve Kayrevan gibi yerler, Endülüslülerin ilim yolculuklarına gittikleri ana merkezlerdi. Bu ilim yolculukları, Doğu İslam dünyasındaki bilgi birikimlerinin Endülüs'e transfer edilmesinde ve Endülüs'teki bilgi birikimlerinin özellikle Orta Çağ Avrupa'sına aktarılmasında kritik bir rol oynamıştır, bu da eğitim tarihinde önemli bir yere işaret eder.⁹⁵

5. Endülüs'te Eğitim Kurumları

5. 1. Evler

Eğitim seviyesi yüksek ailelerin, özellikle okul öncesi eğitimde, kendi evlerinde çocuklarına doğrudan eğitim verilmekteydi.⁹⁶ Bu evler, Endülüs eğitim süreçlerinde özellikle ilköğretim ve ortaöğretim aşamalarında yoğun olarak kullanılan mekânlardı. Diğer aşamalara kıyasla daha az yoğun olmakla birlikte, yükseköğretim seviyesinde de kullanım görmüştür. İlköğretim öncesi dönemde, özellikle sayı sayma, Kur'ân-ı Kerim'den ayetlerin ezberlenmesi, kısa şiirler gibi temel eğitimler, ilmi birikime sahip aileler tarafından, öğrencilerin küttab veya cami eğitimine başlamadan önce verilmekteydi. Bu tür evler aynı zamanda, ilköğretim aşamasındaki öğrencilerin küttab veya camilerde aldıkları eğitimi destekleme görevini üstlenmişlerdir.⁹⁷

Evlerin en yoğun olarak kullanıldığı aşama, ortaöğretim sürecidir. Ortaöğretim için hizmet veren evler, ilköğretime kıyasla daha etkili bir eğitim modeline sahipti. Evlerinde eğitim veren öğretmenler, öğrencilere derslerini sunabilmek için evlerinin bir bölümünü eğitim amacına uygun hale getirmişlerdi. Ortaöğretim seviyesinde faaliyet gösteren evler, cami ve mescitlerde sunulan eğitimden daha alan temelli ve öğrenci sayısı bakımından daha sınırlı bir yapıya sahipti. Bu durum, kendi uzmanlık alanlarında derinlemesine çalışmalar yapmak isteyen âlimler tarafından tercih edilmişti.⁹⁸ Cami ortamında katılımın sınırlı olmamasına rağmen, genel ders yapısına sahip olmasıyla birlikte, şehir dışından gelen bir âlim, konuk olduğu diğer bir âlimin evinde belirli bir süre eğitim sunabilmekteydi. Ara sıra eğitime büyük bir önem veren bireyler, kendi evlerini tamamen eğitim amacına adanarak öğrencilere hizmet sunmaktaydı.⁹⁹

5. 2. Mescitler

Eğitim mekânları olarak camiler, Endülüs eğitim sisteminin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur.¹⁰⁰ Endülüs'ün fethiyle birlikte, ibadet ve İslam'ın sembolü olarak yarımada üzerine bir dizi cami inşa edilmiştir. Musa b. Nusayr tarafından Cezîretü'l-

⁹⁴ Dağ, vd., "Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları", 420.

⁹⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 152.

⁹⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Kültür ve Medeniyet*, 153.

⁹⁷ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 216-217.

⁹⁸ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 236-264.

⁹⁹ Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, 56-57.

¹⁰⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 153.

Hadra (Algeciras) şehrine, fetihten hemen sonra Mescidu'r-râyat kurulmuştur. Müslümanların Endülüs'e göç etmeleriyle birlikte, kısa süre içinde cami sayısı belirgin bir şekilde artış göstermiştir.¹⁰¹ Başkent Kurtuba'daki cami ve mescit sayısının, fetihten itibaren 250 yıl sonra dört bine yaklaşması, Endülüslülerin cami ve mescitlere verdiği önemin açık bir göstergesidir.¹⁰² Kurtuba Ulu Camii, özellikle Cuma ve Kadir gecelerinde özel olarak hazırlanan bir eğitim merkezi haline gelmiştir. Endülüs eğitim sisteminde camiler, bütün eğitim aşamalarında kullanılan mekânlardır.¹⁰³ İlköğretim aşamasında olan çocuklar için, cami ve mescitler, küttablarla birlikte temel eğitimin verildiği önemli mekânlardır. Büyük camiler dışında, bazı dönemlerde çocukların camileri kirletmeleri sebebiyle eğitim almaları uygun görülmemiştir. Ancak genel olarak camiler, ilköğretim aşamasındaki çocuklara eğitim vermek için kullanılmıştır.¹⁰⁴

Cami ve mescitlerde sağlanan eğitimler genellikle belirli programlar çerçevesinde düzenlenmiştir. Derslerin zamanı, dersi verecek öğretmen gibi detaylar önceden planlanmıştır. Cami ve mescitlerdeki eğitim kadrosu, öğretmenlerin tercihlerinden ziyade kadınlara bağlı bir durumda bulunmaktaydı. Kadılar, öğretmenlerin atanmalarına ve görev sürelerine karar verebilmekteydiler. Endülüs camileri, sadece Cuma namazları için değil, aynı zamanda özellikle dini eğitim amaçlı çeşitli uygulamaların hayata geçirildiği bir platform olarak da kullanılmaktaydı.¹⁰⁵

5. 3. Küttablar

İslam coğrafyasında yaygın olan küttablar, Endülüs'te de ilk dönemlerden itibaren eğitim kurumlarının önemli bir unsurunu oluşturmuştur. Fetihle birlikte başlayan imar faaliyetlerinde küttablar da varlıklarını sürdürmüş, Müslümanlar yerleştikleri bölgelerde cami ve mescit gibi küttab inşasına büyük önem vermişlerdir. Müslümanlar, inşa ettikleri camilere ek olarak küttablar da eklemiş veya zaman zaman cami ve küttabları birleştirmişlerdir.¹⁰⁶ Endülüs Müslümanları, din ve kültür miraslarını gelecek nesillere aktarmak adına özellikle ilköğretim eğitimine büyük bir önem vermiş ve küttablara özel bir hassasiyet göstermiştir. Şehirlerden kırsala, neredeyse her yerde ihtiyacı karşılayan en az bir küttab bulunmaktaydı.¹⁰⁷ Devletin eğitime verdiği destek çerçevesinde, II. Hakem'in emriyle başkent Kurtuba'da yoksul çocukların eğitimini sağlamak amacıyla 28 küttab açılmış ve devlet tarafından maaşları ödenen öğretmenler atanmıştır.¹⁰⁸

Endülüs'teki küttablardan bahsederken genellikle müstakil yapılar olduğu belirtilse de, bu her zaman geçerli bir durum değildir. Bazı küttablar, günümüz ilkokulları gibi müstakil binalara sahipti; ancak aynı zamanda bazı küttablar, bir evin, bahçenin ya da avlunun bir odasında veya camilerin içinde faaliyet gösteren eğitim kurumlarıydı. Öğretmenler bazen kendi evlerini ve dükkânlarını küttab olarak

¹⁰¹ Abdurrahman Ali Hacci, *Endülüs Tarihi: İslami Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar 711-1492*, çev. Kadir Kınar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 193-194.

¹⁰² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 77.

¹⁰³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 300.

¹⁰⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 302.

¹⁰⁵ Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, 55.

¹⁰⁶ Hacci, *Endülüs Tarihi: İslami Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar 711-1492*, 187.

¹⁰⁷ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 223.

¹⁰⁸ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 207-208.

kullanmışlardı.¹⁰⁹ Küttablarda eğitim, haftanın beş günü düzenlenirdi. Pazartesi'den çarşambaya kadar tam gün eğitim verilirken, Perşembe günü yarım gün olarak düzenlenirdi. Cuma günleri Müslümanlar için bayram olması sebebiyle tatil ilan edilir, Perşembe öğleden sonra başlayan tatil Cuma günü tam gün devam ederdi. Bayramlarda ve özel günlerde de küttablar tatil yapardı.¹¹⁰ Küttablardaki eğitim programı genellikle şu şekildeydi: Öğrenciler sabahın erken saatlerinde öncelikle Kur'an-ı Kerim okur, ardından öğle vaktine kadar yazı yazmayı öğrenir veya öğrendiklerini pekiştirirdi. Öğle vaktinde yemek arasından sonra günün ikinci yarısında okuma, yazma ve ezber faaliyetlerine devam edilirdi.¹¹¹

5. 4. Medrese

Medreselerin Endülüs'te eğitim sistemi içindeki ilk görünümü henüz net bir şekilde belirlenememiştir. Ancak XII. yüzyılda, Muvahhidler tarafından Mağrib ile birlikte Endülüs'te medreselerin inşa edildiği belirtilmektedir.¹¹² Başka bir görüş ise, Endülüs'teki ilk medresenin XIV. yüzyılda Kuzey Hristiyan okullarının taklit edilerek kurulduğu yönündedir. Bu perspektifi destekleyenler, Kastilya kralı X. Alfonso'nun Mürsiye'de ilk İslami okulu kurarak büyük bir âlim ve eğitimci olan Rakûtî'yi atamasını örnek olarak sunmaktadır. Mürsiye Okulu'nun Gırnata Müslüman yönetimini etkileyerek Gırnata'da benzer bir okulun kurulmasına yol açtığına inananlar, Endülüs Müslümanlarının ilk medreselerinin Hristiyan etkisi altında olabileceğini iddia etmektedir.¹¹³ Ancak, yükseköğretim sisteminin medreselerden önce dahi devlet destekli bazı kurumlar tarafından uygulandığı ve Doğu'daki gelişmelerin Endülüs eğitim sisteminde hızla benimsendiği göz önüne alındığında, bu görüş zayıf kalmaktadır. Zira bu durumda, henüz kesilmemiş rihleler aracılığıyla Doğu'nun medrese yapımının Endülüs için bir örnek alınması, Hristiyan devletlerinin etkisinin ötesinde daha büyük bir olasılık olarak değerlendirilebilir.¹¹⁴ Medreseleri diğer eğitim kurumlarından ayıran en belirgin özellik, sistematik bir yapıya sahip olmalarıdır. Genellikle devletin teşebbüsüyle kurulan ve devlet-vakıf işbirliği ile ekonomik destek gören medreseler, ücretsiz tahsilin sağlandığı kurumsal yapılar olarak öne çıkar. Bu özellikler sayesinde medrese sistemi başarılı olmuş, talebi artırmış ve kısa sürede İslâm coğrafyasında yaygın hale gelmiştir.¹¹⁵

Endülüslülere, medrese sistemini Endülüs'le bütünleştirmeyi başarmışlar, ancak bu bütünleşme yaygın bir uygulama olmamıştır. Bu durumun ana nedenleri arasında Endülüs'ün eski siyasi ve askeri gücünü kaybetmesi, iç karışıklıklar, kuzeydeki Hristiyan devletlerinin Endülüs topraklarına yönelik saldırıları gibi faktörler bulunmaktadır. XI. yüzyılın ikinci yarısında ilk medreselerin kurulduğu göz önüne

¹⁰⁹ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 220-223.

¹¹⁰ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 242.

¹¹¹ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 245.

¹¹² Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Kültür ve Medeniyet*, 153-154; Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 157.

¹¹³ Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Journal of Turkish Studies* 4/3 (2009), 1636-1637.

¹¹⁴ İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, 378-380.

¹¹⁵ Fatih Açık, *İslâm Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi Hicret ve Endülüs Medeniyeti Tecrübesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 168.

alındığında, Endülüs'te bu sistemdeki tam anlamıyla yaygın bir benimseme sağlanamamıştır. Endülüs'te Mülûkû't-tavâif sürecinde iç karışıklıkların ve kuzey saldırılarının yoğun olduğu bir dönem yaşanmıştır. Bu süreç, ilmî çalışmaların hız kaybetmediği ancak bazı yeniliklerin yerleşmesini geciktiren bir dönem olmuştur.¹¹⁶ Yeri gelmişken Endülüs'te bulunan medreselere de kısaca değinmek gerekir.

Mürsiye medresesi: Kastilya kralı X. Alfonso, bilime olan değeriyle bilinen bir liderdi. Müslüman âlimlere ve ilmî çalışmalara büyük saygı göstermesi sebebiyle¹¹⁷ Mürsiye'de bir okul (medrese) kurmuştu. Rakûtî'nin liderliğinde bu okul, mantık, mühendislik, felsefe, tıp, müzik, matematik gibi çeşitli ilimleri öğretiyordu.¹¹⁸ Medresenin Endülüs eğitim sistemine dâhil edilme sebebi, Endülüs medeniyetinin birikimleri ve Müslümanların etkinliğiyle şekillenmiş olmasıydı. Mürsiye, Endülüs Müslümanlarının hâkimiyetinde önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bu medrese, Endülüs eğitim sistemi ve ilmî çalışmalarının temelini oluşturmuştur. İspanyol tarihçi Ribera, bu okulu "Müslüman okulu" olarak tanımlamıştır. Rakûtî'nin etkinliği Gırnata'ya ulaştığında, sultan II. Muhammed el-Fakih ondan öğrenci olmuş ve ilmî birikimlerinden faydalanmıştır. II. Muhammed, ilme değer veren ve "fakih" unvanını almış bir sultan olarak bilinir. Muvahhidler'in çöküşünden sonra Endülüs'ten ayrılan âlimlerin neden olduğu ilmî eksikliği düzeltmek ve ilmî faaliyetleri yeniden artırmak amacıyla çaba göstermiştir.¹¹⁹

Mâleka Medresesi: Mâleka (Malaga) şehrinde, Mâleka Ulu Camii'ne yakın bir konumda XIV. yüzyılda inşa edilen medrese, Gırnata'daki medreseden önce eğitim vermeye başlamış olmasına rağmen Gırnata medresesinin gölgesinde kalmıştır.¹²⁰ Bu medrese, Sufi Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. İbrahim el-Ensari Ebû Abdillah es-Sâhilî (ö.754/1353) tarafından Mağrib devlet büyüklerinin verdiği maddi destekle inşa edilmiştir. Formal bir medrese statüsünde olmasa da, eğitim vermeye yönelik benzer bir yapıya sahip olması, bu okulu medrese olarak nitelendirmemize sebep olmaktadır. Ancak medresenin varlığına dair somut delillerin eksikliği, bilgi noksanlığını artırmaktadır.¹²¹

Gırnata Medresesi: Nasrî Sultanı I. Yusuf tarafından 1349 yılında Hâcib Rıdvan en-Nasrî'nin girişimiyle inşa edilen Gırnata Medresesi, Endülüs'ün en ünlü eğitim kurumu olup, günümüze kadar varlığını sürdüren tek medrese olarak bilinir.¹²² Endülüs döneminde açılan ilk medrese olarak kabul edilen bu yapı, genelde eğitim faaliyetlerinin camilerde gerçekleştirildiği bir dönemde kurularak eğitimin bir kısmını medreseye taşımıştır. Gırnata Medresesi, dini ilimlerin yanı sıra tıp, kimya, felsefe ve astronomi gibi çeşitli alanlarda eğitim vermiş, Endülüs'ün son Müslümanları tarafından kurulmuş olmasına rağmen eğitimde önemli bir merkez olma özelliğini sürdürmüştür. Ayrıca, Gırnata'nın merkezi konumunda inşa edilen bu

¹¹⁶ Dağ, vd. "Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları", 433.

¹¹⁷ Thomas B. Irving, "Kastilya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/2.

¹¹⁸ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 385.

¹¹⁹ İsmail Yiğit, "Nasrîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/422.

¹²⁰ Isabel Calero-Secall, "Mâleka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/486.

¹²¹ İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 388.

¹²² İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, 390.

medrese, su temini için özel tesisatlarla donatılmış, kütüphane eklenerek sürekli zenginleştirilmiştir. Günümüz üniversitelerine benzeyen Gırnata Medresesi, kuzey Hristiyan devletlerinden ve Endülüs dışından gelen yabancı öğrencilere de eğitim imkânı sunmuş, aynı zamanda halka açık günler ve törenler düzenleyerek toplumla etkileşimde bulunmuştur.¹²³

Müslümanlar, Orta Çağ boyunca dünya nüfusunun okuma yazma oranı en yüksek ve en kültürlü kesimini oluşturmaktaydı.¹²⁴ Endülüs ise bunun çok önemli bir örneğini teşkil etmekteydi. Endülüs'te Kuran'ın yanı sıra Arapça okuma yazma da mektep, mescit ve evlerde öğretildiği için toplumun tamamına yakını okuma yazma öğrenebilmekteydi. Böylece Endülüs'te kültür ortamı o kadar yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. II. Hakem döneminde bütün ilim dallarının geliştiğini ve sayısı oldukça fazla olan mekteplerde eğitimin de oldukça kaliteli olduğunu dile getirmiştir. Hristiyan Avrupa'da din adamları dışında çok az kimsenin okuma yazma bildiği o dönemde Endülüs'te hemen hemen herkesin okuma yazma bildiğini ifade etmiştir.¹²⁵

5. 5. Kütüphaneler

Endülüs, kitaplara olağanüstü bir değer atfeden ve bir "Kitap Medeniyeti" haline gelen bir bölgeydi. Endülüs'te yetişen Müslüman âlimlerin eserlerinin sayısı binlerle ifade ediliyordu. Kitaplar, Endülüs'te ilimle uğraşan herkes için mücevherlerden daha değerli ve korunmaya değerdi. Bu kitap sevgisi, bazı insanların kültürsüz denilmemesi adına kullanmasalar bile evlerinde kitaplık kurmalarına kadar yayılmıştı. Endülüs'te kitap sevgisinin bu kadar büyük olması birçok kütüphanenin kurulmasına olanak sağlamıştır. Devlete ait olan en önemli kütüphane, kitap tutkunu II. Hakem'in kurduğu Saray Kütüphanesi idi. Bu kütüphanede dört yüz bin cildi aşan el yazması kitap bulunmaktaydı.

Halife, kitaptan anlayan uzmanlardan oluşan heyetleri Bağdat, İskenderiye, Dimaşk ve Kayrean gibi ilim merkezlerine göndererek istinsah edecek kitapları temin etmelerini sağladı. II. Hakem döneminde genel kütüphanelerin sayısı yetmiş bulmuştu, kişisel kütüphaneler hariç. Ayrıca Endülüs'ün farklı şehirlerinde kitap alışverişi yapılabilecek kitap çarşıları bulunmaktaydı, bunların en ünlüsü ise Kurtuba Kitap Çarşısı idi. Kitaba bu kadar değer verilen bir medeniyet olan Endülüs'ten günümüze sadece iki bin beş yüz kitap ulaşabilmiştir. Çünkü Endülüs kütüphanelerindeki kitapların büyük bir kısmı yağmalanmış, satılmış ve başka ülkelere götürülmüştür. İşgal sonrasında Kardinal Jiménez'in emriyle binlerce kitap Gırnata şehir meydanında yakılmıştır.¹²⁶ Endülüs'ü İslam medeniyetleri arasında yükseğe çıkaran etkenlerden biri, ilme ve eğitime verdiği büyük değerdir. Endülüs'te yükselen bu ilim rüzgârı sadece o bölgeyi değil, aynı zamanda Avrupa, Afrika ve Asya'yı etkileyerek büyük bir miras bırakmıştır. Bu parlak ihtişamıyla Endülüs, günümüzü dahi aydınlatmaktadır.¹²⁷

¹²³ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/894.

¹²⁴ Çınar, *Endülüs'te Kadın (711-1492)*, 239.

¹²⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Kültür ve Medeniyet*, 156-157.

¹²⁶ Nizamettin Parlak, "Endülüs'te Kitap Yakma Hâdiseleri" *İSTEM* 32 (28 Aralık 2018), 199-217.

¹²⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Kültür ve Medeniyet*, 157-160.

SONUÇ

Endülüs'te, eğitim ve öğretim üç aşamalı bir sistem içinde gerçekleştiriliyordu. İlk aşama altı yaşından başlayıp altı yedi yıl süren bir dönemi kapsıyordu. Bu süreçte öğrencilere, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim ve ilmihal bilgileri yanı sıra Arapça ve şiir öğretiliyordu. Dersler genellikle küçük mescitlerle camilere yakın evlerde, öğretmenlerin evlerinde veya devlet tarafından açılan yatılı okullarda veriliyordu. Yatılı okullardaki öğretmenler devlet tarafından maaşlıyken, diğer öğretmenlerin ücretini öğrenci velileri karşılıyordu. İlk aşamayı tamamlayan öğrenciler, istedikleri takdirde "şüyûh" adı verilen müderrislerin etrafında oluşan halkalara katılma imkânına sahipti. Bu halkalarda dil, edebiyat, fıkıh, tefsir, hadis, tıp, matematik, kimya gibi çeşitli ilimler belirli bir program dâhilinde öğretiliyordu. Müderrisler, ücretlerini devletten, vakıflardan veya öğrenci velilerinden alıyorlardı. Eğitim metodu, okuma, dinleme ve yazdırma faaliyetlerini içeriyordu. Üçüncü aşama ise uzmanlaşma dönemini başlatıyordu.

Bu dönemin sonunda, medreselerden başarıyla mezun olan öğrencilere müderris olma yetkisi veren icazet veriliyordu. Hükümdarlar ve devlet adamları, yüksek kademelerdeki görevliler gibi, çocuklarının eğitimi için özel müderrisler tutarlardı. Endülüs Müslümanları tıp alanında önemli ilerlemeler kaydettiler. Bu başarıda, doğuda yapılan çalışmaların etkisi büyüktü. Ancak, Endülüslüler, doğudan aldıkları bilgileri kullanarak özellikle hayvanlar üzerinde yaptıkları çalışmalarla fizyolojide önemli başarılar elde ettiler. Fizyoloji ve Anatomi'de Galen ve Hipokrat gibi klasik dönem hekimlerinin bilgilerini geliştirdiler. Ayrıca, uygulamalı tıp alanında önemli eserler yazarak ameliyat aletleri ve kullanımları hakkında bilgi sağladılar. Bitkilerden öz suyu elde etme tekniklerini geliştirip farmakoloji/ilaçbilim alanında çalışmalar yaparak eczaneler kurdular. Endülüs'te bir dönemde, sadece Kurtuba'da elli kadar hastane bulunduğu bilinmektedir.

Endülüs, Doğu ve Batı arasında bir bilim köprüsü olarak Rönesans'ın temellerine katkıda bulunmuş bir medeniyet olmuştur. Endülüs'ün başarıları arasında eğitim faaliyetleri önemli bir rol oynamıştır. Fetihle başlayan eğitim çabaları, Hilafet döneminde devlet desteğiyle zirveye ulaşmış ve sonraki yüzyılları etkilemiştir. Endülüs'te toplumun neredeyse tamamı eğitime büyük önem vermiş, aileler çocuklarının eğitime özen göstermiş ve ilkokul öncesinde eğitim teşvik edilmiştir. Dil eğitimine özel bir vurgu yapılmış, öğrencilere matematik gibi bilimler de öğretilmiştir. Ortaöğretim ve yükseköğretimde uzmanlaşma, öğrencilere ilgi duydukları alanlara yönelme fırsatı tanımıştır. Endülüs'ün eğitim sistemi, nitelikli öğretmenler, öğrenciye yönelik ilgi ve Doğu'ya yapılan rihtle çalışmaları gibi unsurlarla gelişim göstermiştir. Evlerin ve camilerin eğitimde aktif rol oynaması, medreselerin var olmamasına rağmen toplumda bir eksiklik olmadığını göstermiştir. Devlet yöneticilerinin eğitime müdahale etmemesi ve destek vermeleri, eğitim kalitesini artırmıştır. Kitap, kütüphane ve kitapçılara verilen değer, Endülüs'ü okuma yazma oranı yüksek bir toplum haline getirmiştir. Kitap medeniyeti anlayışı, bireysel zengin kütüphanelerin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- Açık, Fatih. *İslâm Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi Hicret ve Endülüs Medeniyeti Tecrübesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Ağdemir, Sürmeli. "Aile ve Eğitim", *Aile ve Toplum Dergisi*, 1/1 (1991), 11-14.
- 'Arîb b. Sa'd el-Kurtubî. *Kitâbü Halkı'l-cenîn ve tedbîri'l-ḥabââlâ ve'l-mevlûdîn. Kitâbü Halkı'l-insân ve tedbîri'l-etfâl*. Cezayir: Mektebetü Ferârîs, 1956.
- Aktay, Müne. "İstismar ve İhmalin Çocuk Üzerindeki Etkileri ve Tedavisi", *Gelişim ve Psikoloji Dergisi*, 1/2, (2020), 169-184.
- Aydın, Mehmet Akif. "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Cersîfî, Ömer b. Osman b. El-'Abbâs. *Risâle fi'l-Hisbe*. Thk. Levi Proçaval. Kahire: matba'atü'l-ma'hedi'l-'ilmî el-Fransî li'l-'âsârî's-şarkıyye, 1955.
- Çınar, Fatma Merve. *Endülüs'te Kadın (711-1492)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dağ, Mehmet Mecnur vd. "Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları", *Genç Mütefekkirlere Dergisi* 2/2 (2021), 404-457.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Eyyühe'l-veled*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Hacci, Abdurrahman Ali. *Endülüs Tarihi: İslami Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar 711-1492*, çev. Kadir Kınar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.
- Havvar, Muhammed İbrahim. *et-Tıfıl ve't-türâs medhal li-dirâseti edebi'l-etfâl fi'l-edebi'l-'Arabıyyi'l-kadîm*. Beyrut: Dâiretü's-sakâfeti ve'l-'ilâm, 1993.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hökelekli, Hayati. "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Attâr, Muhammed b. Ahmed el-Emevî. *el-Vesâik ve's-sicillât*. Madrid: el-Ma'hedi'l-İsbânî el-'Arabî, 1983.
- İbn Bessâm, Ebû'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî. *ez-Zahîre fi meḥâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1997.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînü'l-fıkhıyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'yye ve'l-Ḥanefıyye ve'l-Ḥanbelıyye olup Kavânînü'l-aḥkâmî's-şer'ıyye ve mesâ'ili'l-furû'ı'l-fıkhıyye*, thk. Muhammed b.Seydi Mevlay. Kuveyt: Vizareti'l-evkâf, 2006.
- İbn Dahıyye, Ebû'l-Hattâb Ömer b. Hasan. *el-Mutrib min eşâ'ri ehli'l-Mağrib*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Hâmid Abdülmecîd. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-cemî', tsz.

- İbn Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1989.
- İbn Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî. *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-(tetimme) a'mâl bi-tahsîni'n-niyyât ve't-tenbîh 'alâ ba'zi'l-bida' ve'l-'avâ'idil'letintuñilet ve beyâni şenâ'atihâ ve kubñihâ*. Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, tsz.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî. *Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâri'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-ceyl, tsz.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimaşk: Dâru Ya'rûb, 2004.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Muktebes min Ebnâi Ehl-i Endelüs*, thk. Muhammed Ali Mekki. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1973.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Resâil İbn Hazm*, thk. İhsân Abbâs. Amman: el-Müessesetü'l-'Arabiyye'd-dirâseti ve'n-neşr, 1987.
- İbn Kuzmân, Ebû Bekr Muhammed b. İsmâ b. Abdilmelik el-Asgar el-Kurtubî. *İsâbetü'l-Eğrâz fi zikri'l-'arâz*. Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-sakâfe, 1995..
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1301.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Külliyât fi't-tıb*. thk. Ammâr et-Tâlbî, Saîd Şeybân. Cezayir: Dâru'l-Ümmet, 2013.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muħaşşaş*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1996.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşi. *Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) aħbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013.
- İdrîs eş-Şerîf, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. es-Sebtî es-Sıkillî. *Kitâbu Nüzhetü'l-müştâk fi'ħtirâki'l-âfâk*. Kahire: Mektebetü'-sakâfeti'd-dîniyye, 2002.
- İrving, Thomas B. "Kastilya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İsa, Muhammed Abdulhamid. *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- Kâbisî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî. *er-Risâletü'l-mufaşşıla li-aħvâli'l-müte'allimîn ve aħkâmi'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*, thk. Ahmed Hâlid. Tunus: Şeriketü't-Tunisiyye, 1986.
- Kantâr, Fâyiz. *el-Ümeveyye, nümüvvü'l-ala'kât beyne'l-ümm ve't-tıfl*. Beyrut: 'Âlemü'l-ma'rifet, 1974.
- Kâra, Hayat. *en-Nisâ fi kadâi'l-bahri'l-ebyadi'l-mutavassıt*. Rabat: Dâru Ebî Rakrâk, 2011.

- Karanî, Hasan Muhammed. *el-Müctemu'r-rîfî fi'l-Endelüs fi asrı Benî Ümeyye (138-422/756-1031)*. Kahire, el-Meclisü'l-'alâ li's-sakâfe, 2012.
- Kenderî, Ahmed Muhammed Mübarek. *İlmü'n-nefsi'l-üserî*. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1992.
- Lisânüddîn İbn Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-İhâta fî ahbâri Gırnata I-IV*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Makkarî et-Tilimsânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Fâsî. *Nefhu't-ţîb min ğuşni'l-Endelüsü'r-raţîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ĥaţîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-sâdir, 1388/1968.
- Mekkî, Tahir Ahmed. "Tavku'l-hamâme", *Dirâsât an İbn Hazm*. yy, Mektebetü Vehbe, 1977.
- Muhtâr, Vefîk Safvet. *el-Üsre ve esâlîb terbiyeti't-tıfl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Lübnânî, 2004.
- Mustafa, İbrahim vd. *Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Müellif Meçhul, *Târîhu'l-Endelüs*, thk. Abdülkadir Bubâye. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, 2008.
- Necîmî, İbn Abbûd. *Risâle fî'l-kadâ ve'l-hisbe*, thk. Levi E. Provençal. (Kahire: el-Ma'hedü'l-ilmî Fransî li'l-âsârî's-şarkıyye, 1955), 121.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri". *Journal of Turkish Studies* 4/3 (2009), 1622- 1647.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Parlak, Nizamettin. "Endülüs'te Kitap Yakma Hâdiseleri". *İSTEM* 32 (28 Aralık 2018), 199-217.
- Ribera, Julián. *La Enseñanza Entre Los Musulmanes Españoles: Bibliófilos y Bibliote, ca En La España Musulmana*. Córdoba: Imprenta La Comercial, 1925.
- Secall, Isabel Calero. "Mâleka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sezal, İhsan. *Aile Nedir*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1997.
- Sindî, Hasan b. Hâlid Hasan. 'İnayetü şeriatî'l-İslâmiyye bi hukûki't-tıfl". *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-kurâ li'l-ulûmi's-şerîati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye*, 14 (1429), 437-522.
- Şerbînî, Zekeriya vd. *Tenşietü't-tıfl ve sübüli'l-vâlideyn fî muâmeletihi ve muvâceheti müşkilâtihi*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Ârabî, 2000.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs*. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014.

- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-Fâsî. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Haccî. Mağrib: Vizâreti'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1981.
- Yiğit, İsmail. "Nasrîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/420-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zâhiye, Hallâfî. *et-Tıfl fi'l-müctemai'l-Endelüsî mâ beyne'l-karni'r-râbi' ve's-sâdisi'l-hicrî*. (Cezayir: Université Mustapha Stambouli Mascara, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Doktora Tezi, 2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*, th. Ali Hilâl. Kuveyt, el-Meclisi'l-vatanî li's-sakâfe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 2004.
- Zecâlî, Ebî Yahya Abdullah b. Ahmed el-Kurtubî. *Emsâlü'l-'avâm fi'l-Endelüs*, thk. Muhammed b. Şerîfe. Kahire: Vizâretü'd-devleti'l-mükellefe bi's-şuûni's-sakâfe ve't-talîm, tsz.
- Zehrâvî, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abbâs. *Kitâbü't-Taşrîf li-men 'aceze 'ani't-te'lîf*. thk. Abdullah Abdürrezzak Mesûd es-Saîd. Amman: Vizârtü's-sakâfe, 2001.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 381-404

BATUM ULEMASINDAN HÜSEYİN HÜSNÜ EFENDİ
Hüseyin Hüsnü Efendi, a Scholar from Batumi

Nurullah AYDENİZ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-Posta:
nurullah.aydeniz@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0297-4717

Mehmet Fatih YALÇIN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-Posta:
fatih.yalcin@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3685-2988

Enes VELİ

Öğr. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-Posta:
enes.veli@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7827-8617

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 22.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 04.06.2024
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2024
Cilt / Volume: 11
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 381-404

Atıf / Cite as: Aydeniz, Nurullah, Yalçın, Mehmet Fatih, Veli, Enes. "Batum Ulemasından Hüseyin Hüsnü Efendi" (Hüseyin Hüsnü Efendi, a Scholar from Batumi). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 381-404. DOI: 10.17859/pauifd.1441471

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 381-404
BATUM ULEMASINDAN HÜSEYİN HÜSNÜ EFENDİ

Nurullah AYDENİZ*
Mehmet Fatih YALÇIN**
Enes VELİ***

Öz

16. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı hâkimiyetine giren Batum ve çevresi, padişahların bölgenin önde gelenlerine gönderdikleri İslam'a davet mektuplarıyla Müslümanlaşma sürecine girdi ve bu süreç 19. yüzyıla gelindiğinde büyük oranda tamamlandı. Diğer Osmanlı bölgelerinde olduğu gibi cami, mescit, medrese ve mekteplerle İslam kimliğine bürünen Batum ve çevresi, 93 harbi sonrasında kaybedildi ve Rus yönetimine terk edildi. İlgili tarihten sonra Rus hâkimiyetinde yaşamak istemeyen bölge Müslümanlarının büyük çoğunluğu Anadolu'ya göç etti. On binlerle ifade edilen bu göçmen kitlesi içerisinde din adamları ve öğrenciler de mevcuttu ki onlardan biri de Hüseyin Hüsnü Efendi'dir (öl. 1932). Bu çalışmada Hüseyin Hüsnü Efendi, öğrencilerinden eski Geyve Müftüsü Hüseyin Sözdinleyen'e verdiği icâzetnâme üzerinden konu edilmektedir. Çalışmaya kaynaklık eden söz konusu icâzetnâme Sözdinleyen'in torunlarından tıp doktoru İlknur Poyraz'dan temin edilmiştir. Literatür taraması ve doküman analizi tekniği kullanılarak gerçekleştirilen çalışma ile Hüseyin Hüsnü Efendi literatüre kazandırılmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi, Eğitim Hayatı, Görevleri, İcâzetnâme.

Hüseyin Hüsnü Efendi, a Scholar from Batumi

Abstract

Beginning in the early 16th century, Batumi and its surroundings came under Ottoman rule and began the process of Islamization with the letters of invitation to Islam sent by the sultans to the leaders of the region, and this process was largely completed by the 19th century. As in other Ottoman regions, Batumi and its surroundings, which were transformed into an Islamic identity with mosques, masjids, madrasahs and schools, were lost after the 93 War and left to Russian rule. After that date, the vast majority of the Muslims of the region who did not want to live under Russian rule migrated to Anatolia. Among this mass of immigrants, which was expressed in tens of thousands, there were also clergymen and students, one of whom was Hüseyin Hüsnü Efendi (d. 1932). This study discusses Hüseyin Hüsnü Efendi through the ijâzatnâme he gave to one of his students, former Geyve Mufti Hüseyin Sözdinleyen. This ijâzatnâme, which is the source of the study, was obtained from one of Sözdinleyen's grandchildren, physician İlknur Poyraz. The study, which was carried out using literature review and document analysis techniques, aimed to bring Hüseyin Hüsnü Efendi to the literature.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-Posta: nurullah.aydeniz@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0297-4717

** Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-Posta: fatih.yalcin@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3685-2988

*** Öğr. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-Posta: enes.veli@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7827-8617

Key Words: Religious Education, Hüseyin Hüsnü Efendi of Batumi, His Educational Background, His Assignments, İjâzatnâma.

Structured Abstract

Beginning in the early 16th century, Batumi and its surroundings came under Ottoman rule and began the process of Islamization with the letters of invitation to Islam sent by the sultans to the leaders of the region, and this process was largely completed by the 19th century. As in other Ottoman regions, Batumi and its surroundings, which were transformed into an Islamic identity with mosques, masjids, madrasahs and schools, were lost after the 93 War and left to Russian rule. After that date, the vast majority of the Muslims of the region who did not want to live under Russian rule migrated to Anatolia. Among this mass of immigrants, which was expressed in tens of thousands, there were also clergymen and students, one of whom was Hüseyin Hüsnü Efendi. In this study, Hüseyin Hüsnü Efendi is discussed through the ijazatnama he gave to one of his students, former Geyve Mufti Hüseyin Sözdinleyen. This ijazatnama, which is the source of the study, was obtained from one of Sözdinleyen's grandchildren, physician İlknur Poyraz. The study, which was carried out using literature review and document analysis techniques, aimed to bring Hüseyin Hüsnü Efendi to the literature. Hüseyin Hüsnü Efendi was born in 1870 in the Acara-yi Ulyâ district of Batumi as the son of Mehmed and Havva. Hüseyin Hüsnü Efendi received his first education from his father Mehmed Efendi and then studied grammar and syntax at Behçet Efendi. In 1889, he went to Istanbul and enrolled in the Bahr-i Sefid Tetimme-i Sâlis Madrasah in Fatih. After about ten years of madrasah education, he received an ijazatnama from İdris Sitki Efendi of Týnova. In 1902, Hüseyin Hüsnü Efendi was successful in the ruûs exam and was appointed as a lecturer at Fatih Mosque in 1908. As a result of his education there, he gave an ijâzatnâma to one of his students, Hüseyin Sözdinleyen, the former mufti of Geyve. On May 4, 1914, he was appointed as the mufti of Iznik in the same year. After serving as mufti for four years, he was appointed as the Fatwahana Registrar and library guard in 1918. Shortly afterwards, in 1919, he was appointed as the Director of the Kelam Branch of the Süleymaniye Madrasah, a position he held until his death in 1932. Hüseyin Hüsnü Efendi was one of the most prominent scholars of his time. The most important data that reveals this aspect of him is his participation as an interlocutor in the huzur lesson. In 1922, Hüseyin Hüsnü Efendi participated in the sixth session of the last huzur lesson of the Ottoman history with the last Caliph Abdülmecid Efendi. Hüseyin Hüsnü Efendi was also a person whose value judgments were shaped by the principles of Islamic faith. This is best seen in his thoughts and advice on knowledge. According to Hüseyin Hüsnü Efendi, who based his evaluations about knowledge on verses and hadiths, knowledge is both a virtue and the highest of virtues. According to him, knowledge is also the source of other virtues. On the other hand, he considers ignorance, in the sense of the absence of knowledge, as the source of all kinds of disgrace and believes that knowledge is the determinant of superiority among people. The advice he gives in his ijazatnama is based on Islamic teachings. In this context, obedience to Allah and piety are his priorities. As a requirement of taqwa, Hüseyin Hüsnü Efendi recommends avoiding all sins without making any distinction between big and small, and advises believers to have goodwill towards each other. As a requirement of this, he considers it necessary to stay away from bad feelings and thoughts towards believers, but also advises them to be each other's prayers. Hüseyin Hüsnü Efendi died in 1932 and his grave is in Sakızağacı Martyrdom.

