



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:11 SAYI:1 2024 /1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç. Dr. Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TÜRKİYE
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TÜRKİYE
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TÜRKİYE
Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TÜRKİYE

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Muharrem Şahiner (Fransızca/French)shahinerm@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Feyza ÇELİK (İngilizce / English) feyza.celik@ogr.iu.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK (İngilizce / English) nisayagmurbozok@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV (Rusça/ Russian) s.aliev@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed İkbâl ÇOBAN (Arapça/ Arabic) muhammed.coban@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Yasin Samet KAZEL (Almanca / German) yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus Eraslan yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yunus TÜKEN yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hasan VURAN hasan.vuran@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Mustafa ERGİN mustafa.ergin@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ahmet BİGÜR ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

Arş. Gör. Şaziye Gül KOKULU saziyegul.kokulu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TÜRKİYE

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

Tavoos

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2024 / June

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF.DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDIN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(BAYBURT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR İSMAİL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÖRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİV.)
PROF. DR. ŐINASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ.DR. KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MUSTAFA KINAĞ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NEDİM ÖZ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YAKUP GÖÇEMEN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YUNUS ERASLAN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YUSUF AĞKUŞ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style).

İÇİNDEKİLER

<hr/>		
EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM		
EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير		
<hr/>		
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH		
ARTICLES		
<hr/>		
SULTANBEG ALIEV	МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 2 ZAYIF HADİS TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER -II- METHODS FOR DETERMINING WEAK HADITHS -II-	1-52
<hr/>		
MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN ZEYNEP SAĞIR GÖNÜL KILINÇ	DİNİ BAŞA ÇIKMAYA YÖNELİK BİBLİYOMETRİK BİR ARAŞTIRMA: 1990-2024 YILLARI ARASINDA YAPILAN ÇALIŞMALARIN ANALİZİ A BIBLIOMETRIC RESEARCH ON RELIGIOUS COPING: ANALYSIS OF STUDIES CONDUCTED BETWEEN 1990- 2024	53-79
<hr/>		
MEHMET KARAKUŞ	EBU HAYYAN ET-TEVHÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE ESTETİK VE SANAT AESTHETICS AND ART IN ABŪ HAYYĀN AL- TAWHĪDĪ'S THOUGHT	81-102
<hr/>		
HAYRETTİN ÖZTÜRK	HZ. MUHAMMED (SAV) DÖNEMİNDE KUR'ÂN'IN HIFZI, KİTÂBETİ VE CEM'İ HAKKINDA ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME A CRITICAL ANALYSIS OF THE MEMORIZATION, WRITING AND COMPILATION OF THE QUR'ÂN DURING THE TIME OF PROPHET MUHAMMAD (PBUH).	103-131
<hr/>		

MAHMUT METİN TÜRKOĞLU HASAN KAYIKLIK MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN	KİLİS'TEKİ SURİYELİLERİN UYUM SÜREÇLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA A QUALITATIVE RESEARCH ON THE ADAPTATION PROCESSES OF SYRIANS IN KİLİS	133-157
ALİ YILMAZ	SİYASİ BİR KAVRAM OLAN HALİFELİĞİN DİNİLEŞTİRİLMİŞ SÜRECİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME AN EVALUATION OF THE RELIGIOUSIZATION PROCESS OF THE CALIPHATE, A POLITICAL CONCEPT	159-183
LOKMAN TAŞKESENLİOĞLU	CUMHURİYET DEVRİNDE KALEME ALINMIŞ DİNÎ BİR MESNEVİ: HASAN ALİ YÜCEL VE ALLAH BİR TEVHİDİ A RELIGIOUS MASNAVI WRITTEN DURING THE REPUBLICAN ERA: HASAN ALİ YÜCEL AND HIS TAWHID OF ALLAH BİR	185-200
HATİCE ÇUBUKÇU	NECMEDDİN-İ DÂYE RÂZÎ'NİN (Ö. 654/1256) MEBDE VE MEÂD ANLAYIŞINDA NEFSİN YERİ THE PLACE OF THE NAFS IN NAJM AL-DİN DÂYAH RÂZÎ'S (D. 654/1256) CONCEPTION OF MABDA AND MAÂD	201-232
OSMAN ÜLKER DİLEK ÜLKER	TARİH ANLATISINDA ÜVEY EVLAT OLMAK: OSMANLI MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADININ KONUMU BEING A STEPCHILD IN THE HISTORICAL NARRATIVE: THE POSITION OF WOMEN IN THE OTTOMAN MODERNIZATION PROCESS	233-261
BEKİR YILDIRIM	NİSÂ SÛRESİNDE BİR FİİLİN HEM SÛLÂSÎ MÛCERRED HEM DE MEZÎD KULLANIMI VE MÂNÂ DEĞİŞİKLİKLERİNİN ANALİZİ THE USE OF A VERB IN SURAH NISÂ IN BOTH THREE LETTER VERB AND DERIVED VERB AND THE ANALYSIS OF CHANGES IN MEANING	263-293

SEMİH BEKÇİ	AHMED B. MUSTAFA eL-MÜSTEGÂNİMÎ'NİN <i>eL-MİNEHÜ'L-KUDDÛSİYYE</i> ADLI ESERİNDE FİKHÎ KAVRAMLARIN TASAVVUFÎ YORUMU IN AHMAD B. MUSTAFA MUSTAGHANİMÎ'S WORK NAMED <i>AL-MINAH AL-QUDDUSİYYA</i> SUFI INTERPRETATIONS TO FIQH CONCEPTS	295-324
VELİ TATAR	HATTÂBÎ'NİN A'LÂMÛ'S-SÜNEN ESERİNDE HADİSLERİ ANLAMA VE YORUMLAMA METODU AL-KHATTÂBÎ'S METHOD OF UNDERSTANDING AND INTERPRETING HADİTHS IN HIS WORK <i>AL-A'LÂM AL-SUNÂN</i>	325-357
SAİT İNAN	ABDULLAH B. MES'ÛD'UN HADİS RİVÂYETİNDEKİ TİTİZLİĞİNİ İFADE EDEN HABERLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF REPORTS EXPRESSING ABDALLÂH IBN MAS'ÛD'S RIGOR IN HADİTH NARRATION ALLEGED THAT HE MADE UP A HADITH IN THE CONTEXT OF A NARRATION	359-388
RAMAZAN ÇOBAN	ABDÛLHAK DİHLEVÎ VE NESLİNİN HİNT ALTKİTASİ'NDA HADİS İLMİNİN YAYILMASINA KATKILARI THE CONTRIBUTION OF 'ABD AL-ĤAQQ DİHLAWÎ AND HIS DESCENDANTS TO THE DISSEMINATION OF HADITH IN THE INDIAN SUBCONTINENT	389-412
İSMET KALKAN	İSLAM HUKUKUNDA NESH VE TAHSÎS BAĞLAMINDA NASS ÜZERİNE ZİYÂDE TARTIŞMALARI THE DISCUSSIONS ON THE ADDITION TO THE TEXT IN THE CONTEXT OF NASKH AND TAKHŞİŞ IN ISLAMIC LAW	413-441
MUSTAFA ERGİN	KUR'ÂN-I KERÎM'DE HABER CÜMLELERİ VE J. L. AUSTİN'İN SÖZ EDİMLERİ KURAMI INFORMATIVE SENTENCES IN THE QUR'AN AND J. L. AUSTIN'S SPEECH ACT THEORY	443-462

HÜSEYİN POLAT	CUMHURİYET DÖNEMİNDE YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ ARABIC TEACHING IN HIGHER ISLAMIC INSTITUTE DURING THE REPUBLICAN PERIOD	463-485
AHMET ASLAN	GENÇ YETİŞKİNLERİN DİN VE DİNDARLIK ANLAYIŞLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA A QUALITATIVE RESEARCH ON YOUNG ADULTS' PERCEPTIONS OF RELIGION AND RELIGIOSITY	487-540
MUSA DEMİR	SULTAN BAYBARS EL-BUNDUKDÂRİ'NİN YÖNETİM ANLAYIŞI SULTAN BAIBARS AL-BUNDUKDÂRİ'S UNDERSTANDING OF GOVERNANCE	541-565
ARAŞTIRMA NOTU/ RESEARCH NOTE		
AYŞENUR FİDAN KARATEKE	SUDAN MENŞELİ İKİ MEKKÎ-MEDENÎ YAKLAŞIMI: MAHMÛD MUHAMMED TÂHÂ (Ö.1985)-İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI, ABDÛLKADİR HAMÎD-KUR'ÂN VE SİYASET: SİYÂSÎ DÜŞÜNCENİN MEKKÎ AYETLERDEKİ TEMELLERİ TWO MECCAN-MEDANI APPROACHES ORIGINATING IN SUDAN: MAHMUD MUHAMMED TAHA (D.1985) - THE SECOND MESSAGE OF ISLAM ABDÛLKADİR HAMÎD-QURAN AND POLITICS: FOUNDATIONS OF POLITICAL THOUGHT IN MECCAN VERSES	545-552

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız; dergimizin 11. Cilt 1. Sayısını sizlerin dikkatine sunmanın heyecanını yaşamaktayız. Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, INDEX ISLAMICUS ve ERIH PLUS gibi önemli indekslerde dizinlenmekte olup ESCI gibi uluslararası indekslere başvuru sürecimiz devam etmektedir. Bu sayımızda, alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda, 1'i Rusça, 19 araştırma makalesi ve bir araştırma notu yayımlanmaya uygun bulunmuştur. Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmaları bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mustafa KINAĞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers; we are excited to present our journal's 11th Volume 1 Issue to your attention. Our journal, which continues its publishing life without compromising the principles of academic publishing, is indexed in important indexes such as ULAKBIM TR Index, EBSCO, INDEX ISLAMICUS and ERIH PLUS, and our application process to international indexes such as ESCI continues. In this issue, following evaluations by our competent referees, 19 research articles, 1 of which is in Russian, and one research note have been deemed suitable for publication. We would like to thank our authors for choosing our journal to publish their valuable studies, our esteemed referees who reviewed these works with scientific rigor, and our dedicated colleagues who contributed to the publication of this issue. Looking forward to meeting you in our next issue...