GİRİŞ

Günümüzde Gürcistan'ın kuzey tarafında bulunan Acara bölgesinin başkenti konumunda bulunan Batum, yağmuruyla meşhur önemli bir liman kentidir. Bölgenin ticarete elverişli emtiaya sahip olması dolayısıyla olsa gerek M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllar arasından itibaren farklı devletlerin hâkimiyetinde kaldığı görülmektedir.¹ Hz. Ömer dönemi (634-644) sonlarına doğru bölge Müslümanlar tarafından yönetilmeye başlandı ve bu süreç Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-1258) döneminde de bir müddet daha devam etti.² 11 ve 12. yüzyıllarsa Selçuklu hâkimiyetinde olan Acara bölgesi, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlılar tarafından yönetilmiştir.³ 17 ve 18. asırlarda Lazistan sancağı adıyla anılan bölgenin sınırları 12 Aralık 1861 tarihli bir belgeye göre Batum, Çürüksu, Acara-yı Ulya, Acara-yı Süfla, Başköy, Arhavi, Gönve, Hemşin, Atina, Livane ve Hopa'dan oluşmaktaydı.⁴

Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında devlet ricâlinin çabalarıyla bölge nüfusunun tamamına yakınının İslamiyet'i kabul ettiği Acara'da camiler ve medreseler inşa edildi. Diğer Osmanlı beldelerinde olduğu gibi orada da müftüler, vaizler, imamlar, hatipler ve müderrisler görev yaptı. Yazı dilinin Türkçe olduğu bölgede diğer Osmanlı beldelerindeki gibi Arap alfabesi kullanıldı.⁵

Acara bölgesini içine alan Lazistan sancağındaki eğitim ve dini mabetlerle ilgili bilgiler Osmanlı hâkimiyetinin son yıllarına ışık tutacak mahiyettedir. 1869 tarihli Trabzon Vilayet Salnamesi'nde aktarıldığına göre Lazistan Sancağı'nda 433 cami, 143 mescit, 560 mektep ve 38 medrese bulunmaktaydı. Mekteplerde 12.735, medreselerde ise 851 talebe öğrenim görmekteydi. Bunlara ilave olarak 1870 tarihinde Batum'da bir Rüşdiye mektebi açıldı. Çok geçmeden 1875'te Batum'a bağlı bir köyde ikinci bir Rüşdiye mektebi daha açılarak modern eğitim kurumları bölgeye taşınmış oldu. Ancak 1870 yılından sonra cami ve medrese sayılarında olduğu gibi mektep ve medreselerde eğitim alan öğrenci sayılarında da ciddi düşüşler oldu.⁶ Bunun da en önemli sebebi Osmanlı Rus Savaşıydı.⁷ 93 Harbi olarak bilinen 1877-

¹ Geniş bilgi için bk. İdris Bostan, "Batum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 210-211; Mustafa Aydın, "Acara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1/31-32; Süleyman Uludağ, "Acara (Bölgede İslâmiyet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/32-34.

² Nebi Gümüş, *Gürcistan'da Müslümanlar ve Sorunları* (Rize: STS Yayınları, 2012), 40.

³ Bostan, "Batum", 210-211.

⁴ Mehmet Çetinkaya, "Kafkasya'dan Lazistan Sancağı'na Göçler (1864- 1867)", *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/10 (Haziran 2023), 77-78.

⁵ Süleyman Uludağ, "Acara (Bölgede İslâmiyet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/32-34.

⁶ Burcu Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63-68.

⁷ Zehra Arslan, "Batum Göçmenleri (1914-1930)", *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi (Bilig)* 71 (Güz 2014), 44; Mustafa Sarı, *Türkiye-Kafkasya İlişkilerinde Batum (1917-1921)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 43.

1878 Osmanlı Rus Savaşı sonucunda Batum, Lazistan sancağının merkezi olma vasfını kaybetti ve Rusya'ya terk edildi.⁸ Sonraki süreçte Lazistan Sancağı'nın merkezi Rize olarak belirlendi.⁹

Bölgenin kaybedilmesinden sonra yoğun bir göç dalgası başladı. Resmî kayıtlarda 1876-1896 tarihleri arasında kaybedilen topraklardan Osmanlı'ya gelen göçmenlerin sayısı 845.681 olarak belirtilmektedir.¹⁰ İlgili tarihler aralığında gelen göçmenlerin önemli bir kısmı Batum ve çevresindedir. 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşından sonra Batum ve çevresinden 40.000 civarında göçmen geldiği ve yine aynı tarihlerde 60.000-70.000 kadarının da göç etmeye istekli olduğu belirtilmektedir.¹¹ Aynı dönemde Batum ve çevresinden göç edenlerin sayısı kalanlardan fazla idi. Gelen göçmenlerin Anadolu'da yerleştirildikleri yerler ise Giresun, Ordu, Samsun, Amasya, Tokat, Sinop, Yalova, Adapazarı, Düzce, Bursa, Balıkesir ve Artvin'di.¹²

Göçlerle gelenler arasında elbette öğrenciler ve ulemâ da vardı. Batum ve çevresinden gelen din adamları ile ilgili yapılmış birkaç çalışma mevcuttur. Bunlar Burcu Akça Eyiler tarafından hazırlanan '20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)¹³ ile Orhan Eker tarafından hazırlanan 'Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Batumlu Osmanlı Âlimleri'¹⁴ adlı yüksek lisans çalışmalarıdır. Tez çalışmasını yapan adı geçen isimlerin danışmanlarıyla birlikte ve hazırladıkları tezden hareketle yayınladıkları makaleler de vardır. Bu bağlamda Erdem Yavuz ve Burcu Akça'nın 'Son Dönem Batum Uleması'¹⁵ ve '93 Harbi Sonrası Osmanlı Devleti Sınırları Dâhiline Göç Eden Batum Uleması'¹⁶ adlı makaleleri burada zikredilebilir. Benzer şekilde Abdullah Bay ve Orhan Eker'in 'Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Batumlu Osmanlı

⁸ Muammer Demirel, "Artvin ve Batum Göçmenleri (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan Sonra)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 40 (2009), 338; Bostan, "Batum", 210-211; İdris Bostan, "Rize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/147-151.

⁹ Abdurrahman Okuyan, *XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde(1875-1900) Trabzon*(Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2003), 197; Bostan, "Rize", 147-151.

¹⁰ Yunus Koç, "Nüfus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 294-299.

¹¹ Nedim İpek, "Kafkaslar'lan Anadolu'ya Göçler (1877-1900)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/1, (1991), 97, 105, 111-113.

¹² Uludağ, "Acara (Bölgede İslâmiyet)", Ek-1/32-34.

¹³ Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)* (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁴ Orhan Eker, *Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Batumlu Osmanlı Âlimleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁵ Erdem Yavuz – Burcu Akça, "Son Dönem Batum Uleması". *Social Sciences Studies Journal*, 4/16 (2018), 1150-1157.

¹⁶ Erdem Yavuz – Burcu Akça Eyiler, "93 Harbi Sonrası Osmanlı Devleti Sınırları Dâhiline Göç Eden Batum Uleması". *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 6/47 (2019), 4280-4291.

Âlimleri'¹⁷ başlıklı makale çalışması hatırlanması gereken yayınlar arasındadır. Her ne kadar direkt din adamlarını konu edinmese dahi Murat Kasap'ın 'Osmanlı Gürcüleri'¹⁸ adlı eseri de çalışmamız açısından önemlidir.

Bu çalışmada Batum kökenli ulemâdan Hüseyin Hüsnü Efendi'nin hayatı, verdiği bir icâzetnâme üzerinden konu edilmektedir. Çalışmanın en önemli kaynağı öğrencilerinden eski Geyve Müftüsü Hüseyin Sözdinleyen'e verdiği icâzetnâmedir. Söz konusu icâzetnâme öğrencisi Hüseyin Sözdinleyen'in torunlarından tıp doktoru İlknur Poyraz'dan temin edilmiştir. Daha önce öğrencisi Sözdinleyen'le ilgili olarak tarafımızdan bir çalışma yapılmıştı.¹⁹ Ancak o çalışmadaki en önemli kaynak Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi'nde bulunan Sözdinleyen'e ait 1923,1428 numaralı dosyadır. Orada Sözdinleyen'in Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi'den icâzetnâme aldığı mevcut belgelerden anlaşılmaktadır ve icâzetnâmede nasihat içeren kısımlar belgelere konu edilmektedir. Fakat icâzetnâmenin tam metni yukarıda da ifade edildiği gibi daha sonra Sözdinleyen'in torunlarından İlknur Poyraz'dan temin edilmiştir.

Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi'ye yer veren iki çalışma vardır. Bunlardan biri Murat Kasap'ın *Osmanlı Gürcüleri*²⁰ adlı kitabıdır. Diğeri ise Burcu Akça Eyiler tarafından hazırlanan *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*²¹ adlı yüksek lisans tezidir. Adı geçen isimler tarafından hazırlanan çalışmalarda Hüseyin Hüsnü Efendi'ye kısaca yer verilmektedir. Bu çalışma ise bizzat Hüseyin Hüsnü Efendi'nin kaleme aldığı icâzetnâme üzerinden hazırlandığı için ona dair daha fazla malumat içermektedir. İcâzetnâmede hem ailesine hem hocalarına dair bilgiler paylaşmakla birlikte ilmin kıymetine dair görüşlerine ve nasihatlerine yer vermesi çalışmamızı diğerlerinden ayırtmaktadır. Literatür taraması ve döküman analizi tekniğinin kullanıldığı bu çalışmada icâzetnâme ve ilgili diğer çalışmalar üzerinden Hüseyin Hüsnü Efendi'nin hayatı konu edildiği gibi verdiği icâzetnâme Arapça ve Türkçe olarak neşredilecektir. Çalışmanın bu yönüyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Ailesi ve Eğitim Hayatı

Hüseyin Hüsnü Efendi, icâzetnâmede kendisini Batumlu Süleyman'ın oğlu Alişan'ın oğlu Mehmed'in oğlu Hüseyin Hüsnü olarak tanıtmaktadır. Yani babası Mehmed'e ilave olarak geriye doğru iki dedesinin ismine de yer vermektedir. Vermiş olduğu bu bilgilerle yetinen Hüseyin Hüsnü Efendi'nin Batum'un hangi kazasının hangi köyünde ne zaman doğduğu ile ilgili bilgiye ise Murat Kasap'ın eserinde

¹⁷ Abdullah Bay - Orhan Eker, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Batumlu Osmanlı Âlimleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2018), 83-114.

¹⁸ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri* (İstanbul: Gürcistan Dostluk Derneği Yayınları), 2010.

¹⁹ Nurullah Aydeniz, "Medresetü'l-Kudât Mezunu Bir Müftü ve İcâzetnâmesi", *Osmanlı Mektepleri (Bir Modernleşme Çabası olarak Osmanlı Eğitiminde Yeni Arayışlar)*, ed. Mahmut Zengin vd. (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2021), 425-444.

²⁰ Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274.

²¹ Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, 111-113.

rastlamaktayız. Aktardığına göre Hüseyin Hüsnü Efendi 1870 yılında Batum'un Acara-yı Ulyâ (Zemo Acara) kazasının Jabnidzeebi köyünde doğdu. Babasının ismi olarak ise Bayraktaroğlu Mehmed Efendi bilgisini paylaşmaktadır.²² Benzer bilgilerle birlikte annesinin adının Havva olduğunu meşihat arşivlerine dayanarak Burcu Akça Eyiler hazırladığı tezde ifade etmektedir.²³

İcâzetnâmede aktardıklarına bakılacak olursa Hüseyin Hüsnü Efendi, ilk eğitimini babasından aldı. Feyzinin kaynağı olarak ifade ettiği babasından aldığı eğitim hakkında biraz Kur'an ve birkaç cüz okuduğunu söylemekle yetinmektedir. Bunun dışında babasından aldığı herhangi bir ders ve eğitimden bahsetmemektedir. Hüseyin Hüsnü Efendi, eğitim aldığı ikinci kişi olarak Behçet Efendi ismine yer vermektedir. Kasabasının bahçıvanı, fazilet sahibi ve ilmi ile âmil bir müderris olarak tanımladığı Behçet Efendi'de sarf ve biraz da nahiv okuduğunu ifade etmektedir. Ancak Behçet Efendi'nin bulunduğu kasaba hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. İstanbul'a gitmeden eğitim aldığı hocası olarak zikrettiği Behçet Efendi'nin kendi köyü ya da yakın bir kasabada müderris olarak görev yaptığı kuvvetli bir ihtimal olarak söylenebilir. Hüseyin Hüsnü Efendi, daha sonra rahmani bir yönlendirme ile İstanbul'a gittiğini, orada fazilet sahibi, kâmil ve müdekkik olarak tanımladığı hocası Tırnovalı İdris Sıtkı Efendi'den nahiv ilmini okuyup tamamladığını ve icâzet aldığını beyan etmektedir. Hüseyin Hüsnü Efendi, hocaları ve onlardan aldığı eğitim hakkında daha fazla malumat vermemektedir. Sonrasında aktardığı bilgiler ise Tırnovalı İdris Sıtkı Efendi'nin hocaları hakkındadır ve bu bir silsile halinde geriye doğru gitmektedir ki icâzetnâmelerin en önemli özelliklerinden biri de budur.

Hüseyin Hüsnü Efendi'nin hangi tarihte İstanbul'a gittiği ile ilgili bilgiler yıl farklı olmakla birlikte gerek Kasap'ın gerekse Eyiler'in çalışmalarında bulunmaktadır. Eyiler'in aktardığına göre Hüseyin Hüsnü Efendi 1889 tarihinde İstanbul'a giderek Fatih'te bulunan Bahri-Sefîd Tetimme-i Sâlis (Saire) Medresesine kaydoldu ve orada on yılı aşan bir süre eğitim aldıktan sonra hocası İdris Sıtkı Efendi'den icâzetnâme almaya muvaffak oldu.²⁴ Kasap'ın vermiş olduğu bilgiler ise onun 1890'da İstanbul'a gittiği ve 1900'de hocasından icâzetnâme aldığı yönündedir.²⁵ Tarihlerde farklılık olsa da kesin olan şudur ki Hüseyin Hüsnü Efendi asıl eğitimini İstanbul'da Tırnovalı İdris Sıtkı Efendi'den almıştır ve onun icâzetli öğrencilerinden biridir.

2. Üstlendiği Görevler ve Son Huzur Dersine Muhatap Olarak Katılması

Hüseyin Hüsnü Efendi, hocası İdris Sıtkı Efendi'den icâzetnâme aldıktan bir yıl sonra 1902'de yapılan ruûs imtihanında başarılı bulundu.²⁶ Bu imtihandan yaklaşık

²² Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274.

²³ Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, 111-113.

²⁴ Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, 111-113.

²⁵ Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274.

²⁶ Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274; Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, 111-113.

altı yıl sonra 1908'de 95 kuruş maaşla Fatih Camii'nde dersiâm olarak görevlendirildi. Orada sabah ve akşam olmak üzere öğrencilere ders verdi.²⁷ Verdiği dersler sonucunda başarılı bulunduğu ve icâzet vermeyi gerekli gördüğü öğrencilerinden biri, yaklaşık yarım asır Geyve müftüsü olarak görev yapmış olan Hüseyin Sözdinleyen'dir.²⁸ Verdiği icâzetnâmede taltif ettiği öğrencisi Hüseyin Sözdinleyen'in uzun yıllar kendi ilim meclisine geldiğini, nihayetinde kemale erdiğini belirttikten sonra ona icâzet vermesinin önerildiğini ifade etmektedir. Hangi dersleri verdiği ve hangi kitapları okuttuğu hakkında malumat vermemektedir. Müfessirlerin yazdığı veciz tefsirler ve kalem erbabının yazdığı şâmil ve muhit eserleri mütaalaa edip onlardan istifade etmesi için umumi bir icâzet verdiğini dile getirmekle yetinmektedir. İlgili yerde yaptığı açıklama şöyledir:

“O üstadlardan biri de kardeşimiz değerli, âlim, zeki, kıvrak zekâlı, dâhî, güzel konuşan, edîb, şefkatli, güzel ve canlı bir tabiata ve eleştirel ve güçlü bir zihne sahip ve doğru karar sahibi, Allah'ın rızasından başka bir şeye gönlünde yer vermeyen, bütün çabasını Allah'a yaklaşmaya hasreden, teorik ve pratik gücü nisbetinde ilmî kemâlât ile nefsinin kemâle çalışan dostumuz Hâfız Hüseyin Efendi İbn İbrâhim el-Geyvevî'dir.- Allah ona gizli ve açık lütûflarda bulunsun ve onu dileyip arzuladığı şeylere ulaştırsın. Evla ve hoş olan şeyleri ona her zaman (başında ve sonunda) nasip etsin- Bu ilim tutkunu âcizin meclisine uzun yıllar (ilim tahsil etmek için) geldi. Pek çok ilmin genel ve özel meselelerini öğrendi. İşin pîri olacak kadar naklî ve aklî ilimleri elde etti. İnce meseleleri konuşacak seviyeye geldi ve hatta uzmanı oldu. Hilali dolunay haline geldi. (başlangıçta ilimde bir hilal gibiydi sonra dolunay gibi tam ve yetkin hale geldi.) Her şeyi kıvamına ulaştırdı. İstihareden sonra benim icazet vermeye ehil olduğumu zannedip -Allah cc onun zannını doğru çıkarsın- benden icazet istedi. Ben de “keşke ve olabilir” kelimeleriyle çokça erteledikten ve şöyle böyle durumunun uygunsuzluğunu büyük bir mazeret olarak öne sürdükten sonra, tefsir imamlarının sultanlarının yazdığı özlü veya geniş tefsirleri, kalem erbabının üstadlarının yazdığı kapsamlı ve büyük eserleri içeren afli kitapları mütalaa etme ve suyu bol derin kuyulara girme konusunda ona umumî icazet verdim. Bu eserlerden yapılan alıntılarının faydasını ve rivayet ve dirayet ehlinin nazarında muteber olan şartlara uygun olarak kalem erbabının ve belâgat ehlinin kaleme aldığı bu eserleri ganimet bilenlerin elde edeceği feyizleri,

²⁷ Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, 111-113. Kasap ilave olarak onun muallim/müderres olarak da görev yaptığını ifade etmektedir. Bk. Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274.

²⁸ Aydeniz, “Medresetü'l-Kudât Mezunu Bir Müftü ve İcâzetnâmesi” 425-444.

işin başında veya sonunda kendisinden kaçışın olmadığı mukaddimelere başlamak gerektiğini nasihat olarak ona yazdım.”

Hüseyin Hüsnü Efendi'nin öğrencisi Sözdinleyen'e icâzet verdiği tarih 4 Mayıs 1914'tür.²⁹ Aynı yıl içinde Hüseyin Hüsnü Efendi, İstanbul'dan ve dolayısıyla Fatih dersiâmlığından ayrıldı ve 400 kuruş maaşla İznik Müftülüğü görevine getirildi. Dört yıl orada görev yaptıktan sonra 1000 kuruş maaşla 1918 tarihinde Fetvahâne Mukayyit ve Hâfız-ı Kütüplüğü'ne tayin edildi. Bir yıl sonra da 1919'da 800 kuruş maaşla Süleymaniye Medresesi Kelam Şubesi Müdürlüğü'ne atandı. İlgili görevi vefat ettiği 1932 tarihine kadar sürdürdü.³⁰ Söz konusu görevi sürdürürken 1921-1922 yılında huzur derslerine muhatap olarak katıldı.³¹ Bu durum aslında Hüseyin Hüsnü Efendi'nin ilmî yetkinliğini ve yaşadığı dönemde edindiği şöhreti ortaya koyan önemli bir veridir. Öncesinde birtakım örnekleri olsa da huzur derslerinin ilki 15-26 Mayıs 1759 tarihinde Ramazan ayında gerçekleştirilmiştir. Padişah III. Mustafa'nın daha sonraki ramazan aylarında da devam eden bu tefsir derslerine katılan âlimlerden dersi yapan, takrir eden ve anlatan âlime “mukarrir”, müzakereci durumda olan âlimlere de önceleri “talip” daha sonra da “muhatap” denilirdi.³² Başladığı 1759 yılından hilafetin kaldırıldığı 1924 yılına kadar 165 yıl devam eden bu tefsir yapılan huzur derslerine muhatap olarak katılan az sayıdaki kişiden biri de Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi'dir. 1922 yılı Ramazan ayında Dolmabahçe Sarayı'nda ve Halife Abdülmecid Efendi'nin huzurunda gerçekleşen son huzur dersinde Nahl suresine kadar gelinmiştir. Bu son huzur dersine İskilipli Mehmed Atıf, Debrelî Vildan Faik Efendi gibi dönemin önemli isimleri katılmıştır. Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi, bu son huzur dersinin altıncı oturumuna muhatap olarak katılmıştır.³³

3. İlim Hakkındaki Düşünceleri³⁴

²⁹ Aydeniz, “Medresetü'l-Kudât Mezunu Bir Müftü ve İcâzetnâmesi”, 434.

³⁰ Akça Eyiler, *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*, 111-113; Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274.

³¹ Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, 274.

³² Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1998; Arzu Atmaca, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kadar Huzur Dersleri (1909-1922)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 9-11; Rıdvan Kara, *Osmanlı'da Huzur Dersleri İçeriği: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 32.

³³ Fatih Akyüz, “İlim ve Siyasetin Bir Randevusu: Huzur Dersleri”, *Milli Saraylar Kültür-Sanat-Tarih Dergisi* 6 (2010), 102-107.

³⁴ Bu ve sonraki başlıktaki yorumlar icazetnameye dayalıdır. Bu icâzetnâmenin de şablon olarak nitelendirilebilecek şekilde yaklaşık %85lik kısmı Hüseyin Hüsnü Efendi'nin hocalarından biri olan Recep Rüşdi Efendi'nin Zağra-i Atıklı Hâfız Ahmet oğlu İsmail Hakkı için yazdığı icâzetnâme ile aynı olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir. [Bk. Enver Beşinci Koleksiyonu, Eğitim Tarihimizden İcazetname ve Şehadetnameler Sergisi, İbn Haldun Üniversitesi, 22-25, <https://www.icazettendiplomaya.com/sergi-katalog.pdf> (15.02.2024)]. İlimin ve isnâdın fazileti ile bazı tavsiyeler içeren bu bölümler Recep Rüşdî Efendî'ye ait olması

Allah'a hamd ve resulüne salâtü selam ile icâzetnâmeyle başlayan Hüseyin Hüsnü Efendi, ilme ve onun faziletine dair görüşlerini birçok âyet ve hadise atıfta bulunarak dile getirmektedir. İlmi hem bir fazilet hem de faziletlerin en üstünü olarak tanımlamaktadır. Ona göre fazilet sahibi kişilerin üstünlüğü ilimden gelmektedir. Öyle ki ilim sayesinde insan meleklerin de üstünde yer alır. Zira insan ancak ilimle kıymetlenir. Hüseyin Hüsnü Efendi, her türlü rezaletin anası olarak cehaleti işaret ettiği gibi her türlü faziletin kaynağı olarak da ilmi göstermektedir. Yukarıda onun ilme dair görüşlerinin âyet ve hadis kaynaklı olduğu belirtilmiştir. İcâzetnâmede insanın meleklerle ilimle üstün geldiğini ifade ederken dayandığı kaynak 'Allah Âdem'e isimleri öğretti.'³⁵ mealindeki ayettir. İlmin faziletini ifade etmek için 'Kime hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiştir.'³⁶ anlamındaki âyeti yeterli gören Hüseyin Hüsnü Efendi, 'Bilmediğin şeyi sana öğretti.'³⁷ ve 'Allah'ın sana olan ihsanı çok büyüktür.'³⁸ mealindeki âyetlerin ilmin şanını yücelttiği kanaatindedir.

Hüseyin Hüsnü Efendi, ilmi en büyük iyilik olarak da tanımlamaktadır. Bununla birlikte ilmi nebiler mirası olarak da görmektedir. Buna binaen âlimlerin ve fakihlerin peygamberlerin varisleri olduğunu ifade etmektedir. İlmin ve ona sahip olmak isteyenin yüceliğini vurgulamak için birçok hadise de atıfta bulunmaktadır. 'Kim ilim elde etmek istediği bir yola girerse Allah ona cennetin yolunu kolaylaştırır'³⁹ ve 'âlimin abide üstünlüğü ayın yıldızlara olan üstünlüğü gibidir'⁴⁰ hadisleri bunlardan sadece ikisidir. 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?'⁴¹, 'Allah sizden iman edenleri ve ilim sahiplerini derecelerle yüceltir.'⁴² âyetlerini de ilmin yüceliği bağlamında konu edinmektedir.

İlmin taşıdığı kıymetin yağmurlar gibi her bölgede yayıldığını ifade ederek aslında tüm insanlık için taşıdığı değeri vurgulamış ve ariflerin onunla tanındığını, cahillerin cehaletten onunla kurtulduğunu beyan etmiştir. İlim tahsil etmek için pek çok sebep olduğunu söyleyen Hüseyin Hüsnü Efendi, bunun için de doğru düşünmeyi engelleyen afetlerden arınmış akliselim gerektiğine inanmaktadır. Zira akıl evham bağlarından kurtulmamış olabilir ki bu durumda evhamların aklı hataya sürükleyebileceğini iddia etmektedir. Bu kaygıdan hareketle dini ilimlerdeki semiyât bahislerinde sadece akla dayalı konuşulamayacağını düşünmektedir.

ve hatta onun da şablon olarak başkasından alma ihtimaline rağmen alıntılması sebebiyle Hüseyin Hüsnü Efendi'nin de görüşleri olarak kabul edilmiştir.

³⁵ el-Bakara 2/31.

³⁶ el-Bakara 2/269.

³⁷ en-Nisâ 4/113

³⁸ el-İsrâ 17/87.

³⁹ Müslim, Zikr, 38-39.

⁴⁰ Tirmizî, İlim, 19.

⁴¹ ez-Zümer 39/9.

⁴² el-Mücâdele 59/11.

4. Nasihat ve Beklentileri

İcâzetnâmede kendisini “aciz ve muhtaç zat” olarak tanımlayan ve tevazu gösteren Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi’nin öğrencisine ilk tavsiyesi Allah’a itaat ve takvadır. Bununla birlikte büyük küçük demeden tüm günahlardan uzak durmak, ahlak ve salih amelden ayrılmamak onun üzerinde durduğu hususlardır. Öğrencisinden dualarında kendisine yer vermesini isteyen Batumlu Hüseyin Hüsnü Efendi’nin en önemli duasını ise iman edenlerin başışlanması ve iman edenlere karşı kötü duygu ve düşüncenin kalplerde yer almamasıdır. İcâzetnâmenin son kısmını teşkil eden ilgili yerde Hüseyin Hüsnü Efendi şu satırlara yer vermiştir:

“Değerli kardeşim, dostum! Sana gizli ve açık hallerde Allah’a itaat etmeyi ve ona karşı takvadan sonra tavsiyem, nasihatim şudur: Bize hayır duada bulunmayı unutma. Yanındaki ilmin sultanların bayraklarından daha yükseklerde olsun. Talebelerin oğullar ve kızlardan daha sevimli olsun. Zira dünya malı kemalin peşinden koşar. Tüm fani dünya süsleri irfanın yanında sönük kalır. İbadetlerle Allah’a yaklaşman bereket vesilesidir. Küçük büyük demeden her türlü günahlardan sakınman en küçük ilmi meseleleri bile ezberlemende sana yardımcı olur. Ahlak ve salih amellerden ayrılma ve amele devam et ki emeline ulaşasın. İşte bunlar nasihat verecek biri olmasam da benim sana tavsiyelerimdir. “Herkes kendi yapıp ettiğinin hesabından kendisi sorumlu olacaktır.”⁴³ Ben yapmadığım halde hayrı sana emrettim. Doğru olmadığım halde sana doğru ol demem ne mana ifade eder ki. Allah beni ve seni ilmiyle âmil olan âlimlerden eylesin, bizi salihler zümresinde haşr eylesin. “Ey rabbimiz, bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi başışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.”⁴⁴ “Mutlak izzet sahibi olan rabbim, onların yakıştırdığı nitelemelerden münezzehtir. Bütün peygamberlere selâm olsun! Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamd olsun.”

SONUÇ

Osmanlı’nın asırlar boyu hâkim olduğu coğrafyalardan biri olan Acara, 16. yüzyıl sonlarından itibaren İslamlaşma sürecine girmiş ve bu süreç 19. yüzyıla varıldığında büyük oranda tamamlanmıştır. Diğer tüm Osmanlı bölgelerinde olduğu gibi cami, mescit, medrese ve mekteplerle tam bir Osmanlı beldesi haline gelen Acara, 93 harbi sonrasında Rus yönetimine terk edilmiştir. İlgili tarihten sonra Müslüman nüfusun çoğunluğu bölgeden ayrılmış ve Anadolu’ya yönelmiştir. On

⁴³ et-Tûr 52/21.

⁴⁴ el-Haşr 59/10.

binlerle ifade edilen bu göçmen kitlesi içinde haliyle din adamları ve öğrenciler de vardı. Onlardan biri de Hüseyin Hüsnü Efendi'dir.

1870 yılında Batum'a bağlı Acara-yı Ulyâ kazasında dünyaya gelen Hüseyin Hüsnü Efendi, ilk eğitimini babası Mehmed Efendi'den aldıktan sonra Behçet Efendi'de sarf ve nahiv okudu. Ardından İstanbul'a yönelen Hüseyin Hüsnü Efendi, Fatih'te bulunan Bahr-i Sefîd Tetimme-i Sâlis Medresesi'ne kaydoldu ve orada yaklaşık on yıl süren eğitimden sonra Tırnovalı İdris Sıtkı Efendi'den icâzetnâme almaya muvaffak oldu. Eğitimini tamamladıktan sonra girdiği ruûs imtihanında başarılı olan Hüseyin Hüsnü Efendi, 1908'de Fatih dersiâmı olarak görevlendirildi. 1914 yılında İznik müftüsü olarak tayin edilen Hüseyin Hüsnü Efendi, 1918 yılında Fetvahâne Mukayyit ve Hâfız-ı Kütüplüğü'ne getirildi. Çok geçmeden de 1919'da Süleymaniye Medresesi Kelam Şubesi müdürlüğüne atandı ve bu görevini vefat ettiği 1932 yılına kadar sürdürdü.

Doğup büyüdüğü topraklarda başladığı tahsil hayatını İstanbul'da devam ettiren ve daha sonra Fatih dersiâmı olarak öğrenci yetiştiren Hüseyin Hüsnü Efendi'yi ilme adanmış bir şahsiyet olarak tanımlamak yanlış olması gerektir. Hayatı bir bütün olarak ele alındığında ömrünün öğrenmek, öğretmek ve dini alanda hizmet etmekten ibaret olduğu görülmektedir.

Hüseyin Hüsnü Efendi'nin düşünce ve değer dünyasını belirleyen İslam dinidir. Bunu hem ilim hakkındaki düşüncelerinde hem de nasihatlerinde görmek mümkündür. İlme dair görüşlerini açıklarken bütünüyle ayet ve hadislere dayanan Hüseyin Hüsnü Efendi, ilmi hem bir fazilet hem de faziletlerin en üstünü olarak ifade etmektedir. Öte yandan ilmi her türlü faziletin kaynağı olarak da nitelendirmektedir. Yani ona göre ilim başlı başına bir fazilet olduğu gibi diğer faziletlerin de kaynağıdır. Benzer şekilde her türlü rezaletin kaynağı olarak da cehaleti işaret etmekte ve insanlar arasındaki üstünlüğün ilme dayalı olarak belirlendiğini düşünmektedir.

Hüseyin Hüsnü Efendi'nin nasihatlerine bakıldığında İslami öğretinin tek belirleyici olduğu hemen fark edilmektedir. Bu bağlamda onun ilk tavsiyesi Allah'a itaat ve takvadır. Takvanın gereği olarak da büyük küçük demeden tüm günahlardan uzak durmayı salık veren Hüseyin Hüsnü Efendi, iman sahiplerine karşı kötü duygu ve düşünceler taşımaktan kaçınmayı ve buna karşın onlar için duacı olmayı öğütlemektedir.

Hüseyin Hüsnü Efendi, yaşadığı dönemde ilmi ile öne çıkmış dikkate değer bir kişidir. Bunu ortaya koyan önemli bir veri padişahın katılımıyla Ramazan ayında gerçekleştirilen huzur derslerine muhatap olarak katılmasıdır. Son halife Abdülmecid Efendi'nin katılımı ile gerçekleştirilen Osmanlı tarihindeki son huzur dersinin altıncı oturumuna muhatap olarak katılan Hüseyin Hüsnü Efendi bu yönüyle de artık tarihi bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

- Akça Eyiler, Burcu. *20. Yüzyıl'da Batum Uleması (Meşihat Arşivine Göre)*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akyüz, Fatih. "İlim ve Siyasetin Bir Randevusu: Huzur Dersleri". *Milli Saraylar Kültür-Sanat-Tarih Dergisi* 6 (2010), 101-108.
- Arslan, Zehra "Batum Göçmenleri (1914-1930)", *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi (Bilig)* 71 (Güz 2014), 43-64.
- Atmaca, Arzu. *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kadar Huzur Dersleri (1909-1922)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aydeniz, Nurullah. "Medresetü'l-Kudât Mezunu Bir Müftü ve İcâzetnâmesi". *Osmanlı Mektepleri (Bir Modernleşme Çabası olarak Osmanlı Eğitiminde Yeni Arayışlar)*. ed. Mahmut Zengin vd. 425-444. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2021.
- Aydın, Mustafa. "Acara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/31-32. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bay, Abdullah - Eker, Orhan. "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Batumlu Osmanlı Âlimleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018), 83-114.
- Bostan, İdris. "Batum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bostan, İdris. "Rize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/147-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çetinkaya, Mehmet. "Kafkasya'dan Lazistan Sancağı'na Göçler (1864-1867)". *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/10 (Haziran 2023). 76-106.
- Demirel, Muammer. "Artvin ve Batum Göçmenleri (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan Sonra)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009). 317-340.
- Eker, Orhan. *Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Batumlu Osmanlı Âlimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Enver Beşinci Koleksiyonu, Eğitim Tarihimizden İcazetname ve Şehadetnameler Sergisi. İbn Haldun Üniversitesi, 22-25, <https://www.icazettendiplomaya.com/sergi-katalog.pdf> (15.02.2024).
- Gümüş, Nebi. *Gürcistan'da Müslümanlar ve Sorunları*. Rize: STS Yayınları, 2012.
- İpek, Nedim. "Kafkaslar'lan Anadolu'ya Göçler (1877-1900)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (1991), 97-138.
- İşpirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Rıdvan. *Osmanlı'da Huzur Dersleri İçeriği: Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Kasap, Murat. Osmanlı Gürcüleri. İstanbul: Gürcistan Dostluk Derneği, 2010.
- Koç, Yunus. "Nüfus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Okuyan, Abdurrahman. *XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde (1875-1900) Trabzon*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd. 13 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye, 1382/1962.
- Sarı, Mustafa. *Türkiye-Kafkasya İlişkilerinde Batum (1917-1921)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Acara (Bölgede İslâmiyet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/32-34. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Erdem - Akça Eyiler, Burcu. "93 Harbi Sonrası Osmanlı Devleti Sınırları Dâhiline Göç Eden Batum Uleması". *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 6/47 (2019). 4280-4291.
- Yavuz, Erdem -Akça, Burcu. "Son Dönem Batum Uleması". *Social Sciences Studies Journal*, 4/16 (2018). 1150-1157.

EKLER

Ek-1: İcâzetname Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ⁴⁵

الحمد لله الذي أنبت دُوحة العلم في صدور العلماء وجعل ثمارها أنواع أحكام الشريعة الغراء. اللهم رب الأرباب مالك الرقاب منزل الكتاب محق الحق وملهم الصواب الذي أحاط بكل شيء علما ونصب من مصنوعاته على كمال قدرته علما. صلِّ وسلم على أفضل من أوتي الحكمة وفصل الخطاب محمد الذي أثمر (1) بفيض من فيضه أفنان الفنون وأحيا بحيا حياته دَوَّارِس الفضل حتى درسوها من الشروح والمتون وعلى آله الأوتاد وصحبه الأقطاب الذين أجازوا من استجاز بجواز نَدَاهم إلى مجاز الحقيقة بالإرشاد والتكميل وأجاروا من استجار جوار ناديبهم من أهل الجوار والفساد بالصفح الجميل. و"هب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب."⁴⁶ منك البدء وإليك المآب.

وبعدُ فيقول أفقر عباد الله الغني حسين حسني بن محمد بن عاليشان بن سليمان الباطومي أن العلم أعلى الفضائل وبه تفاضل جميع الفضائل حتى ملك (2) به الإنسان الفضل على الملك وارتفع قدره بأقل من فلانة المغزل على الفلك. يرشدك على هذا السير الأسمى قوله تعالى "وعلم آدم الأسماء" وناهيك من فضله أنه تعالى قد عدّه أمرًا كبيرًا حيث قال "يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" وعظم شأنه في معظم كلامه حتى قال "وعلمك حتى ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما" ويدور عليه سعادة الدارين وينزل لديه كرامة المنزلين فهو أعظم الميراث وميراث الأنبياء عليهم أزكى التحيات

⁴⁵ İcâzetname daktilo edilirken paragraflara ayrılmış, ayet ve hadisler tırnak içerisine alınmış, noktalama ve hemze-i kat' işaretleri eklenmiştir. "أوتي"deki yâ harfinin noktasız yazılması gibi modern imla kurallarına uymayan bazı imlâ tercihleri değiştirilmesine rağmen "أحي" kelimesindeki gibi imla tercihleri ise korunmuştur. Altı çizili olan kısımlar (metnin yaklaşık %85'i) Recep Rüşdi Efendi'nin Zağra-i Atıklı Hâfız Ahmet oğlu İsmail Hakkı için yazdığı icâzetnâme ile aynıdır. Karşılaştırma için bk. Enver Beşinci Koleksiyonu, 22-25.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/8.

والفقهاء أمناء الرسل والعلماء ورثة الأنبياء (3) كما ورد عن سيد الأصفياء أنه قال "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا في الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى بما يصنع وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب وإن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافٍ". رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان. فكما أن الجهل أصل الرذائل كذلك العلم أم الفضائل فمن ناله فقد نال كل نائل ولكن أين الثريا من يد المتناول. وقال الله تعالى (4) "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" وقال الله تعالى "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات". وصيبتُ شرفه صار سائرا في الأمصار وطار في جميع الأقطار كالأمطار. يعترف به العارفون بل لا يجهلون به الجاهلون.

ولتحصيله أسباب أشتات وأقدمها العقل السليم من الآفات ولما كان (ن) العقل قد لا يخلص عن عقال الأوهام فترية كثيرا ما قد أخطأ أوهام لم يقتصر عليه في السمعيات سيما في علوم الدين بل لا بُدَّ معه من الإسناد إلى الاستناد حتى يأتيه اليقين. قال ابن المبارك الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء (5) بما شاء. وقال الثوري الإسناد سلاح المؤمن فإذا لم يكن له سلاح لم يقدر أن يقاتل. وقال بقية ذاكرت حماد بن زيد أحاديث. فقال ما أجودها لو كان لها أجنحة يعني الأسانيد وقال مطرافي قوله تعالى "أو آثارة من علم" أي إسناد الحديث. وقال أحمد بن حنبل طلب الإسناد العالي سنة صحيحة وذكرها أصلا في الحديث. والحاصل لا شك في أنه مسنون. وقد ذهب بعض الكفاية (ع) إلى أنه فرض على الكفاية وذكروا له أصلا من الحديث والآية. ولهذا لم يزل علماء هذه الأمة يصرفون الركاب ويركبون على غارب الاغتراب للتشرف بهذا الشرف والتدرج إلى مدارج تلك الشرف. (6)

ومنهم الأخ الأجد العالم الفطن اللبيب اللوذعي اللفن الأديب ذو الطبع السليم الوقاد والذهن القوي النقاد العاطف لاعتنة غرائمه الى ابتغاء مرضات الله من غير عاطف يتمناه والصارف لازمة صرائمه⁴⁷ نحو تحصيل زلفا بلا صارف يلويه والساعي في تكميل النفس بالكمالات العلمية بحسب القوة النظرية والعملية مولينا الحافظ حسين أفندي ابن إبراهيم الكيويه وي-عامله الله بلطفه الخفي والجلي ووقفه لما يشاء ويتمناه وأتاح له في أوليه وأخريه ما هو أوليه وأخراه- قد حضر في عدة من الأعوام مجلس هذا العاجز المستهام واستوعب من العلوم كلياتها وجزئياتها (7) وحصل منها منقولاتها ومعقولاتها حتى صار ابن جدتها وخطب عذار الدقائق فأصبح أبا عذرتها فلما أقرم هلاله وقمر على كل قرم نواله اقترح عليّ بعد الاستخارة بالاستجازه طناً منه صدق الله ظنه أنني أهلٌ للاجازة فبعد تسوية كثير بلعل وليت واعتذار كبير بأن قصور شاني كيت وكيت أجزت له إجازة عامة في مطالعة الكتب الفاخرة واحتياض العيالم الذاخرة التي ألقها أساطين أئمة التفسير من وجيز وبسيط وصفها سلاطين أسرة التقرير والتحرير من شامل ومحيط.