On behalf of the Editorial Board
Assoc. Prof. Mustafa KINAĞ

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا تقديم العدد الأول من المجلد الحادي عشر من مجلتنا، والتي تواصل مسيرتها النشرية دون المساس بمبادئ النشر الأكاديمي، مفهومةً في فهارس مهمة مثل ULAKBİM TR Dizin و EBSCO و INDEX ISLAMICUS و ERIH PLUS. كما أن عملية تقديمنا للفهارس الدولية مثل ESCI مستمرة.

ثمة ١٩ مقالة بحثية إحداهما باللغة الروسية ومذكرة بحثية واحدة، وُجدت مناسبة للنشر نتيجة تقييم محكمينا الأكفاء. نود أن نشكر مؤلفينا الذين آثروا ان تنشر أعمالهم القيمة في مجلتنا، ومحكمينا الكرام الذين فحصوا هذه الدراسات بحساسية علمية، وزملائنا الكرام الذين ساهموا في نشر هذا العدد. على أمل اللقاء في عددنا القادم...

نيابة عن هيئة التحرير
الأستاذ المشارك مصطفى قناغ

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2024/1 | CİLT: 11 | SAYI: 1

МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 2

ZAYIF HADİS TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER -II-
METHODS FOR DETERMINING WEAK HADITHS -II-

SULTANBEG ALIEV

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
HADİS ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF HADITH
KİLİS, TÜRKİYE

s.aliev@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1671-0405>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1274863>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
31 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
11 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Aliev, Sultanbeg, "МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 2 [Zayıf Hadis Tespitinde Uygulanan Yöntemler -II-] [Methods for Determining Weak Hadiths -II-]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 1-52.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 2 ХАДИСЫ, ОТВЕРГАЕМЫЕ ПО ПРИЧИНЕ ОТВОДА ПЕРЕДАТЧИКА.

Аннотация

«Джарх» и «тағдил» — это наука о хадисах, которая говорит о состояниях передатчиков с точки зрения принятия или отклонения их хадисов с помощью некоторых специальных слов и уровня слов, используемых в их правах. Основная цель науки «джарх» и «тағдил», несомненно, состоит в том, чтобы исследовать передатчиков для определения повествований передатчиков с точки зрения принятия или отвержения. Два качества, заключающие в себе основные условия принятия или отвержения передатчика, называются *справедливость (адаля)* и *точность (дабт)*. Справедливость составляет основу принятия повествования. Ибо справедливость — это способность, которая ведет к богобоязненности и защищает своего владельца от греха, лжи и оскорбительного поведения. Выбор слова *дабт*, которое по своей сути выделяется такими вопросами, как серьезность, благоразумие, осторожность, сила и основательность, важен с точки зрения выявления того, насколько дотошны хадисоведы в сохранении хадисов. Условия справедливости и точности, искомые при определении надежности, не являются независимыми друг от друга, а дополняют друг друга. На самом деле ученые, многих людей, которые, не обладали качеством справедливости, считали недостаточными с точки зрения повествовательной способности, то есть не считали их надежными. Передатчиков, сочетающих в себе качества справедливости и сдержанности, называют «сика» рави. Ученые-хадисоведы установили правила, которые позволяют определить честность человека, который передает хадис. Они взяли за отправную точку определение основной динамики, которая привела бы передатчика к правильной передаче хадиса, и определили десять основных элементов в качестве факторов обеспечения. Ученые-хадисоведы, определяющие эти десять основных элементов, которыми обязательно нужно обладать, также описали недостатки, из-за которых они каким-то образом исчезли и установили для них правило с их ограничениями и положениями. Хотя ученые, занимавшиеся критикой хадисов, в первые века, по разным причинам выдвигали и обсуждали эти недостатки, но в последующие века они были собраны под десятью основными заголовками как недостатки, нарушающие справедливость и запись. Черты, которые вызывают критику передатчика с точки зрения справедливости и сдержанности и, следовательно, которые не должны присутствовать у передатчика, объединены в десяти пунктах как «*метаин-и ашара*» (десять причины отвода передатчика). Пять из десяти причин для критики (*ложь, обвинение во лжи, порочность, приверженность к нововведениям, невежество*) связаны со справедливостью, а пять из них (*множество ошибок, крайняя невнимательность и рассеянность, заблуждение, противодействие надежным передатчикам, плохая память*) связаны с записью. Передатчик, критикуемый из-за одной или нескольких ошибок, теряет свою справедливость или точность, а его повествования теряют качество доказательства. Передатчики, утратившие справедливость и точность, называются «*передатчиками-мардуд*». Передатчик, у которого есть недостатки, такие как ложь, обвинение во лжи, призыв к «*бидъа*», много ошибок, настаивание на своей ошибке, рассказывание повествований, противоречащих надежным передатчикам, и незнание того, что они передают, называется «*матрук*». Кроме того, при утрате иногда одного, иногда двух и более признаков, требующих достоверности передатчика, возникают различные формы слабых хадисов. Хадисы, утратившие достоверности передатчика, находятся в разной степени слабости в зависимости от важности