وسودت⁴⁸ له إفادتها للمقتبس من أنوارها الرائقة تفسيرا وتقريراً وإفاضتها على المغتتمين من مغنم آثارها (8) عظة وتذكيرا على ما نظمته بنان البيان في سمط السطور ورقمه براعته البراعة في طي رقمها المنشورة بأن يراعي الشروط المعتمدة عند أهل الرواية والدراية وأن يقدم المقدمات التي لا مخلص عنها في البداية والنهاية وأن هذا الفقير بعد ما قرأ القرآن والبعض من الجزئيات في وطنه الأصلي من العالم النقي المخلص النقي العارف بالله الواصل إلى الله أعني به أبي وسيدي ومنبع فيضي محمد بن عاليشان بن سليمان الباطومي -غفر لهم وأحسن إليهم بالإحسان العمومي والخصوصي وأدخلهم الجنة وسائر المؤمنين بحرمة النبي الذي هو رحمة للعالمين- حضر مجلس أستاذه العالم العامل (9) الفاضل الكامل بهجت أفندي -أوصله الله إلى الجنة الخلد- وكان مدرسا في قسبة خولاه -أعطاه الله في أخراه ما هو أولاه وأخراه- فقراً

⁴⁷ Metinde fazladan bir tâ ile "صرائمه" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁸ Metinde "سودت/ yazdım" şeklinde olmakla beraber diğer icâzetnâmedeki gibi "izin verdim" şeklinde olması (yazmanın 9. sayfası) manaya daha uygundur.

منه الصرف والبعض من النحو ثم لما قاده قسمة الربانية إلى الأستاذة العلية -صانها الله عن الآفات والبلية- حضر مجلس أستاذه الفاضل المحقق والكامل المدقق إدريس صدقي أفندي طرنوي -سلمه الله الملك القوي- وابتدأ منه من النحو حتى أكمل النسخ واستجاز منه فأجيز وذلك الفاضل بعد حفظ القرآن من حافظ إسماعيل أفندي طنطوري انتقل إلى دار الخلافة (إستانبول) وحضر مجلس أستاذه الحافظ علي أفندي ماجيني ولما ارتحل حضر مجلس أستاذه مرتضى أفندي يانيوي -عليهما رحمة الملك الباري- ولما توفاه حضر مجلس أستاذه (10) العالم المحقق الرباني والفاضل المدقق الصمداني رجب رُشدي أفندي ابن عثمان القالقاندلاني - رُوِّحَ اللهُ روحه بلطف إحسانه- وإسكانه بجموحة جنانه وذلك الفاضل حضر مجلس أستاذه الفاضل الكامل الجامع للعلوم العقلية والنقلية محمد محيي الدين أفندي -نور الله مرقدته وجعل الجنة مثواه ولقد أخذ بعض مقدمات العلوم في مصر القاهرة عن أستاذه الفاضل إبراهيم أفندي وأستاذه الفاضل إسماعيل أفندي وأستاذه الفاضل طاهر أفندي -نور الله تعالى مراقدهم وجعل الجنة مثوهم- ثم انتقل إلى الأستاذة العلية وحضر مجلس أحمد أفندي⁴⁹ الكملجنوي ثم حضر مجلس أستاذه الفاضل الكامل الجامع للعلوم العقلية والنقلية المحتاج إلى رحمة ربه الغني محمد شاكر البركوي (11) بن الحاج مصطفى البركوي وأخذ من بقية مطالبه وذلك الفاضل أخذ بعض المقدمات في بلدته البركي عن أستاذه الحاج طاهر أفندي -نور الله ثراهما وجعل الجنة مثوهم- ثم قاده قائدة الهداية الإلهية إلى بلدة قسطنطينية -حميت عن الآفات والبلية- فحضر مجلس الفاضل المحقق السيد حسين بن حسين الإلغوني -عليه رحمة الغني- ثم مجلس الفاضل المحقق الحقاني الحاج مصطفى بن علي الجهارشنبوي -عليه رحمة الباري- فأخذ منهما ما أخذ من مطالب العلية والزخائر السرمدية وكل منهما قد أخذ العلم عن الأساتيد الأجلاء والفضلاء الأول من العالم الكامل عمر بن محمد القسطنطوني ومن التحرير⁵⁰ الكامل إسماعيل الكلبوي ومن المحقق (12) عمر بن محمد المنسوب إلى كمشخانه ومن المحقق السيد محمد الصادق الأرزنجاني العريف بمفتي زاده بسنداتهم الواصلة إلى أبي حنيفة -أكرمهم الله تعالى بالطافة الحميدة. والثاني أيضا قد أخذ من عدة من الأساتيد الكرام منهم عمه الفاضل المحقق الكامل الواصل إلى الحق الحقاني أعني به الحاج سعيد أفندي الجهارشنبوي وهو أخذ عن المولى السيد محمد منيب أفندي العينتابي -رحمه الله الغفور الغني- وهو قد أخذ عن المولى الحافظ إسماعيل أفندي القنوي وهو عن الفاضل الكامل الشيخ عبد الكريم القنوي الأمدي وهو عن الشيخ عثمان الدوركي القيصري عن الفاضل النشاري⁵¹ القيصري عن مولينا رجب أفندي الأمدي عن⁵² صاحب التحرير عبد الرحمن (13) الأمدي عن مولينا مُنْلاً جليبي الأمدي ومحيي الدين وهما عن محمد الشيرواني عن مولينا حسين الخَلْخَالِي⁵³ عن مولينا ميرزاجان عن مولينا الفاضل جمال الدين محمد الشيرواني عن العلامة جلال الدين الدوّاني عن محيي الدين الكشكَنَارِي عن أستاذه العالم خاتم المحققين السيد الشريف الجرجاني عن مولينا مبارك شاه عن المحقق قطب الدين الرازي عن مولينا العلامة قطب الدين الشيرازي عن المحقق نصر الدين الطوسي عن الكاتب القزويني عن الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي عن أبي المعالي عبد الملك ابن يوسف الجويني عن الإمام الهمام أبي طالب المكي -رحمهم الله تعالى وأسكنهم في غرف الجنان-.

أما سندنا في الفقه والتفسير فُلْتَقْتَصِرَ على (14) أستاذه وشيخي الحاج مصطفى أفندي بن علي الجهارشنبوي وهو عن شيخه السيد محمد منيب أفندي العينتابي وهو عن شيخه الحافظ إسماعيل أفندي القنوي الأمدي عن شيخه عبد الكريم القنوي الأمدي عن شيخه محمد اليماني الأزهرى عن الشيخ عبد الحي

49 "أحمد أفندي" şeklinde olmakla beraber diğer icâzetnâmedeki gibi "أحمدي" Metinde şeklinde olması (yazmanın 11. sayfası) daha uygundur.

50 Metinde "الحزير" şeklinde olmakla birlikte 13. sayfada Abdurrahman el-Âmidî'ye sıfat olarak geleceği gibi ve Recep Rüşdi Efendi'nin yazdığı icâzetnâmedeki (yazmanın 12. sayfası) imla daha uygundur.

51 Diğer icâzetnâmede Nesârî diye okunmuş. (yazmanın 13. sayfası)

52 Burada fazladan bir "التحرير" kelimesi vardır.

53 Halhal veya Herovabad günümüzde İran'ın kuzeyinde Erdebil Eyaleti'nde bir şehirdir.

والشيخ عبد الرحيم فالشيخ عبد الرحيم عن الثوري وهو عن عمر بن بخيم صاحب النهر والشيخ عبد الحي عن علي المقدسي والشيخ علي المقدسي عن عمر بن بخيم عن العلامة شهاب الدين أحمد بن يونس الشهير بالشبلي عن العلامة عبد البر بن شحنة عن المحقق الكمال بن الهمام عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي الكِناني عن الشيخ علاء الدين السيرامي عن السيد جلال الدين (15) شارح الهداية عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق عن أستاذ العلماء حافظ الدين الكبير صاحب الكافي والكنز (أبي البركات النسفي) عن العلامة شمس الأئمة الكُرْدَرِي عن برهان الدين المخصوص بالعناية صاحب الهداية عن شمس الأئمة السرخسي عن شمس الأئمة الخُلواني عن القاضي أبي النسفي عن الشيخ الإمام أبي بكر بن محمد بن الفضل البخاري عن الإمام عبد الله السَّبْدُمُونِي عن أمير عبد الله بن أبي حفص البخاري عن أبيه عن الإمام محمد بن حسن الشيباني وهو عن الإمام الأعظم أبي حنيفة وأبي يوسف -رحمهما الله تعالى- وأبو حنيفة عن حماد بن سليمان عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- وهو عن النبي -صلى الله عليه وسلم-. (16) وهو عن الجبرائيل -عليه السلام- وهو عن الله -تعالى-.

أما سندنا في الحديث فقد أخذته عن شيخي الحاج مصطفى أفنديالجهارشنبوي وهو عن شيخه السيد محمد منيب أفندي العينتابي وهو عن شيخه الحاج إسماعيل أفندي القنوي عن شيخه عبد الكريم القنوي الأمدي عن الشيخ محمد اليماني الأزهري وهو عن العلامة خليل اللقاني والشيخ محمد الزرقاني المالكيين والشيخ أحمد المرحوم الشافعي الأول عن أبيه إبراهيم اللقاني عن الشيخ سالم السنهوري والثاني والثالث عن محمد البابلي عن سالم السنهوري عن نجم الدين العُنَيْطِي⁵⁴ عن زكريا الأنصاري عن الحافظ ابن حجر صاحب الفتح عن إبراهيم التُّوخي عن أحمد بن أبي طالب عن أبي عبد الله حسين بن مبارك (17) عن أبي الوقت عبد الأول بن عيسى الهَرَوِي عن أبي الحسن عبد الرحمن الداودي عن عبد الله بن أحمد بن حَمُويّة عن محمد بن يوسف الفُزَبرِي قال أخبرنا محمد بن إسماعيل البخاري صحيح البخاري مرةً بفرير ومرةً في بخارى وأما صحيح المسلم فبالإسناد الماضي إلى الحافظ ابن حجر. قال أخبرنا التُّوخي قال أخبرنا أبو الفضل سليمان بن حمزة عن علي بن حسين عن الحافظ أبي الفضل بن ناصر عن أبي القاسم عبد الرحمن عن أبي بكر محمد بن عبد الله الجَوَزَقِي عن مكّي بن أبي عبد الله النيسابوري عن مؤلفه مسلم بن الحجاج القشيري مصعراً نسبةً إلى قشير بن كعب بن عامر بن صعصعة وقشير بن حزيمة بطن من أسلم.

أما سندنا في نخبة الفكر فيعلم ما تقدم. (18)

أما سندنا في مشارق الأنوار فأغنيناه عن الذكر بذكر أصله ولنقتصر من ذكر السند على هذه الكتب. -نفَعنا الله بها وبهم أمين-. وأوصيك أيها الولد الشفيق والخل الصديق بعد تقوى الله تعالى وطاعته في السر والعلانية بأن لا تتساني من الدعاء بالخير وبأن يكون العلم لديك أرفع من أعلام السلاطين والطلبة عندك أحب من البنات والبنين فإن المال يتبع الكمال والعرفان يتلاشى عنده كل مزخرف فإن أتقرب إلى الله تعالى بالعبادة فإنها منافع البركات وأن تتجنب عن المعاصي صغیرها وكبیرها فإنه يعينك على حفظ العلوم وتغييرها وقطميرها وأن تصفح ما أوصى به الأوائل لأواخرهم من الأخلاق والأعمال وتعمل به حتى تنال الآمال. (19) فهذه وصيتي لك ولم أكن من المتعظين. "وكل امرئ بما كسب رهين"⁵⁵.

أمرئك الخير لكن ما انتمرت به وما استقمتم فما قولي لك استقيم⁵⁶

جعلني الله وإياك من العلماء العاملين وحشرنا الله في زمرة الصالحين "ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤف رحيم"⁵⁷ "سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين"⁵⁸.

54 Diğer icâzetnâmede "الغيطي" seklindedir. (yazmanın 18. sayfası)

55 et-Tûr 52/21.

56 Kasîde-i Bürde'den bir beyit.

حَزْرَهُ أَقْلَ عِبَادِ اللَّهِ عِلْمًا وَ عَمَلًا وَأَكْثَرَهُمْ لِرَحْمَتِهِ رَجَاءً وَأَمَلًا الْعَبْدَ الْفَقِيرَ إِلَى اللَّهِ الْغَنِيِّ حُسَيْنِ
حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْبَاطُومِيِّ غَفَرَ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَأَسْتَاذِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ. نَحَّاهُ إِلَى الْهَاشِمِيِّ الْقُرَشِيِّ ...⁵⁹ هَذَا الْيَوْمَ
الثَّامِنَ مِنْ جَمَادِي الْأَخِيرَةِ لِسَنَةِ اثْنَيْنِ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ وَأَلْفٍ مِنْ هِجْرَةٍ مِنْ لِهَ الْعِزِّ وَالشَّرْفِ ...⁶⁰

(الختم: حُسَيْنِ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ 1332 (20))

Ek 2: İcazetnâmenin Tercümesi⁶¹

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Hamd, âlimlerin gönüllerinde ilim ağacını yeşerten ve şeriat-i ğarrânın çeşitli hükümlerini de onun meyvesi kılan Allah'adır. Ey Efendilerin efendisi, mahlûkatın sahibi, Kitâb'ı indiren, hakkı dile getiren, doğruyu ilham eden, ilmiyle her şeyi kuşatan ve yarattıklarını kemâl-i kudretine alamet kılan Allah'ım! Salât ü selâm kendisine hikmetler ve faslû'l-hitâb verilenlerin en faziletlisi, feyz ve bereketiyle farklı ilimlerin ortaya çıktığı ve insanların şerh ve metinlerden öğrenmesi için gizli kalmış faziletlerin bahşedildiği Muhammed'e, onun sapasağlam âl-i beytine ve cömertlik köprüsü olarak kendilerinden icazet (elde edilen ilmi nakletme izni) isteyenleri yol gösterme ve mükemmelleştirme ile hakikat yoluna ulaştıran ve zorba ve bozgunculardan kaçıp kendilerine sığınanları meclislerine alıp himaye eden öncü sahâbesinin üzerine olsun. "Bize katından rahmet ihsan eyle. Şüphesiz ki sen ihsanı çok olansın."⁶² Başlangıç sendendir, dönüş de sanadır.

Hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ın en fakir kulu Hüseyin Hüsnü b. Mehmed b. Alişân b. Süleyman el-Bâtûmî (öl. 1932) şunu söyler: İlim faziletlerin en üstünüdür. Her fazilet sahibi onunla üstünlük elde eder. Ta ki insan meleklerle üstünlüğü ilimle elde etti ve iğne deliği kadar az olan kıymeti gezegenlerden daha büyük hale geldi. Sana bunu "Âdem'e bütün isimleri öğretti."⁶³ ayetindeki yüce sır da gösterir. Allah'ın "Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiştir"⁶⁴ ayetindeki hikmeti/ilmi "büyük bir iş" olarak nitelemesi onun (ilmin) fazileti için yeterlidir. "Bilmediğin şeyi sana öğretti"⁶⁵ ve "Allah'ın sana olan ihsanı çok büyüktür"⁶⁶ gibi birçok ayette ilmin şanı yüceltilmiştir. İki dünya saadeti onun etrafında döner. İlim, en büyük iyilik ve enbiyanın mirasıdır. Âlim ve fakihler, peygamberlerin onlarla en güçlü bağı kuran varisleridir. Seçkin kulların efendisinden elimize ulaşan hadisler arasında şunlar da vardır: "Kim ilim elde etmek

57 el-Haşr 59/10.

58 es-Sâffât 37/180-182.

59 Buradaki iki kelime okunamadı.

60 En son iki kelime okunamadı.

61 Metinde geçen şahısların hicri ve miladi olarak ölüm tarihleri ve parantez içi diğer ifadeler tarafımızdan eklenmiştir.

62 Âl-i İmrân 3/8.

63 el-Bakara 2/31.

64 el-Bakara 2/269.

65 en-Nisâ 4/113.

66 el-İsrâ 17/87.

istediği bir yola girerse Allah ona cennetin yolunu kolaylaştırır.”⁶⁷, “Melekler kanatlarını ilim talebesinin yaptığından hoşnut olarak onun üzerine koyar.”⁶⁸, “Göklerde ve yerde bulunanlar hatta sudaki balıklar bile âlime mağfiret diler.”⁶⁹, “Âlimin abide üstünlüğü ayın yıldızlara olan üstünlüğü gibidir.”⁷⁰, “Âlimler nebilerin varisleridir.”⁷¹, “Peygamberler miras olarak dinar ve dirhem bırakmaz, onlar ilmi miras bırakır. Kim ondan alırsa çok pay almış olur.”⁷² Bu hadisleri Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Tirmizî (öl. 279/892), İbn Mâce (öl. 273/887) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) rivayet etmiştir. Cehalet her türlü rezaletin anası olduğu gibi ilim de her türlü faziletin kaynağıdır. Kim onu elde ederse her emeline ulaşmış demektir. Ama yıldızların elle tutulması ne kadar da zordur! Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁷³, “Allah sizden iman edenleri ve ilim sahiplerini derecelerle yüceltir.”⁷⁴ İlmin şerefi yağmurlar gibi her bölgede, her yerde yayıldı. Arifler onunla (Allah'ı) tanırlar. Ama cahiller onunla cahil olmazlar.

İlim tahsil etmek için pek çok sebep vardır. Öncelikle (doğru düşünmeyi engelleyen) âfetlerden arınmış akl-ı selîm gerekir. Çünkü akıl evham bağlarından kurtulmamış olabilir, bundan dolayı çoğu zaman vehimlerin aklı hataya sürüklediğini görürsün. Özellikle dini ilimlerdeki sem'ıyyât bahislerinde sadece akla dayalı konuşulmaz. Onunla birlikte kendisine yakîn gelmesi (bilginin doğruluğunun anlaşılması) için⁷⁵ hocaya isnadda bulunması gerekir. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) (bu hususu ifade etmek için) “İsnad dindendir. İsnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi” demiştir. Sevrî (öl. 161/778) de “İsnad müminin silahıdır. Silahı olmazsa savaşamaz.” der. Bakıyye (öl. 197/812) Hammâd b. Zeyd'le (öl. 179/795) bazı hadisleri müzakere edince, o da “Bu hadislerin kanatları da (yani senetleri de) olsaydı ne güzel olurdu” demiştir. Mitrâfi Kur'ân'daki “bir bilgi kalıntısı”⁷⁶ ifadesini “hadisin isnadı” şeklinde tefsir etmiştir. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de “Âlî isnadı aramak doğru bir yöntemdir” demiş ve ona hadisten bir dayanak zikretmiştir. Velhâsıl isnadın sünnet olduğunda şüphe yoktur. Bazı yetkin âlimler isnadın farz-ı kifaye olduğunu belirtmiş ve onun Hadis ve Kur'ân'dan dayanağının bulunduğunu zikretmiştir. Bu sebeple bu ümmetin âlimleri bu şerefe nâil olmak ve bu şerefin⁷⁷ basamaklarını tırmanmak için bineklere binip gurbete (Hadis rihlelerine) çıkmaktadırlar.

⁶⁷ Müslim, Zikr, 38-39.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, İlim, 1, Tirmizî, İlim, 19.

⁶⁹ Tirmizî, İlim, 19.

⁷⁰ Tirmizî, İlim, 19.

⁷¹ Ebû Dâvûd, İlim, 1, Tirmizî, İlim, 19.

⁷² Ebû Dâvûd, İlim, 1, Tirmizî, İlim, 19, İbn Mâce, Mukaddime, 17.

⁷³ ez-Zümer 39/9.

⁷⁴ el-Mücadele 59/11.

⁷⁵ Bu ifade el-Hicr Sûresi'nin 99. ayetine telmih yapılarak “vefat edinceye kadar” şeklinde de anlaşılabilir.

⁷⁶ el-Ahkâf 46/4.

⁷⁷ Buradaki şeref kelimesi şüref/şerefeler şeklinde de okunabilir.

O üstadlardan biri de kardeşimizdeğerli, âlim, zeki, kıvrak zekâlı, dâhî, güzel konuşan, edîb, şefkatli, güzel ve canlı bir tabiata ve eleştirel ve güçlü bir zihne sahip ve doğru karar sahibi, Allah'ın rızasından başka bir şeye gönlünde yer vermeyen, bütün çabasını Allah'a yaklaştırmaya hasreden, teorik ve pratik gücü nisbetinde ilmî kemâlât ile nefsinin kemâle çalışan dostumuz **Hâfız Hüseyin Efendi İbn İbrâhîm el-Geyvevî'dir**.- Allah ona gizli ve açık lütûflarda bulunsun ve onu dileyip arzuladığı şeylere ulaştırın. Evla ve hoş olan şeyleri ona her zaman (başında ve sonunda) nasip etsin- Bu ilim tutkunu âcizin meclisine uzun yıllar (ilim tahsil etmek için) geldi. Pek çok ilmin genel ve özel meselelerini öğrendi. İşin pîri olacak kadar naklî ve aklî ilimleri elde etti. İnce meseleleri konuşacak seviyeye geldi ve hatta uzmanı oldu. Hilali dolunay haline geldi. (başlangıçta ilimde bir hilal gibiydi sonra dolunay gibi tam ve yetkin hale geldi.) Her şeyi kıvamına ulaştırdı. İstihareden sonra benim icazet vermeye ehil olduğumu zannedip -Allah cc onun zannını doğru çıkarsın- benden icazet istedi. Ben de "keşke ve olabilir" kelimeleriyle çokça erteledikten ve şöyle böyle durumumun uygunsuzluğunu büyük bir mazeret olarak öne sürdükten sonra, tefsir imamlarının sultanlarının yazdığı özlü veya geniş tefsirleri, kalem erbabının üstadlarının yazdığı kapsamlı ve büyük eserleri içeren afili kitapları mütalaa etme ve suyu bol derin kuyulara girme konusunda ona umumî icazet verdim. Bu eserlerden yapılan alıntılarının faydasını ve rivayet ve dirayet ehlinin nazarında muteber olan şartlara uygun olarak kalem erbabının ve belâgat ehlinin kaleme aldığı bu eserleri ganimet bilenlerin elde edeceği feyizleri, işin başında veya sonunda kendisinden kaçışın olmadığı mukaddimelere başlamak gerektiğini nasihat olarak ona yazdım.

Bu aciz ve muhtaç zât (kendini bu şekilde vafediyor) memleketinde temiz, ihlâslı, takvalı, Allah'ı tanıyan ve ona ulaşmış bir âlim olan babam, efendim ve feyzimin kaynağı Muhammed b. Alişân b. Süleyman el-Bâtûmî'den -Allah onları bağışlayıp özel ve genel lütûflarda bulunsun. Onları diğer müminlerle birlikte âlemlere rahmet olan Nebi hürmetine cennetine yerleştirsin.- Kur'ân'ı ve bazı cüziyyât (eserler) okuduktan sonra âlim, ilmiyle âmil, faziletli ve kemâl sahibi olan hocası Behçet Efendi'nin -Allah onu ebedi cennetine ulaştırın- meclisine geldi. O Holâhkasabasında müderristi -Allah ona bu dünyada lütfettiği şeyleri ve daha iyisini ahirette de lütfetsin.- Ondand Sarf ve biraz Nahiv okudu. Sonra Rabbânî yönlendirme onu Asitâne-yi 'aliyye'ye (İstanbul'a) -Allah onu bela ve musibetlerden korusun-sevk edince faziletli, derinlemesine araştıran, kemal sahibi ve titiz bir âlim olan hocası Tırnovalı İdris Sıdkı Efendi'nin -Güç ve iktidar sahibi Allah onu muhafaza etsin- meclisine geldi. Ondand kitabı tamamlayıncaya kadar Nahiv ilmini okuyup icazet istedi. Kendisine icazet verildi.

Bu fazilet sahibi kişi (Tırnovalı İdris Sıdkı Efendi) Hâfız İsmail Efendi Tantûrî'den Kur'ân'ı ezberledikten sonra Dâru'l-hilâfet'e (İstanbul'a) intikal edip hocası Hâfız Ali Efendi Mâcinî'nin meclisine geldi. O ahirete irtihal edince Hocası Murtaza Efendi Yanyavî'nin ders meclisine katıldı. -Allah'ın rahmeti o ikisinin üzerine olsun- Bu hocası da vefat edince âlim, derinlemesine araştıran, rabbânî, faziletli, titiz ve samedânî hocası Kalkandelenli Osmanoğlu Recep Rüşdi Efendi'nin-

Allah onun ruhunu ihsanlarıyla rahatlırsın ve cennetinin en güzel yerine yerleştirsın- meclisine geldi.

Bu fazilet sahibi hocası (İbn Osmân Recep Rüşdi Efendi el-Kalkandelânî) akli ve nakli ilimleri cemedan kâmil hocası Mehmed/Muhammed Muhyiddin Efendi'nin – Allah onun kabrini nurlandırıp mekânını cennet eylesin- ders meclisine geldi. O (Mehmed/Muhammed Muhyiddin Efendi) bazı ilimlerin mukaddimelerini Mısır'ın Kâhire'sinde hocaları – Allah onların kabirlerini nurlandırıp mekânlarını cennet eylesin- İsmail, İbrahim ve Tahir Efendilerden almıştı/öğrenip sonra Asitâne-yi 'aliyye'ye dönmüştü.

Önce Ahmedî el-Gümülcevi'nin ders meclisine katıldı sonra da akli ve nakli ilimleri cem eden rabbinin engin rahmetine muhtaç kıymetli hocası Mehmed Şakir el-Birgivi'nin (İbnü'l-hâc Mustafa el-Birgivi) meclisinde hazır bulundu. Geri kalan tüm dersleri ondan aldı. Bu faziletli zât (Mehmed Şakir el-Birgivi) de bazı mukaddimleri memleketi Birgi'de hocası Tahir Efendi'den almıştı. Allah o ikisinin kabrini nurlandırsın, mekânlarını cennet eylesin. Sonra ilahi yönlendirme onu bela ve afetlerden korunmuş Kostantiniyye şehrine sevketti. Orada Allah'ın engin rahmeti üzerine olsun hocası muhakkik İlginli Seyyid Hüseyin b. Hüseyin'in meclisine dâhil oldu. Sonra Muhakkik-i hakkânî el-Hâc Mustafa b. Ali el-Çarşambavî'den de bitmez bir hazine gibi olan yüce ilimleri tahsil etti.

Bu iki hocası da çok değerli hocalardan ilim aldı. İlki (İlginli Seyyid Hüseyin b. Hüseyin) senetleri Ebû Hanife'ye ulaşan -Allah hepsine bolca ihsanlarda bulunsun- âlim-i kâmil Ömer b. Muhammed el-Kastamonî, büyük üstad İsmâil Gelenbevi, Gümüşhaneli Muhakkik Ömer b. Muhammed ve müftüzâde olarak bilinen Seyyid Muhammed Sadık el-Erzincânî'den ders almış, ilim tahsil etmiştir. İkincisi (el-Hâc Mustafa b. Ali el-Çarşambavî) de pek çok üstadın ders almıştır. O, Muhakkiki kâmil, vâsıl-ı hak el-Hâc Saîd Efendi el-Çarşambavî'den ders aldı. O (el-Hâc Saîd Efendi el-Çarşambavî) Allah'ın engin affına muhtaç Antepli el-Mevlâ Seyyid Muhammed Münîb Efendi'den, O (Seyyid Muhammed Münîb Efendi) de Hâfız İsmail Efendi el-Konevî'den, O (Hâfız İsmail Efendi el-Konevî) de fâzılı kâmil şeyh Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî'den, O (Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî) de Şeyh Osman ed-Devrekî el-Kayserî'den, O (Osman ed-Devrekî el-Kayserî) Fazıl Nişâri el-Kayserî'den, O (Fazıl Nişâri el-Kayserî) Mevlâna Recep Efendi el-Âmidî'den, O (Mevlâna Recep Efendi el-Âmidî) sahibu't-Tahrîr büyük üstad Abdurahman el-Âmidî'den, O (Abdurahman el-Âmidî) Mevlâna Molla Çelebî el-Âmidî ve Muhyiddin'den, O ikisi (Mevlâna Molla Çelebî el-Âmidî ve Muhyiddin) Muhammed eş-Şirvânî'den, O (Muhammed eş-Şirvânî), Mevlâna Hüseyin el-Halhâlî, O (Mevlâna Hüseyin el-Halhâlî) Mevlana Mirzâcan'dan, O (Mevlana Mirzâcan) Cemaleddin Muhammed eş-Şirâzî'den, O (Cemaleddin Muhammed eş-Şirâzî) Allâme Celaleddined-Devvânî'den, O (Allâme Celaleddined-Devvânî) Muhyiddin el-Keşkenârî'den, O (Muhyiddin el-Keşkenârî) âlim ve muhakkiklerin sonuncusu Seyyid Şerif el-Cürçânî'den, O (Seyyid Şerif el-Cürçânî) Mevlâna Mübarekşâh'tan, O (Mevlâna Mübarekşâh) muhakkik Kutbuddin er-Razî'den, O (Kutbuddin er-Razî) Allâme Kutbu's-Şirâzî'den, O (Kutbu's-Şirâzî)

Nasruddin et-Tûsî'den, O (Nasruddin et-Tûsî) Kâtip el-Kazvinî'den, O (el-Kazvinî) Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazâlî'den, O (Ebû Hâmid el-Gazâlî) Ebu'l-meâîf Abdülmelik b. Yusuf el-Cüveynî'den, O (el-Cüveynî) EbûTâlib el-Mekki'den ilim aldı.- Allah hepsine rahmet etsin, cennetine yerleştirsin-

Fıkıh ve Tefsir'deki senedimizi ise el-Hâc Mustafa b. Ali el-Çarşambavî'yle yetineceğiz. O (el-Hâc Mustafa b. Ali el-Çarşambavî), Seyyid Muhammed Münîb el-Ayntâbî Efendi'den, O (Seyyid Muhammed Münîb Efendi) de Hâfız İsmail Efendi el-Konevî'den, O (Hâfız İsmail Efendi el-Konevî) de fâzılı kâmil şeyh Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî'den, O (Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî) şeyhi Muhammed el-Yemânî el-Ezherî'den, O (Muhammed el-Yemânî el-Ezherî) Şeyh Abdülhay ve Şeyh Abdürrahim'den aldı. Şeyh Abdürrahim, Sevrî'den, O (Sevrî) Ömer b. Buhaym'den aldı. Şeyh Abdülhay ise Ali el-Makdisî'den, O ikisi (Ali el-Makdisî ve Ömer b. Buhaym) Şibli olarak meşhur Allâme Şihabuddin Ahmed b. Yunus'dan, O (Şihabuddin Ahmed b. Yunus) Abdülber İbn Şihne'den, O (İbn Şihne) muhakkik Kemal İbnü'l-Hümam'dan, O (İbnü'l-Hümâm) Şeyh Siraceddin Ömer b. Ali el-Kinânî'den, O (Şeyh Siraceddin Ömer b. Ali) Alaüddin es-Seyrafi'den, O (Alaüddin es-Seyrafi) Hidaye şârihi Seyyid Celaledin'den, O (Seyyid Celaledin) hocası Keşf ve tahkik adlı eserlerin yazarı Alaüddin Abdülaziz el-Buhârî'den, O (Abdülaziz el-Buhârî) ise âlimlerin üstadı Hâfızü'd-din-i kebîr lakablı Kâfi ve Kenz isimli eserlerin yazarı (Ebu'l-Berekât en-Neseî) den, O (Ebu'l-Berekât en-Neseî) Şemsü'l-eimme el-Kerderî'den, O (Şemsüleimme el-Kerderî) Hidaye kitabının yazarı ilahi yardıma mazhar olmuş Burhâneddin el-Merğînânî'den, O (Burhâneddin el-Merğînânî) Şemsü'l-eimme Serahsî'den, O (Şemsü'l-eimme Serahsî) Şemsüleimme el-Hulvânî'den, O (Şemsüleimme el-Hulvânî) Kadı Ebû Ali En-Neseî'den, O (Ebû Ali En-Neseî) eş-Şeyh el-imam Ebû Bekir b. Muhammed b. Fazl el-Buhârî'den, O (Ebû Bekir b. Muhammed b. Fazl el-Buhârî) İmam Abdullah es-Sübezmûnî'den⁷⁸, O (Abdullah es-Sübezmûnî) Emir Abdullah b. Ebû Hafs el-Buhârî'den, O (Emir Abdullah b. Ebû Hafs el-Buhârî) babası İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den, O (İmam Muhammed) İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'tan, Ebû Hanife Hammad b. Süleyman'dan, O (Hammâd b. Süleyman) İbrahim en-Nehâî'den, O (İbrahim en-Nehâî) Alkame'den, O (Alkame) Abdullah b. Mes'ud'dan, O (Abdullah b. Mes'ud) Nebi (s.a.s.)'den, O (Nebi s.a.s.) Cebrâil (a.s.)'den, O da Allah'tan (cc) almıştır.

Hadisteki senedimiz ise şöyledir: Ben el-Hâc Mustafa b. Ali el-Çarşambavî'den aldım. O (el-Hâc Mustafa b. Ali el-Çarşambavî), Seyyid Muhammed Münîb el-Ayntâbî Efendi'den, O (Seyyid Muhammed Münîb Efendi) de Hâfız İsmail Efendi el-Konevî'den, O (Hâfız İsmail Efendi el-Konevî) de fâzıl, kâmil, şeyh Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî'den, O (Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî) şeyhi Muhammed el-Yemânî el-Ezherî'den, O (Muhammed el-Yemânî el-Ezherî) her ikisi de Mâlikî olan Allâme Halil el-Lekânî (öl.1041/1632) ve Şeyh Muhammed ez-

⁷⁸ Sübezmûn, Buhârâ'nın yarım fersah uzaklıktaki bir kasabasıdır. [Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd. (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifil-Usmâniyye, 1382/1962), 7/57.]

Zürkânî ve Şâfiî olan Şeyh Ahmed Merhum'dan aldı. Bu hocalarından ilki (Halil el-Lekânî) babası İbrahim el-Lekânî'den, O Şeyh Salim es-Senhûrî'den aldı. İkinci (Muhammed ez-Zürkânî) ve üçüncü (Şeyh Ahmed Merhum) hocaları ise Muhammed el-Bâbilî'den, O (Muhammed el-Bâbilî) Salim es-Senhûrî'den, O (Salim es-Senhûrî) Necmüddin el-Uneydî'den, O (Necmüddin el-Uneydî) Zekeriyya El-Ensârî'den, O (Zekeriyya El-Ensârî) Sahibu'l-Feth Hâfız İbn Hacer'den (öl. 852/144), O (İbn Hacer) İbrahim et-Tenûhî'den, O (İbrahim et-Tenûhî) Ahmed b. Ebû Talib'ten, O (Ahmed b. Ebû Talib), Ebû Abdullah Hüseyin b. Mübârek'ten, O (Ebû Abdullah Hüseyin b. Mübârek) Ebu'l-vakt Abdülevvel b. İsa el-Herevî'den, O (Abdülevvel b. İsa el-Herevî), Ebu'l-Hasan Abdurrahman ed-Dâvûdî'den, O (Ebu'l-Hasan Abdurrahman ed-Dâvûdî) Abdullah b. Ahmed b. Hammuye'den, O (Abdullah b. Ahmed b. Hammuye) ise Muhammed b. Yusuf el-Firebrî'den (öl. 320/932) nakletti. Firebrî dedi ki: Muhammed b. İsmail el-Buhârî (öl. 256/870) bana Sahîh-i Buhârî'yi bir defa Firebrî'de bir defa da Buhâra'da nakletti.

Sahih-i Müslim senedi ise İbn Hacer'e kadar aynı ondan sonrası şöyledir: İbn Hacer dedi ki: İbrahim et-Tenûhî bize haber verdi. O (İbrahim et-Tenûhî) dedi ki: Bize Ebu'l-Fazl Süleyman b. Hamza, Ali b. Hüseyin'den nakletti. O (Ali b. Hüseyin) Hâfız Ebu'l-Fazl b. Nâsır'den, O (Hâfız Ebu'l-Fazl b. Nâsır) Ebu'l-Kasım Abdurrahman'dan, O (Ebu'l-Kasım Abdurrahman) Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Cevzekî'den, O (Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Cevzekî) Mekkî b. Ebû Abdullah en-Nisâbûrî'den, O (Mekkî b. Ebû Abdullah en-Nisâbûrî) eserin müellifi Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî -Kuşeyr b. Ka'b b. Amir b. Sa'sa'yanisbetle ismi tasğir şeklinde kullanılır.- Kuşeyr b. HuzeymeEslem kabilesinin bir boyudur.

Nuhbetü'l-Fiker senedimiz ise geçen senetlerden anlaşılabilir.

Meşâriku'l-Envârsenedini ise iki kaynağının (Buhâri ve Müslim'in) senetlerini zikrettiğimiz için zikretmeye gerek görmüyoruz. Bu kitapların senetleriyle iktifa ediyoruz. Allah bizleri tüm bu eserlerden ve yazarlarından istifade edenlerden kılsın.

Değerli kardeşim, dostum! Sana gizli ve açık hallerde Allah'a itaat etmeyi ve ona karşı takvadan sonra tavsiyem, nasihatim şudur: Bize hayır duada bulunmayı unutma. Yanındaki ilmin sultanların bayraklarından daha yükseklerde olsun. Talebelerin oğullar ve kızlardan daha sevimli olsun. Zira dünya malı kemalin peşinden koşar. Tüm fani dünya süsleri irfanın yanında sönük kalır. İbadetlerle Allah'a yaklaşman bereket vesilesidir. Küçük büyük demeden her türlü günahlardan sakınman en küçük ilmi meseleleri bile ezberlemende sana yardımcı olur. Ahlak ve salih amellerden ayrılma ve amele devam et ki emeline ulaşasın.

İşte bunlar nasihat verecek biri olmasam da benim sana tavsiyelerimdir. "Herkes kendi yapıp ettiğinin hesabından kendisi sorumlu olacaktır."⁷⁹ Ben yapmadığım halde hayrı sana emrettim. Doğru olmadığım halde sana doğru ol

⁷⁹ et-Tûr 52/21.

demem ne mana ifade eder ki. Allah beni ve seni ilmiyle âmil olan âlimlerden eylesin, bizi salihler zümresinde haşr eylesin. “Ey rabbimiz, bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.”⁸⁰ “Mutlak izzet sahibi olan rabbın, onların yakıştırdığı nitelermelerden münezzehtir. Bütün peygamberlere selâm olsun! Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamd olsun.”⁸¹

Bu icazeti Allah’ın kulları içerisinde en az ilim ve amele sahip olan ancak O’nun rahmetini umma ve ümit etmede kulların en çok ümit taşıyanı, gani olan Allah’a muhtaç kul Batumlu, Muhammed oğlu Hüseyin Hüsnü yazdı. (Allah teâla) kendisine, anne-babasına, hocasına ve bütün müminlere mağfiret etsin ve onu Hâşimî Kureşî’ye (Hz. Peygamber) komşu eylesin. ... Bugün izzet ve şeref sahibinin hicretinin 1332 yılının Cemâziyelâhir ayının 8. günüdür. (4 Mayıs 1914) ...

(Mühür:) Hüseyin Hüsnü b. Mehmed 1332

⁸⁰ el-Haşr 59/10.

⁸¹ es-Sâffât 37/180-182.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 405-429

MEDİNETÜ'L-FÂZILA EKSENİNDE DEVLET/UTOPIA TOPLUM TASARISI
State/Utopia Society Draft On The Axis Of Medinetü'l-Fazıla

Rukiye KARABULUT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Ş.E.Ü., Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi, Orcid ID: 0009-0002-4779-1076, e-mail: rukiyyekrblt71@gmail.com.

Kemal GÖZ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi Orcid ID: 0000-0001-7296-4042, e-mail: kemalgoz@gmail.com.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 20.02.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 28.03.2023
Yayın Tarihi / Published: 30.06.2024
Cilt / Volume: 11
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 405-429

Atıf / Cite as: Karabulut. Rukiye. Göz. Kemal. "Medinetü'l-Fâzıla Ekseninde Devlet/Utopia Toplum Tasarısı" (State/Utopia Society Draft On The Axis Of Medinetü'l-Fazıla). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 405-429. DOI: 10.17859/pauifd.1440309

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 405-429

MEDİNETÜ'L-FÂZILA EKSENİNDE DEVLET/UTOPIA TOPLUM TASARISI*

Rukiye KARABULUT *
Kemal GÖZ **

Öz

Thomas More'un eserinde ilk defa kavram olarak kullanılan 'utopia' kelimesinin hem iyi yer hem de mevcut bulunmayan yer anlamlarını kendinde barındıracak şekilde tarih sahnesine çıktığı bilinmektedir. Ütopya; insanın var olmasının bir sonucudur ki, bu varoluş onun kendi kurgusu değildir. Kendi kurgusu olmadığı için de, o varoluşunu bu âlemden sürdürmektedir; onun kendi varoluşunu bu âlem içinde oluşturması, bir anlamda bu dünyanın gerçekleştirilmesi demektir. Bu çerçevede metinler, varoluşun gerçekleştiği bir açılma ve başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Çalışmamız da çok yönlü ve karmaşık bir kavram olan 'utopia'nın bir makalenin boyutları içerisinde ancak birkaç başlık altında bir iki şey söylemekten öteye gidemeyeceği vurgulanmış, genel bir inceleme olarak Medinetü'l-Fâzıla'dan günümüze dek gerekli önemin verilmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Ütopya, Ahlâk, Adâlet, Şehir.

State/Utopia Society Draft On The Axis Of Medinetü'l-Fazıla

Abstract

It is known that the word 'utopia', which was used as a concept for the first time in Thomas More's work, appeared on the stage of history with the meanings of both a good place and a place that does not exist. Utopia; It is a result of man's existence, and this existence is not his own fiction. Since it has no fiction of its own, it continues its existence in this world; Creating his own existence within this world means, in a sense, the realization of this world. In this context, texts can be considered as an opening and starting point where existence takes place. In our study, it has been emphasized that 'utopia', which is a multifaceted and complex concept, cannot go beyond saying a few things under a few headings within the scope of an article, and as a general review, it has been determined that the necessary importance has not been given from Medinetü'l-Fâzıla to the present day.

Keywords: State, Utopia, Morality, Justice, City.

Structured Abstract

When the origins of Thomas More's work of the same name, which brought the word "utopia" to literature, which emerged from the combination of the ancient Greek

* Yazarlar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Ş.E.Ü., Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi, Orcid ID: 0009-0002-4779-1076, e-mail: rukiyyekrblt71@gmail.com.

*** Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi Orcid ID: 0000-0001-7296-4042, e-mail: kemalgoz@gmail.com.

words "ou" (unreal) and "topos" (place, city), are examined, it introduces the reader into the world of thought of many philosophers. It takes us primarily to Plato's Republic. This famous work of Plato not only influenced Thomas More, but also all the thinkers who searched for the ideal and virtuous state after him. Al-Medinetü'l Fazıla, the work of philosopher Farabi, who is the leading example of this ideal order in Islamic civilization, has survived to the present day as both literary and political concepts, with similarities and differences, and has caused re-evaluations in more than one academic field.

Utopia; It is a result of man's existence, and this existence is not his own fiction. Since it has no fiction of its own, it continues its existence in this world; Creating his own existence within this world means, in a sense, the realization of this world. The environment in which people live is actually shaped depending on the social environment. Humans have the power to shape the environment they live in according to their own needs and desires. For this reason, the social environment and the physical environment live intertwined with each other. The solution to preserving this harmony and becoming more qualified is through knowing one's own existence better. The place where a person lives must have features that will make him comfortable in many aspects and meet his spiritual and social needs. People have taken natural assets into consideration and turned them into useful areas for themselves. Northrop:

"The world is not in chaos, but in order and cosmos. It is alive, just like an organism." And at the same time, it depends on a law", it is understood that he does not ignore the fact of the harmony of social and physical laws. The environment in which people live is actually shaped depending on the social environment. Humans have the power to shape the environment they live in according to their own needs and desires. For this reason, the social environment and the physical environment live intertwined with each other. The solution to preserving this harmony and becoming more qualified is through knowing one's own existence better. The place where a person lives must have features that will make him comfortable in many aspects and meet his spiritual and social needs. People have taken natural assets into consideration and turned them into useful areas for themselves.

The city is the closest organizational environment that humans establish for themselves. It becomes possible to understand humanity's culture and understanding of life by looking at cities. Material, religious and political reasons play a role in the formation of cities. In this respect, urbanizing places are not only space but also the concepts of history, culture, identity and memory. In addition to social unity, the city is intertwined with cultural depth, moral boundaries, socio-economic context and political climate. It is the new construction and interpretation of common belonging and common imagination that re-establishes the people within it.

As a matter of fact, in these idealist works that emerged with the idea of a new "place", the imagination and reflections of history are shown, starting from the same starting point, a question of justice and equality. With the understanding of an ideal society and state, a description is made of things that cannot be possessed today and in the past. Research to be carried out in the light of these aims to reveal the characteristics of these resources. It will be the duty of those who work on the issue to find the intellectual, structural common and divergent points of these texts and to produce a comprehensive text analysis.

Fârâbî, in his analysis of God-Universe and Man, revealed how individual, society and state relations should be and the possibility of a virtuous society in the context of civil sciences. According to him, the ideal city gains city identity only when it rises on the basis of virtue. When Fârâbî says Virtuous City, he invites societies to virtue and to live with virtue, believing that the city he idealizes can be carried to advanced horizons with virtue, even though he actually lives in a city. In this context, texts can be considered as an opening and starting point where existence takes place. In our study, it seems that 'utopia', which is a multifaceted and complex concept, cannot go beyond saying a few things under a few headings within the dimensions of an article

and cannot be done justice as a general review from Medinatu'l-Fazila to the present day.

GİRİŞ

Ütopya kelimesi etimolojik olarak var olmayan ve ulaşılması mümkün olmayan şehir demektir. Doğu ve Batı ütopyacılığının ilk örneğinin Platon'un *Devlet* adlı eseri olduğu bilinmektedir. 9. ve 10. yüzyıllarda tercüme faaliyetlerinin artmasıyla ütöpik devlet ve şehir tasavvuru İslâm dünyasında Platon'un ütopyasının tanınmasına vasıta olmuştur denilebilir. Bu alandaki eserlerin en bilindik olanı Fârâbî'nin (M.S. 870-950) öncü kitabı El-Medinetü'l-Fâzıla'dır.¹ Ütopya düşünce gelenekleriyle alakalı Fârâbî sonrası bilinenler çok azdır. İskendernâme eseriyle de Genceli Nizâmî, tasavvur edilen ideal şehriyle birçok cihetle Fârâbî ile paralel ideal şehir tasvirinde bulunmuştur.²

Genellikle birbirine bağlı bulunan felsefe anlayışı sebebiyle esasında politik eserler olsalar da ahlâkî yapıdan bağımsız bir düşünce sistemi oluşturulması ilk dönem ütopyacılığı açısından mümkün görülmemektedir. Organik bir bütün olan toplum ve toplumun meydana getirdiği toplumsal sınıflar, bu canlı "biocoenose"nin cüz'ilerini oluşturmuşlardır.³ Kendi dönemlerinin sosyal yapısını ve ülkesini eleştirel bir düzlemde ele almak ve yeni düşünceleri öne sürmek ütopyacılık açısından yenilik ve mevcut olmayı isteme olarak ifade edilebilir. Thomas More'un bu münazaralardan kendini ayrı tutmasının nedeni toplumu idealize ettiği ve bu "*olmayan yerin*" tasvirini tarif için belki de yeni bir yer açmış olmanın gereğine inanmasıdır.⁴ Montesquieu da, cumhuriyetin temel prensibi olarak erdemi görmektedir ve *bu bağlamda* "hiçbir şart erdem olmadan varlığını koruyamaz", demiştir.⁵

Öte yandan Rousseau, demokratik yönetimin işinin zor olduğunu, toplumun teyakkuz ve cesarete sürekli muhtaç olduğunu belirtmekte, ancak Tanrılardan oluşan bir halkın demokrasiyi yapabileceğini söyleyerek bu idealizm çerçevesinden bakıldığında insan için bu yönetim şeklinin mümkün olmadığını söylemektedir. Akıllı bir azınlığı yönetmek câhil kalabalıklardan daha zordur, dikkat edilmeye daha layıktır.⁶ Kalabalıkların en bilge kişilerle yönetilmesi en güzel ve en tabîî yöntemdir. Yoksa ne yetkili makamların çokluğu ne de seçilmiş kişilerle yönetimin iyi olması mümkündür.⁷ Platon'un ideal devlet anlayışında toplumun eksiklikleri göz önünde bulundurulacak

1 Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 3-9.

2 Mustafa Altunoğlu vd. "Kent Ütopyaları", *İdealkent Dergisi* 5, (Ocak 2012), 126.

3 Tuiç Akademi, "Ütopya Karşılaştırmaları: Platon'un Devleti & More'un Ütopyası", 2-5.

4 Thomas More, *Utopia* (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2019), 7-15.

5 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 77-83.

6 Platon, *Şölen*, ed. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa Yayınları, Aralık 2014).

7 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 77-82.

şekilde çerçeve edilmiştir. Kısacası Platon ideal devletini tasvir ederken insanların tabîi hallerini kabul ederek yeni bir çerçeve oluşturmuştur.⁸

Fârâbî, insanın içtimâî özelliklerini bahsederken en mükemmel mahsulün şehirler olduğunu söyler. Fâzıl ve câhil şehrin idare tarzlarından bahseder.⁹ Ona göre, bütün şehir halkı — mutluluğa ulaşmak amacıyla gönül gönle vererek — çalışırsa fâzıl bir şehir; bir millet de faziletli bir millet olur; milletleri, elbirliğiyle mutluluğa ulaşmak gayesiyle çalışan bir dünya; güzel bir dünya olur.¹⁰ Coğrafi farklılıklar dışında bütün şehirler birbirine benzer. Tüm şehirlerde olduğu gibi Utopialılar için de tüm bahçeler, meyveler, bitkiler büyük önem taşır ve bunun için yarışır.¹¹ Platon'un devletinde her insan farklı farklı işler için vardır ve ancak insanlar tek bir işte yoğunlaşmaktadır. İnsan vücudunun temel ihtiyaçları birden fazladır. Tek bir insanın tüm ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamaması onun diğer insanlara muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. İlk şehirler bu ihtiyaçların birlikte kolayca temin edilmesi için meydana gelmiştir.

Rousseau'ya göre devlet ne kadar büyürse, özgürlük o kadar küçülür. Devlet varlık sebebini kendinde taşır, hükümetler ancak hâkim varlık vasıtasıyla vardır. Hükümdar tek başına bağımsız davranışlarda bulunursa o halde toplum olarak da *bütün'ün* bağı gevşemeye başlar. Sosyal birlik toplumda infisâh eder.¹² Nirengi noktası '*ihtisaslaşma*' olan ilke Platon'un ideal devletinde daha ilk şehirde kendini göstermektedir. More'a göre yöneticiler, halk için iyinin ve kötünün kaynağıdır. Bu sebeple yöneticilerin danışmanları çok iyi olmalıdır ki halka iyi şeyler verilebilsin. Ona göre krallar yalnız savaşı düşünür, barışa yaklaşmaz ve buldukları ülkenin halkını iyi yönetmez. Halk en doğru kişiyi seçeceklerine dair yemin eder ve dört aday şehrin dört bölümü için seçilir. Başkan zorba olmadığı sürece yönetimde kalır. More'un ütopyasında genel hususlar olarak bunlar sayılabilir.¹³

1.Şehir ve Yönetim

İbn Haldun'a göre bir kültür ve medeniyetin ortaya çıkıp yükselmesini sağlayacak ilimler, ancak umran ve hadâretin olduğu yerde serpilebilir. Bu anlamda medeniyet, bedevilerde değil hadarîlerde yükselir. Benzer şekilde sanatlar da hadarî yaşam içerisinde kökleşip yerleşebilir. Şehir hayatı; her türlü bilgi, teknik ve sanatın meydana geldiği, geliştiği, değişikliğe uğradığı, yenilendiği, beslendiği özgün fikirlerin icat edilip bir başka geleneğin zamanla yok olup gittiği, başka tabirle insandan beslenen bununla birlikte insanı besleyen dinamik bir yapıdır. 'Şehir' ve 'medeniyet' kavramları etimolojik

⁸ Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Kişisel Yayınları, 2000), 2.

⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 11.

¹⁰ Osman Mutluel, "İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Bir Kavram Olarak 'Ortayol'" *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 12/12 (2012), 239-253; Müfit Selim Saruhan, "Erdemlerin Erdemi: Adâlet", *Adam Akademi* 5/1 (Haziran 2015), 1-12.

¹¹ More, *Utopia*, 61.

¹² Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 70-72.

¹³ More, *Utopia*, 62.

olarak 'medine' ve 'medenî'den türetilmiş insanın istikrarlı bir yaşama ve toplumsal hayata olan ihtiyaç ve iştiyâkının in'ikâsıdır.

Bu itibarla insanın sosyo/kültürel manada nihâî amacı *hadarî/şehirli* olmaktır.¹⁴ İnsan şehirleşme sonucunda içgüdüsel davranışlarının yerini *adâlete* bırakır. Dürtülerinin yerini vazife, dizginleyemediği iştahının yerini hukuk alarak yalnız kendini düşünen varlıktan zihinsel melekeleri işlerlik kazanarak zamanla duygularıyla birlikte genişleyen ve tüm insanlık adına hareket kabiliyetini elde edebilen yetkin bir tür ortaya çıkar. İnsan toplumca bir anlaşmaya vararak tabii bir özgürlük kazanır. Bu medenî durum insanın ahlâken özgürleşmesi demektir.¹⁵ Rousseau'ya göre gerçek bir toplumsal pakt, fizikî eşitsizliği yok edip ahlâkî ve meşru bir ortaklığı yerine getirir. Anlaşma ve hukuk sayesinde toplum içinde birey eşit muamele görür.¹⁶

İbn Haldûn'a göre aklın düşünsel tuzakları dalgalı bir denizi andırmaktadır. Bu denizde yüzmek isteyen kimse ne kadar iyi bir yüzücü olursa olsun, her ân boğulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Oysa kıyıda duran ve denize girmeyen kişi daima güvendedir. Başka bir deyişle felsefeci, aklının gösterdiği yolda tuzaklara düşebildiği hâlde siyasetçi aklın değil toplumsal gerçekliğin/somut olayların peşinden gider ve işaret edilen problemlerin hiçbirini yaşamaz. Böylece siyasetçinin bakışı sâlim, hemcinsine muamelesi doğru olur. Siyasetçinin reel hakikatlerden hareket etmesi doğru iken, mantık ilkelerinden hareket etmesi, bulunduğu toplumu hatadan uzak tutmasını garanti edemez.¹⁷

“Ma'lum ola ki asıl riyâset iki türlü olup birisi riyâset-i kübrâ ve diğeri riyâset-i suğrâdır. Riyâset-i kübrâ ile reis bulunan zat şol bir saltanat-ı 'uzma ve hilâfet-i kübrâ sâhibi olan şevketse – mât hazretleridir ki kendisi tevcih-i sübhâni ve ta'yini semedâni ile bir kavim üzerine reis nasb olunmakla dâimâ zât-ı hilâfet şerifine penâhilerini ta'zîm ve hürmet ve emr ü fermân-ı bilaşeran farz-ı ayn bilakis emr-i şerifinin vâcibül-infâzına muhalefet pek büyük kabahattir. Riyâset-i suğra ile ruusan bulunanlar sâhib-i riyâset-i kübrâ taraf-ı âlilerinden hüsn ü idârehu umûr u millet ve irâhe-i erbâb-ı raiyyet ve muhafaza-i memleket eylemek için mansûb olunan zevattir. İşte bunların ve hususiyle sahib-i riyâset-i kübrânın ehliyeti bulunmasıyla tahakkuk eder.”¹⁸

¹⁴ Süleyman Uludağ (ed.), *Mukaddime (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018)*, 2/544-776; Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhı*, çev. Gürkan Sekmen (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 87.

¹⁵ Kemal Göz, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları (Ankara: Fecr Yayınları, 2016)*, 60-64; Mehmet Yazıcı, “Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (Ocak 2016), 210-212.

¹⁶ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 28-32.

¹⁷ Kemal Göz – Mustafa Türkan, *Medeniyet İnsan Ve Din (Ankara: Fecr Yayınları, 2018)*, 211.

¹⁸ Kemal Göz, *Mehmed Fevzi Efendi ve Hadâik-i Hamîdiyye Risalesi (Ankara: Fecr Yayınları, 2022)*, 79.

İbn Haldun'un işaret etmek istediği durumun benzeri olarak Mehmed Fevzi Efendi'nin de ifade ettiği hususiyetlerin Doğu'da ve Batı'da yüzyılları içine alan bir periyotta ve siyâsete merak sarmış sayısız ilim adamı arasından ancak bir elin parmakları kadar bir çoğunluğu oluşturmaktadır. Buna karşın ilmî bir derinliği olmadığı halde devlet kurmuş, yönetmiş ve dünya tarihine damga vurmuş pek çok devlet başkanı, sultan, vezir ve yönetici, bu alanla alakadar olmuş olarak sayılabilir. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre devlet yönetmek için derin bir ilme ihtiyaç yoktur ve siyaset akıl/rasyonel/mantıkî ilimlerden farklı somut kavramsal bir ilimdir.¹⁹ Bazı şehirler de vardır ki yönetimini kendi iklimi belirler. Mısır ve Mezopotamya gibi Sarı nehrin (Huang Ho Nun) sularında söz sahibi olmak için merkezîyetçi bir yönetim esastır. Tabiata ve topluma hükmeden idareci, çalışma yaşamını düzenleyen hem ilah hem din adamı hem de imparatorudur.²⁰

Rousseau'ya göre cumhuriyet hükümetlerinde halk milletin vekillerini şerefliyelerden seçebilir fakat monarşide kralın yanında böyle adamların bulunması çok ender bir rastlantı sonucudur. Halk seçimle kraldan daha az yanılır. Monarşide yönetim (facultés) kabiliyetlerle münâsîp olmalıdır. Saltanat emir vermekten çok itaat etmekle daha iyi edinilir. Hükümdarlar ya dar kafalı veya zâlim olarak tahta çıkarlar ya da taht onları öyle yapar. Tanrı öfkelendiği zaman kötü krallar getirir o halde Tanrı'nın öfkesine tahammül etmek lazımdır. Kötü bir yönetim altındayken herkes katlanmak gerektiğini bilir, mesele daha iyi bir seçenek bulabilmektir.²¹ Yükselme hırsı, kendini beğenme ve para hırsı gibi engeller doğru kararların kabul edilmesinde zorluk ortaya çıkarır.

Ütopyalılar, yeniliğe karşı babalarından gördüklerini devam ettirmeye isteklidirler. O yöneticilere göre atalarından daha iyi biri çıkarsa ülke batır. Üstelik atalarının miraslarına da sahip çıkmazlar. Biri geliştirmeye yeniliğe çabalasa hemen tepki verirler.²² Nazarî olarak az sayıdan meydana gelen şehirlerde, toplum kendi temel ihtiyacını karşılamak için kendi üretimine karşılık olarak diğer vatandaşlara başka ürünleri üretmeyi zorunlu kılar. Siyaset ve yasalar henüz bu küçük şehir için söz konusu değildir. Tabiatın mevcut imkânları vatandaşlara yetmekte bu sebeple çatışmayı/zıtlışmayı önlemektedir, temel gereksinimler daha çok ön plana çıkmakta ve insanlar huzur içinde yaşamaktadır. İdiyosenkratik hususiyetlere sahip olan bu şehir, Platon'a göre sağlıklı ve halis şehir olarak kabul edilmektedir.²³ Devletin üyelerini devletin gücünden başka hiçbir şey özgür yapamamaktadır.

Rousseau'ya göre halkın kalbine yazılan kanunlar örf ve âdetlerdir ki otoriteden ziyade alışkanlık olarak kubbenin kilit taşı oluşturmakta, devletin

¹⁹ Uludağ, *Mukaddime*, 1/733; Uludağ, *Mukaddime*, 2/975 vd.

²⁰ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 22.

²¹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 83-89.

²² More, *Utopia*, 14-16.

²³ Stanley Rosen, *Plato's Republic (PDF: Yale University Press, 2008)*.

sarsılmaz oluşunda çok etkili bir konumda bulunmaktadır. Devletin azamî sınırı olmalıdır. Mesafeler uzadıkça yönetim zayıflar, halk yönetim masraflarını ödeyemeyecek duruma gelir. Sınırların genişletilmesi demek birbirlerini hiç tanımayan yığınların içinde kabiliyetlerin gömülü, erdemlerin belirsiz, kötülüklerin cezasız kalması demektir. Kütleli yapısı itibarıyla büyük vücut kendi ağırlığı altında çöker ve yok olur.²⁴ Fârâbî, faziletli şehri sağlıklı bir vücuda benzetir. Uzuvar çeşitlilik arz ettiği gibi icraatları da ayrı ayrıdır. Şehri teşkil eden unsurlar da tıpkı böyledir. Her insan kendi kabiliyeti nispetinde hareket etmelidir. Şehrin cüz'ileri olan insan yararlı-yararsız faaliyetleri ihtiva etmektedir.

Şehrin de insan vücudu gibi hiyerarşik bir önemi olduğunu söyleyen Fârâbî kalbi riyaset makamında kabul etmektedir. *Fâzıl şehir riyâsete değil hizmet etmeye mahsustur. İnsanların çoğu bu sebeple yaratılmıştır.*²⁵ Erdem sahibi yöneticinin öncelikli vasfı her çeşit menfaat ve bencillikten uzak toplumun saâdetini düşünmesidir. Aynı zamanda halkını çıkar beklemeksizin sevmek ve sevindirmektir. Bu doğru davranışların toplumda yerleşmesi siyaset ve riyaset meselesi bünyesinde talim ve terbiye olarak görülmektedir. Fârâbî'ye göre erdemli yönetici teorik olarak toplumu yönlendirmeli, pratik olarak da topluma faydalı alanlar açma hususunda maharetli olmalıdır.²⁶ More'un ütopyasında seçkinler, toplum adına hukuki kararlar verirken yine aynı seçkinler şehirde Ütopya başkenti "Amaurote"de bir araya gelmektedir. Ülkenin önemli kararları bu meydana alınmaktadır.

More'un ütopyasında dikkat çeken Amaurote şehrinin adadaki mevkiidir. "Adanın başkenti Amaurote'dur. Herkesin bir araya kolayca gelebilmesi için meydanın orta yerindedir."²⁷ "Orta yer" tanımı burada çeşitli anlamlara gelebilmektedir. Misal olarak, Antik Yunan demokratik meclislerin umumi idaresi ve askerî meclisleri olan "orta yer" (es meson) mefhumuna emsal teşkil etmektedir. "Es meson" kavramı farklı alanlarda aynı manalara gelebilmektedir ki bu manalar aynı toplum için geçerlidir. Halktan biri söz alırken önce asayı elinde tutması ve sonra meydanın ortasına gelmesi gerekmektedir. Ütopya'da 'es meson'da bulunma; mecliste söz almak için sert bir kuraldır."²⁸ Başka bir mana olarak, Ütopya eserine de bir göndermede bulunmuş olabilir. Zararlı şehirler arasında Fârâbî câhil, fâsık, değişmiş, şaşkın şehirleri saymaktadır. Ona göre câhil şehir ne saâdeti düşünür ne de saâdeti tanıma çabası vardır.

Şehirleri farklı taksimatlarla ayıran Fârâbî, halkı yiyecek ve içecek derdinde olan ün ve itibarı başkalarını ezmekte bulan ve hayatı yalnız zafer ve

²⁴ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 56-66.

²⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 80.

²⁶ Kolektif, *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 34.

²⁷ More, *Utopia*, 59-65.

²⁸ Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Âdem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 115-121.

galibiyetten ibaret sanan toplulukları da câhil ve fâsık şehirler olarak görür. Fârâbî'ye göre bedbaht şehirler cahiliye halkının istek ve davranışlarına göre oluşurlar.²⁹ Platon'a göre bir devlet bir bireyin kendine yetmediği anda çıkar ve ihtiyaçlarını karşılamadığı anda doğar. Şehir de öyledir bir toplumun ihtiyaçlarından doğar.³⁰ Fârâbî'ye göre nasıl hoş bir insan vahyin gereğini yerine getiren insansa hoş bir belde de şehir de vahiyden payını alan ve vahyin gereğini yapan bir beldedir. Ona göre şehrin insanları, şehrin sahipleridir.

Nasıl her ev sahibine aitse şehir de o şehrin insanına aittir ve buradan kendileri istemedikçe çıkarılamaz. Hem tarihte hem günümüzde bu tür durumlar gerçekleştiği için insanlık dramları yaşanmış ve hala yaşanmaktadır. Tarihte bu durum "Bir zaman da: "(Ey İsrailoğulları!) Birbirinizin kanlarını dökmeyeceksiniz ve birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız!" diye sağlam sözünüzü almıştık. Sonra (bunu açıkça) kabul ettiniz. Ve siz (buna) şahidlik etmektesiniz."³¹ Ayetinde İsrailoğulları'nın bu haksız uygulamaları özellikle vurgulanmıştır. *Özgürlük*, şehirlerin en başta gelen hakkı olmalıdır ki insanların da buna bağlı olarak özgürlükleri kaybolmasın.³²

2. Ahlâk İlkeleri ve Eğitim

İslâm müellifleri Fârâbî'yi tanıtırken onun felsefe ve diğer ilimlerdeki mahâreti, asâlet ve dirâyeti hususunda hemfikirdirler. Görüş ve sezîşlerinin isâbeti, kavrayış ve ufkunun vüs'ati, İslâm filozoflarının daima takdirinde olmuştur. Fârâbî zamanın çaresizliği ve kendi döneminin yalnızlığının bir sığınağı olarak mürekkep şişelerini ve ilimle meşguliyeti seçmiştir.³³ Ona göre hayatın kıymeti yalnız okumak ve yazmak ile bilinebilir. İbn Sînâ "kendi müşküllerimi ancak Fârâbî'nin kitaplarını okuyarak çözdüm" demekten kendini alamamıştır.

İbn Sînâ'nın bu yorumu akıllı bir kişinin sıklıkla söylemek ve dinlemekten daha çok hoşlanabileceği başka bir şey var mıdır? Sorusunu akla getirmektedir.³⁴ Ahlâk alan olarak birçok disiplinin alanı içerisinde kendisine yer bulabilen bir ilimdir. Kelime manası olarak Arapça'da "huy, tabiat, seciye" gibi manalara gelen ahlâk huluk ve hulk kelimelerinin cem'isi olarak kullanılmaktadır. Umumiyetle lügatlerde insanın fiziksel görünümü için halk, hulk ise insanın doğuştan gelen tabiatı, mânevî yaratılışı için kullanımı tercih edilmektedir.

İnsan nefsi ahlâk ile ilişkilendirilerek değerlendirmeler yapılmıştır. Akseki'ye göre ahlâk insan nefsinde sâkin ve sâbit olan bir melekedir.³⁵ Genel

²⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 90-92.

³⁰ Eflatun, *Devlet*, 67.

³¹ *Kuran-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2 /84.

³² Kemal Göz vd. (ed.), *Şehir Ve Erdem* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 22.

³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 8.

³⁴ Platon, *Devlet*.

³⁵ İsmail Kara - Rabia K. Gündoğdu, *Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 1/28.

olarak ahlâk ilmine dair bazı kavram ve tanımlamalar dikkate alındığında aşağıdaki bazı önemli unsurlar ön plana çıkmaktadır:

Ahlâk Yasası: Bu kavram ahlâk felsefesinin değerlendirilmesinde önemli unsurlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu yasayı bireyin davranışlarını düzenleyen belirli ilkeler manzumesi olarak ifade etmek mümkündür. Doğruluk, dürüstlük ve yardımlaşmanın iyi olduğu ve yalan söylemek, hırsızlık yapmak ve diğer insanlara zulmetmenin kötülük olduğunun insanoğlu tarafından bilinip kabul edilmesidir.³⁶

Ahlâkî Karar ve Ahlâkî fiil: Birey iyi veya kötü herhangi bir davranışı hayata geçirmeden yani o davranışı işlemeyen önce karar vermek durumundadır. Onun bu kararına ahlâkî karar ismi verilmektedir. Bu kararın kesinlikle bireyin özgür iradesiyle ortaya konulması gerekmektedir. Özgür iradeyle uygulama alanına geçirilmeyen davranışların sorumluluğundan da bahsetmek mümkün değildir. Ahlâkî fiilde özgür irade ile verilen ahlâkî karar neticesinde ortaya konan davranışlara da bakılmakta ve değerlendirilmektedir.³⁷

Filozofların felsefeyi umumiyetle nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırdıkları bilinmektedir. Nazarî felsefe insanın bilgileriyle, amelî felsefe ise onun davranışlarıyla ilgilenmektedir. Nazarî ve amelî felsefede yetkinliğe erişenler birey ve toplum olarak saâdet ve mutluluğu yakalamış olanlar olarak değerlendirilmektedir.³⁸ Fârâbî'ye göre mutluluğa götüren fiiller, doğru fiillerdir. Bu fiillerin meydana getirmiş olduğu meleke ve davranışlar, faziletleridir. Mutluluğa mani olan fiiller kötülüklerdir ki bunlara çirkin fiiller denilmektedir. Bu fiillerin meydana çıkardığı meleke ve davranışlar, hasislik, düşüklük ve rezilliktir.³⁹

Platon, inatçı kimselerin kendi içinde meselenin hakikatini değil butlanını anlamış olduğunu söyler. Ona göre öğrenmeye hevesli olmakla filozofluk beraber gider. "Öğrenme merakı olmadan filozof olmaz... Söz ikidir biri doğru diğeri yalan... Fakat öncelik yalan olan sözdendir. Bilmez misin ki çocuklara önce masal öğretilir... Gerçekten uzak kalmaktan Tanrılar değil insanlar da nefret ederler."⁴⁰ İbn Haldun'a göre şehirli/hadarî hayatın temel unsurlarından biri eğitimidir. Hadarî hayatın toplum yapısı, sebep asabiyetine dayalı kural ve kaideleriyle eğitimin konusudur ve bu kaide ve ilkeler eğitim yoluyla topluma benimsetilmektedir.

³⁶ Kemal Göz, *Çevre Bilincimiz (Çevre Felsefi, Çevre Ahlâkı ve Çevre Eğitimi Bağlamında)*(Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 67; Kemal Göz vd. (ed.), *Din Ahlâk Dengesi* (Ankara: Gazi Yayınları, 2020), 180-184.

³⁷ Göz, *Çevre Bilincimiz (Çevre Felsefi, Çevre Ahlâkı ve Çevre Eğitimi Bağlamında)*, 67; Kemal Göz, *İslâm'da Ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler* (İstanbul: Aysu Ofset, 2006), 10.

³⁸ Göz - Türkan, *Medeniyet İnsan Ve Din*, 14.

³⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 70.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, 79-89.

İbn Haldun, eğitim yoluyla her türlü fedakârlığa hazır olan insanlar yetiştirilebilir ve üstün hedeflere sahip olunursa o toplumun millet olduğunu ve kendi medeniyetini inşa etme hususunda söz sahibi olduğunu söyler. Eğer bu yolla toplumda her çeşit fedakârlığa ve mükemmel hedeflere hazır insanlar yetiştirilebilir ise, o toplum millet halinde yaşayabilir ve medeniyetin gelişmesine katkı sağlayabilmektedir.⁴¹ Eğitim ve öğretim kolaydan zora, özetten ayrıntıya, basitten karmaşıklığa ve yüzeyselden derine doğru gelişen bir yolculuktur, noksanlıkların giderildiği doğru eğitim metodu budur. İbn Haldun'a göre eğitimde en etkin yöntem, talebeye tedrici bir şekilde az az öğretildiği yöntemidir.

Başta genel bir çerçeve içerisinde hikâye edilen bilgi, tüm öğrencilere verilmelidir. Bu ilk özet ilmin konularını baştan sona dek yüzeysel bir biçimde içermelidir. Öğrenci bu ilk özetle bilgi alanında cüz'î ve zayıf da olsa bilgiyi kesp etmiş olmalıdır. Bu sürecin akabinde yeniden başa dönülür ve konular biraz daha derinlemesine verilerek özeti ötesine geçilerek işlenmelidir. Böylece talebenin ufkunun vüs'ati ve ikinci kez tekrarlamada ilminin daha fazla tekâmül etmeli, konular geniş ve derin bir çerçeveye konularak git gide ayrıntıya girilmeli ve ilkinden daha fazla baştan sona kadar konular işlenmelidir. Üçüncü defa tekrar edilen konularda ise en derin bir şekilde bilgiyi paylaşma hedeflenmelidir. Bu yöntem asgari üç defa tekrarlanmalı, nihai ilim bütünüyle ve tedricen aktarılmalı ve giderek derinleştirilmelidir.

Bilgi önce az miktarda giderek çoğaltılarak verilmeli, öğrencide öğrenme merakı uyandırılmalıdır.⁴² İbn Haldun gibi Platon da, hususiyetle talebeye katı bir yaklaşımla bulunmanın yanlış bir davranış olduğu konusunda hemfikirdir. Ona göre ağır cezalar içeren eğitim ve öğretim çocuklar üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir. Her ne sebeple olursa olsun şiddet insanda ve toplum genelinde kötü hasletlerin doğmasına neden olur. Katı, tehditkâr ve sert cezalarla verilen eğitim ve öğretim amacından saparak insanların ruhlarını karartır, kabiliyetlerini köreltir ve gelişim süreçlerini sekteye uğratar. İnsanları zihinsel olarak da söz sahibi olmasını zorlaştırır çünkü şiddete maruz kalan kimseler içine kapanır.

Platon, çocuklara ceza verilmek suretiyle onların ruhlarını gevşeklikten uzak tutulması ve öğrencinin onurunu zedeleyecek ve onların içlerine kin ve nefret tohumları ekebilecek şiddetten kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴³ Platon'a göre bütün toplumlardan birbirlerini farklı kılan eğitimleridir. İdeal devletinde eğitim dili ana dilleridir. Ahlâk felsefesinde bizler gibi gerek kendilerinde gerek dış dünyada mutluluğu ararlar. İyilik ve kötülük üzere tartışırken din ve felsefeye bağlı kalırlar. Ona göre farklı kavrayış ve anlayış seviyelerine sahip olan erdemli şehir halkının çeşitli yeteneklere sahip bulunmaları eğitim ve öğretimde takip edilecek söylem ve

⁴¹ Göz - Türkan, *Medeniyet İnsan Ve Din*, 187.

⁴² Göz - Türkan, *Medeniyet İnsan Ve Din*, 201.

⁴³ Platon, *Yasalar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 261-63.

yöntem modellerinin farklılaşmasına sebep olmaktadır. Nitekim her öğretim iki şeyden meydana gelir:

1) Öğretilen ilimlerin manalarını nefse kavratma ve iskân etme;

2) Manası nefse iskân edilen ilimlerin onaylanmasını sağlama.

Eğitim ve öğretim bu işin temelidir. İyi bir temele girdi mi devlet genişleye genişleye ilerlemeye başlar. Ölçmeyi bilmeyen birine başkaları, kendi boyunun dört arşın olduğunu söylese buna inanması daha kolay ve daha etkili olmaz mı?..⁴⁴ Öyleyse çözümün bir eğitim meselesi olduğunu, hicretten önce Kur'an öğretmeni Mus'ab b. Umeyr ile bütün sahâbîlerin eğitim üzerine emeklerinin bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. Bunun şaşırtıcı gelmemesinin doğal sonucu bir örnek vermek gerekirse fâzıl insanların bulunduğu şehirde kötü fiil (zina) işleyen gencin gelip kendi kendine itirafçı olmasıdır. Bu örnekte "temizlenmek üzere cezamı uygulayın, öte dünyaya kalmasın, ben bir suç işledim!" diye talep etmesi dikkat çekicidir. Bu ahlaki hassasiyetlerle çıkarılan onca kanuna rağmen günümüz müsabakalarında koro halinde ağız dolusu küfretmeye devam eden tribünler karşılaştırıldığında aradaki farkı görmek mümkündür.⁴⁵

Fârâbî ve Platon devlet içinde eğitime önem vermişlerdir ve özellikle şehrin muhafızlarının hususiyetleri noktasında çaba sarf etmişlerdir. Platon'a göre devletin selameti için büyükten küçüğe her halka ruhların kıymetine göre görev verilmeli ve bu görevler kanun gibi benimsetilmelidir. Platon'un Devlet'inde sözünde durmak, ölçülü olmak, bilgelik ve adâlet için en güzelini bulmak satır aralarında sıkça rastlanılan kavramlardır. Kararlardan kentin bilgeliği anlaşılmalıdır ki doğru kararlar bu bilgeliği göstermektedir. Platon'a göre gözüpeklik eğitimden gelmelidir. Bu haslet eğitimden gelmiyorsa sen ona başka bir isim verirsin. Ona göre bütün güzellikler kentin erdemi için yarıdır.⁴⁶ İstişare dalkavuklarla değil acı söz söyleyebilenlerle yapılır. Sıkıntıların sebebi şartlar ya da yaşlılık değil insanın kendi tabiatıdır.

İlimli tabiatlı insanlara ihtiyarlık ağır gelmez. Hırslı ve arzuları baskın olan kişiler genç iken bile yaşadıkları ağır gelir. Mesela akıl sahibi insan fakirlikle yaşlılık yükünü taşıyabileceği gibi iyi akıldan yoksun kişi zenginleşse de kalbinde huzura ulaşamayacaktır.⁴⁷ Fârâbî insanın tabîî bir varlık olduğunu ancak tabiatı önünde engel olan şimdiki yaşantısına yerleşmiş alışkanlıklar olduğunu belirtmekte ve bu alışkanlıklar yıkılmadan tabîî ve hakiki varlığına varamayacağını söylemektedir. Fârâbî, asil insanın ruhtan ibaret olduğunu ve ruhun tene karışmasıyla reziletler vuku bulduğunu, insan tene muhtaç olmadığına saâdetli olduğunu belirtir. Aynı zamanda o asil ruhun mal, dost,

⁴⁴ Platon, *Devlet*, 145-50.

⁴⁵ Göz, *Şehir Ve Erdem*, 40.

⁴⁶ Platon, *Devlet*, 150-201.

⁴⁷ Eflatun, *Devlet*, 5-9.

akraba ve şehir halkı gibi şeylere muhtaç olmadığını düşünür. Ona göre irâde ile nefsin arzularını öldürmek tabii yaşamayı sağlamaktır.⁴⁸

More, kötü işler yapan halkı cezalandırmak yerine bireylere iyi olanaklar sunmanın çözüm olduğunu belirtir. Ona göre halkın yoksulluk sebebi işe yaramaz aristokratların varlığıdır. Onlar halkın sırtından geçinir. Suçlu olanın toplum yararına çalışması güzel bir çözümdür. Tembellik edene ya da kötülükte direnene dayak atılabilir. Özellikle mahkûmların güzel işlerde çalıştırılması onların yiyecek, içecek, giyim olarak buldukları toplumdaki yüklerinin alınması gerekmektedir. Yasalar insanı değil suçu yok etmelidir.⁴⁹ Hak yalnız mugalata ve düzenbazlıkla vurulabilir diyen Fârâbî, bu kimselerin fâzıl şehirde olmaması gerektiğini söyler. Câhil şehirlerin ahlâkî yapısı eski ve ifsâd olmuş fikirlere dayanır. Nasıl ki hayvanlar âleminde diğerini yaralama yok etme güdüsü olduğu gibi kötü ahlâk sahibi fertler de şahsî menfaatleri uğruna bir başkasını esir ve köle yapmak isterler. Hâlbuki o hayvanların kabahati sadece mevcut olmalarıdır.