утраченных ими признаков достоверности. По этой причине одни хадисы могут быть слабее других. Есть десять типов хадисов, которые считаются слабыми из-за наличия одного или нескольких пунктов критики со стороны передатчиков, называемых «*метаин-и ашара*». Это «*мавду*» - повествования передатчика, сфабрикованного хадис от имени Пророка, «*матрук*» - даже если ложь передатчика не видна в хадисах Пророка, но он известен как лжец в повседневной жизни и по этой причине может солгать и в хадисах Пророка, «*мункар*»- повествование передатчика, где совершено много ошибок, его невнимательность или же он был критикован за «*фыск*» (*порочность*), «*муалляль*» (*недостаток*)- передатчика осуждали за *вахм* (*большим количеством ошибок*), «*мудрадж*»- (*повествование передатчика*), которое передается путем добавления одного или нескольких слов или фраз, которых на самом деле нет в тексте или в иснаде хадиса, «*маклуб*»- повествования передатчика, в котором были заменены или добавлены имена передатчиков в *иснаде* (*цепь передатчиков*) или же слова или предложения в тексте. Если в иснаде или тексте хадиса более чем у одного передатчика имеются разные противоположные хадисы, и нет возможности предпочесть одно из хадисов другому, то такой хадис называется «*музтариб*», если повествование слабого передатчика противоречит повествованию достоверного передатчика, то хадис именуется как «*шааз*». Если при написании некоторых имен в санаде или слов в тексте хадиса, происходили буквенные или точечные изменения, то такие хадисы именуется как «*мусаххаф*» или «*мухарреф*».

Ключевые слова: Хадис, Слабый Хадис, Метаину Ашара, Мавду, Матрук.

ZAYIF HADİS TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER -II- RAVİDEKİ KUSUR SEBEBİYLE ZAYIF OLAN HADİSLER

Öz

Cerh ve tādil, bir takım özel lafızlarla rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden ravilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricali ilmidir. Cerh ve tadil ilminin ana gayesi hiç şüphesiz ravilerin rivayetlerinin kabul veya ret açısından tespiti noktasında ravileri incelemektir. Ravilerin kabul veya reddedilmelerinin temel şartlarını bünyelerinde barındıran iki vafa ise adalet ve zabt adı verilmektedir. Adalet; rivayetin kabulünün temelini oluşturmaktadır. Zira adalet, takvaya sevk eden ve sahibinin günah, yalan ve mürüvveti ihlal edici davranışlardan koruyan bir melekedir. Özünde ciddiyet, ihtiyat, dikkat, kuvvet ve sağlamlık gibi hususların ön plana çıkan zabt kelimesinin istilah olarak seçilmesi, hadis âlimlerinin hadisleri muhafaza işinde ne derece titizlik gösterdiklerini ortaya koyması açısından önemlidir. Güvenilirliğin tespitinde aranan adâlet ve zabt şartı birbirinden bağımsız değil, biri diğerini tamamlayan mahiyet arz etmektedir. Nitekim âlimler adâlet vasfını taşıdığı bilinen birçok kimseyi zabt açısından yeterli bulmadıkları için rivayet ehliyeti açısından yetersiz kabul etmişler, yani güvenilir saymamışlardır. Adalet ve zabt vasıflarının her ikisinin birlikte taşıyan ravilere *sıka ravi* denilmiştir. Hadis âlimleri hadis rivayet edecek şahsın dürüstlüğüne tespit edebilmeye mümkün kılacak kuralları oluşturmuşlardır. Bir raviyi hadisi doğru rivayet etmeye sevk edecek temel dinamikleri belirlemeyi hareket noktası kabul etmişler ve on temel unsuru bunu sağlayan hususlar olarak belirlemişlerdir. Mutlaka sahip olunması istenen bu on temel unsuru şart koşan hadis âlimlerinin, bunların bir şekilde yok olmasına sebep olan kusurları da ayrıca tarif edip, sınırları ve hükümleriyle kaidelendirmişlerdir. Hadis tenkidıyla meşgul olan âlimler bu kusurları ilk asırlarda çeşitli vesilelerle ortaya koymak ve tartışmakla birlikte, bunların genel anlamda adâleti ve zabtı bozan kusurlar diye on ana başlık altında toplanması daha sonraki asırlarda