Bu düşünceyle hareket eden topluluklar iyiliğe inanmayıp iki insanın ancak bir zaruret için anlaştıklarını ve birleştiklerini düşünürler. Ancak başka tehlikeleri bertaraf etmek için bir araya gelenler tehlike kaybolunca birbirlerinden aynı nefretle ayrılırlar. İşte canavarlık iptilâsı denilen şey budur.⁵⁰ Phokylides, “insan geçimini sağladı mı, erdemle uğraşmalıdır”, der. Soylu kişiler gençken kötü ruhlar tarafından kandırılırlar. Çünkü ruhlarında kötülüğü ayırt edici misal yoktur. Rahipler bilimden daha çok erdem ve ahlâk üzerinde dururlar. Devleti dağıtan sebep olarak kötü ahlâkî görürler. Foster’a göre Platon’un adâlet kavramının temelinde devletin menfaatleri öncelikli değildir, tabiata uygunluk, doğaya uyumluluk vardır.⁵¹ Platon’a göre insan bedeni emirleri yerine getirmek için ruh ise yönetici olmak için yaratılmışlardır.⁵²

Ona göre akıllı ruh yöneticilere mahsustur. Cesur ruh ise askerlere aittir ki ona göre asker sınıfının idarecilere itaat etmesi doğaya uygunluk anlamına gelmektedir.⁵³ Fırtına çok olsa da akıllı kaptan gemiyi kaderine terk etmez. Doğruyu yerinde ve ustalıkla söyleyebileceksiniz ki bu şekilde çabalar iyi olmasa bile kötülüğü azaltmış olsun. Platon’un da dediği gibi: *“Devamlı olarak yağmur yağarken bilgiler, dışarıdaki kalabalığa evlerinize gidin ve yağmurda ıslanmayın diyerek seslenirler. Bilgelerin sözleri dinlenilmez ve duyulmazsa sokağa gidip o kalabalıkla beraber ıslanmayı tercih etmezler. Toplumu budalaca*

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 119-20.

⁴⁹ More, *Ütopya*, 28-30.

⁵⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 102-8.

⁵¹ MB Foster, “On Plato’s Conception of Justice in the Republic”, Oxford University Press (Nisan 1951), 206-217.

⁵² Ahmet Kayalı, *Platon’un Toplumsal Sınıfları Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50-53.

⁵³ Tuiç Akademi, “Ütopya Karşılaştırmaları: Platon’un Devleti & More’un Ütopyası”.

davranmaktan vazgeçiremezlerse kendi köşelerine çekilip tek başlarına kendilerini korurlar."⁵⁴ Öte yandan utopialıların en sevdiği şey akli işletmek, geliştirmektir. Açgözlülük iyi bir haslet değildir ya korku ya da yoksulluk düşüncesiyle meydana gelir. Başkalarından üstün olmayı iyi bir iş sanırlar oysa Utopialılar arasında böyle kötü bir huy bulunmamaktadır.⁵⁵

Fârâbî'ye göre öğrenme süreci insana yeni mezzetler sunar. Eğitim ise kişinin ahlâkî yapısına olumlu katkı sağlar ve Fârâbî kişinin eğitimle dizelebileceği görüşündedir. Bu nedenle O, eğitim ve öğretimin birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Fârâbî toplumda doğruluk ve iyiliğin ancak eğitimle sağlanabileceğini belirtir.⁵⁶ Fârâbî'ye göre eğitim önce bireyde sonra toplumda ilim ve ahlâk yolunun açığa çıkarılmasıdır. Bazı hususiyetlerin doğuştan ve bazılarının ise terbiye ve talim ile inkişafının mümkün olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Bu bağlamda dünya ve Türk eğitim ve öğretimine Fârâbî'nin sunduğu hizmetlerden birkaçı olarak şunları sayabiliriz.

Fârâbî:

- Eğitim ve öğretim arasında dikkat çekici bir ayırmda bulunmuş,
- Felsefeyi Müslümanlara ve Türklere öğretmiş bir felsefe öğretmeni olması hasebiyle İslâm'ın düşünce yapısıyla Eski Yunan felsefesini bağdaştırmış,
- Öğreticilerin hususiyetlerini belirtmiş ve onları tasnif etmiş,
- Yöneticilere siyaset dersi ve eğitimi vermiş,
- İlim ve erdemli ideal bir devlet modeli tasvir etmiştir.⁵⁸

Fârâbî, öğrenen ve öğretmenin nitelikli vasıflara sahip olması gerektiğini söylemiştir. Özellikle idarecilerin birtakım kabiliyetleri olması gerektiğini belirterek eğitimin rolüne değinmiştir. Fârâbî'nin öğrenme yöntemi kısaca:

- 1- Konuşma ve dinleme yoluyla öğrenme,
- 2- Taklit yöntemi (hal ve hareketleri takip ederek öğrenme).

Fârâbî'ye göre hayal gücü insanın gelişiminde eğitim için ehemmiyetlidir. Küçük yaşlardan itibaren hayal gücünün insan yaşamının her döneminde eğitim ve öğretime faydası büyüktür.⁵⁹ Ona göre eğitimin amacı kötülükleri yok etmesidir. Mutluluk, rastlantı sonucu kazanılan bir şey

⁵⁴ More, *Utopia*, 44-46.

⁵⁵ More, *Utopia*, 71-72.

⁵⁶ Nejdî Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik* (Denizli: Fakülte Kitapevi, 2009), 271-275.

⁵⁷ Seyfettin Arslan, "Eğitim ve Etik", *Journal of Turkish Studies* 10/7 (Ekim 2015), 119.

⁵⁸ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi Araştırma*, (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2021), 82.

⁵⁹ Mustafa Önder, "Fârâbî, Birunî ve İbn-i Sinâ'da Eğitim ve Eğitim Yöntemleri", (24 Mart 2018), 4-9.

olmamakla birlikte kötülüklerin yok edilmesiyle elde edilir.⁶⁰ İnsanın iyi olan şeyleri dilemesi sonucunda mutluluk meydana gelir. Bu konuda Aristoteles ile benzer düşünen Fârâbî devamlılığı olmayan amellerin insana mutluluk vermeyeceğini düşünür. İstemeyerek yapılan işlerin de kişiye fayda vermeyeceğini ifade ederek toplumun eğitim ve öğretim yoluyla mutluluğu elde edebileceğini belirtir.

Fârâbî, eğitilmiş kişilerin yönetimde bulunmasının uygun olduğunu düşünerek en iyi yöneticilerin filozoflar olabileceği kanaatini taşır. En yüce bilgiye herkesin sahip olamayacağını düşünen Fârâbî şehir içinde kuralları samimi şekilde benimseyen kişi ve toplum üzerinde yasaların bir tehdit teşkil etmediğini söyler. Bu durumda Rousseau, *insanların fikirlerini düzeltiniz, onların örf ve âdetleri kendiliğinden düzelecektir*, demiştir.⁶¹ Nitekim Shri Aurobindo, 1936 yılında çıkardığı eserinde şöyle yazıyordu:

-“Doğaya hâkimiyeti bakımından kuvvetli, zihinsel olarak gelişmiş (...) fakat ruhen ve kalben yetersiz bir insan, yarım tanrı kuvvetinde bir hayvanın isteklerini yerine getirmek bakımından aşağılık bir iblis gibidir.”⁶² Bir halkın fikirleri, onun esas yapısından doğar. Gazâlî, *unutma ki adâlet ve merhamet iman ağacının meyveleridir, der*.⁶³ İbn Haldûn ancak imanlı ve dindar hayattan uzaklaşmış kişilerin terbiye edilmesi ve huzurun temin edilmesi için topluma kanunlar konulmasını savunurken bu kanunlar bazı durumlarda kişiler üzerinde devamlı bir baskı unsuru olarak görülebilmektedir. Kanun, ona itaat etmeyenler içindir ki Hz. Ömer’in de söylediği gibi, *içinden gelerek terbiye olmaya yaklaşmayan birine kanun ve eğitim ne yapabilir ki?..*⁶⁴

3. Toplumsal Hayat ve Adâlet

Fârâbî’nin El-Medinetü’l-Fâzıla eseri, değerli mütalaalara haizdir. Bilhassa ince mevzulara temas ederek sosyoloji alanına giren konulara yer vermiştir. Bu sebeple Fârâbî, sosyolojinin en eski mübeşşirlerinden biridir, denilebilir.⁶⁵ Yaradılışça çok şeylere muhtaç olan insan ihtiyaçlarını tek başına karşılamakta güçlük çeker. Bu sebeple her fert yardımlaşma ile bir araya gelip ihtiyaçlarını elde edebilir. Bu teşekkül büyük küçük oranda toplumu ya da topluluğu ifade etmektedir. Bütün toplumların en eskisi ve en tabiîsi ailedir. Çocuklar büyüyene kadar babaya bağlıdır. Büyüdükten sonra birlikte yaşamaya devam etmek aile üyeleri için tabiî değil, ihtiyarî bir tercihtir. Bu ortaklık özgürlük bağlamında yaratılışın sonucudur.⁶⁶ Fârâbî, ferdin saâdet merhalesine ulaşmasını ferdi başkalarıyla bağ kurmasını sağlayan birlikte ve ferdi mensup olduğu zümreye bağlayan beraberlikte bulur. Toplum bu uğurda

⁶⁰ Mehmet Aydın, “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’âdet Kavramı” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/1-4 (Temmuz 1973), 310.

⁶¹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 146.

⁶² Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 85.

⁶³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Her Durumda Adâletli Olma* (İstanbul: Ehil Yayınları, 2017), 26.

⁶⁴ Uludağ, *Mukaddime (Tek Cilt)*, 332.

⁶⁵ Fârâbî, *El-Medinetü’l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 12.

⁶⁶ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 13.

çalıştığı zaman toplumun hem ruhî üstünlüğü artar hem de fazileti kuvvet kesbeder.⁶⁷

Nitekim güzel yazı yazmada çokça yazı yazdıkça olgunluk ve üstünlük görünür. Toplumların genel saâdeti, işlerin ihtilâfından/çeşitliliğinden ve birbirlerine üstünlüklerinden doğar. Dokumacılık, fıkıh, hikmet, bezzâzlık, çöpçülük, hitâbet sanatları arasındaki farklar bu kabildendir.⁶⁸ Kötü fiiller işleyen toplumların ruhları kötülüklerle temayül eder. Öyle ki sıtmaya tutulmuş birinin hoşla gitmeyen şeylerden zevk alması gibi kötü ruhlar da iyi olmayan şeylerden zevk alırlar. Artık o ruh için mariz ruhlu denilebilir. Adeta hastalığını bilmeyen kendini doğru zanneden kimseye kulak asmayan kimseler olurlar.⁶⁹ Kendi rahatı için başkalarının rahatını kaçırmak haksızlığın ta kendisidir. Utopialılar için herkesin iyiliğine çalışmak bir *dindir*. Yasaları çiğnemenen mutluluğu aramak en akıllıca davranıştır.⁷⁰

Cenova'da hapishanelerin ön cephesinde ve kürek mahkûmlarının zincirlerinde şu kelime yazılıdır: *Özgürlük*. Böyle bir şiârın kullanılması hem güzel, hem de doğrudur. Gerçekten de, yurttaşın özgür olmasını engelleyenler, her devlette şer erbâbı kişilerdir. Bütün bu tür kişilerin küreğe mahkûm edildikleri memlekette insanlar özgürlüğü en mükemmel şekliyle yaşarlar.⁷¹ Halkın meslek ve işine dair gereklilikler Platon'un görüşü ile aynıdır. Herkes bir zanaatla uğraşmalı kendi ve halkı için çalışmalıdır. İşçiler için gün dörde bölünmüştür ve sadece altı saat çalışma vardır. Öğleden önce ve sonra üçer saat çalışarak bu şekilde verimli olurlar. Utopialılar işlerini değiştirerek dinlenirler. Sabah saatlerinde serbest dersler olur. Hep birlikte türkü çalğı ile bir araya gelirler ve zar, iskambil ve zararlı kumar oyunlarını hiç bilmezler. Fazla giysiye de sahip olmazlar.⁷²

Fârâbî toplumların kaynaşma ve ayrışma sebepleri olarak ahlâk benzerliği, mizaç benzerliği, dil ve şive beraberliğinden bahsetmekte, birlik ve ayrışmanın bu unsurlardan kaynaklandığını ifade etmektedir. Toplumdan ferde kadar kaynaşmanın en küçük âmilleri arasında bir arada uzun süre kalmak, meslek beraberliği ve dert ortaklığı sıralanabilir. Fârâbî'de faziletli toplum yardımlaşma, dayanışma ve uyumun en üst seviyede olduğu, inanç ve değerlerin davranışlarıyla birlikte bütünlük sağlandığı bir toplumdur.⁷³ Fârâbî'ye göre şehirde ve toplumda bu tecanüs ve tenasübü sağlayan en etkili kurum *dindir*. Menfaat ile adâletin mükemmel uyuşması, ortak kararlara bir hakkaniyet karakteri kazandırır. Platon ise insanları mutluluğa ulaştırmanın yolunun eşitlikten geçtiğini çok önceden görmüştür.

⁶⁷ Göz, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları*, 86-89; Kemal Göz, *Erdemli Ol!* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 40-43.

⁶⁸ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 94-96.

⁶⁹ Fârâbî, 97.

⁷⁰ More, *Ütopya*, 87-90.

⁷¹ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, 124.

⁷² More, *Utopia*, 65-68.

⁷³ Kolektif, *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*, 36.

Fârâbî'ye göre bir toplumda birlik ve beraberliği sağlama ve toplumsal düzenin devamlılığını sağlama ancak 'ortak bir *din*'⁷⁴ ile mümkündür.⁷⁵ Toplum her insana eşit güvenlik sağlamalıdır. "*Summum jus summa injuria*" doğrulukta aşırıya gitmek, aşırı haksızlığı da beraberinde getirir. Akıl yanılır bir varlıktır, bu sebeple kuralları ihlal edene keskin kılıç adâlet midir?⁷⁶ Utopialılar kötü kirli bir şeyin de şehre girmesine engel olurlar. Her sokakta eşit halkevleri bulunur. Bu mekânlarda yemek pişirilir ve önce hastalar gözetilir. Hastaneler büyük ve ferahdır. Yabancılar için de dayalı döşeli mekânlar bulunur.⁷⁷

Özel mülkiyet var oldukça toplumsal adâlet ve rahatlık hiçbir zaman gerçekleşemez. Utopia'da yasalar azdır. Yasalar çoğaldıkça bitmek bilmeyen davalar çoğalır. Herkes değerinin karşılığını görür ve eşitçe yaşama kolaylıklarından tüm yurttaş faydalanır.⁷⁸ İnsanlığı mutluluğa götüren tek yol *eşitliktir*.⁷⁹ Fârâbî'ye göre her tabii şey adâlete uygundur, o halde gâlibin mağluba tahakküm etmesi ve mağlubun gâlibe hizmeti aynı adâlettir. Ona göre böyle bir hareket tarzı faziletli fiillerden sayılır. Kazanan ferde gerek mal gerek itibar olarak diğerlerinden fazla ödül verilmesi de *adâlettir*. Bazı toplumlar, başkasının yardımıyla başaracağını anlayarak maksatları gerçekleşinceye kadar beraber çalışmayı kabul eder.

Bu durumda doğup büyüdüğü alıştığı şeyi adâlet sayarlar. Gerçekte adâlet zaaf ve korkuya dayanır.⁸⁰ Fârâbî'nin felsefesinde fizikî, siyasî, ahlâkî ve metafizik boyutları olan adâlet kavramı "istikamet, orta yol, misil, hüküm ve kararda dürüstlük, hakikate göre hükmetmek, eşit olmak" gibi manalara gelebilmektedir.⁸¹ Fârâbî'ye göre adâletin kaynağı yalnızca Tanrı'dır ve adâlet tümüyle Tanrı'dan gelir. Rousseau ise "bizler adâleti o kadar yükseklerden almasını bilebilseydik eğer; ne kanunlara ihtiyaç duyardık ne de hükümete

⁷⁴ Strieder, *Jacob Fugger the Rich* Elizabeth Wordsworth, kişilik olarak Thomas More'u bir 'çelişkiler yığını' olarak tanımlar. Fakat benzer bir çelişkili durum Jakob Fugger'ın kişiliğinde de kendini gösterir. Fugger, bir yandan her alanda girişimci ruh özelliğini gösterirken, diğer yandan kilise ile olan ilişkisini her zaman önemsemiş ve güçlü kalmasını sağlamıştır. Bu durum, More'un Reformasyona ve Rönesans'ın Hümanizma anlayışına yaklaşan inancıyla, koyu bir Katolik olarak dine ve kiliseye olan bağlılığı arasındaki çelişkiye de ayrıca işaret etmektedir (More 1999: s.71).

⁷⁵ Göz, *Şehir Ve Erdem*, 38; Bkz. Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 66, nşr., M. Mehdi, Beyrut 1986.

⁷⁶ Jacob Strieder, *Jacob Fugger the Rich: Merchant and Banker of Augsburg* (Germany: Praeger, 1984).

⁷⁷ More, *Ütopya*, 71-72.

⁷⁸ Müfit Selim Saruhan, *Var Ol!* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 106-107.

⁷⁹ More, *Utopia*, 47-48.

⁸⁰ Fârâbî, *El-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 111-12.

⁸¹ Osman Mutluel, "İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Bir Kavram Olarak 'Ortayol'", *Abant Sosyal Bilimler Derisi* 12/12 (2012), 246; Osman Mutluel, *Orta Yolda Ol!* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 90-95.

ihtiyacımız kalırdı...” demiştir. Ona göre âdil insan kanunlara uyduğu zaman kanunlar kötüyeye iyilik, iyiyeye kötülük etmekten başka bir şey yapamaz.⁸²

Allah'ın isimlerinden bir isim olan âdil kelimesi sıfat olarak kullanıldığı zaman adl (adâlet) kavramlarıyla aynı anlamlara gelmektedir.⁸³ Fârâbî, özel ve genel olarak adâlet kavramını ayırmaktadır. Özel adâlet bütün ortak değerlerin o toplumda madden ve manen taksim edilmesi ve muhafaza edilmesidir. Özel manada adâlet, müsâvât/eşitlik anlamlarına da gelmektedir.⁸⁴ Genel adâlet ise kişinin bulunduğu toplumda diğer fertlere karşı erdemli fiillerde bulunmasıdır.⁸⁵ İyi bir bina yerinin güzel tespit edilmesiyle mümkünse eğer, iyi bir toplum da o toplumu çok iyi tanımış bilge kişilerin kanunlarının yerleşmesiyle mümkündür.

Platon, Arkadhialılara ve Kyreneliler'e kanunlar yapmamıştı. Çünkü halkının zengin olduklarını ve eşitliğe râzı olmayacaklarını bilmekteydi. Âdetleri yerleşik bir halka kanun koyucu olmak zordur. Onlar tıpkı hekîmi gören hasta gibi illetlerine müdâhale edilmesine tahammül göstermezler.⁸⁶ Siyaset felsefesinde Fârâbî, adâleti irâdî ve tâbiî olarak ifade etmiştir. Sevgi ve muhabbet Fârâbî'ye göre tabiî adâlettir.⁸⁷ İnsanları bir arada tutan bağın doğal adâlet anlamını taşıması Fârâbî'den sonra gelen siyaset ahlâkı literatüründe adâlet⁸⁸ ve sevgi kavramlarına yer açılması anlamına gelmektedir.⁸⁹ Altın ve gümüş Utopialılar için hiçbir şey ifade etmemektedir.

Utopialılar, madenleri kıymetsiz yapmak için elinden geleni yaparlar ve suçlular için kullanırlar. Havayı, suyu, toprağı, iyi ve yararlı olanı ortaya çıkarırlar.⁹⁰ Utopialılar akşam yemeği için boru ötüncü hep beraber toplanırlar ve birlikte yemek yerler. Doğruluk ve erdem üstüne parçalar okunur. Öğlen yemekleri ve sohbetleri akşam yemeğine nazaran daha kısa tutulur. Annesi olmayan çocuklar için devlet sütanneleri bulur. Şefkat önemli bir haslet olduğu için bu durumda bütün kadınlar yarışır. Utopialılar için zararsız olan her zevk iyi kabul edilir.⁹¹ Nizâmî'nin ideal şehrinde en ehemmiyetli erdemler

⁸² Jean Jacques Rousseau, *Toplumsal Mukavele (Toplum Sözleşmesi)*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 45.

⁸³ Mustafa Çağrı, “Adalet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları,), 1/341.

⁸⁴ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Diyanet Vakfı Yayınları, 1987), 144.

⁸⁵ Göz, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları*, 75-78; Müfit Selim Saruhan, *Özgür Ol!* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 70-73.

⁸⁶ Rousseau, *Toplumsal Mukavele (Toplum Sözleşmesi)*, 54.

⁸⁷ Göz, *Şehir Ve Erdem*, 48.

⁸⁸ Osman Mutluel, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 103-109.

⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi/Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener – Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınevi, 2017), 135; Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov- Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 247 vd.

⁹⁰ More, *Utopia*, 79.

⁹¹ More, *Utopia*, 73-75.

arasında yardımseverlik ve kanaatkârlık kabul edilmektedir. Şehrin ütopyik tasarımlarında öne çıkan hususiyetleri arasında ortak mülkiyet temel özelliklerden sayılmaktadır:

Bizlerde eşittir herkesin varı

Eşit paylaşırsız bütün malları⁹²

Toplumun nitelikleri halkın niteliklerinden daha ön planda bulunmaktadır. Şehir ahalisinin toplumu merkeze oturtması, ortak mülkiyete eşlik eden önemli özelliklerden biridir. Kimlik bütünlüğü dikkat çekmektedir. Platon'un ideal devletindeki toplumsal kimlik vurgusu Genceli Nizâmî'nin eserinde de etkili olduğu söylenebilir. Kamil şehirde önemli olan eşitliktir. Ortak mülkiyet arka planda durmaktadır. Roma halkı hafta geçmezdi ki toplanmasınlar. Halk umumî meydanlarda hem mülkî âmir hem de yurttaş oluyordu. Ülke topraklarını eşit şekilde iskân; hem devleti yüksek derecede güçlü hem de mümkün merteye iyi yönetilmiş kılmaktadır.⁹³

Bir benzeri olarak Fârâbî'nin toplumsal organizasyonunda 'cuma'nın manası birlik ve beraberlik demektir. Müslümanların birbirinden ve gündemden haberdar olması hedeflenir. Cumanın maksadı idarecilerle yönetilen toplumun bir araya gelip kaynaşmasını sağlamaktır. Daha bir devlet organizasyonu henüz hazır bulunmadan önce cuma namazlarının var olması esaretin olmadığını ve can güvenliğinin bulunduğunu bizlere göstermektedir. Haftalık toplanma ve toplumun ahvâlini değerlendirme olarak Cuma etkinliği, More'un ütopyasına benzemektedir.⁹⁴ Özgürlük, her iklimde yetişen bir meyve olmadığından her halkın elde edebileceği bir şey değildir.⁹⁵ Doymak bilmeyen kazanç hırsı, gevşeklik, rahatına düşkünlük, hizmetleri para ile yaptırma toplumun çöküşünü hızlandırır. Finans kelimesi kölelik kelimesidir. Çünkü yurttaş hiçbir şeyi parayla yaptırmaz kendi yapar.

Rousseau'ya göre toplum kötüleşiyor ise toplantılara katılım az olur. Vatandaşın, devletin hizmetleri hakkında bize ne? demesi, devletin zayıflığının bir belirtisi olarak görülmektedir. Ona göre halkın temsilcileri kavramı eski cumhuriyetlerde hatta monarşilerde dahi hiçbir zaman var olmamıştır.⁹⁶ Gerçek mutluluk, Utopialılara göre sağlıktır. Sağlıksız hayatın hiçbir tadı ve anlamı yoktur. Onlara göre doğanın nimetlerini tepmek dinî üstün bir çabadır. Erkeklerin yirmi iki ve kadınların on sekiz yaşından küçük evlenmesi yasaktır. Evlilik öncesi ilişkiler hoş görülmez. Evlenecek kadın ve erkek saygı gören birinin yanına çıplak olarak çıkarlar. Bunu şu sebebe bağlarlar hayatlarının geri kalanını bu eşle geçirileceği için her yerlerini görmek gerekmektedir. Kimse sadece karakteriyle ilgilenecek kadar bilge değildir.

⁹² Gencavî Nizamî, *İskendernâme Şerefnâme*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 180.

⁹³ Rousseau, *Toplumsal Mukavele (Toplum Sözleşmesi)*, 104-6.

⁹⁴ Göz, *Şehir Ve Erdem*, 48.

⁹⁵ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, 77-81.

⁹⁶ Rousseau, *Toplumsal Mukavele (Toplum Sözleşmesi)*, 108-10.

Tek eşliliği benimseyen Utopialılar, eş seçimine çok dikkat ederler. Utopialılar, güzelliğin devam etmesini aralarındaki sevgi bağı, erdem ve uysallığa bağlamaktadır.⁹⁷ Eğitim ve öğretime değer veren Jambulos'un düşlerinin gerçek olup olmadığı kesin olmamakla birlikte bu düşler Tommaso Campanella'ya ve Thomas More'a ilham kaynağı olarak görülmektedir.⁹⁸ Tolumun bütün ihtiyaçları Güneş Ülkesi'nde güvenli bir şekilde temin edilmektedir. Paranın geçerli olmadığı Güneş Ülkesi'nde mallar değiş/tokuş yapılmakta ve bazı ticaretler diğer ülkelerle yapılabilmektedir. Zor işlerde çalışan halkın itibarı yüksek görülmekte ve kölelik sistemi bulunmamaktadır.

Güneş Ülkesi'nde toplum hayatı aşevleri ve yatakhanelerle komünleştirilmektedir. Ortak mülkiyet olarak bütün mallar ve eşyalar birlikte kullanılmakta ve altı ayda bir ev kullanımında değişikliğe gidilmektedir. Fârâbî ve Platon'un ideal devlet düzeninden farklı olarak kadınlar ve çocuklar da Güneş Ülkesi'nde ortak mülkiyete tabi tutulmaktadır ki ortak üyelik bu şekliyle benimsetilmektedir. Eş seçimi de, doğum ve soylu kişilerin oluşması gayesiyle devlet idaresi tarafından evlilik öncesi planlanmaya tabi tutulmaktadır. İdare tarafından sağlık hizmetleri sunulmaktadır ve bununla halkın ömürlerinin uzaması hedeflenmektedir.

Güneş Ülkesi'nin bencil istekleri ve ihtiyaçları dini inançları doğrultusunda (Ortodoks Hristiyan) iyiye yönlendirilmektedir.⁹⁹ Güven ortamı Nizâmî'nin ideal şehrinde de bulunmaktadır. Şehirde hiç kimse hırsızlık yapmadığı için kapılara kilit vurulmamaktadır. Bahçelerinde bekçi yoktur, çobansız sürüleri olmakla birlikte halktan ziyade Hakk'ın emânında bulunduğu inanılmaktadır. Toplumsal kimlik, Nizâmî'nin ideal şehrinde kendini göstermektedir. Nitekim aynı yöntemin yansıması olarak Peygamberimiz şöyle buyurdu:

"Kötülük yapan insanları gördüğü zaman (Benî İsrail halkı) ilk zamanlarda: "Bak arkadaş! Bu davranışını bırak ve Allah'tan kork! Çünkü bunu yapmak sana helâl değil! " diye ikaz ederlerdi. Başka bir gün aynı arkadaşı aynı kötü halde gördüklerinde onunla birlikte yemek, içmek ve birlikte vakit geçirmek için tekrar ikaza lüzum görmezlerdi. Bu yanlış davranış yüzünden Allah onların kalplerini birbirine benzetti." Bir yere dayanarak bunları anlatan Peygamber Efendimiz (sav) yerinden doğruldu ve sözlerini şu şekilde hitâme erdirdi:

"Ya siz de birbirinize iyi şeyleri tavsiye eder, kötülüklerden sakındırır, zâlimin zulmüne mânî olursunuz yahut da Allah Teâlâ kalplerinizi birbirine

⁹⁷ More, *Ütopya*, 101-5; Osman Mutluel, *Mutlu Ol! (Ankara: Fecr Yayınları, 2020)*, 89-92.

⁹⁸ Ülkü Duman Yüksel, "Antikçağ'dan Günümüze Kent Ütopyaları", *İdealkent 3/5* (Ocak 2012), 8-37; M. Winiarczyk (1997). *Das Werk des Jambulos. Forschungsgeschichte (1550-1988) und Interpretationsversuch*. *Rheinisches Museum für Philologie* 140, 128-153.

⁹⁹ Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Uğur Gülsün (İstanbul: İlgü Kültür Yayınları, 2019), 21-24.

benzetir, İsrâiloğulları'na lânet ettiği gibi size de lânet eder."¹⁰⁰ Yalnız başına şehirden, insanlardan uzak erdem sahibi olmak kıymete değer bir durum değildir. Asıl marifet halkın içinde halkla birlikte erdemli yaşayabilmek ve ifsat olmuş toplumda iyi ameller için mücadele edebilmektir. Tıpkı içine düştüğü bir kavga yüzünden şehri terk eden Hz. Musa'nın, bir yed-i beyzâ ile Firavunun başkentine dönüşü gibi. Yahut Allah'a adanmış tertemiz Hz. Meryem'in, ibadete kapandığı taşradan, elinde babasız mucize bebek Hz. İsa ile şehre dönüp ağır eleştirilerle yüzleşmeye çalışması, bu ilkeye örnek gösterilebilir.

SONUÇ

İdeal bir şehir yapısı meydana getirmek yeni bir hayalin mahsulü değildir. Ütopik ve fantastik yaklaşımlar her dönemde olagelmıştır. İdealize edilen şehir mekanizmaları hakikatten uzak görünse de kıymetli düzenlemeler içermektedir. Bu ütopik planlamalar akıl dışı gibi görünse de kültürel ve toplumsal ilerlemeyi canlandırmakta ve yaratıcı düşünceyi tetiklemektedir. Şehir imarı ilmine fayda sağlamaktadır. İnsanlığın umutları, hayalleri, beklentileri çok eski zamanlara kadar gitmektedir. "İlk ütopyanın bizzat şehrin kendisi" oluşu, Lewis Mumford'a göre her şehrin aslında başlangıç noktasının biraz ütopik olduğu kanaati iddia ve kabul edilmektedir.

Gerçek ve ideal şehirlerdeki ilişkiler çoğu zaman birbirine yakınlık göstermektedir. Gerçek ile ideal; ikili bir mübadelenin birbirine ihtiyaç duyduğu söylenebilir. 20. yüzyıla gelindiğinde edebî ütopyaların, distopyaların, feminist ütopyaların, teknolojik-ekolojik ütopyaların miktarındaki artış dikkat çekmektedir. Distopya, genellikle ütopyaların anti-tezini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kavramı ilk John Stuart Mill'in kullandığı bilinmektedir. Aynı zamanda ütopyalar için bilim kurgu denilmektedir. Kumar, ütopyaların eserlerinde yer verdikleri anlayışın gerçek değil mümkün olanı yansıttığını doğal ve gerçeklikten çok bilim kurgu modeline benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır. İyi üretme çabası ütopyaları diğer bilim kurgu eserlerden ayrıcalıklı kılmaktadır.

*Güneş Ülkesi'*nde Campanella vatandaşların sorumluluk bilincine ve vatanseverlik anlayışına sahip, her insanın bir işle meşgul olduğu ve sosyal eşitliğin bulunduğu bir toplumu düşlüyordu. Huxley, Gilman, Bacon, Cabot ve diğerleri ütopya yazarları olarak kendi düşünce sistemlerinin/tasavvurlarının peşindeydiler. Bu açıdan bakıldığında sadelik bu sistemin temel prensibi olmakta, umut-ahenk-arzu-yenilik düşüncesi her ütopik eserde kendini göstermektedir. Hayaller; gerçeğe ulaşma yolunda atılan ilk adımdır. En iyi şehirleri, en güzel yapıları düşlerimizle meydana getirebilmekteyiz. Şimdinin hayalî eserleri yarının kentlerinin imarının yerine geçebilir. Bugünün düşüncesi ile gelecek şehirlere göz atılacak olursa:

- Ekonomiye sahip enformasyon merkezli endüstri sonrası şehirler,
- Kenar-Şehir (Edge-City), olarak ikiye ayrılmaktadır.

¹⁰⁰ Göz, *Şehir Ve Erdem*, 20.

21. Yüzyılın başında gelişen bu iki şehir dünya ekonomisine göre şekil almaktadır. Şehirlerde öne çıkan sanayileşmenin yerini artık iletişim ve hizmet sektörü almıştır. Şehirler, bilgi merkezli hizmetler sunma çabalarıyla önde olmayı hedeflemektedirler. Netice itibarıyla bilgi üretmek, yönetmek ve entelektüel sermayeyi ellerinde tutmak şehirlerin öncelikli hedefleri arasındadır. Toplumdaki bireylerin sahip olduğu bilgi de doğal olarak çok değerlidir. Marx'ın ifadeleriyle katı olan her şeyin buharlaştığı çağda insanlık ve özelde Müslümanlar için sığınacak bir yer bulunmakta mıdır? Müslümanlar için her zaman bir sığınak vardır ve değişmeyen nokta bellidir:

Dağdaki erdem, yalnız olarak şehirde fayda vermemektedir. İyiliklerin ve erdemlerin neticesine ulaşmak için, erdemın tecellisi ve temsilinin üzerimizde bizzat görülmesi gerekmektedir. Temsilin ölçüsü ve nasıl olması gerektiğini ise Hz. Hatice'nin ilk vahiy hadisesinde söylediklerinde ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hilim ahlâkı, rıfkı, basiret ve kararlılığı, öfkesine hâkim olma, hoşgörü, sabır, vakar ve teenni ile ilgili pek çok hadis-i şerif ve malumat hem siyer hem de hadis kitaplarında vardır. Bunlardan en yaygın olarak bilinen Kütüb-i Sitte eserlerinden olan ve tüm insanlık için birer rehber ve yol gösterici olan bu peygamberî öğretilerden bir örnek vererek çalışmamızı tamamlamak istiyoruz. Risâlet'in ilk günlerinde, imanını ilk ifade eden biri olarak Hz. Hatice, eşinin üzerini örttüğünde şu hakikatleri teselli sadedinde ifade etmiştir:

"Hiç korkma; gözün aydın olsun! Sen akraba ilişkisine önem veren, yalan söylemeyen, aile geçindirme yükünü üstlenen, misafir ağırlayan, darda kalanların yardımına koşan bir insansın; Allah seni hiç yolda bırakır mı?.."

KAYNAKÇA

- Aktan, E. Ö. Aktuğlu. "İdeal ve Ütopik Kent Modellerine Ulaşım Bağlamında Biçimsel Yaklaşımlar". İdealkent 3/5 (31 Ocak 2012), 68-103.
- Akyüz, Yahya. Türk Eğitim Tarihi Araştırma. Ankara: Pegem Yayıncılık, 34. Basım, 2021.
- Altunoğlu, Mustafa vd. (ed.). "Kent Ütopyaları". İdealkent 5 (Ocak 2012), 239.
- Arslan, Seyfettin. "Eğitim ve Etik". Journal of Turkish Studies 10/7 (17 Ekim 2015), 111-124. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8228>
- Aydın, Mehmet. "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/1-4 (01 Temmuz 1976), 303-316.
- Bouchet, Thomas - Picot, Antoine. Ütopyalar Sözlüğü. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1. Basım, 2003.
- Campanella, Tommaso. Güneş Ülkesi. çev. Uğur Gülsün. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çağrıçı, Mustafa. "Adâlet". TDV İslâm Ansiklopedisi. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Detienne, Marcel. Arkaik Yunan'da Hakikatın Efendileri. çev. Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2012.

- Durak, Nejd. Aristoteles ve Fârâbî'de Etik. Denizli: Fakülte Kitapevi, 1. Basım, 2009.
- Eflatun. Devlet. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Erdem, Hüsamettin. İlkçağ Felsefesi Tarihi. Kişisel Yayınları, 2000.
- Fârâbî. El-Medinetü'l- Fâzıla Tanrı Âlem İnsan. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Fârâbî. Fusulü'l Medeni. çev. Hanifi Özcan. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1987.
- "Fârâbî". TDV İslâm Ansiklopedisi. 12/145-162. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Foster, M. B. "On Plato's Conception of Justice in the Republic". Oxford University Press 1/3 (Nisan 1951), 206-217. <https://doi.org/10.2307/2217247>
- Garaudy, Roger. İnsanlığın Medeniyet Destanı. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 18. Basım, 2019.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. Her Durumda Adâletli Olma. İstanbul: Ehil Yayınları, 2017.
- Gencavî, Nizâmî. İskendernâme Şerefnâme. çev. Nimet Yıldırım. 1 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Göz, Kemal. Çevre Bilincimiz (Çevre Felsefi, Çevre Ahlâkı ve Çevre Eğitimi Bağlamında). Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Göz, Kemal. Erdemli Ol! Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Göz, Kemal. İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2016.
- Göz, Kemal. İslâm'da Ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler. İstanbul: Aysu Ofset, 1. Basım, 2006.
- Göz, Kemal. Mehmed Fevzi Efendi ve Hadâik-i Hamîdiyye Risalesi. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Göz, Kemal vd. (ed.). Şehir ve Erdem. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Göz, Kemal - Hüseyin Akyüz (ed.). Din Ahlâk Dengesi. Ankara: Gazi Kitapevi, 1. Basım, 2020.
- Göz, Kemal - Türkan, Mustafa. Medeniyet İnsan Ve Din. Ankara: Fcr Yayın, 1. Basım, 2018.
- Haldun, İbn-i. Mukaddime (Tek Cilt). ed. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Haydar, Gülzar. Şehirlerin Ruhu. çev. Gürkan Sekmen. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Jacob Fugger the Rich: Merchant and Banker of Augsburg, 1459-1525 : Strieder, Jacob. Kessinger Publishing, 2010.
- Jean-Jacques Rousseau. Toplumsal Mukavele (Toplum Sözleşmesi). çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 27. Basım, 2017.
- Kara, İsmail - Gündoğdu, Rabia K. Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eseleri Mücadelesi. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2019.

- Kayalı, Ahmet. Platon'un Toplumsal Sınıfları Üzerine Bir İnceleme. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, 2019. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.12692.01924>
- Kaypak, Şafak. "Bilgi Toplumu Olma Yolunda Kentsel Değişim Ve Bilgi Kentleri". Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi 6/1 (01 Haziran 2011), 14.
- Kolektif. Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2018.
- Kumar, Krishan. Ütopyacılık. çev. Ali Somel. İstanbul: İmge Kitabevi, 1. Basım, 2005.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- LeGates, Richard T. - Frederic Stout (ed.). Şehir Okuyucusu. Leiden ; Boston: Taylor & Francis Ltd, 6. Basım, 2015.
- Mannheim, Karl. İdeoloji Ve Ütopya. çev. Mehmet Okyavuz. Ankara: Nika Yayınevi, 2016.
- Miskeveyh, İbn. Ahlâk Eğitimi / Tehzîbu'l-Ahlâk. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay, 2. Basım, 2017.
- Montesquieu. Kanunların Ruhu Üzerine. çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2017.
- More, Thomas. Utopia. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2. Basım, 2019.
- More, Thomas. Ütopya. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2. Basım, 2019.
- Murad Omay. "Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme". İstanbul University Journal of Sociology 3/18 (2009), 1-14.
- Mutluel, Osman. "İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Bir Kavram Olarak 'Ortayol'". Abant Sosyal Bilimler Dergisi 12/12 (2012), 239-253.
- Mutluel, Osman. İslâm'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Mutluel, Osman. Mutlu Ol! Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Mutluel, Osman. Orta Yolda Ol! Fecr Yayınevi, 2020.
- Önder, Mustafa. "Fârâbî, Birunî ve İbn-i Sinâ'da Eğitim ve Eğitim Yöntemleri", 24 Mart 2018.
- Platon. Devlet. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Platon. Şölen. ed. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Platon. Yasalar. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Platon(Eflatun). Devlet (Ciltsiz). çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Rosen, Stanley. Plato's Republic: A Study: Rosen, Stanley: London: Yale University, 1. Basım, 2008.
- Rousseau, J. J. Toplumsal Sözleşme - Jean-Jacques Rousseau. çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 27. Basım, 2006.
- Saruhan Emeti. Türkiye'de Din Algısı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Saruhan, Müfit Selim. "Erdemlerin Erdemi: Adâlet". Adam Akademi 5/1 (01 Haziran 2015), 1-12.