olmuştur. Bir ravinin adalet ve zabt açısından tenkit edilmesine sebep olan, ravi-de bulunmaması gereken özellikler “metâin-i aşere” şeklinde on madde altında bir araya getirilmiştir. On tenkit sebebinin beşi (yalancılık, yalancılıkla itham edilme, fîsk, bid’at, cehalet) adalet, beşi ise (çok hata yapmak, aşırı dikkatsizlik ve dalgınlığı, vehim, güvenilir ravilere muhalefet, kötü hafıza) zabt ile ilgilidir. Bunlardan bir veya birkaçı ile tenkit edilen ravi adalet ya da zabt özelliğini kaybeder ve aktardığı rivayetleri delil olma vasfını yitirir. Adalet ve zabt özelliğini kaybeden ravilere metruk raviler denir. Metruk, yalan söylemek, yalanla itham edilmek, bid’ata davet etmek, çokça yanılmak, hatasında ısrar etmek, güvenilir ravilere çokça aykırı rivayette bulunmak, rivayet ettiğini bilmemek gibi kusurları bulunan ravilere denilir. Ayrıca ravinin güvenilirliğini gerektiren sıfatlardan bazen birinin, bazen ikisinin ve daha fazlasının kaybolması halinde zayıf hadisin çeşitli şekilleri ortaya çıkmaktadır. Ravinin sıhhati gerektiren sıfatları kaybolmuş hadisler, kaybettikleri sıfatların önemine göre birbirinden farklı zafiyet derecelerinde bulunurlar. Bu sebeple bazıları diğer bazısına göre daha zayıftır. *Metain-i aşere* denilen ravileri tenkid noktalarından birinin veya birkaçının bulunması sebebiyle zayıf kabul edilen hadisler on çeşittir. Bunlar: Hz. Peygamber adına hadis uyduran ravinin rivayetine *mevzu*, Hz. Peygamberin hadislerinde yalanı görülmesi bile günlük konuşmalarında yalancı olduğunun bilinmesi sebebiyle hadis rivayetinde de yalancılıkla itham olunan ravinin rivayetine *metruk*, çok hata yapmak, aşırı dikkatsizlik ve fîsk sebebiyle tenkid olunan ravinin rivayetine *münker*, vehim sebebiyle cerh edilen ravinin rivayetine *mualele*, hadisin senedine veya metnine ravilerden biri tarafında aslında olmayan bir veya birkaç kelime ya da cümle eklenerek rivayet edilen ravinin rivayetine *müdreç*, ravinin senetteki ravilerin isimlerini veya metindeki bir takım kelime veya cümlelerin takdim-tehir etmek veya yerlerine başka isim veya kelimelerin koyulmasıyla nakledilen ravinin rivayetlerine *maklub*, bir ravinin veya güvenilirlikleri birbirine eşit birden fazla ravinin bir hadisin senedinde veya metninde birbirine muhalif değişik rivayetlerde bulunması ve rivayetlerden birinin diğerine tercih edilme imkânının olmaması durumunda ortaya çıkan zayıf hadis türü *muztarib*, makbul olan bir ravinin, kendisinden daha makbul olana muhalif olarak rivayet ettiği ravinin rivayetine *şâz*, sened veya metinde geçen bazı isim veya kelimelerin yazılışında harf veya nokta değişiklikleriyle rivayet olunan hadislere *musahhaf* ve *muharref* şeklinde farklı terimlerle anılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zayıf Hadis, Metainu Aşara, Mevzu, Metruk.

METHODS FOR DETERMINING WEAK HADITHS -II- HADITHS THAT ARE WEAK DUE TO DEFECTS IN NARRATORS

Abstract

Jarh and ta'dil is a science of hadith that talks about the states of the narrators in terms of acceptance or rejection of their narrations with some special words and the levels of the terms used to describe them. The main purpose of the science of Jarh and ta'dil is to examine and analyze the narrations of the narrators in terms of acceptance or rejection. The two qualities that are the basic criteria for accepting or rejecting narrators are called justice and zabt. Justice constitutes the basis for the acceptance of the narration. The choice of the word zabt as a concept, which emphasizes seriousness, prudence, caution, attention, strength and soundness, is important in terms of the meticulousness of hadith scholars in preserving the hadiths. The conditions of justice and zabt, which are sought in the determination of reliability, are not independent of each other, but complement each other. As a matter of fact, scholars did not consider many people who were known to have the qualities of justice as trustworthy because they did not find them sufficient in terms of zabt. A