- Saruhan, Müfit Selim. Özgür Ol! Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Saruhan, Müfit Selim. Var Ol! Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Strieder, Jacob. Jacob Fugger the Rich: Merchant and Banker of Augsburg, 1459-1525. Germany: Praeger, 2. Basım, 1984.
- Tûsî, Nasiruddin. Ahlâk-ı Nâsirî. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Yatağan, Sude - Uçar, Alper. "Ütopya Karşılaştırmaları: Platon'un Devleti & More'un Ütopyası". Tuiç Akademi. 19 Mayıs 2021
- Yazıcı, Mehmet. "Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 24/1 (31 Ocak 2016), 209-223.
- Yüksel, Ülkü Duman. "Antikçağ'dan Günümüze Kent Ütopyaları". İdealkent 3/5 (31 Ocak 2012), 8-37.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 430-445

SİYER ÖĞRETİMİ VE SİYER ÖĞRETİMİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER
Teaching Siyar And Problems Encountered In Teaching Siyar

Muhammed Ali YAZIBAŞI

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, muhammedaliyazibasi@hotmail.com,
ORCID: 0000-0003-0369-1217.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30.05.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	27.06.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	430-445

Atıf / Cite as: Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Siyer Öğretimi ve Siyer Öğretiminde Karşılaşılan Problemler" (Teaching Siyar And Problems Encountered In Teaching Siyar). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 430-445. Doi: 10.17859/pauifd.1492385.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 430-445

SİYER ÖĞRETİMİ VE SİYER ÖĞRETİMİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER*

Muhammed Ali YAZIBAŞI**

Öz

Hiz. Muhammed (sav) Kur'an ayetlerini tebliğ ve tebyin etmekle görevlendirilmiştir. İbadetlerin yapılış şekillerini bizzat gösterip yaptırarak Müslümanlara öğretmiştir. İslam dinini doğru bir şekilde anlamada siyer öğretimi önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü fıkıh, kelim, tefsir, din eğitimi gibi ilimler Kur'an ve hadisten faydalanmaktadır. Bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi için siyerin, Hiz. Peygamber dönemindeki din, inanç ve sosyo-kültürel yapının bilinmesi gerekmektedir. Araştırmanın problemi siyer öğretiminde kullanılan ilke, yaklaşımlar nelerdir ve siyer öğretiminde hangi tür problemleri vardır? sorusu oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı ise literatür taraması yapılarak siyer öğretiminde kullanılan ilke ve yaklaşımları ve siyer öğretiminde karşılaşılan problemleri ortaya koymaktır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden belge tarama tekniği kullanılmıştır. Yapılan literatür taramasında siyer öğretiminde hayata yakınlık, öğrenciye görelilik, bütünlük gibi ilke ve yaklaşımların kullanıldığı tespit edilmiştir. Siyer öğretiminde karşılaşılan problemleri ise siyer öğretiminde abartılı menkıbelerin kullanılması, öğrencinin gelişim seviyelerinin dikkate alınmaması, Hiz. Peygamberin bütün yönleriyle ele alınmaması ve Hiz. Peygamberin yaşadığı dönem ile günümüz arasında sağlıklı bir ilişki kurulamaması şeklinde sıralamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Peygamber, eğitim, din eğitimi.

Teaching Siyar And Problems Encountered In Teaching Siyar

Abstract

Hiz. Muhammad (pbuh) was assigned to convey and explain the verses of the Quran. He taught Muslims the ways of worship by personally showing them and having them performed. Teaching Sira plays an important role in understanding the religion of Islam correctly. Because sciences such as fiqh, kalam, tafsir and religious education benefit from the Quran and hadith. In order for this process to work properly, Sirah, Hiz. It is necessary to know the religion, belief and sociocultural structure of the Prophet's period. The problem of the research is: What are the principles and approaches used in teaching Sirah and what kind of problems are there in teaching Sirah? It constitutes the question. The aim of the study is to reveal the principles and approaches used in teaching sirah and the problems encountered in teaching sirah by conducting a literature review. In the study, document scanning technique was used in qualitative research methods. In the literature review, it was determined that principles and approaches such as closeness to life, relevance to the student and integrity were used in teaching the Sirah The problems encountered in the teaching of the Sirah are the use of exaggerated legends in teaching the Sirah, not taking into account the development levels of the students, the Prohet Muhammed. Not considering all aspects of the Prophet

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, muhammedaliyazibasi@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0369-1217

anda Hz. It can be listed as not being able to establish a healthy relationship between the period in which the Prophet lived and today.

Keywords: Sirah, prophet, education, religious education.

Structured Abstract

Hz. Muhammad (pbuh) was assigned to convey and explain the verses of the Quran. He taught Muslims the ways of worship by personally showing them and having them performed. Teaching Sirah plays an important role in understanding the religion of Islam correctly. Because sciences such as fiqh, kalam, tafsir and religious education benefit from the Quran and hadith. In order for this process to work properly, Sirah is necessary to know the religion, belief and sociocultural structure of the Prophet's period. In this period, the teaching of Sirah was carried out by Hz. The words of the Prophet are made using verses from the Quran. In the last period of the Ottoman Empire, miracles and legends were added to the teaching of Sirah. This issue has gone to extremes. In the first years of the Republic, a teaching of Sirah consisting of hadiths and verses draws attention. Nowadays, the teaching of Sirah is done with the knowledge of hadith, verses and tabaat. Today, two problems regarding the teaching of Sirah attract attention. The first is the chronological approach, in which the events of the Prophet from his birth to his death are told in historical order. The second is about a subject. It is a thematic approach that includes the words and deeds of the Prophet. Problems occur when both approaches used in teaching Sirah are used alone. Since the chronological narrative is based only on historical information, it may cause the Prophet to be reduced to a historical figure. Since a fragmented and disconnected approach is followed in thematic narration, the integrity of the subject is disrupted. The religious language used in teaching Sirah and the use of non-authentic hadiths are other problems we encounter. Teaching the Sirah by separating the verses and hadiths from their context causes the wrong perception of the prophet. The presence of the interlocutor is very important in the process of teaching Sirah. If the student does not understand the concepts used in the teaching process, it may not be possible to talk about a healthy education. Therefore, the student's developmental status should also be taken into consideration. Teaching principles and methods have an important place in teaching Sirah. Factors such as the content of the subject to be covered, the readiness, the physical facilities of the classroom and teacher qualification have an important place in the choice of teaching principles and methods. The importance of teaching principles and methods increases, especially as the student is placed at the center of education. One of the issues that should be emphasized in the teaching of Sirah is the place of hadith and sunnah in understanding the religion of Islam. Some groups that describe themselves as Quranists and translationists argue there is no need for hadith and sunnah to understand the Quran. In addition, there are those who do not accept the Prophet and advocate the idea of deism. Teaching the Sirah by taking these situations into consideration can contribute to the formation of the correct perception of the prophet in students.

GİRİŞ

Din, insanlık tarihi kadar eski bir kavramdır. Politik, ekonomik, siyasi, toplumsal, bireysel, hukuki, teolojik ve kurumsal gibi çeşitli fonksiyonlara sahip olan dinin çok sayıda tanımı yapılmaktadır.¹ Din kavramının tanımı ile ilgili en kapsamlı görüş "....insanın kayıtsız şartsız var olan Mutlak Varlığa yönelişi ve O'nun tarafından kuşatılışı"² şeklinde Beyza Bilgin tarafından ortaya konulmaktadır. Bilgin'in din

¹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 5-12.

² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1998), 4.

tanımında Allah ile birey arasında karşılıklı bir iletişimin varlığı dikkat çekmektedir. Allah kutsal kitaplarla emir ve yasaklarını insanlara ulaştırırken insan da Allah'tan gelen ayetleri ve onlara bağlı gelenekleri tanıyarak onların gerçekte ne demek istediğini anlamaya çalışarak Allah ile iletişim kurmaya çalışmaktadır. Dinin Allah'tan bireye şeklindeki iletişim süreci ilk peygamber Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar çok sayıda peygamber aracılığıyla gerçekleşmektedir. Allah Kur'an-ı Kerim'de söz konusu peygamberlerin hiçbirini ayırt etmeksizin hepsinin peygamberliklerine iman edilmesi gerektiğini *"Allah'a ve peygamberlerine iman edip onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlara gelince, işte Allah onlara mükâfatlarını verecektir. Allah çok bağışlayıcıdır ve sonsuz rahmet sahibidir"*³ şeklinde emretmektedir. Peygamberler Allah'ın emirlerini *"Size Rabbimin risaletini tebliğ ediyorum..."*⁴ ayetinde belirtildiği gibi tebliğ ederken diğer taraftan da *"Sana da bu zikri indirdik, kendilerine indirilenin ne olduğunu o insanlara tebyin edesin..."*⁵ ayetinde açıkça beyan edildiği gibi tebyin göreviyle mükellef tutulmuştur. Peygamberler üyesi oldukları toplumda tebliğ ve tebyin görevlerini davranış ve yaşam biçimleriyle de gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

Allah'ın gönderdiği peygamberlerden birisi de son din İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed'dir. O'nu diğerlerinde ayıran iki husus bulunmaktadır. Birincisi son peygamber olmasıdır.⁶ O'ndan sonra bir peygamber gelmeyeceği için Allah Resulü'nün söz ve davranışlarının doğru anlaşılması önem arz etmektedir. İkincisi ise bütün insanlığa gönderilmesidir.⁷ Bütün insanlığa gönderilmesi de O'nun söz ve davranışları yorumlanırken evrensellik, bilimsel bulgular, teknolojik gelişmeler, bireyin ihtiyaçları, yaşanan çağın özelliklerinin dikkate alınmasını zorunlu hale getirmektedir.

Hız. Peygamber, belirli bir coğrafya ve kültürde yaşayan insanlara gönderilmiş onları doğrudan muhatap kabul etmiştir. Bütün hitaplarını onların dünyasına yönelik yapmış, belirli bir mekan ve ortamda yaşayarak konuşmuş ve icraatlarda bulunmuştur. Dolayısıyla İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılması için cahiliye döneminin din, inanç, ve sosyo-kültürel dünyasını, cahiliye dönemi insanların psikolojilerini bilmesi gerekmektedir. Ayrıca fıkıh, kelam, tasavvuf ve tefsir gibi bilim dalları iddialarını Kur'an, hadis ve sünnet temelli olarak ortaya koydukları için siyer öğretimi önem arz etmektedir.⁸

Müslümanların Hz. Muhammed'i tanımalarını ve dolayısıyla İslam dinini doğru anlamalarını amaçlayan siyer öğretiminde bazı problemler bulunmaktadır. Bunlardan biri Hz. Muhammed'in hayatının kronolojik olarak anlatılmasıdır. Bu

³ Nisa 4/151-152.

⁴ Araf 7/62.

⁵ Nahl 16/44.

⁶ Ahzab, 33/40.

⁷ Enma 6/19; Araf 7/158; Furkan 25/1; Sebe 34/28.

⁸ Muhammed Hanefi Palabıyık, "İlahiyat Fakültelerindeki Siyer Dersi Üzerine", *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 161-163.

anlatımda Hz. Peygamber'in doğumundan ölümüne kadar yaşamında meydana gelen önemli olaylara yer verilmektedir. Söz konusu anlatım sadece tarihi bilgilendirmeye dayalı olduğu için Hz. Peygamberin tarihi bir şahsiyete indirgenmesine ve O'nun sadece tarihin bir objesi olarak algılanmasına neden olabilir.⁹

Siyer öğretimindeki problemlerden bir diğeri tematik anlatımdır. Bu anlatımda Hz. Peygambere ait cesaret, merhamet, adalet, eşitlik gibi birkaç özellik verilerek siyer öğretimi yapılmaktadır. Tematik anlatımda olaylar bağlamından kopmakta ve fitri yaklaşımdan uzaklaşmaktadır. Bu durum öğrencilerin Hz. Peygamberin hayatını bütüncül olarak algılanmasını güçleştirebilir ve vermek istediği mesajları doğru ve iyi anlamalarının önünde bir zorluk oluşturabilir.¹⁰

1. Siyer Öğretiminin Tarihi Süreci

1.1. Cumhuriyet Öncesi Siyer Öğretimi

Siyer öğretimi sahabe döneminde başlamıştır. Hz. Peygamber hayatta iken Berâ b. Âzib, Sa'd b. Ubade gibi sahabilerin kendilerine ait risaleler/kitaplar bulunmaktadır.¹¹ Ancak Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili çalışmalar esas itibarıyla tabiûn döneminde hız ve yoğunluk kazanmaktadır. Çünkü tabiûn kuşağı Hz. Peygamberi göremediği için onu tanımak istemektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamberin örnek alınması ve O'na uyulması ile ilgili çok sayıda ayet bulunmaktadır.¹² Başlangıçta Hz. Peygamberin söz ve davranışları öğretilirken Siyer-Megazi ile Hadis'ten birlikte faydalanılmasına rağmen hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren Siyer-Megazi çalışmaları kendilerine ait çalışma sahası oluşturmuştur.¹³

Sahabeler Hz. Peygamberin hayatını ve şahsiyetini tanımak ve tanıtmak için çaba sarf etmişlerdir. Bunun için hadis toplama çalışmalarının benzerini siyer ve megazi sahasında da yaparak bu bilim dalının temelini atmıştır. Sahabeler Hz. Peygamberle beraber olduklarında ondan kendisinden bahsetmesini istemişlerdir. Bu dönemde siyer ve megazi sahasının temelini oluşturan risalelerde Hz. Peygamberin hayatından değişik olaylar ve savaşlar yer almaktadır.¹⁴

Tabiun döneminde siyer öğretimi insanları teşvik etmek, duygularını harekete geçirmek üzere destansı bir anlatım tarzı ile Hz. Peygamberin hayatıyla ilgili olaylar

⁹ Bilal Yorulmaz, *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 11; Adnan Demircan, "Birinci Oturum Müzakereler", *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 94.

¹⁰ Yorulmaz, *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, 11; Mahmut Kelpetin, "Ortaokul ve Orta Öğretim'de 'Hz. Muhammed'in Hayatı' Derslerinin Sunulmasında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 57.

¹¹ Mustafa Fayda, "Siyer ve Megazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/320.

¹² Nisa, 4/59; Al-i İmran, 3/31; Ahzab, 33/21).

¹³ Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", 130.

¹⁴ Fayda, "Siyer ve Megazi", 320.

kıssacılar tarafından insanlara anlatılarak yapılmaktadır. Söz konusu dönemde siyer ve megazi konuları şiirlerle süslenerek cami ve özel toplantı yerlerinde anlatılarak yaygın bir hale getirilmiştir.

Hicri ikinci asra gelindiğinde ise siyer öğretimi Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmek için delâil ve hasâis türü ve beşeri ve şahsi hayatını içeren şemail türü eserler üzerinden yapılmaktadır.¹⁵

Siyer öğretimi günümüze kadar beşeri ve mucizevi peygamber olmak üzere iki tema üzerinden gerçekleşmektedir. Osmanlı Devleti'ne kadar olan süreçteki Müslüman Türk Devletlerinde daha çok mucizevi peygamber algısı çerçevesinde tasavvufi gelenek aracılığıyla siyer öğretimi yapılmaktadır. Osmanlı Devleti'nde ise siyer öğretimi Hz. Peygambere duyulan sevgi ve saygı içerikli tasavvufi ve menkıbevi ağırlıklı bir üslupla yazılan Mevlit, Miraciye, Delailünnübüvve, Şemail, Mûcizât-ı Nebî türü eserlerle yapılmaktadır. Bu dönemde de Muhammediye, Kara Davut ve Envârü'l âşıkîn gibi eserlerle de Osmanlı toplumunda mucizevi peygamber öğretimine devam edilmiştir.¹⁶

Selçuklu ve Osmanlı döneminde siyer öğretimi yaygın din eğitimi bağlamında tasavvufi ve menkıbevi ağırlıklı yapılmaktadır. Dönemin örgün eğitim kurumları olan medreselerin eğitim-öğretimin temelini İslam dini oluşturduğu için öğretim programlarında siyer ve megazi öğretimine yer verilmemektedir.¹⁷ Bu uygulama 1910 Nizamnamesine kadar devam etmektedir. Söz konusu Nizamname ile birlikte orta öğretim birinci ve ikinci kademelerde Tarih-i İslam, Siyer, Siyer-i Nebi gibi siyer öğretimine dair derslere yer vermeye başlanmaktadır. Yüksek kısım için hazırlanan programlarda ise siyer derslerine yer verilmemektedir. 1915 ve 1916 yıllarında medreselerin Tâli kısımlarında İslam Tarihi ve Siyer derslerine yer verildiği görülmektedir.¹⁸ Siyer derslerine Tevcih-i Cihad Nizamnameleri ile açılan Medrestü'l Vâizîn ve Medrestü'l- Eimme ve'l-Huteba programlarında yer verilirken Medresetü'l Eimme programında yer verilmemektedir.¹⁹

1.2. Cumhuriyet Döneminde Siyer Öğretimi

Cumhuriyet Döneminin ilk yıllarındaki eğitim programlarında Hz. Peygamberin hayatının nasıl öğretileceği *"İslam dinini insanlara öğreten zât: Hz. Muhammed'dir. Hz. Muhammed'in hayatı ve ahlaki hakkında (muhtasar bir surette) yalnız tarihi hakikatler*

¹⁵ Fayda, "Siyer ve Megazi", 319-324.

¹⁶ Mustafa İsmet Uzun, "Siyer ve Megazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 37/324-326.

¹⁷ Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınevi, 2002), 20-32.

¹⁸ Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, 53-139

¹⁹ Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 1-14.

söylenecek, çocukları alakadar etmeyen tafsilattan sarfi nazar edilecektir. Mucizelerden ve harikulade menkıbelerden bahis olunmayacaktır."²⁰ şeklinde ifade edilmektedir.

Cumhuriyet döneminin din dersleri kitaplarına²¹ bakıldığında Hz. Peygamber'in hayatı detaylara inilmeden öğretilmektedir. Hz. Peygamberin yaşadığı olaylar güncel olaylarla ilişkilendirilerek somutlaştırılmaya çalışılmaktadır. Mesela Muallim Abdülbaki, Hicret olayını anlattıktan sonra "İşte görüyorsunuz ya çocuklar, vatansız din olmuyor. Biz de İstiklal Harb'inde çalışmasaydık, vatanımızı kurtarmasaydık, bugün ne hükümetimiz kalırdı ne de milletimiz"²² sözleriyle Hz. Peygamberin yaşadığı Hicret olayı ile tarihimizde önemli bir yere sahip olan İstiklal Harbi arasında bağlantı kurmaktadır. Kitaplarda Hz. Peygamber hiçbir şeyden yılmayan, fedakar, doğru sözlü, temizliğine dikkat eden, doğru bildiği fikirleri savunan birey olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca kitaplarda Hz. Muhammed'in sadece ibadetle meşgul olmadığına gerektiğinde yaşadığı toprakları korumak için düşmanla savaştığına, önemli olaylarda arkadaşlarıyla istişare ettiğine yer verilmektedir. Bu değerler anlatılırken mucizeler ve menkıbeler abartılı bir şekilde kullanılmamıştır.²³

Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanmakta olan 1924 İlk Mektep Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programı ve din dersi kitaplarının içeriği incelendiğinde din dersinin amacının din olarak İslam'ı, peygamber olarak da Hz. Muhammed'i benimsetmek olduğu görülmektedir. Söz konusu programın idealist ve realist felsefelere dayanan esasicilik ve daimicilik eğitim akımlarına uygun olarak hazırlandığı söylenebilir. Din eğitimi yaklaşımı olarak da doktriner bir din eğitimi yaklaşımı uygulandığı dikkat çekmektedir.

1924 İlk Mektep Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programındaki "Muallim, bu derslerde, münasebet düştükçe Hz. Peygamberin menakıb-ı seniyesini (yüce ahlakını ve hayatını) izah ederek İslam muhabbetini çocukların kalbinde yaşatacaktır"²⁴ şeklindeki ifadeden söz konusu programda siyer öğretimine de yer verildiği dikkat çekmektedir. 1924-2012 yılları arasında Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili konulara ilköğretim ve orta öğretimin okullarının farklı kademelerinde okutulmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde²⁵ ünite bazında yer

²⁰ İlk Mektepler Müfredat Programı. 1927; Köy Mektepleri Müfredat Programı. 1938.

²¹ Muallim Abdülbaki (Gölpınarlı), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2020); İsmail Hakkı İzmirli, *Din Dersleri*, (İstanbul: Kitabhane-i Hilmi, 1341); Yusuf Ziya Yörükkan, *Peygamberimiz*, (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1926).

²² Muallim Abdülbaki (Gölpınarlı), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, 31.

²³ Hakan Öztürk, "1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1, 85-102.

²⁴ İlk Mekteplerin Müfredat Programı, 13.

²⁵ 1924 (1340) İlk Mektep Kur'an-ı Kerim ve Din Dersi Müfredat 1924 (1340) Lise Birinci Devre Din Dersi Müfredat Programı; 1926 İlk Mektep Din Dersi Müfredat Programı; 1930 İlk Mektep Din Dersi Müfredat Programı (Şehir ve Köy İlkokulları); 1948 İlkokul Din Dersi Müfredatı; 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar için Din Dersi Müfredatı; 1967 Liseler ve Bunlara Denk Okullarla Lise Seviyesindeki Meslek Okullarının 1. ve 2. sınıflarında Okutulacak Din Bilgisi Dersi Programı; 1968 İlkokul Din Bilgisi Programı; 1976 Ortaokul Din Bilgisi Programı; 1976 Lise Din Bilgisi Programı;

verilmiştir. 2012-2013 eğitim öğretim yılından itibaren ise Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 14.08.2012 tarihli ve 124 sayılı kararı Hz. Muhammed'in Hayatı dersi seçmeli müstakil bir ders olarak ortaöğretim ikinci kademe programlarında yer almaya başlamıştır.²⁶ İmam-Hatip Ortaokulu ve İmam-Hatip Lisesi programlarında ise siyer dersi müstakil bir ders olarak yer almaktadır. Siyer dersi İmam-Hatip Ortaokulu programının bütün kademelerinde haftada 2 saat şeklinde okutulmaktadır. İmam-Hatip Lisesi programında ise sadece 9. sınıfta okutulmaktadır.

Günümüzde Hz. Peygamberin hayatı, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında, İlkokul 4. sınıfta ve ortaöğretimin birinci ve ikinci kademelerinde seçmeli (Hz. Muhammed'in Hayatı) ve zorunlu derslerde (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi) öğretilmektedir. Söz konusu eğitim kurumlarının programlarına ve derslerde kullanılan kaynaklara bakıldığında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında²⁷ Hz. Peygamberi tanıma ve onu sevme temelli bir eğitim-öğretim yapıldığı görülmektedir. İlköğretim ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programındaki siyer öğretimi kronolojik ve tematik bir eğitim-öğretim yaklaşımı sergilenmektedir. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarının uygulanması sürecinde davranışçı, yaşam boyu öğrenme, öğrenmeyi öğrenme ve yapılandırmacı yaklaşım gibi farklı yaklaşımlar kullanılmıştır. 2024-2025 eğitim öğretim yılından itibaren ise Milli Eğitim Bakanlığının bütün eğitim kademelerinde beceri temelli yaklaşıma kademeli olarak geçilecektir. Yukarıda ifade edilen değişim sürecinden siyer öğretiminin etkilenmesi kaçınılmazdır.

Siyer öğretimi ile ilgili özellikle dikkat çeken ve belirtilmesi gereken gençler arasında deizm akımının yaygınlaştığı görüşüdür.²⁸ Deizm'de bireyin kutsal kitap ve peygamber olmadan da akıl yoluyla Allah'ın varlığına ulaşabileceği ve inanabileceği iddia edilmektedir. Bu akımın yanı sıra son dönemlerde öne çıkan kendilerini Kurancılar veya Mealçiler olarak tanımlayan bir diğer görüşe göre sahip kimselerce de Kur'an-ı Kerimi anlamak için sünnete ve hadise gerek olmadığı düşüncesi savunulmaktadır.²⁹

Eğitim anlayışındaki değişimlerin, Hz. Peygamberin dindeki konumu ve dinin anlaşılmasında hadis ve sünnetin gerekli olup olmadığı gibi tartışmaların yaşandığı günümüzde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kurslarında veya İmam-Hatip Lisesinde siyer öğretimi yapacak İlahiyat Fakültesi/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin gerek alan bilgisi gerekse pedagojik

1982 Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programı; 1988 İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı; 1992 İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı.

²⁶ Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 14.08.2012 tarihli ve 124 sayılı kararı.

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursu Programı 2024.

²⁸ Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/84 2018, 5.

²⁹ Mehmet Bağçivan, "Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur'ancılık-Meâlçilik ve Tarihselcilik", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2021), 5.

formasyon bakımından öğrencilerinin gerekli yeterliliğe sahip olması önem arz etmektedir.

2. Siyer Öğretiminde İlke ve Yaklaşımlara İhtiyaç Var mıdır?

Bütün eğitimsel faaliyetlerde olduğu gibi din eğitim-öğretiminin temel unsurlarından biri de öğretmenlerdir. Tüm eğitimsel faaliyetler ve programlar öğretmenlerin elinde şekillenmekte ve anlam kazanmaktadır. Din eğitimi-öğretimi söz konusu olduğunda öğretmenin önemi daha da artmaktadır. Çünkü din insanın düşünce, irade, fikir, duygu, sosyal yaşam, davranış ve vicdan gibi bütün yeteneklerine hitap etmektedir. Ayrıca din bir yaşam tarzı olduğu için bireyin yaşamının her yönüne sirayet etmektedir.³⁰ Dolayısıyla böylesine çok yönlü etkiye sahip olması açısından dinsel alan eğitim faaliyetlerinin düzenlenmesinde ve yürütülmesinde öğrencinin özellikleri ve öğretmenin nitelikleri de daha işlevsel hale gelmektedir.³¹ Öğrencinin temel ihtiyaçları öğrenme-öğretme ortamı için önemli bir unsurdur. İlgi ve ihtiyaçlar bireyin davranışına yön verdiği ve çeşitli girişimlere kaynaklık oluşturduğu için öğretim etkinliğinde öğrenme yaşantılarının düzenlenmesi sürecinde dikkate alınmalıdır.³² Dolayısıyla öğrencinin özelliklerine ve dersin konusuna göre öğretim modelleri, yöntem ve teknikleri kullanılmalıdır. Bu anlayışla yapılandırılan bir öğretim süreci öğrencinin mensubu olduğu dini inancını içselleştirmesine ve davranışlarına yansıtmasına katkı sağlayacaktır.³³ Bunun için din dersi öğretmenleri öğrencinin din duygusu, beden, ruh ve sosyal gelişimleri, duyuşsal, bilişsel ve psikomotor yönlerinin gelişimini dikkate almak durumundadır.³⁴

Din eğitiminin çok boyutluluğu ile birlikte metafizik yönü de bulunmaktadır. Ayrıca son ve evrensel olan İslam dininin ilk muhatapları Arap toplumdur. Dilleri Arapça olduğu için Kur'an-ı Kerim Arapça olarak nazil oldu. Üstelik ilk vahyin nazil oluşunun üzerinden 14 asır geçti. İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed (sav) de söz konusu toplum içerisinde doğmuş ve büyümüştü.

Söz konusu durumlardan hareketle siyer öğretimi yapacak öğretmenlerin Hz. Peygamberin içinde doğup büyüdüğü çağı, toplumun sahip olduğu dili, inançları, kültürü, gelenek ve görenekleri bilme ve dikkate alma, içinde bulunduğumuz dönem ve kültür ile Hz. Peygamberin yaşadığı dönem ve kültür arasında bir köprü kurabilme ve bunları öğretime yansıtabilme yeterliği göstermesi gerekmektedir.³⁵ Din dersi

³⁰ Muhammed Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonlar*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996), 6

³¹ Beyza Bilgin- Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, (Ankara: Gün Yayıncılık, 1995), 30

³² Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 14.

³³ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 2001), 12.

³⁴ Bilgin-Selçuk, *Din Öğretimi*, (Ankara: Gün Yayıncılık, 118.

³⁵ Bilgin-Selçuk, *Din Öğretimi*, (Ankara: Gün Yayıncılık, 118.

öğretmeni Hz. Peygamberi tarihi bir şahsiyete indirgememeli ve öğrencide bu şekilde bir algı oluşturmamalıdır.³⁶

Öğrenme ve öğretme sürecinde sağlıklı bir öğrenmenin gerçekleşebilmesi için ilke, yaklaşım, strateji, yöntem ve teknikler önem arz etmektedir. Çünkü her ders veya konu için her zaman ve durumda uygulanabilecek tek bir ilke ve yaklaşımdan söz etmek mümkün değildir. Çünkü toplumsalda, insan anlayışında, yaşam biçiminde, eğitim yaklaşımlarında, din anlayışında, peygamber algısında ve eğitim sürecinde öğrencinin konumunda köklü bir değişim yaşanmaktadır. Bu değişim sürekli ve hızlı bir şekilde devam etmektedir.³⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin, İlkokul 4. sınıfta ve ortaöğretimin birinci ve ikinci kademelerinde seçmeli (Hz. Muhammed'in Hayatı) ve zorunlu derslerde (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi) siyer öğretimi yapan din dersi öğretmenlerine büyük görevler düşmektedir. Kuran kursu öğreticisi ve Din dersi öğretmeni öğrencinin gelişimine uygun olmayan, bağlamından kopuk, aşırı abartılı menkıbeler kullanarak rol-model alınması mümkün olmayan, insanüstü özelliklere sahip bir peygamber algısı oluşturmamaya özen göstermelidir. Bunların yerine bütün canlılara karşı merhametli, yeniliklere açık, farklı düşünce ve görüşlere değer veren, söz ve davranışlarıyla günümüze katkı sağlayabilen, bizim gibi yiyip içen ama Allah tarafından seçilmiş, Allah'ın izniyle, gerektiğinde mucizeler gösterebilen bir Hz. Peygamber tasavvuru oluşturmaya dikkat etmelidir. Öğrencide Kur'an'da ve hadislerde tasvir edilen, Allah'ın muradına uygun bir siyer öğretimi için ilke, yöntem ve yaklaşımlara ihtiyaçları vardır.

Bu ilkeler ve yaklaşımlar siyer öğretimindeki konulara uygunsuzsa, ihtiyaç duyulması durumunda öğretmen tarafında değiştirilebilirse, öğrencinin ilgi, ihtiyaç, gelişim seviyesine uygunsuzsa ve öğretmen tarafından amacına uygun bir şekilde kullanılıyorsa uygun siyer öğrenme ve öğretme ortamından söz edilebilir.

3. Siyer Öğretiminde İlke ve Yaklaşımlar

3.1. Hayata Yakınlık

Din bir yaşam tarzı olduğu için bireyin yaşamının her yönüne sirayet etmektedir. Edebiyatta, musikide, mimaride, giyim kuşamda, kültürde, gelenek ve göreneklerde dinin yansımalarını görmek mümkündür.³⁸ Kur'an-ı Kerim ayetlerinde ve Hadis külliyatında da sosyal ve kamusal hayatla ilgili çok sayıda genel ve özel hükümler yer almaktadır³⁹ Bu hükümlerin doğru bir şekilde anlaşılması için de Hz. Peygamber gönderilmiştir. Onun gönderiliş amacı sadece Allah'ın hükümlerini

³⁶ Yorulmaz, *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, 11; Demircan, "Birinci Oturum Müzakereler", 94.

³⁷ Recai Doğan-Cemal Tosun, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, (Ankara: Pegem A Yayıncılık 2003), 73.

³⁸ Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonlar*, 6-7.

³⁹ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer 2020), 13.

insanlığa bildirmek değil, aynı zamanda bu hükümlerin nasıl uygulamaya geçirileceğini bizzat yaşayarak göstermektir. Çünkü Hz. Peygamber güzel örnek olarak⁴⁰ ve güzel ahlaki tamamlamak için gönderilmiştir.⁴¹

Siyer öğretiminde Hz. Peygamberin söz konusu özellikleri öğretilirken verilen örnekler hayatın içinden seçilmelidir. Mesela tartıda ağır gelmesi için buğday çuvalının alt kısmına ıslak buğday, üst kısmına ise kuru buğday koyan satıcıyla Hz. Peygamberin yaşadığı olay⁴² ile günümüzdeki esnafların defolu üretmeleri bağdaştırılabilir.⁴³ Siyer öğretiminde yaşanan hayattan örnekler verilmesi öğrencilerin öğrendiği bilgileri hayata atıldığında kullanmasını ve Hz. Peygamberin söz ve davranışları anlamalarını kolaylaştırmaktadır.⁴⁴

2.2. Öğrenciye Görelik

Yapılandırmacı yaklaşım ile birlikte öğrenci eğitim-öğretimin merkezine konulmuştur.⁴⁵ Derslerde kullanılan öğretim yöntem ve teknikleri ve ders esnasında yapılan öğretim etkinlikleri öğrencinin ilgi, ihtiyaç ve hazırbulunuşluk durumuna göre belirlenmektedir. Hatta öğrencinin tecrübelerinden yola çıkarak ders işlenmeye başlanmaktadır. Siyer öğretiminde bu durum daha da önem arz etmektedir. İlkokul ve ortaokul çağındaki çocuklara sahipsiz bile olsa travmatik olabilecek olayların anlatılması çocuklarda yanlış din ve peygamber tasavvuru oluşmasına neden olabilir.

Mesela Abdulmuttalib'in oğlu Abdullah'ı kurban etmek istemesi ve cahiliye döneminde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülme durumu ayrıntılı bir şekilde anlatıldığında çocuklarda travmalara neden olabilir. Dolayısıyla okulöncesi çocuklara yönelik siyer öğretiminde verilen örnekler ile ergenlik ve yetişkinlik dönemindeki bireylere yönelik yapılan siyer öğretiminde verilen örnekler aynı olamaz. Çünkü söz konusu yaş gruplarındaki bireylerin bilişsel, duyuşsal ve dini gelişimleri farklılık göstermektedir.⁴⁶ Siyer öğretiminde din dersi öğretmenleri öğrencilerin gelişim seviyelerini de dikkate alarak onlara hitap eden konuları öne çıkarması gerekmektedir.⁴⁷

⁴⁰ Ahzab, 33/21

⁴¹ Muvatta, Hüsnü'l Hulk, 8.

⁴² Müslim, İman, 164.

⁴³ Şeyma Aslan vd., *Siyer Öğretimi Taslak Çalışması*, İstanbul: DEM, 20.

⁴⁴ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 18.

⁴⁵ Yıldız Kızılabdullah, "Yapılandırmacı Yaklaşımın İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 49/2, (2008), 197-215.

⁴⁶ Bilgin-Selçuk, *Din Öğretimi*, 74.

⁴⁷ Yorulmaz, *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, 35.

3.3. Bütünlük

Hız. Peygamberin görevi sadece ayetleri tebliğ etmekle sınırlı değildi. O bir arkadaş, bir eş, bir baba ve dede, bir evlat, bir komşu, bir tüccar, bir eğitimci, bir yönetici ve komutan, beşer bir peygamberdi.⁴⁸ Ancak hadis ilmiyle uğraşanlar sürekli konuşan, tasavvuf ile uğraşanlar gece gündüz ibadet eden, tarih ilmiyle uğraşanlar ise sürekli savaşan veya ömrünü savaş meydanlarında geçiren bir peygamber tasavvuru ortaya koymaktadır. Oysaki siyer öğretiminde Hız. Peygamber her yönüyle ele alınmalıdır.⁴⁹ Çünkü o ibadet konusunda olduğu gibi ahlak ve muamelat konusunda da insanlığa rehberlik için gönderilmiştir.

3.4. Ayet ve Hadislerin Kullanımı

İslam dinin iki temel kaynağı ayet ve hadislerdir. İslam dinine ait inanç, ibadet, ahlak ve muamelata dair kurallar ayet ve hadislerden çıkartılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de söz konusu konularla birlikte Hız. Peygamberin hayatı ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetler Hız. Peygamberi en doğru ve açık bir şekilde anlatmaktadır. Çünkü Kuran'da Hız. Peygamberin beşeri yönü, ayrıcalıklı konumu, peygamberliği, Müslümanların Hız. Peygambere itaat yükümlülüğü, Peygamberin aile hayatı ve eşleri, kendisine yönelik uyarılar ve teselliler, isra hadisesi, Habeşistan'a hicret, Bedir, Uhud, Hendek savaşları, Hudeybiye antlaşması, Mekke'nin fethi ve sonrası savaşlar, Huneyn, Tebük seferleri, dinden çıkma hadiseleri gibi Hız. Peygamberin yaşadığı olaylara yer verilmektedir. Dolayısıyla Hız. Peygamberin hem beşeri hem de peygamberlik yönünü öğretme konusunda ayetlerde özlü bilgilere ulaşmak mümkündür.

Siyer öğretiminde Kur'an'daki Hız. Peygamber ile ilgili ayetler tabakât kitapları başta olmak üzere değişik kaynaklı haberler ve rivayetlerle desteklenerek kullanılmaktadır.⁵⁰ Burada dikkat edilmesi gereken birkaç husus vardır. Öncelikle siyer öğretiminde kullanılacak ayet meallerindeki kavramlara dikkat edilmelidir. Meal tercihinde din bilginlerinin yaptığı çalışmalardan konuyu açık bir şekilde ifade eden mealler tercih edilebilir. Ayrıca siyer öğretimi sürecinde tek bir meal kullanmak yerine farklı farklı meallerden de yararlanılabilir.⁵¹ Özellikle çocuklara yönelik siyer öğretimi sürecinde hem kelimelerin Türkçe karşılıkları hem de kullanım itibarıyla çocukların seviyesine uygun olmaması çocuklarda yanlış bir peygamber tasavvuruna neden olabilir. Diğer bir husus ise siyer öğretiminde kullanılan ayetlerin konu ile doğrudan irtibatlı olmasıdır. Ayrıca ayetler yorumlanırken abartıya kaçılmaması, mantık ve çıkarım hatası yapılmaması önem arz etmektedir. Son olarak da siyer öğretiminde kullanılan ayet meallerinin açık, net ve farklı şekillerde yorumlanabilir olmaması da gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husustur.

⁴⁸ Eyüp Baş, *Son Peygamber Hız. Muhammed*, (Ankara: Grafiker Yayınları 2022), 192-208.

⁴⁹ Aslan, *Siyer Öğretimi Taslak Çalışması*, 15

⁵⁰ Yorulmaz, *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, 33.

⁵¹ Aslan, *Siyer Öğretimi Taslak Çalışması*, 18-19.

Siyer öğretiminde kullanılacak ikinci temel kaynak hadisler ve Hz. Peygamberin söz ve fiillerini de kapsayan sünnettir.⁵² Hadis ve sünnetten en iyi şekilde faydalanılabilmesi için hadis metninin ve senedinin tenkitine tabi tutulması önem arz etmektedir. Çünkü siyasi veya dini nedenlerle çok sayıda hadis uydurulmuştur. Bu hadisler itikadi-siyasi gruplar tarafından da kullanılmıştır.⁵³ Siyer öğretiminde kullanılan hadislerin akıl, bilim ve Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğü ile çelişmemesine özen gösterilmelidir.