narrator who possesses both the qualities of justice and *zabt* is called 'sika'. Hadith scholars have established rules that make it possible to determine the honesty of the person who will narrate a hadith. They took it as a starting point to identify the basic dynamics that would lead a narrator to narrate a hadith accurately, and they identified ten basic elements as the issues that would ensure this. The hadith scholars, who considered these ten basic elements as essential, also defined the flaws that cause them to be destroyed in some way, and they have also defined them with their limits and provisions. Although hadith scholars engaged in the criticism of hadith had presented and discussed these defects on various occasions in the first centuries, it was in later centuries that they were gathered under ten main headings as the flaws that generally undermine justice and *zabt*. The characteristics that cause a narrator to be criticized in terms of justice and *zabt*, and therefore the characteristics that should not be present in a narrator, were gathered under ten articles as "metain al-'ashara". Of the ten reasons for criticism, five are related to justice (lying, being accused of lying, *fiṣq*, *bid'ah*, ignorance) and five are related to *zabt* (making many mistakes, excessive carelessness and absent-mindedness, estimation, opposition to reliable narrators, bad memory). A narrator who is criticized for one or more of these flaws loses their justice or *zabt* and his narrations lose their quality of being evidence. Narrators who lose their justice and *zabt* are called *metruk* narrators. *Metruk* is a narrator who has defects such as lying, being accused of lying, inviting *bid'ah*, being wrong a lot, persisting in his mistake, narrating contrary to reliable narrators a lot, and not knowing what he is narrating. In addition, various forms of weak hadith arise when one, two or more of the attributes that require the trustworthiness of the narrator are lost. Hadiths that have lost the qualities that require the trustworthiness of the narrator have different degrees of weakness depending on the importance of the qualities they have lost. For this reason, some are weaker than others. There are ten types of hadiths that are considered weak due to the presence of one or more of the points of criticism of the narrator, called *metain al-'asharah*. These are: *mawzu*, *metruk*, *munker*, *muallal mudrec*, *maklub*, *muztarib*, *shaz*, *musahhaf* ve *muharref*.

Keywords: Hadith, Weak Hadith, Metainu Ashara, Mawzu, Metruk.

ВВЕДЕНИЕ

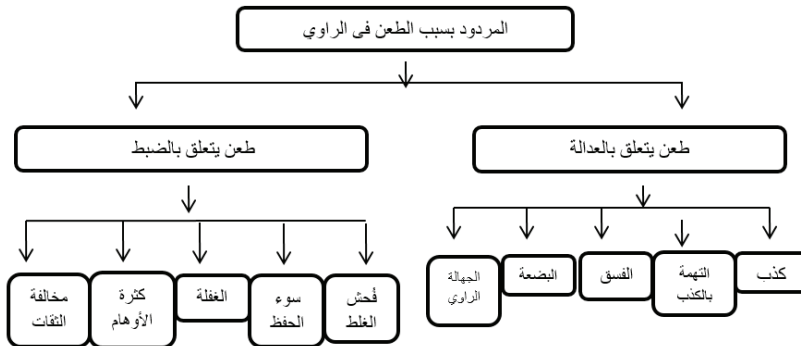
1. Таън передатчика. «Таън» (отвод) означает, что во время вторжения хадисов, передатчики осуждаются из-за их плохого состояния, что наносит вред хадисам и заставляет их считать слабыми или недействительными.¹

Так же под отводом передатчика подразумевается его отвод языком и отрицательные отзывы о его беспристрастности, религиозности, точности, памяти и внимательности.

Насчитывается десять причин для отвода передатчиков. Пять из

¹ Абу Абдуллах Мухаммед ибн Исмаил ибн Ибрахим аль-Бухари, *аль-Джами'с-Сахих* (Бейрут: Дар ибн Кесир, 1423/2002), "Ильм", 38 (106); Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри аль-Муслим, *аль-Джамиу'с-Сахих* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/2003), "Зухд" 72. (3004); Сулейман ибн аль-Ашас ибн Исхак ибн Башир ас-Сиджистани Абу Давуд, *аль-Сюнен* (Рияд: Дар аль-Хадара, 1436/2015), "Ильм", 4. (3605); Абу Иса Мухаммед ибн Иса ибн Севре ат-Тирмизи, *аль-Джамиу'с-Сахих* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1425-1426/2005), "Фитен", 70. (2257).

них имеют отношение к беспристрастности/العدالة, а пять других – к точности/الضبط.



1.1. Причины, которые имеют отношение к беспристрастности

1.1.1. Лживость. (Кизб ар-рави, كذب الراوي)

В словарном значении «кизб» (ложь) означает преднамеренное или непреднамеренное сообщение чего-то, что отличается от реальности. В контексте хадиса ложь – это использование слова, поступка, прилагательного или утверждения, которые приписываются Посланнику Аллаха. Посланник Аллаха строго запрещал распространение лжи, относя ее к категории больших грехов. Он сказал: «Тот, кто преднамеренно лжет, приписывая мне что-либо, должен готовиться к своему месту в аду», а также: «Лжец – тот, кто передает хадис от моего имени, зная, что это ложь».²

«Кизб» — это умышленно передавать то, что Пророк не говорил ему по атрибуции, если выразится более ясно, то это значит лгать. По мнению хадисоведов, если передатчик известен с «кизб» (с ложью), который является самой серьезной из причин «таън», в результате которого передатчик будет брошен навсегда, а хадис будет отвергнут.

В науке хадисов ложь означает, что передатчик придумал или знал, что хадис принадлежит кому-то другому, и намеренно приписал его Пророку. Кроме того, ложь включает замену достоверного хадиса на хадис с несостоятельным иснадом, упорство в ошибке при передаче

² Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри аль-Муслим, аль-Джами ас-Сахих (Мукаддима) (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/2003), “Мукаддима” 1.

хадиса, несмотря на предупреждения, а также передачу заведомо сфабрикованного хадиса.