3.5. Mucizeler ve Olağanüstü Olayların Ele Alınması

Peygamberlik tasavvuru Hz. Peygamberin peygamberlik yönü ve insani yönü olmak üzere iki temel boyutu içermektedir. Ancak son yıllarda üç farklı peygamber tasavvurundan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi ruhlar dünyasında her şeyden önce yaratılan ve hayatının her anı mucizelerle donanmış olan olağanüstü peygamber tasavvurudur. İkincisi tek mucizesi Kur'an-ı Kerim olan, beşeri yönü ön plana çıkartılan beşer peygamber tasavvurudur. Üçüncüsü ise bütün insanlığa örnek ve rehber olmak üzere Allah tarafından seçilen, beşer olmakla birlikte ismet sıfatını taşıyan ve Kur'an-ı Kerim ile birlikte başka mucizeler de verilen bir peygamber tasavvurudur.⁵⁴

Siyer öğretiminde nasıl bir peygamber tasavvuru oluşturulması gerektiği Kur'an-ı Kerim'in "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana İlahınızın bir tek İlah olduğu vahiy olunur. Artık O'na yönelin. O'ndan mağfiret dileyin. Ortak koşanların vay haline!"⁵⁵ ayetiyle ortaya konmaktadır. O halde siyer öğretiminde ne beşer peygamber tasavvuru ön plana çıkartılarak Hz. Peygamberin nebevi kimliği yok sayılıp onu sıradan bir insana indirgemeli ne de her anı mucizelerle donanmış, olağanüstü peygamber tasavvuruyla da Hz. Peygambere abartılı özellikler atfedilmelidir. Ancak siyer öğretiminde mucize ve olağanüstü olaylar anlatılırken bu durumu ortaya çıkaranın Hz. Peygamberin kendisinin değil Allah'ın olduğuna da vurgu yapılmalıdır.

Bu bağlamda siyer öğretiminde oluşturulacak peygamber tasavvurunda takip edilmesi gereken en uygun yöntem beşeri ve nebevi kimliğini doğru bir şekilde ve bir arada ortaya koyan üçüncü peygamber anlayışıdır.

3.6. Dil ve Üslup

Eğitim öğretim sürecinde olay, olgu, canlı ve cansız varlıkların öğretiminde kavramların yerinde ve doğru bir şekilde kullanılması önem arz etmektedir. Öğretmen ile öğrenci arasındaki iletişim kavramlara yüklenen anlam ve duygu

⁵² Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, (Ankara, 1991), 147-195.

⁵³ Adem Apak, *Hız. Peygamberin Doğru Tanıtılması Üzerine Tespit ve Teklifler*, <http://sonpeygamber.info/hz-peygamber-in-dogru-tanitilmesi-uzerine-tespit-ve-teklifler>.

⁵⁴ Nihal Şahin Utku, Popüler Siyer Eserlerinde Peygamber Tasavvuru. *Siyer Atölyesi 3 ve 4 Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları*, (İstanbul: Meridyen Kitaplığı, 2013), 72

⁵⁵ Fussilet, 41/6

sayesinde gerçekleşmektedir. Çünkü kavramlar dünyayı anlamaya ve onunla bütünleşmeye yarayan, nihayetinde bireyler arası iletişimi sağlayan ve ilkeler geliştirmeye temel olan bir çeşit bilgi formudur.⁵⁶ Bilgi ve olguların öğretiminin yapı taşları olan kavramlar insanların daha huzurlu, ahlaki ve insani erdemlerin hakim olacağı bir dünya inşa etmesine de rehberlik etme amacı taşımaktadır.⁵⁷

Eğitim-öğretimin konusu Hz. Peygamber olduğunda öğretim sürecinde kullanılan kavramların anlaşılabilirliğinin ve üslubun önemi daha da artmaktadır. Siyer öğretiminde öğrencinin anlayamayacağı kavramları kullanmak öğrenciyi sıkıkmaktadır. Söz konusu süreçte din dilinin korunmasına özen gösterilmelidir. Mesela sadeleştirme amacıyla hicret kavramı yerine göç, tövbe yerine özür ifadeleri kullanılabilir. Ayrıca Hz. Peygamberin insani yönü ve peygamberlik yönü anlatılırken abartıdan, muhatapın psikolojisine uygun olmayan üsluplardan kaçınmak gerekmektedir.⁵⁸

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hz. Peygamberin davranışları, başından geçen olaylar, katılmış olduğu savaşlar O henüz hayatta iken sahabe tarafından risaleler şeklinde yazılmaya başlanmıştır. Bu süreç aralıksız günümüze kadar devam etmiştir. Hz. Muhammed, Allah'ın buyruklarını tebliğ etmenin yanında onları tebyin etmekle (açıklama) de görevliydi. Hatta Hz. Peygamberin 'Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın' sözünde de anlaşıldığı gibi O, Kur'an'da yapılışı açık olarak ifade edilmeyen ibadetleri uygulayarak etrafındakilere öğretmiştir.

Hz. Peygamberin konumundan dolayı İslam dinini doğru bir şekilde anlamada siyer öğretimi önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü fıkıh, kelam, tefsir, din eğitimi gibi ilim dalları Kur'an ve hadisten faydalanmaktadır. Bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi için siyerin, Hz. Peygamber dönemindeki din, inanç ve sosyo-kültürel yapının bilinmesi gerekmektedir.

Siyer öğretiminde hayata yakınlık, öğrenciye görelilik, bütünlük gibi ilke ve yaklaşımların kullanılması gerektiğine ulaşılmıştır. Siyer öğretiminde karşılaşılan problemleri ise siyer öğretiminde abartılı menkıbelerin kullanılması, öğrencinin gelişim seviyelerinin dikkate alınmaması, Hz. Peygamberin bütün yönleriyle ele alınmaması ve Hz. Peygamberin yaşadığı dönemin dil, kültür vb. bakımdan farklı olduğu için söz konusu dönem ile günümüz arasında sağlıklı bir ilişki kurulamaması şeklinde sıralamak mümkündür.

Siyer öğretimi yapacak din dersi öğretmenlerinin Hz. Peygamberi öğrencilere öğretirken belirli ilke ve yöntemleri dikkate alması önem arz etmektedir. Ayrıca İslam dininin ilk muhatapları Arap toplumuydu ve Arapça konuşmaktaydı. Bunun için

⁵⁶ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Din Eğitiminde Hikmet Kavramının Öğretimi", *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, edt. Ferhat Gökçe-Halil İbrahim Doğan, (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 391.

⁵⁷ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 66-67.

⁵⁸ Yorulmaz, *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, 36.

de Kur'an-ı Kerim Arapça olarak nazil oldu. Üstelik ilk vahyin nazil oluşunun üzerinden 14. asır geçti. Bu durum siyer öğretimi yapan din dersi öğretmenlerinin üzerinde düşünmesi gereken önemli konulardır. Onun için öncelikle din dersi öğretmenin Hz. Peygamberin yaşadığı çağı, toplumu, kültürü bağlamından koparmadan, Kur'an ayetleri, hadisler, arkeolojik bulgular ve tarih biliminin araştırma yöntem ve tekniklerini de kullanarak alan bilgisini tamamlaması gerekmektedir. Daha sonra elde ettiği veriler ışığında sağlıklı bir siyer öğrenme ve öğretme ortamı oluşturabilmek için özel öğretim yöntem ve teknikleriyle, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını, gelişim seviyelerini de dikkate alarak Hz. Peygamberi öğrencilere öğretmeye gayret etmelidir.

KAYNAKÇA

- Apak, Adem. *Hız. Peygamberin Doğru Tanıtılması Üzerine Tespit ve Teklifler*, <http://sonpeygamber.info/hz-peygamber-in-dogru-tanitilmesi-uzerine-tespit-ve-teklifler>, (Son Erişim:29.05.2024)
- Arslan, Şeyma vd., *Hız. Peygamberi Nasıl Öğretelim*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- Bağcıvan, Mehmet "Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur'ancılık-Meâlcilik ve Tarihselcilik", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2021), 1-17.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer, İstanbul, 2020.
- Bilgin, Beyza- Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1995.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1998.
- Demircan, Adnan. Birinci Oturum Müzakereler. *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2016, 77-107.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *4-6 Yaş Grubu Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*, Ankara, 2024.
- Doğan, Recai - Tosun, Cemal. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37/319-324, Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi Üzerine*, Ankara, 1991.
- İlk Mektepler Müfredat Programı, T.C. Maarif Vekaleti Yayın Müdürlüğü Arşivi Kütüphanesi, İstanbul, 1927.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Din Dersleri*, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1341.
- Kelpetin, Mahmut. "Ortaokul ve Orta Öğretim'de 'Hz. Muhammed'in Hayatı' Derslerinin Sunulmasında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2016.
- Kızılabdullah, Yıldız, "Yapılandırmacı Yaklaşımın İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 197-215.
- Öz, Şaban. Çocuklar için Yazılan Siyer Kitaplarındaki Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Siyer Öğretimi Çocuk Kitapları, Edebi Eserler ve Popüler Yayınlar*, Siyer Yayınları. İstanbul, 2017.

- Köy Mektepleri Müfredat Programı, T.C. Maarif Vekaleti, İstanbul 1938.
- Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu 14.08.2012 tarih ve 124 sayılı kararı Muallim Abdülbaki (Gölpınarlı). *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2020.
- Öcal, Mustafa. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.
- Özdemir, Mehmet. Siyer Yazıcılığı Üzerine. *Milel ve Nihal*. 3/7 (2007), 129-162.
- Öztürk, Hakan. 1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 85-102.
- Palabıyık, Muhammet Hanefi. İlahiyat Fakültelerindeki Siyer Dersi Üzerine. *Siyer Öğretimi Lisans ve Lisansüstü Öğretim Düzeyi*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2016, 161-165.
- Peker, Hasan, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/84 (2018), 13-47
- Şahin Utku, Nihal. Popüler Siyer Eserlerinde Peygamber Tasavvuru. *Siyer Atölyesi 3 ve 4 Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları*. Meridyen Kitaplığı, İstanbul, 2013.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Siyer ve Megazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37/319-324, Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yorulmaz, Bilal. *Senaryo Yaklaşımlı ve Etkinlik Temelli Siyer Öğretimi*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Yörükkan, Yusuf Ziya, *Peygamberimiz*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1926.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali, Din Eğitiminde Hikmet Kavramının Öğretimi. *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, edt. Ferhat Gökçe-Halil İbrahim Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2024, 11 (1), 446-466

ENDÜLÜS MÜSLÜMANLARININ KUZEYLİ HASIMLARI: VİKİNGLER
Northern Enemies of Andalusian Muslims: The Vikings

Yakup KARADUMAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yakup.karaduman53@hotmail.com,
ORCID: 0000-0001-6980-2456.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	12.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	13.05.2024
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2024
Cilt / Volume:	11
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	446-466

Atıf / Cite as: Karaduman, Yakup. "Endülüs Müslümanlarının Kuzeyli Hasımları: Vikingler" (Northern Enemies of Andalusian Muslims: Vikings). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/1 (2024), 446-466. Doi: 10.17859/pauifd.1451663

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (1) 2024: 446-466
ENDÜLÜS MÜSLÜMANLARININ KUZEYLİ HASIMLARI: VİKİNGLER*

Yakup KARADUMAN**

Öz

Viking kelimesi, İskandinavya bölgesinin yerel halkı için kullanılan genel bir isimdir. Bu topluluk, miladi 800'lü yılların başından itibaren İskandinavya'nın dışına çıkmaya ve korsanlık yapmaya başlamıştır. İngiltere ve Fransa topraklarına birçok saldırı gerçekleştiren Vikingler, büyük ganimetlerle evlerine geri dönmüştür. Vikingler, gemi sanatında ileri bir seviyeye ulaştıkları için seferlerini uzak diyarlara yapmaya koyulmuştur. Bu seferlerin biri de h.230 / m.844 yılında Endülüs topraklarına gerçekleşmiştir. Fransa'nın kıyı şeridini takip ederek güneye yönelen Vikingler, Üşbûne şehrinde ilk defa Müslümanlarla karşı karşıya gelmiştir. Vikinglerin Endülüs kıyı şeridinde yağma ve talan hadiselerine girişmesi ve nihayetinde İsbiliye şehrine girmesi Müslümanlarla savaşı kaçınılmaz hale getirmiştir. İki grup arasında meydana gelen çatışmalarda büyük kayıplar olmuş; neticede Vikingler geri çekilmek zorunda kalmıştır. Vikinglerin bu saldırıları, Endülüs Emevî Devleti'nin deniz gücünü gözden geçirmesine vesile olmuş; bu durum donanmanın güçlendirilmesi bakımından birçok yeniliği beraberinde getirmiştir. Bu yeniliklerle birlikte güçlenen Endülüs Emevî Devleti donanması, Viking saldırılarına karşı koyabilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Vikingler, İsbiliye, Donanma, İskandinavya.

Northern Enemies of Andalusian Muslims: The Vikings

Abstract

The word Viking is a generic name for the local people of the Scandinavian region. This community started to go out of Scandinavia and piracy from the beginning of 800. The Vikings, who carried out many attacks on the lands of England and France, returned home with great spoils. Since the Vikings reached an advanced level in the art of shipbuilding, they set out to make their expeditions to distant lands. One of these expeditions took place in Andalusia in 230 / 844. The Vikings, who headed south following the coastline of France, confronted Muslims for the first time in the city of Üşbûne. The Vikings' looting and plundering along the coastline of Andalusia and finally entering the city of Isbiliye made war with the Muslims inevitable. There were great casualties in the clashes between the two groups; as a result, the Vikings had to retreat. These attacks of the Vikings led the Umayyad State of Andalusia to review its naval power, which led to many innovations in terms of strengthening the navy. The navy of the Andalusian Umayyad State, which became stronger with these innovations, was able to resist the Viking attacks.

Keywords: Andalusia, The Vikings, Sevilla, Navy, Scandinavia.

Structured Abstract

It is seen that the word Viking is derived from different word types, but it is mostly derived from the word "vik" or "vike" and is used in the sense of people living in the gulf. It is known that the original homeland of the Vikings was the Scandinavian lands. The Vikings were very advanced in the art of shipbuilding due to the region they lived

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yakup.karaduman53@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6980-2456.

in. This feature of theirs has led them to produce ships that can withstand open seas and float in shallow waters over time. Vikings organised expeditions to many regions thanks to these ships. The Vikings, who established colonies in different lands, especially in England and France, decided to organise expeditions to more distant places over time. As a matter of fact, the first place the Vikings visited after France was Andalusia. In the years when the Vikings thought of attacking Andalusia, the Muslims did not have a very strong navy. So much so that the Muslims were defeated in the Vikings' attack on Ūşbûne. After Ūşbûne, the Vikings attacked different coastal cities of Andalusia and looted and plundered many places. Their attacks seriously disturbed the administration of Kurtuba and eventually a large army was prepared and sent against the Vikings. The army confronted the Vikings in the city of Isbîliye and defeated them in a great defeat. These attacks of the Vikings revealed the deficiencies of the Muslims in terms of navy. Andalusian Umayyad Emir II. Abdurrahmân b. Hakem ordered the preparation of a large naval unit after these attacks. Not content with this, the emir had a large shipyard built on the coast of Isbîliye. II. Abdurrahmân b. Hakem brought people with advanced knowledge in the art of shipbuilding to Isbîliye at high prices to work in this shipyard. In this way, the most equipped ships of the period started to be produced in the shipyard. In addition to all these, strong castles and watchtowers were built to ensure the defence of coastal cities against any attack. These activities carried out by II. Abdurrahmân b. Hakem made the Andalusian Umayyad State one of the states with the most powerful navy of the period. So much so that after the construction of the navy, Andalusian Muslims organised overseas expeditions and conquered many new lands. Although the Vikings attacked the lands of Andalusia in different years, the Muslims were able to repel them thanks to the strong navy. After these defeats, the attacks of the Vikings on Andalusian lands decreased considerably. Another reason for the decrease in their attacks is that the Vikings became Christians in the early 1000s AD. With the Vikings becoming Christians, the attacks turned into a different aspect. So much so that the attacks of the crusader ships on Muslim geographies increased as the Vikings transferred their experience in the art of sailing to the Christians.

GİRİŞ

Viking kelimesi miladi 800 yılından 1100 yıllarına kadar gemileriyle korsanlık yapan İskandinavya bölgesinde bulunan Norveç, İsveç ve Danimarka halkları için kullanılan özel bir kavramdır. Bu kavramın İskandinavya'da ikamet edenlerin tamamını mı yoksa bu bölgede sadece korsanlık faaliyetine iştirak eden kişiler için mi kullanıldığı tartışma konusudur. Bu ihtilafın temelinde İskandinavya halklarının yaşam tarzı yatmaktadır. Zira İskandinavya bölgesinde yaşayan insanların ekseriyeti, gemilerle uzak denizlere açılıp, muhtelif kıyılara saldırı düzenleyerek geçimini temin etmekteydi. Dolayısıyla Viking kavramının muhtevasını tam anlamıyla belirlemek mümkün değildir. Bu sebeple Viking kelimesi genel bir anlamda kullanılmış olup 800 ile 1100'lü yıllarda Norveç, İsveç ve Danimarka'da yaşayan halkların tamamı kastedecek şekilde kullanılmıştır.¹

İskandinavya halkları için kullanılan bu kavramın nereden geldiği, ilk defa kimler tarafından kullanıldığı gibi soruların net bir cevabı olmasa da araştırmacıların bu konuda farklı öngörülerini olmuştur. Bu varsayımlardan biri, Viking sözcüğünün körfez anlamına gelen "vik" veya "viken" kelimesinden geldiği ve körfezde yaşayan

¹ Selim Karagöz, *Vikinger ve Viking İstila Çağı (M.S. 793-1066)* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 26.

insanlar anlamında kullanıldığıdır. Bir diğer popüler görüş ise Viking kelimesinin yağmalayan anlamına gelen “vikigr” sözcüğünden geldiğidir. Bunun dışında Viking kelimesinin kökeni hakkında birçok farklı görüş de bulunmaktadır. Fakat en çok zikredilen bu iki anlamın Viking kelimesini açıklamaya uygun olduğu görülmektedir. Nitekim Vikinglerin yaşadığı İskandinavya bölgesi, körfezi çok olan bir yerdi. Bu minvalde bölgede ikamet edenlere “körfezde yaşayanlar” anlamının verilmesi tabidir. Bununla birlikte sağlam gemileriyle uzak denizlere açılıp birçok bölgeye saldırı düzenleyen korsanlara yağmacı denmesi de olağan bir durumdur. Öyle ki bu kişiler özellikle aç kaldıklarında kıyı şeridinde bulunan bölgelere saldırıp o bölgeyi yağmalayarak geçimlerini temin etmekteydi.²

Vikingler bu saldırılarını dinî ve siyasî kaygılarla yapmamış; tamamen yoksulluğun bir tezahürü neticesinde ortaya çıkan dürtüyle gerçekleştirmiştir. Öyle ki Vikinglerin saldırılarına bakıldığı zaman birçok farklı dinî inanişaya sahip topluluklara bir ayırım gözetmeksizin gaddarca savaş açtıkları görülmektedir. Nitekim çok tanrılı bir inanişaya sahip olan Vikingler için hiçbir dinin kendileri için bir öneminin olmadığı ifade edilmektedir.³ Dolayısıyla bu grup daha fazla mülk, yiyecek ve içecek elde etmek için önünde duran her gücü tarumar etmiş; onların bu vahşice saldırıları dünya tarihinde çok acı izler bırakmıştır.

Vikinglerin başka bölgelere saldırılar gerçekleştirmesinin altında İskandinavya bölgesinin coğrafi şartları etkili olmuş olmalıdır. Zira bu bölge ekim işinin zor olduğu ve geçimin genellikle avcılıkla gerçekleştirildiği bir coğrafyaya sahipti. Bu durum Vikingleri bölge dışına sefer düzenlemeye, gasp, talan ve yağma yoluyla geçimlerini temin etmeye sevk etmiştir. İklimin sertliği, bölgede yaşayan insanlara sirayet etmiş; savaşlarda hiçbir değer algısı gözetmeksizin insanları katletmişlerdir.⁴

Vikinglerin saldırılarını genel olarak güney, batı ve doğu istikametinde gerçekleştirdiği görülmektedir. Viking saldırılarının ilkinin batı istikametine gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu saldırıların tarihi miladi 800'lü yılların başında meydana gelmiştir. İskandinavya ülkesine en yakın toprak parçası olan İngiltere, bu saldırılardan en çok etkilenen bölge olmuştur. Burada büyük koloniler kuran Vikingler, İrlanda ve İzlanda'yı da hedef tahtasına koymuştur. Vikinglerin bir kısmı ise İskandinavya'nın güneyinde yer alan Hollanda, Belçika ve Fransa topraklarına göz dikmiştir. İngiltere'nin yanında bu bölgelere de saldırı düzenleyen Vikingler, birçok yeri işgal etmiştir. Hatta Vikingler Fransa'nın batısında o kadar fazla koloni sahipti ki

² Viking sözcüğünün kökeni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Stefan Brink - Neil Price (ed.), *Viking Dünyası*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Alfa, 2012), 16-20; Karagöz, *Vikingler ve Viking İstila Çağı (M.S. 793-1066)*, 26-28.

³ Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs mine'l-fethi ilâ bidâyeti ahdi'n-Nâsir I-II* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/262; Halil Yavaş, *Ortaçağ Avrupa'sında Dini, Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Vikingler* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 23.

⁴ Fâtima binti Hây b. Yahyâ el-Haccî Süfyânî, *Gârrâtü'n-Normân ed-Dâniyyin âla Erâdî Devteti'l-France ve Biladi'l-Endelüs fi Asreyi'l-İmâra ve'l-Hilâfe* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002), 48-62.

zamanla Fransa'nın kuzeybatısında Normandiya adlı bölgeyi tamamen ellerine geçirmiştir. Vikinglerin diğer bir istikameti ise Rusya üzerinden doğu bölgelerine olmuştur.⁵

Vikinglerin Müslümanlar ile teması iki farklı coğrafi bölge üzerinden gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi Rusya üzerinden Kafkasya bölgesine ulaşan Vikingler vasıtasıyla olmuştur. Doğudan gelen Vikinglerin Bağdat'a kadar ulaştıkları ve özellikle Kafkasya bölgesi ve çevresinde yaşayan Müslümanlarla ticarî ilişkilerde buldukları zikredilmektedir. Fakat kaynaklarda Vikingler ile bu Müslümanlar arasında cereyan eden büyük bir çatışmadan bahsedilmemektedir. Bu durum doğudaki temasın sınırlı ölçüde kaldığını göstermektedir. Vikinglerin Müslümanlar ile temasa geçtiği ikinci coğrafi bölge ise Endülüs toprakları olmuştur. Güney yönünde yağma faaliyetlerine devam eden Vikingler, sahil boyunca ilerleyerek Portekiz sahillerinden Endülüs'e ulaşmıştır. Endülüs Emevî Emiri II. Abdurrahmân b. Hakem (206-238/822-852) döneminde gerçekleşen bu ilk temas pek olumlu sonuçlar doğurmamıştır.⁶

Viking saldırıları başta İngiltere, İrlanda, Hollanda ve Fransa başta olmak üzere birçok bölgeyi derinden etkilemiştir. Zikri geçen bölgelerin İskandinavya coğrafyasına yakın olması, Vikinglerin en şiddetli saldırılarına ilk olarak bu topraklarda yaşayan insanların maruz kalmasına sebep olmuştur. Endülüs topraklarının bu bölgelere nazaran İskandinavya'ya biraz daha uzak olması, saldırıların biraz daha hafifleyerek gelmesine vesile olmuştur. Ama buna rağmen Viking saldırıları neticesinde Endülüs topraklarında birçok elim hadise yaşanmıştır.

Vikinglerin uzun süre Hıristiyanların yaşadıkları bölgelerde ikamet etmeleri dinî inanışlarının zamanla değişmesine yol açmıştır. Öyle ki İngiltere, Fransa, Hollanda ve İrlanda gibi Hıristiyan bir diyarda yaşayan Vikingler, bu dinin inanç ve ritüellerini benimsemeye başlamıştır. Bu etki zamanla İskandinavya coğrafyasına yayılmış ve bölge halkının çoğunun Hıristiyanlaşmasıyla sonuçlanmıştır.⁷ Hıristiyanlar da Vikinglerin deniz sahasındaki askerî gücünden istifade etmiştir. Vikinglerin sunmuş olduğu katkılar neticesinde Hıristiyanlar uzun yıllar boyunca Akdeniz sahillerinde Müslümanlara büyük bir tehdit oluşturmuştur. Vikinglerin bir uzantısı olan Normanların⁸ Sicilya'yı Müslümanların elinden almaları ve Kuzey Afrika

⁵ Brink - Price, *Viking Dünyası*, 431-694.

⁶ Brink - Price, *Viking Dünyası*, 584-694.

⁷ Selahattin Özkan, "İskandinavya'nın Hıristiyanlaşmasında İngiltere'de Kurulan Viking Kolonilerinin Etkisi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (21 Aralık 2016), 489-505.

⁸ Normanlar, German asıllıdır. Germanlar iri yapıları, mavi gözlü, beyaz tenli ve sarı uzun saçları gibi özellikleriyle diğer milletlerden ayrılırlar. Germanların bir kısmı Avrupa içlerine göç etmiş, bir kısmı ise asli vatanları İskandinavya'da kalmışlardır. Kuzeyde kalan bu gruba daha sonra Normanlar veya Vikingler adı verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Süfyânî, *Gârrâtü'n-Normân*, 43-46.

sahillerine saldırlar düzenlemeleri bu durumun bir göstergesidir.⁹

Vikingler, klasik İslam tarihi kitaplarında genellikle “Mecusi” veya “Rus” olarak adlandırılmaktadır.¹⁰ Bu kavramların neden kullanıldığına bakıldığı zaman iki gerekçe karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Rus toprakları üzerinden Müslümanlarla temas kuran Vikinglerin, Müslümanlar müellifler tarafından Rus olarak algılanmalarıdır. Öyle ki Müslümanlar Karadeniz’in kuzeyinde ikamet edenlerin çoğunu Rus kelimesiyle tanımlamışlardır. Bu durumda Vikingleri Rus kelimesi ile isimlendiren kesimin, doğu kökenli Müslümanlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Müslümanların Vikinglere Mecusi demelerinin altında ise bu grubun Mecusilere benzeyen hareketleri yatmaktadır. Öyle ki Vikingler düşmanlarını korkutmak için ateş yakmıştır. Bununla birlikte Vikinglerin ölümlerini yakması, bu grubun Müslümanlar tarafından Mecusi olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu isim genellikle Endülüs topraklarındaki Vikingleri ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹

Bu araştırma Vikinglerin Endülüs topraklarına gerçekleştirdiği saldırıların bilinmesine, bu saldırıların nasıl sonuçlara vesile olduğunu ortaya koymaya matuf yapılmıştır. Bununla birlikte bu çalışma Vikinglerin Hıristiyanlaşmasından sonra Müslümanlara karşı saldırıların mekân, boyut ve isim değiştirdiğini gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

1. Vikinglerin Endülüs Müslümanlarıyla İlk Teması

İskandinavya bölgesi birçok körfezden meydana gelen bir yapıya sahipti ve bu durum Vikinglerin gemicilik alanında ileri düzeyde malumata sahip olmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte bölgenin girintili çıkıntılı su yollarına sahip olması, bölge halkını dayanıklı gemiler inşa etme noktasında beceriler kazanmasını zorunlu hale getirmiştir. Vikinglerin yaptıkları gemiler incelendiğinde bunların dar sahilleri bulunan alanlara dahi rahatça girebilecek bir manevra yeteneğine sahip oldukları görülecektir. Öyle ki; ince-uzun tasarıma sahip Viking gemileri, açık denizlerde dahi seri bir şekilde hareket edebilecek kabiliyete sahipti.¹² Vikinglerin gemi yapımındaki maharetleri, onları İskandinavya dışına sefer düzenleme konusunda

⁹ Sicilya’daki Normonların faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Seyhun Şahin, *Normonlar Döneminde Sicilya Adası (11-12. Yüzyıllar)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012).

¹⁰ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî İbn İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib fi (ihtişâri) aḥbâri mülûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, ed. G.S. Golan ve Levi Provençal (Beyrût: Dâru’s-Sekâfe, 1980), 2/87-88; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi funûni’l-edeb*, ed. Muhammed Alî Beydûn (Beyrût: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyyeti, 2004), 23/224-225; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîḥ* (Beyrût: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyyeti, 1987), 6/83-84; Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, ed. Sâmî Dehhân (Dımeşk: Matbûâtü’l-Mecmûi’l-İlmî’l-Arabiyyi, 1959), 149-169.

¹¹ Brink - Price, *Viking Dünyası*, 694-708; Ali Dadan, “Tarihte İslam Dünyasını Hedef Alan Viking Saldırıları”, *İSTEM* 25 (01 Aralık 2016), 113.

¹² Yavaş, *Ortaçağ Avrupa’sında Dini, Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Vikingler*, 187-198.

cesaretlendirmiştir. Zira ürettikleri bu gemiler sayesinde Vikingler, İngiltere ve Fransa topraklarına saldırıları esnasında sahile rahat bir şekilde yanaşmış ve düşmanın ani saldırıları karşısında bölgeden hızlı bir şekilde geri çekilmelerine imkân sağlamıştır.

Vikinglerin bir kısmı, tasarladıkları savaş gemileriyle Fransa kıyılarını takip ederek güney istikametinde hareket etmiştir. Onlar, bu yolculuklarında kıyı şeridinde bulunan ve ekseriyetle iç kesimle bir nehir irtibatı olan bölgeleri yağmalamaya başlamıştır. Vikinglerin bu davranışının temel sebebi gemilerin sığ sularda ilerleme yeteneğine sahip olması olmalıdır. Nitekim gemilerin bu özellikleri, Vikinglerin iç kesimlerdeki şehirlere de saldırılarına zemin hazırlamıştır. Bu durumu en bariz bir şekilde Vikinglerin Fransa topraklarındaki Bordeaux şehrine saldırısında görmek mümkündür. Öyle ki bu şehir, bir nehirle denize bağlanmaktaydı. Vikingler bu nehri takip ederek h.233 / m.843 yılında Bordeaux'a saldırmıştır. Bu saldırı esnasında şehir çok büyük bir zarar görmüş; bu şehri yağma ve talan eden Vikingler, ardından gözünü Endülüs topraklarına dikmiştir.¹³

O dönemde çok tanrılı bir inanişe benimsemiş olan Vikinglerin özellikle Müslümanları hedef almadıkları, yağma ve talan politikasının bir devamı olarak Endülüs topraklarına saldırdıklarını ifade etmek gerekir. Kısacası Vikinglerin Endülüs topraklarına saldırmasının arkasında hiçbir dinî saik bulunmamaktaydı. Vikinglerin Müslümanlarla kurduğu ilk temasın savaş vesilesiyle olması, ikili arasında olumsuz bir iletişimin kurulmasına sebep olmuştur. Bordeaux şehrine saldırıdan sonra bu grubun ilk hedefi, o dönem Müslümanların elinde bulunan Üşbûne (Lizbon)¹⁴ şehri olmuştur. Üşbûne saldırısı, Endülüs Müslümanlarının Vikinglerle karşılaştığı ilk hadisedir. O dönem bu şehirde II. Abdurrahmân b. Hakem tarafından vali olarak görevlendirilen Vehbullâh b. Hazm bulunmaktaydı. Vehbullâh, Viking saldırılarının ciddiyetini anlayıp, Endülüs Emevî Devleti yönetimini bu konu hakkında hemen bilgilendirmiştir. II. Abdurrahmâh b. Hakem, durumun vahametini görünce sahil şehrinde bulunan diğer valileri Viking saldırılarına karşı dikkatli olmaları konusunda

¹³ Abdulmecîd Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs* (Beyrût: Dâru'n- Nehdati'l-Arabiyye, 1986), 218-220.

¹⁴ Üşbûne şehri, Endülüs'ün batı tarafında kalan bir liman şehridir. Endülüs Emevî Devleti zamanında uzun yıllar Müslümanların yönetiminde kalan şehir, m. 1200 yıllarda tamamen Hıristiyanların hakimiyetine geçmiştir. Üşbûne şehri hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkillî Şerîf İdrîsî, *Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk* (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988), 1/240; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1995), 1/195; Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittılâ' 'alâ (fi) esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991), 1/80; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbnü'l-Verdî, *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*, ed. Onur Mahmûd Zenâtî (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyeti, 2008), 64; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aqtâr*, ed. İhsân Abbâs (Beyrût: Müessesetü Nâsir lî's-Sekâfeti, 1980), 61; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî Himyerî, *Sifatü cezîretü'l-Endelüs* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1988), 16.

uyarmıştır.¹⁵

Vikingler Üşbûne şehrine 54 gemi ve 54 kayıkla saldırmıştır.¹⁶ Şehirde yaşayan Müslümanlar denizden ilk defa saldırıya uğradıkları için ne yapacaklarını tam olarak bilememiştir. Vikingler ile Müslümanlar arasında 13 gün süren kanlı bir çatışma meydana gelmiştir. Müslümanların kararlı mücadelesi karşısında daha fazla zaiyat almak istemeyen Vikingler, şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Vikingler, gemi ve asker takviyesi yaptıktan sonra Üşbûne'ye göre daha küçük şehirler olan Kâdis (Cadiz)¹⁷ ve Şezûne (Sidonia)¹⁸ topraklarına saldırmıştır. Bu saldırıda Vikingler ile Müslümanlar arasında birçok kanlı hadise meydana gelmiştir. Vikingler, Müslümanların müdafaasına rağmen Endülüs kıyı şeridinde saldırılarına devam etmiştir.¹⁹

1.1. İşbîliye Saldırısı

Vikinglerin Endülüs topraklarındaki en büyük saldırısı, h.230 / m.844 yılında İşbîliye (Sevilla)²⁰ şehrine olmuştur. Vikingler, İşbîliye şehrine Vâdi'l-Kebîr (Guadalouvir) nehri üzerinden ulaşmaya çalışmıştır. Ancak Vikingler İşbîliye'ye gelmeden önce nehrin üzerinde bulunan birçok yerleşim birimine saldırıp, bu bölgeleri yağmalamaktan geri durmamıştır. Nehir üzerinde bulunan köy ve kasabalara girip belli bir süre burada duran Vikingler, bu yerleşim birimlerinde yaşlı, çocuk ve kadın demeden önüne geçen herkesi kılıçtan geçirmiş ve halkın mallarına el koymuştur.²¹

¹⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/87.

¹⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/87.

¹⁷ Kâdis, Endülüs'ün batı sahilinde İşbîliye'ye yakın bir bölgede bulunan bir adadır. Kâdis adası hakkında geniş bilgi için bk. Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1992), 2/893-894; Şerîf İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 2/536-542; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/290-291; Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvînî, *Âşârü'l-bilâd ve aĥbârü'l-ibâd* (Beyrût: Dâru Sâdır, 2007), 550; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 448-449; Himyerî, *Sıfatü cezîretü'l-Endelüs*, 145-148.

¹⁸ Şezûne, Endülüs'ün batı sahilinde İşbîliye'ye yakın bir yerleşim yeridir. Şezûne şehri hakkında geniş bilgi için bk. Seyyid Yûsuf Hâdî (ed.), *Hudûdu'l-âlem mine'l-meşriki ilâ'l-mağribi* (Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 2003), 183; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/329; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 339-340; Himyerî, *Sıfatü cezîretü'l-Endelüs*, 100-101.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/83; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/224.

²⁰ Endülüs'ün güney batısında bir sahil şehri olan İşbîliye, Kurtuba'ya sekiz günlük yürüme mesafesindedir. İşbîliye şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 2001), 193-194; İshâk b. Hüseyin el-Müncem İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân fi zikri'l-medâini'l-meşhûreri fi külli mekân*, ed. Fehmî Said (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988), 107-110; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/902-904; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/195; Kazvînî, *Âşârü'l-bilâd*, 497; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittılâf*, 1/80; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 58-60; Himyerî, *Sıfatü cezîretü'l-Endelüs*, 18-21.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/83-84; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber* (Beyrût: Dâru'l-Fikri, 2000),

Vikinglerin İsbîliye şehrine ulaşmadan önce saldırdığı ilk yer, Kabtîl (Coptel)²² kasabasıdır. Bu bölgede üç gün kaldıktan sonra İsbîliye'ye yakın bir mesafede bulunan Kavratü (Coria de Rio)²³ bölgesine hücum etmiştir. Belli bir süre burada durduktan sonra İsbîliye'ye 20 mil uzaklıkta bulunan Talyâta (Tablada)²⁴ adında yerleşim birimine saldıran Vikingler, kanlı baskınlarını arttırarak sürdürmüştür. Talyâta'da bir gün kaldıktan sonra ertesi gün Fehhârîn (Alfareros) köyüne saldırı düzenleyen Vikingler, bu bölgede Müslümanların direnişiyile karşılaşmıştır. Fakat burada bulunan az sayıdaki Müslümanların gücü, Vikingleri durdurmaya yetmemiştir. Müslümanların tüm çabalarına rağmen Vikingler, hicri takvime göre 8 Muharrem 230 yılında, miladi takvime göre ise 25 Eylül 844 senesinde İsbîliye şehrine ayak basmıştır.²⁵

İsbîliye'de yaşayan halk, daha önce Vâdi'l-Kebîr nehri üzerinden bir saldırıya maruz kalmadığı için Vikinglerin taarruzu karşısında ne yapacaklarını ve onlarla nasıl mücadele edeceklerini bilememiştir. Nehir üzerinden gelecek saldırılara hazırlıklı olmayan şehir halkı kısa süre içinde bozguna uğramıştır. Vikinglerin saldırısı karşısında tutunamayan şehir halkı, Karmûniye (Carmona)²⁶ başta olmak üzere iç kesimlerde bulunan dağlık alanlara çekilmek zorunda kalmıştır. Ancak çoğu Müslümanlardan oluşan bir grup, şehri terk etmeyip Vikinglerle çatışmaya girişmiştir.²⁷

İsbîliye halkının çoğunun dağlık alanlara çekilmesinden sonra şehri müdafaa etmek bir hayli zorlaşmış lakin buna rağmen Müslümanlar, şehri teslim etmemek için büyük bir kahramanlıkla düşmanla savaşmıştır. Müslümanlar savaşamayacak kadar yaşlı olanları, kadın ve çocukları mescitlerde muhafaza etmiştir. Vikingler mescide sığınanları dışarı çıkarmak için ateşledikleri okları fırlatmaya başlamıştır. Okların etkisiyle mescidin damı yanmış; bunun üzerine mescit yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak Vikingler, ok atışlarına rağmen Müslümanların mescitten çıkmadıklarını ve burayı korumaya devam ettiklerini görünce mescidin yanında

4/165-166; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî Makkarî, *Nefhu't-ţib min guşni'l-Endelüsi'r-raţib ve zikru vezirihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haţib*, ed. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1983), 1/345-346.

²² Kabtîl, İsbîliye şehrinin güneyinde bulunan küçük bir yerleşim birimidir. Kabtîl hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/756.

²³ Kavratü, İsbîliye şehir merkezine yakın köylerden biridir. Kavratü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/412.

²⁴ Talyâta, İsbîliye'deki Vâdi'l-Kebîr nehrinin üzerinde bulunan ve şehir merkezine yakın bir kasabadır. Talyâta hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/39; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittılâ'*, 2/891; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 395; Himyerî, *Sifatü cezîretü'l-Endelüs*, 128-129.

²⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/87-88; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/224/225.

²⁶ Karmûniye, İsbîliye'nin doğusunda Kurtuba'nın ise batısında yer alan küçük bir dağ kasabasıdır. Mesafe olarak İsbîliye şehrine daha yakındır. Karmûniye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/330; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittılâ'*, 3/1081.

²⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/83-84; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/88; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/225.

büyük bir ateş yakmayı düşünmüştür. Ateşin mescidin her yanını sarması neticesinde Vikingler ile Müslümanlar arasında büyük bir çatışma meydana gelmiştir. Üç gün süren bu çatışmada Müslümanların çoğu Vikingler tarafından katledilmiştir. Bu kanlı saldırıdan dolayı bu mescide daha sonra Müslümanlar tarafından “Şehitler Mescidi” adı verilmiştir.²⁸ Bu saldırı sonrası gerçekleştirilen katliam, Vikinglerin hiçbir değer gözetmeksizin insanların üzerine hunharca saldırdığını göstermektedir.