Большинство исследователей хадисов, основываясь на словах Пророка, где он предупреждал о последствиях лжи и фабрикации хадисов, придерживаются мнения, что даже если человек, которому адресована эта угроза и который обвиняется в создании ложных хадисов, раскается, его хадисы все равно не будут приниматься.³

Такой передатчик чаще всего описывается такими терминами, как «кеззаб» (абсолютный лжец), «ваддаъ» (лжец, который придумывает много сфабрикованных хадисов), «экзебу'н-нас» (самый большой лжец среди людей), «рукну'ль-кизб» (придумывающий ложь), «илейхи мунтеха фи'л-вадъ» (известный фабрикант хадисов).

Исследователи хадисов выявили определенные признаки, указывающие на ложность передачи. Они сформулировали их следующим образом: «Если хадис противоречит разуму, другим повествованиям и известным сборникам хадисов, то он является вымышленным».⁴ Исследователи могут определить ложь передатчика по его признанию или по другим признакам. Кроме того, признаками лжи являются положение передатчика, ошибки в формулировке и смысле повествования.⁵

Существуют определенные признаки фальшивых хадисов:

1. Исповедь тех, кто придумывает хадисы.
2. Ошибки в формулировке или значении повествования.
3. Отсутствие хадиса в надежных сборниках.
4. Утверждение о том, что один человек видел событие, которое должны были видеть многие.
5. Противоречие Корану и подлинной Сунне.
6. Противоречие разуму, чувствам и наблюдениям.
7. Противоречие историческим событиям.

Хадис, переданный лживым передатчиком, называется «мавдуъ» и отвергается.

1.1.2. Обвинения во лжи (Иттихаму ар-рави бил-кизби, اتهام الراوي بالكذب)

Хотя неизвестно, сфабриковал ли передатчик хадис, его обвиняют во лжи, потому что он выдает ложные сведения в своей

³ Абуль-Фадл Джалалуддин Абдуррахман ибн Аби Бакр ибн Мухаммад ал-Худайри ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби фи Шерхи Такриби'н-Навави* (Медина, 1972), 1/277.

⁴ аль-Муслим, *аль-Джами ас-Сахих (Мукаддима)* 1.

⁵ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/277.

повседневной жизни или потому, что он один приписывает хадис, который противоречит принятым правилам религии. Возможно, это свидетельствует о его нечестности и неправдивости. Люди, которые лгут в своей повседневной жизни, были осуждены из-за возможности лжи и в хадисах. Однако, в отличие от тех, кто лгал в хадисах, хадисы тех, кто лгал в своей повседневной жизни, принимались, если они раскаивались.⁶

Существуют две причины, по которым передатчика обвиняют во лжи. Во-первых, это повседневные лживые рассказы передатчиков, которые называются «*матрук*». Во-вторых, если передатчик, которого обвиняют во лжи, передает хадис в одиночестве и содержание хадиса противоречит религиозным установкам, то такой хадис считается сфабрикованным и называется «*мавдуь*».

Хотя не доказано, что передатчик намеренно лгал, передавая хадис, но было выявлено, что он лгал в повседневной жизни, что называется «*кавлу фыск*», и такие рассказы также отвергаются. Это связано с тем, что, если передатчик привык к нечестности вне передачи хадисов Пророка, то есть вероятность, что он будет небрежно относиться и к передаче хадисов. Такие хадисы называются «*матрук*» или «*матрух*», то есть отвергнутые.⁷

Ибн Хаджар называет повествование передатчика, обвиненного во лжи, заброшенным и определяет его следующим образом: «*Это хадисы, которые передатчик, обвиняемый во лжи в хадисах Пророка, или который, как известно, лгал в своей повседневной жизни, даже если его лож не видна в хадисе, в которых он остался один и которые стоят вопреки определенным правилам религии*».⁸

Такие передатчики интерпретируются такими терминами, как «*муттахамун бил-кизб*» (обвиненный во лжи), «*матрук*» (отвергнутый), «*матрукул-хадис*» (отвергнутый хадис), «*муттафекун ала тарких*» (единогласно отвергнутый).

1.1.3. Порочность. (Фыску ар-рави, الفسق الراوي)

Слово «*фыск*» означает, что передатчик совершает серьезные грехи и продолжает делать мелкие грехи. Было опасение, что передатчик, которого считали небрежным и неосторожным в отношении правил

⁶ Абу Амр Такиюддин Осман ибн Салахыддин Абдиррахман ибн Муса Ибн ас-Салах аш-Шахразури, *Улум аль-Хадис* (Дамаск: Дар аль-Фикри 'л-Маасир, 1986), 199.

⁷ Ибн ас-Салах аш-Шахразури, *Улум аль-Хадис*, 116.

⁸ Бабанзаде Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары* (Стамбул: Дюшюн Яйынджилек, 2010), 293–294.

религии, также относится к передаче хадисов, что является его религиозным обязательством. Термин «фыск», который наносит ущерб справедливости, раскрывается фразой «фыску захир» и указывает на то, что он будет осужден большинством.