İşbîliye’deki vahim durumu haber alan Endülüs Emevî Devleti Emiri II. Abdurrahmân b. Hakem, tüm valilere haber göndererek acilen Kurtuba (Cordoba)²⁹ şehrine gelmelerini emretmiştir. Kısa zaman içerisinde başkente gelen valiler, Vikinglerle mücadelede savaşın tek çıkar yol olduğu konusunda fikir birliği yapmışlardır. Yapılan istişarelerden sonra savaş kararı alan II. Abdurrahmân b. Hakem, İşbîliye şehrinin üzerine sevk etmek üzere büyük bir ordu kurmuştur. Ordunun başına devletin önde gelen komutanları olan Abdullâh b. Küleyb, Abdülvâhid el-İskenderânî ve Muhammed b. Rüstem getirilmiştir. Emir, Vikingler hakkında bilgi toplamak ve şehrin durumunu öğrenmek için Mûsâ b. Kâsî komutasında bir birliği İşbîliye’ye göndermiştir. Bu birliğin verdiği bilgiler doğrultusunda ordusunu güçlendirmesi gerektiğini düşünen II. Abdurrahmân b. Hakem, ordusunu yerel güçlerle takviye etmiştir. Tüm hazırlıklar tamamlandıktan sonra ordu, İşbîliye şehrine doğru harekete geçmiştir. Ordunun İşbîliye’ye ulaşmasından sonra Müslümanlar ile Vikingler arasında çatışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışmalar neticesinde Vikinglerden beş yüz kişi öldürülmüştür. Bunun yanında Müslümanların elinden kurtulamayan dört Viking gemisi yakılarak imha edilmiştir.³⁰

Vikingler, Müslümanların karşısında duramayacağını anladıklarında İşbîliye şehrinde geri çekilmeye başlamıştır. Öyle ki Endülüs Emevî Devleti ordusu düşman saflarına etkili saldırılar gerçekleştirmiştir. Bu saldırılar neticesinde Vikingler, Talyâta bölgesine çekilmek zorunda kalmıştır. Düşman askerlerini takip eden Müslümanlar, Talyâta bölgesini askerî üs olarak kullanmak isteyen Vikinglere karşı büyük bir taarruz gerçekleştirmiştir. Hicri takvime göre 25 Safer 230 yılında, miladi takvime göre ise 11 Kasım 844 senesinde Vikingler ile Müslümanlar arasında büyük bir savaş meydana gelmiştir. Gerçekleşen savaşta Vikingler, Müslümanlar tarafından büyük bir hezimete uğratılmıştır. Savaş sonrasında birçok Viking askeri kılıçtan geçirilmiştir. Bununla birlikte Vikinglerin yaklaşık otuz gemisi yakılarak imha edilmiştir.³¹

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs* (Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî, 1989), 78-82.

²⁹ Kurtuba, uzun yıllar Endülüs Emevî Devletine başkentlik yapmış bir şehirdir. Kurtuba, İslam Medeniyetinin batı topraklarındaki en önemli şehirlerinden biriydi. Kurtuba şehri hakkında geniş bilgi için bk. Bekrî, *el-Mesâlik ve’l-memâlik*, 2/900-902; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 4/324-325; Himyerî, *er-Ravzü’l-mi’âtâr*, 456-458; Himyerî, *Sîfatü cezîretü’l-Endelüs*, 153-158.

³⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib*, 2/88; Na’naî, *Târîhu’d-Devleti’l-Emeviyye fi’l-Endelüs*, 224-225; İnân, *Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs*, 1/263.

³¹ İbn İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib*, 2/88.

Vikingler yaklaşık kırk üç gün kaldıkları İşbîliye ve çevresinden çıkmak zorunda kalmıştır. Onlar, kaldıkları süre zarfında bölge halkına birçok kötülükte bulunmuştur. Fakat Müslümanların kararlı ve cesur duruşları sayesinde Endülüs toprakları Viking saldırılarından kurtulmuştur. Vikingler Endülüs topraklarından gitmeden önce Müslümanlarla bir anlaşma yapmış; buna göre ellerindeki esirlere karşı Müslümanlardan birtakım yiyecek, içecek ve giyecek talebinde bulunmuştur. Müslümanların bu anlaşmayı kabul etmeleri üzerine Vikinglerin elindeki esirler kurtarılmıştır.³² Vikinglerin Müslümanlardan altın ve gümüş gibi değerli madenler istememeleri, saldırıları temel ihtiyaç maddelerini ele geçirmek için gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır.

Vikingler geri çekilirken rahat durmamış; dönüş yolunda uğradıkları her yeri talan etmekten çekinmemiştir. İşbîliye'den ayrılmak zorunda kalan Vikinglerin dönüş yolunda ilk duraklarından biri Leble (Niebla)³³ olmuştur. Onlar bu bölgeye saldırıp birçok esir ve ganimet ele geçirmiştir. Daha sonra bu ganimetleri kendi aralarında pay eden Vikingler, bu bölgeden sonra Üşbûne şehrine saldırı düzenlemiştir. Bu bölgelerde Vikingler ve Müslümanlar arasında küçük çaplı çatışmalar meydana gelmiştir. Uğradıkları bölgelerde yiyecek ve giysi türü ganimetleri ele geçiren Vikingler, İskandinavya yolunu tutmuştur. Onların Endülüs topraklarını terk etmesiyle beraber halk derin bir nefes almıştır.³⁴

Vikinglerin Müslümanlar tarafından hezimete uğratılması Endülüs Emevî Devleti'nin itibari bakımından çok kıymetliydi. Zira o dönemde içeride Hıristiyanların başlattıkları iç isyanlarla mücadele etmek zorunda kalan II. Abdurrahmân b. Hakem, dışarıda da komşu devletlerin saldırılarına maruz kalmaktaydı. Endülüs topraklarına ayak basmadan önce İngiltere ve Fransa gibi büyük ülkelere saldırı düzenleyen ve bu bölgelerde yaşayan Hıristiyanların korkulu rüyası haline dönüşen Vikinglerin, Müslümanlar tarafından hezimete uğratılması, Endülüs Emevî Devleti'nin gücünü ortaya koymaktaydı. Nitekim II. Abdurrahmân b. Hakem, öldürdüğü Viking liderlerinin kellelerini komşu devletlere göndererek Endülüs Emevî Devleti'nin kudretini herkese göstermek istemiştir. II. Abdurrahmân b. Hakem, Viking liderlerinin kelleleriyle birlikte Endülüs topraklarında gözü olan devlet liderlerine mektup göndererek Müslümanların iktidarına karşı kötü emeller besleyen devletlere göz dağı vermeyi ihmal etmemiştir.³⁵

2. Viking Saldırılarına Karşı Müslümanların Aldığı Tedbirler

Birçok ülke toprakları Viking saldırılarına maruz kalmış; gerçekleşen yağma ve talan hadiselerinden son derece olumsuz etkilenmiştir. Endülüs topraklarının İskandinavya bölgesine uzak olmasına rağmen Viking saldırılarına maruz kalması ve

³² İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 80-81.

³³ Leble, İşbîliye şehrinin batısında yer alan bir beldedir. Leble beldesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/10-11; Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, 555; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 507-508; Himyerî, *Sıfatü cezîretü'l-Endelüs*, 168-169.

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/83-84; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/225.

³⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/88.

bunun neticesinde sahile kıyısı olan şehirlerin bu durumdan çok olumsuz etkilenmeleri, Endülüs Emevî Devleti'nin denizden gelebilecek saldırılara karşı zaafı olduğunu gözler önüne sermiştir. Viking saldırıları neticesinde deniz kuvvetleri bakımından eksiklerini görme imkânı bulan devlet yöneticileri, konuyla ilgili özel tedbirler aldıysa da bunun ilerideki saldırılara karşı yetersiz olduğunun farkındaydılar. Bu sebeple denizden gelebilecek saldırılara karşı daha uzun vadeli çözümler üretilmesi gerekmektedir. Bu zorunluluk Endülüs kıyı şeridindeki şehirlere yeni tersaneler ve kalelerin yapılmasına, donanmaya yeni gemilerin katılmasına vesile olmuştur.³⁶

Endülüs topraklarında Hıristiyan saldırıları ve isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalan devlet, kara kuvvetlerini güçlendirme yoluna gitmiş; bu durum deniz kuvvetlerinin ihmal edilmesine sebep olmuştu. Viking saldırıları, Endülüs Emevî Devleti'nin deniz kuvvetlerinin güçlendirilmesi bakımından bir milat olarak kabul edilebilir. Nitekim bu saldırılardan sonra Endülüs Emevî Devleti'nin deniz kuvvetleri bakımından aldığı tedbirlerin, devletin askeri bakımdan güçlenmesinde ve nihayetinde Endülüs topraklarının uzun süre muhafaza etmesinde büyük rolü olmuştu. Öyle ki daha önce Kuzey Afrika üzerinden Endülüs topraklarına gerçekleşen saldırılar, donanmanın güçlenmesinden sonra azalmıştı. Saldırıların azalmasının yanında donanmanın güçlenmesinden sonra deniz aşırı bölgelerde seferler de düzenlenmeye başlanmıştı.³⁷

Aşağıdaki başlıklarda Endülüs Emevî Devleti'nin denizden gelebilecek saldırılara aldığı önlemler ve Viking saldırılarından sonra donanmada gerçekleşen yeniliklere değinilecektir.

2.1. Sahil Şeridindeki Şehirlerin Tahkim Edilmesi

Emir II. Abdurrahmân b. Hakem, devlet yöneticilerinin tavsiyeleri üzerine Vikinglerin saldırısına uğrayan sahil şehirlerinin surlarını tahkim etmeye, surları yetersiz olan şehirlere ise yenilerini inşa etmeye karar vermiştir. Emir, bu görev için sur yapımında mahir olan Şamlı kölesi Abdullâh b. Sinân'ı görevlendirmiştir. O, hac ibadetini ifa ettikten sonra sur yapımına başlamıştır. İşbîliye şehrindeki surları yeniden inşa eden Abdullâh, II. Abdurrahmân b. Hakem tarafından taltif edilmiştir. Öyle ki II. Abdurrahmân b. Hakem, surları yeniden inşa eden Abdullâh b. Sinân'ın isminin şehrin girişindeki kapının üzerine yazılmasını emretmiştir.³⁸

II. Abdurrahmân b. Hakem sadece sahil şehirlerindeki zarar gören surların yenilenmesi ve inşasıyla uğraşmamış; bunun yanında denizden gelebilecek tehlikeleri önceden haber almak için sahil şeridine gözetleme kuleleri inşa edilmesini emretmiştir. II. Abdurrahmân b. Hakem 'in bu emriyle birçok kıyı şeridine gözetleme kuleleri yapılmıştır. Bu gözetleme kuleleri özellikle savaşlarda büyük bir öneme sahip olmuş; buralarda görev yapan kişiler sayesinde saldırıları önceden haber alan

³⁶ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 225.

³⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/89.

³⁸ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 81.

donanma, ani baskınlara maruz kalmayıp gerekli önlemleri zamanında almıştır.³⁹

Yukarıda zikri geçtiği üzere bazı kaynaklarda İşbîliye surlarının yenilediğiyle ilgili bilgiler bulunsa da bu durumun sadece bu şehirle sınırlı kalmadığı, bilakis Vikinglerin bu saldırısından sonra korunaksız olduğu görülen diğer sahil şehirlerinde de bu tür faaliyetlerin olduğu düşüncesindeyiz. Zira Vikingler sadece İşbîliye şehrine saldırı gerçekleştirmemiş; sahil şeridindeki diğer yerleşim birimlerinin de bu saldırılardan nasibini almış ve büyük bir tahribata uğramıştır. Dolayısıyla İşbîliye şehrinin güvenliğini son derece önemli gören devlet yöneticilerin diğer sahil şehirlerinin güvenliği hakkında tedbir almaması düşünülemez.

2.2. Donanmanın Güçlendirilmesi

Vikinglerin Endülüs topraklarına saldırmaları, Endülüs Emevî Devleti yöneticilerinin deniz siyasetlerini gözden geçirmelerine vesile olmuştur. Viking saldırılarından sonra üç tarafı denizlerle çevrili bir toprak parçası olan Endülüs için denizlerin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Daha önce özel gemiciler tarafından muhafaza edilen sahil şehirlerinin devlete bağlı donanma tarafından korunması gerekliliğinin anlaşılması, deniz siyasetinin baştan sona değişmesi sonucunu doğurmuştur. Öyle ki II. Abdurrahmân b. Hakem 'in emriyle Endülüs Emevî Devleti'ne bağlı büyük bir donanma kurulmaya başlanmıştır. Donanmanın gemi ihtiyacını karşılamak için kıyı şeridinde tersaneler inşa edilmiştir. Bu tersanelerde uzak denizlere açılacak ve savaşlarda kullanılacak özel teçhizatlı gemiler üretilmiştir.⁴⁰

Tersanelerin kurulması dayanıklı ve teçhizatlı gemilerin üretilmesi için tek başına yeterli değildi. II. Abdurrahmân b. Hakem, deniz ve gemi konusunda bilgin kişileri ülkesine davet etmiştir. Emir, gemi inşasında çalışan usta ve bilim adamlarına yüksek miktarda para vermiştir. Onun gemi inşasını geliştirmeye yönelik bu olumlu tutumu, ülke içinden ve dışından birçok gemi ustası ve bilim adamını cezbetmiştir. Bu kişilerin tersanelerde çalışmasıyla uzak denizlere açılacak gemiler inşa edilmeye başlanmıştır.⁴¹

İnşa edilen yeni gemiler Endülüs Emevî Devleti'nin deniz kuvvetlerinin güçlenmesi bakımından çığır açmıştır. Öyle ki bu yeni gemiler kıyı şeritlerine rahatlıkla demir atabilen ve uzak denizlerde uzun süre kalabilecek teçhizata sahipti.⁴² II. Abdurrahmân b. Hakem 'in donanmada gerçekleştirdiği yenilik ve gelişmeler kısa süre içerisinde meyvelerini vermeye başlamıştır. Bu durumu Viking saldırılarından çok kısa zaman sonra gerçekleşen Mayurka (Mallorca)⁴³ seferinde görmek

³⁹ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 225.

⁴⁰ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 225.

⁴¹ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 225.

⁴² Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 225-226.

⁴³ Mayurka, Endülüs topraklarının doğusunda kalan en büyük adanın adıdır. Mayurka adası hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/246-247; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 567-568; Himyerî, *Sıfatü'cezîretü'l-Endelüs*, 188-191.

mümkündür. Emir, kendine karşı isyan girişiminde bulunan Mayurka halkını cezalandırmak üzere h.234 / m.848 yılında üç yüz gemiyle bu adaya çıkarma yapmıştır. Endülüs Emevî Devleti donanması karşısında tutunamayacağını anlayan Mayurka halkı, II. Abdurrahmân b. Hakem 'e tekrar biat etmek durumunda kalmıştır.⁴⁴

Endülüs Emevî Devleti donanmasının gelişimi II. Abdurrahmân b. Hakem 'den sonra da devam etmiştir. Öyle ki tüm bu gelişmeler Endülüs Emevî Devleti'nin deniz gücünü, dünyanın en güçlü donanmalarından biri haline dönüştürmüştür. II. Abdurrahmân b. Hakem 'den sonra tahta geçen Muhammed b. Abdurrahmân (238-273/852-886) döneminde donanmanın Viking saldırılarına rahatlıkla karşı koyması, devletin deniz gücünü göstermesi bakımından kıymetlidir. Yeni donanmayla birlikte elde edilen bu deniz gücü, deniz aşırı seferlerde devletin başarılı olmasını da sağlamıştır.⁴⁵

2.3. Vikinglere Elçi Gönderilmesi

Endülüs topraklarında başarısız olan Vikinger, kendisiyle cesurca mücadele eden Müslümanları daha yakından tanımak istemiştir. Daha önce birçok bölgeye saldıran Vikinger, ilk defa böylesine büyük bir direnişle karşılaşmış; bu durum Viking liderini Müslümanları tanıma noktasında meraklandırmıştır. Öyle ki Viking lideri, Endülüs Emevî Devleti'ne sulh anlaşması yapmak üzere bir heyet göndermiştir. Bu heyet, II. Abdurrahmân b. Hakem ile görüşmüş ve barış yapma hususunda anlaşmıştır. Müslümanları daha yakından tanımak isteyen Viking lideri, onları kendi topraklarına davet etmiştir. II. Abdurrahmân b. Hakem daha önce hiç iletişime geçmedikleri bu düşmanı daha yakından tanıma arzusu içerisindeydi. Bu sebeple Viking liderinin talebine olumlu karşılık verip İskandinavya bölgesine bir heyet göndermeye karar vermiştir.⁴⁶

II. Abdurrahmân b. Hakem, değerli hediyelerin eşliğinde en güvendiği diplomatlardan biri olan Yahya b. Hakem el-Gazzâl diğer adıyla Yahyâ b. Hakem el-Bekrî (250/864)⁴⁷ başkanlığında bir heyeti İskandinavya topraklarına gitmek üzere hazırlatmıştır.⁴⁸ Fakat Viking liderinin yaşadığı yer tam olarak bilinmediği için heyet, Endülüs'e gelen Vikinglerle birlikte yola koyulmuştur. Kaynaklarda bu yolculuğun

⁴⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/89.

⁴⁵ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 225-226.

⁴⁶ Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh el-Kelbî el-Belensî ed-Dânî İbn Dihye el-Kelbî, *el-Mutrib min Eş'âri Ehli'l-Mağrib*, ed. İbrâhîm el-İbyârî vd. (Beyrût: Dâru'l- İlmî li'l-Cemî', 1954), 138-139.

⁴⁷ Çok güzel yüzlü olduğu için kendisine Gazzâl denilen Yahyâ b. Hakem el-Bekrî, edebiyat, astronomi ve felsefe dallarında ön plana çıkan bir bilgindi. Ancak Gazzâl'in tanınırlığı, II. Abdurrahmân b. Hakem'in en önemli diplomatlarından biri olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâl hakkında ayrıntılı bilgi için bk. A. Gonzalez Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsi*, çev. Hüseyin Mûnis (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 1955), 55; Üsameddin Abdurrauf Fekî, *Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdatü's-Şarkî, 1990), 93.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/166.

oldukça zor geçtiği zikredilmektedir. Ancak her şeye rağmen heyet güvenli bir şekilde Viking liderinin bulunduğu adaya ulaşmıştır.⁴⁹

Müslümanların deniz yolculuğunun maceralı ve ilginç geçmesinin yanında Vikinglerin yaşadığı adaya ayak basmalarından sonra tecrübe ettikleri hadiseler de bir hayli tuhaf olmuştur. Daha önce Vikinglerin yaşam tarzıyla ilgili bilgi sahibi olmayan Müslümanlar, adada kaldıkları iki aylık süre zarfında bu grupla ilgili birçok malumata sahip olmuştur. Kendisine sunulan hediyelerden oldukça hoşnut olan Viking lideri, Müslüman heyeti bir hayli sıcak karşılamıştır. Müslümanların adaya ayak basmasının anısına birçok yöresel ve milli şöenler düzenlenmiştir. Bu şöenler, Vikinglerin yaşam tarzları hakkında Müslümanlara ipucu vermiş olmalıdır. İki aylık süre zarfında Viking lideriyle barış müzakereleri yürüten Gazzâl, devletin çıkarları istikametinde bir anlaşmaya varmıştır. Müslüman heyetin Endülüs'e tekrar geri dönmeleri toplamda yirmi ayı bulmuştur. Bu durum Vikingler ile Endülüs Müslümanlarının birbirine oldukça uzak diyarlarda yaşadıklarını göstermektedir. Gazzâl başkanlığındaki heyet, Viking liderinin mektubu ve değerli hediyeleri ile Endülüs topraklarına dönmüştür.⁵⁰

Vikingler ile Müslümanlar arasında imzalanan barış anlaşması, II. Abdurrahmân b. Hakem dönemiyle sınırlı kalmıştır. Zira Vikingler bu anlaşmadan sonra II. Abdurrahmân b. Hakem döneminde bir saldırı gerçekleştirilmemiştir. Fakat Muhammed b. Abdurrahmân 'ın tahta geçmesiyle birlikte Viking tehlikesi tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Ancak bu dönemdeki saldırılar daha önceki yıllarda gerçekleşen İşbîliye saldırısı kadar etkili olmamıştır.

3. Vikinglerin Hezimete Uğratılması

Vikingler özellikle Fransa kıyılarına saldırdığında bunun bir devamı niteliğinde Endülüs topraklarına da saldırmayı ihmal etmemiştir. Nitekim Fransa topraklarını talan ettikten sonra h.245 / m.859 yılında toplamda atmış iki gemiyle Endülüs topraklarına ulaşan Vikingler, İşbîliye'ye gelinceye kadar birçok köyü yağma ve talan etmiştir. Bu yağma ve talan sırasında mescitlerin bir kısmını yakmaktan çekinmeyen Vikingler, İşbîliye'ye saldırmadan önce talan ettikleri köylerden birçok ganimet elde ederek şehre yakın bir adada konaklamıştır. Fakat Vikingler, II. Abdurrahmân b. Hakem döneminde inşa edilen surların dayanıklılığını ve yakınlarda birçok Müslüman geminin varlığından tedirgin olduklarından olsa gerek İşbîliye şehrine saldırmadan yönlerini doğu istikametinde değiştirmiştir.⁵¹

⁴⁹ İbn Dihye el-Kelbî, *Mutrib*, 139.

⁵⁰ İbn Dihye el-Kelbî, *Mutrib*, 140-146.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/132; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/96-97; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/228; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/167; Makkarî, *Nefhu't-ţîb*, 1/350-351.

Vikingler sırasıyla Nakûr⁵² ve Tüdmîr⁵³ bölgesine saldırı düzenlemiştir. Müslümanlar bu saldırılara cesurca karşılık vermiş; fakat ordu gücü olmadan yapılan bu mücadele Vikingleri püskürtme noktasında eksik kalmıştır. Öyle ki Vikingler halkın tüm direnişine rağmen Eryûl⁵⁴ kalesini ele geçirmiş; Endülüs'ün doğu kıyı şeridini takip ederek Frank sınırına kadar ilerlemiştir. Durumun vahametini anlayan Endülüs Emevî Devleti Emiri Muhammed b. Abdurrahmân, donanmasıyla Vikinglerin üzerine yürümüş; gerçekleşen çatışmalar neticesinde Vikinglerin iki gemisi yakılarak imha edilmiş, iki gemi ise mürettebatıyla birlikte ele geçirilmiştir. Vikingler diğer gemilerle Müslümanların elinden kaçıp Benbelûne⁵⁵ bölgesine gitmiştir. Ancak bu çatışmalar esnasında Müslümanlardan da birçok şehit verildiği nakledilmektedir.⁵⁶

Müslüman denizciler karşısında bozguna uğrayan Vikingler, tüm hırsını Benbelûne şehrindeki Hıristiyan halktan çıkardı. Öyle ki bölgeye geldikten sonra şehrin kralı olan Garsiye Francî'yi esir alan Vikingler, doksan bin dinar gibi ağır bir fidye karşılığında onu serbest bıraktı. Emir Muhammed b. Abdurrahmân, kıyı şeridinin güvenliğini sağlamak için Vikinglerin etkisiz hale getirilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu sebeple h.246 / m.860 yılında büyük bir donanmayla Benbelûne'nin üzerine yürüdü. Gerçekleşen büyük çatışmalar neticesinde şehri ele geçiren Muhammed b. Abdurrahmân otuz iki gün boyunca burada konakladı. Savaşta yenilgiye uğrayan Vikingler ise Endülüs topraklarını terk etmek zorunda kaldı. Savaş esnasında ağır hasar alan Viking gemilerinin birçoğu dönüş yolunda şiddetli dalgalara dayanamayıp battı.⁵⁷

II. Abdurrahmân b. Hakem 'in sahil şeridinde aldığı tedbirler ve donanma konusundaki getirdiği yenilikler, Vikinglerin hezimete uğratılmasında büyük bir paya sahipti. Öyle ki Muhammed b. Abdurrahmân babasından devraldığı güçlü donanma sayesinde Vikingleri yenilgiye uğrattıktan sonra Endülüs'ün doğu şeridinde bulunan önemli şehirleri fethetmeyi başardı. Vikingler bu yenilgiden sonra uzun bir süre Endülüs topraklarına saldırmaya cesaret edemedi.

⁵² Nakûr, Mürsiye (Murcia) şehri yakınlarında sahil şeridinde bir yerleşim biriminin adıdır. Nakûr hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/753-776.

⁵³ Tüdmîr, Endülüs'ün doğusunda Mürsiye şehrine yakın bir yerleşim yeridir. Tüdmîr hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/19; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 131-132; Himyerî, *Sifatü cezîretü'l-Endelüs*, 62-63.

⁵⁴ Eryûl, Endülüs'ün doğusunda Türümîr bölgesine yakın bir yerleşim birimidir. Eryûl hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/167; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittilâ'*, 1/64.

⁵⁵ Sarakusta (Zaragoza) ile arası 125 mil olan Benbelûne bölgesi Endülüs'ün doğu kıyısında bulunan bir bölgedir. Benbelûne hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/892; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 104; Himyerî, *Sifatü cezîretü'l-Endelüs*, 55.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/132; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/97; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/228; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/167.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/132; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/97; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/228; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/167; Makkarî, *Nefhu't-ţîb*, 1/350-351.

4. Viking Saldırılarının Zayıflaması ve Zamanla Sönmeye Yüz Tutması

Vikinglerin Endülüs topraklarına diğer bir saldırısı II. Hakem b. Abdurrahmân (350-366/961-976) döneminde gerçekleşmiştir. Bu saldırı h.355 / m.966 yılının Recep ayında meydana gelmiştir. Yirmi sekiz gemiyle Endülüs topraklarına saldıran Vikingler, sahil şeridindeki şehirleri yağmalamaya koyulmuştur. Sahilde bulunan şehirlerinden başkent Kurtuba'ya birçok mektup gönderilmiş; bu mektupları okuyan Halife II. Hakem b. Abdurrahmân, derhal büyük bir donanmanın hazırlanması talimatını vermiştir. Bu saldırıda Vikinglerin ilk uğradıkları şehir Üşbûne olmuştur. Burada büyük bir direnişle karşılaşan Vikingler, geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu çatışmalar esnasında birçok Müslüman şehit düşmüştür; bununla birlikte birçok Viking askeri hayatını kaybetmiştir. II. Hakem'in emriyle hazırlanan donanma, İşbîliye'den hareket etmiş; Endülüs'ün batı kıyısında Vikinglerle karşılaşmıştır. İki grup arasında gerçekleşen savaşta Müslümanlar açık bir zafer kazanmışken; Vikingler büyük bir hezimete uğramıştır.⁵⁸

Endülüs topraklarında son Viking tehlikesi ise h.360 / m.970 yılında yaşanmıştır. Muhtemelen Vikinglerin Fransa topraklarına saldırdığını öğrenen II. Hakem b. Abdurrahmân, bu saldırıların Endülüs topraklarına da sıçrama ihtimalinden dolayı tedbir almak durumunda kalmıştır. Halife, ortaya çıkabilecek bir saldırıya karşı Meriye (Almeria)⁵⁹ şehrinde bulunan gemilerin İşbîliye donanmasına katılmasını emretmiştir.⁶⁰ O, bu hamlesiyle düşman saldırılarına karşı Endülüs'ün batı kıyılarını korumak istemiş olmalıdır. Vikingler, hem sahil şeridinde birçok tedbirin alınması hem de daha önce Müslümanlarla yaşadıkları acı tecrübeden dolayı bir daha Endülüs topraklarına saldırmaya cesaret edememiştir.

Vikinglerin Endülüs topraklarına saldırdığı tarihlere ve donanma güçlerine bakıldığında bu saldırıların uzun aralıklarla gerçekleştiği, ayrıca gemi sayılarının her saldırıda bir öncekine nazaran düştüğü görülmektedir. Vikinglerin İngiltere ve Fransa topraklarına yoğun bir şekilde saldırması hatta bu bölgelerde koloniler kurmasına rağmen Endülüs topraklarında bu kadar faal olmamasının kuşkusuz birçok sebebi vardır. Bu sebeplerin başında Endülüs topraklarının Vikinglerin anayurtları olan İskandinavya bölgesine uzak bir coğrafyada yer alması gelmektedir. Dolayısıyla coğrafi açıdan birbirine oldukça uzak mesafede bulunan Vikingler ile Müslümanların

⁵⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/238-239; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/186; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/383-384.

⁵⁹ Müslümanlar tarafından inşa edilen Meriye, Endülüs'ün güneydoğusunda yer alan bir sahil şehridir. Meriye hakkında geniş bilgi için bk. İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân*, 12-16; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/119-120; Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *Mi'yârü'l-ihtiyâr fî zikri'l-me'âhid ve'd-diyâr* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2002), 100-102; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 537-538; Himyerî, *Sıfatü cezîretü'l-Endelüs*, 183-184.

⁶⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/241.

çok sık karşılaşmaları doğal bir durumdur.

Vikinglerin Endülüs topraklarına çok sık saldırmamasının altında yatan bir diğer sebep Müslümanların çatışmalar karşısındaki kararlı ve cesur mücadelesidir. Müslümanların Vikinglerle kıran kırana bir çatışmaya tutuşması, düşmanın gözünü korkutmuş olmalıdır. Öyle ki Vikinglerin Endülüs topraklarına gerçekleştirdiği her saldırıda büyük kayıp vererek İskandinavya'ya dönmek zorunda kalmıştır. Geçimini yağma ve talandan sağlayan bir topluluk için eli boş döndükleri Endülüs topraklarının cezbedici bir tarafı bulunmamaktaydı. Vikingler için coğrafi yakınlığının yanında kendileriyle mücadele edecek gücü olmayan İngiltere ve Fransa topraklarına saldırmaları daha cazip gelmiş olmalıdır.

Endülüs topraklarının Fransa ve İngiltere'ye nazaran daha az Viking saldırısına maruz kalmasının başka bir sebebi, o dönemde Müslümanların sahip olduğu siyasî ve askerî güçle açıklanabilir. Zira Vikinglerin saldırıya geçtiği dönemler, Müslümanların siyasî ve askerî bakımdan Endülüs'te en güçlü oldukları zaman dilimine denk düşmektedir. Özellikle II. Abdurrahmân b. Hakem' den sonra deniz kuvvetlerinde gerçekleşen gelişmeler, Endülüs Emevî Devleti'nin sahip olduğu donanmayı bölgesel ve uluslararası alanda caydırıcı bir güç olarak ön plana çıkarmaktaydı. Buna mukabil olarak İngiltere ve Fransa toprakları iç çekişmelerle boğuştuğundan dolayı siyasî ve askerî istikrardan oldukça uzaktı. Bu durum Vikingleri Endülüs topraklarına gelmektense İngiltere ve Fransa topraklarına sevk etmiş olmalıdır.

Vikinglerin II. Hakem b. Abdurrahmân'dan sonra Endülüs topraklarına saldırı düzenlemekten tamamen vazgeçmesinin en önemli sebeplerinden biri de bu grubun Hıristiyan dinini benimsemiş olmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Vikingler Hıristiyanlaşmanın bir sonucu olarak barbar tutumlarından kısmen sıyrılmış; İngiltere ve Fransa'daki Hıristiyan birliklere entegre olmaları eski güçlerini zamanla yitirmelerine sebep olmuştur. Vikinglerin güç kaybetmeleri Endülüs topraklarına olan saldırıların azalmasına hatta zamanla kaybolmasına vesile olmuştur.⁶¹

Hıristiyan birliklere katılan Vikingler, zamanla Normon adıyla anılmaya başlanmıştır. Normanların ise özellikle Sicilya topraklarında çok aktif olduğu, Hıristiyanları deniz savaşları konusunda bilinçlendirdikleri ve Sicilya adalarından Kuzey Afrika'ya saldırı düzenledikleri bilinmektedir. Bu bakımdan değerlendirilecek olursa Vikinglerin sadece isim değişikliğine uğradıkları, Normon adı altında Müslümanların azılı düşmanları olarak tarih sahnesinde varlığını bir süre daha devam ettirdikleri söylenebilir. Kısacası Endülüs topraklarındaki saldırıları nihayete eren Vikinglerin, Normonlar adı altında Kuzey Afrika sahillerine saldırıları devam etmiştir.⁶²

⁶¹ Özkan, "İskandinavya'nın Hıristiyanlaşmasında İngiltere'de Kurulan Viking Kolonilerinin Etkisi".

⁶² Şahin, *Normonlar*.

Sonuç

İskandinavya kökenli Vikinglerin miladi 800 yılların başından itibaren çevre bölgelere temel ihtiyaçlarını karşılamak için saldırdıkları bilinmektedir. Başta İngiltere ve Fransa toprakları olmak üzere birçok yeri hunharca yağmalayan bu topluluk, zamanla zulmünü daha geniş alanlara yaymıştır. Vikinglerin yaptıkları gemilerin sığ sularda dahi ilerleme kabiliyetine sahip olması, nehir irtibatı olan şehirlere saldırmasına sebep olmuştur. Bu gemilerin diğer bir özelliği de birçok kıyı şeridinde çok rahat demirleyebilmesidir. Vikinglerin gemi sanatında elde ettikleri tecrübeler, saldırılarını geniş alanlara yaymasına vesile olmuştur.

Vikinglerin Müslümanlarla ilk teması, II. Abdurrahmân b. Hakem 'in emirlik dönemine denk gelmektedir. Vikingler, ilk olarak h.230 / m.844 yılında Endülüs toprağı olan Üşbûne'ye saldırmıştır. Bu şehirden sonra Endülüs'ün batı şeridinde yer alan sahil şehirlerine saldıran Vikingler, son olarak İşbîliye'de Müslümanlarla büyük bir çatışmaya girişmiştir. Bu saldırılara hazırlıksız yakalanan Müslümanlar, maddî ve manevî kayıplar yaşamış, bu saldırılar esnasında masum insanları katledilmiş, mescitler başta olmak üzere insanların kutsal mabetleri tahrip edilmiştir. II. Abdurrahmân b. Hakem, olayların büyümesi üzerine Vikingler üzerine büyük bir ordu sevk etmiş; gerçekleşen çatışmalarda büyük kayıplar veren Vikingler geri çekilmek zorunda kalmıştır.

Endülüs topraklarına yapılan bu saldırı, kıyı şeridinin güvenli olmadığını ve bu konuda adım atılması gerektiğini göstermiştir. Nitekim II. Abdurrahmân b. Hakem, bu gerekliliğe binaen sahil şeridinde bulunan şehirlerin kalelerini tahkim etmiş, gözetleme kuleleri inşa etmiş ve donanmanın gemi ihtiyacını karşılayabilecek tersaneler kurmuştur. II. Abdurrahmân b. Hakem 'in deniz kuvvetlerini güçlendirmek adına atmış olduğu adımlar Endülüs Emevî Devleti'nin donanma bakımından uluslararası alanda mümtaz bir konuma yükselmesine vesile olmuştur. Öyle ki bu gelişmelerden sonra II. Abdurrahmân b. Hakem ve sonraki dönemlerde farklı bölgelere deniz seferleri düzenlenmiş ve yeni yerler fethedilmiştir.

Vikingler, Muhammed b. Abdurrahmân ve II. Hakem b. Abdurrahmân dönemlerinde üç defa Endülüs topraklarına gelmiş fakat hepsinde elleri boş dönmüştür. Endülüs topraklarının İskandinavya bölgesine uzak olması, Endülüs Emevî Devleti'nin siyasî ve askerî anlamda güçlü olması Viking saldırılarının azalmasına ve zamanla yok olmasına vesile olmuştur.

Vikinglerin miladi 1000'li yılların başında Hıristiyanlaşması, bu grubun barbarca tutumlarının azalmasına sebep olmuştur. Fakat Vikinglerin gemi sanatındaki tecrübelerini Hıristiyan ülkelere aktarması, İngiltere ve Fransa bölgesinde kurulan Hıristiyan devletlerin denizlerdeki üstünlüklerinin artmasına katkı sunmuştur. Hıristiyanların elde ettikleri bu bilgi ve birikimleri, özellikle Akdeniz sahillerinde hâkim bir güç olmalarına ve zamanla Müslümanların ellerinde bulunan sahil bölgelerinin alınmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Normonların Sicilya'yı ele geçirmesi ve Hıristiyan denizcilerin Kuzey Afrika kıyılarına gerçekleştirdiği saldırılar,

Vikinglerin Hıristiyanlaşmasından sonra vuku bulmuştur.

Kaynakça

- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1992.
- Brink, Stefan - Neil Price (ed.). *Viking Dünyası*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Alfa, 2012.
- Dadan, Ali. "Tarihte İslam Dünyasını Hedef Alan Viking Saldırıları". *İSTEM* 25 (01 Aralık 2016), 111-124.
- Fekî, Üsameddin Abdurrauf. *Tarîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdatü's-Şarkî, 1990.
- Hâdî, Seyyid Yûsuf (ed.). *Hudûdu'l-âlem mine'l-meşriki ilâ'l-mağribi*. Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 2003.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *Sıfatü cezîretü'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2. Basım, 1988.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî. *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberî'l-aqtâr*. ed. İhsân Abbâs. Beyrût: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfeti, 2. Basım, 1980.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Merâşidü'l-i'ttîlâ' 'alâ (f) esmâ'il-emkine ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- İbn Dihye el-Kelbî, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh el-Kelbî el-Belensî ed-Dânî. *el-Mutrib min Eş'âri Ehli'l-Mağrib*. ed. İbrâhîm el-İbyârî vd. Beyrût: Dâru'l- İlmî li'l-Cemî', 1954.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd. *Risâletü İbn Fadlân*. ed. Sâmî Dehhân. Dimeşk: Matbûâtü'l-Mecmûi'l-İlmî'l-Arabiyyi, 1959.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri, 2000.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtişâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. ed. G.S. Golan ve Levi Provençal. 3 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 1987.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *Mi'yârü'l-iḥtiyâr fî zikri'l-me'âhid ve'd-diyâr*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2002.
- İbnü'l-Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî. *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2. Basım, 1989.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *Ḥarîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*. ed. Onur Mahmûd Zenâtî. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 2008.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs mine'l-fethi ilâ bidâyeti ahdi'n-Nâsır I-II*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

- İshâk el-Müncem, İshâk b. Hüseyin el-Müncem. *Âkâmü'l-mercân fî zikri'l-medâini'l-meşhûreri fî külli mekân*. ed. Fehmî Said. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988.
- Karagöz, Selim. *Vikingerler ve Viking İstila Çağı (M.S. 793-1066)*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd*. Beyrût: Dâru Sâdır, 2007.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefḥu't-tîb min guşni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ḥaṭîb*. ed. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1983.
- Na'naî, Abdulmecîd. *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fî'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. ed. Muhammed Alî Beydûn. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2004.
- Özkan, Selahattin. "İskandinavya'nın Hıristiyanlaşmasında İngiltere'de Kurulan Viking Kolonilerinin Etkisi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (21 Aralık 2016), 489-505. <https://doi.org/10.18513/egetid.282833>
- Palencia, A. Gonzalez. *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsi*. çev. Hüseyin Mûnis. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 1955.
- Süfyânî, Fâtîma binti Hây b. Yahyâ el-Haccî. *Gârrâtü'n-Normân ed-Dâniyyin âla Erâdî Devteti'l-France ve Biladi'l-Endelüs fî Asreyi'l-İmâra ve'l-Hilâfe*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.
- Şahin, Seyhun. *Normonlar Döneminde Sicilya Adası (11-12. Yüzyıllar)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.
- Şerîf İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkkilî. *Nüzhetü'l-müşṭâk fî'ḥtirâkı'l-âfâk*. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yavaş, Halil. *Ortaçağ Avrupa'sında Dini, Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Vikingerler*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.