Аргументом против принятия рассказов грешника (*фасика*) служит аят из Корана, в котором утверждается: «*О вы, которые уверовали! Если придет к вам (какой-нибудь) непокорный [грешный] (человек) с (какой-нибудь) вестью, то постарайтесь выяснить (истинность их слов) [удостовериться в их правдивости], (прежде чем передавать это другим) ...*»⁹

«Фыск» — это один из тяжелых «джархов», который серьезно подрывает достоверность передачи информации. Во введении к своему научному наследию «аль-Сахих», **аль-Муслим** (ум. 261/875) заявил: «*Поскольку свидетельство грешника отвергается всеми учеными, его отчет также не принимается.*»¹⁰ По мнению **Ибн Хиббана** (ум. 354/965): «*Некоторые из слабых передатчиков – это те, кто открыто заявляют о своей нечестивости и неполноценности, даже если они правдивы в передаче хадисов. Потому что нечестивый не может быть справедливым. Справедливый человек не осуждается. Человек, который выходит за рамки определения справедливости, даже если он правдив в чем-либо, его правдивости нельзя доверять. Однако, если возникает ситуация, противоположная той, в которой он цитируется и большая часть его поведения — это послушание Аллаху, то хадис от него можно принять. Но предыдущие его хадисы не принимаются.*»¹¹

Повествование такого передатчика считается «*мункар*», а сам передатчик «*леййинуль-хадис*» (хифз или распущенное благочестие).

1.1.4. Приверженность к нововведениям. (Бидъату ар-рави, *بدعة الراوي*)

В словаре слово «*бидъа*», означающее начинать, создавать и строить что-то новое в религии, также является существительным, означающим нечто, что является хадисом.¹²

«*Бидъа*» в религиозном значении заключается в раскрытии чего-то, чего не существовало во времена Пророка, после того как религия

⁹ Худжурат, 49: 6.

¹⁰ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/277.

¹¹ Абу Хатим Мухаммед ибн Хиббан ибн Ахмад аль-Бусти Ибн Хиббан, *Китаб Аль-Маджрухин Мин Аль-Мухаддисин* (Дар ас-Самы, 1420), 1/76–77.

¹² Талат Кочийгит, *Хадис Истилахлари* (Анкара Университеси Илахият Факюлтеси: Анкара, 1980), 61.

Ислам была завершена.¹³ Во вторжении хадисов, это повод для комментариев веры передатчика.

Тот факт, что передатчик является «бидъатом» (*мубтадий*/مبتدع) то есть принятие им взглядов, отличных от вероучения «Ахль аль-Сунна», входит в число причин «джарх» (*критикование передатчика*), которые учитываются при принятии решения о его справедливости.

Ученые-хадисоведы пытались определить, требует ли «бидъа» неверия, чтобы его можно было считать основанием для «джарх», и с этой целью они разделили «бидъа» на две части, которые требуют неверия «куфр» (*мукаффира*) и который требует «фыск» (*муфассика*). Сравнение Аллаха с объектами, утверждение, что Он не осведомлен о дне Суда, или заявление о том, что нравственность принадлежит Али или кому-то другому, являются проявлением «бидъы», которая приводит к неверию. Эти утверждения противоречат истинному пониманию и единству Аллаха.¹⁴ Повествования тех, кто защищал такие нововведения, были отвергнуты единодушным мнением ученых хадисоведов, фикха и методологии.¹⁵

Существуют различные точки зрения относительно принятия повествований передатчиков, которые вызвали сомнения у фиска.

1. Некоторые исследователи хадисов, такие как **Мухаммед ибн Сирин** (ум. 110/729), **Юнус ибн Исхак**, **Имам Малик** (ум. 179/795), **Суфьян ибн Уейне** (ум. 198/814), **Али ибн Харб**, категорически отвергают их. Они считают, что после наступления фитны (искушение, разногласие, раскол, смута) хадисы передатчиков *ахл-сунны* следует принимать, а хадисы людей *ахл-бидъа* - отвергать.¹⁶ Одним из аргументов в пользу этой точки зрения является высказывание **ибн Сирина** о том, что наука о хадисах является религией, и необходимо обращать внимание на тех, от кого приобретает это знание.¹⁷

2. Принимаются повествования новаторов, которые не допускают ложь в пользу своей секты.¹⁸ Такого мнения особенно придерживаются **Яхья ибн Саид** (ум. 143/760), **Ибн абу Лейла** (ум. 148/765), **Абу Ханифа** (ум. 150/767), **Суфьян ас-Саври** (ум. 161/778),

¹³ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/324.

¹⁴ аль-Муслим, *аль-Джами ас-Сахих (Мукаддима)*, 1.

¹⁵ Абу Мухаммад Ибн Халлад аль-Хасан Ибн Абдурахман ар-Рамхурмузи, *аль-Мухаддисуль-Фасыл Бейнер-Раби ве аль-Ваи* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1404), 414.

¹⁶ аль-Муслим, *аль-Джами ас-Сахих (Мукаддима)*, 15; Абу Закария Яхья бин Шараф ибн Мури ан-Навави, *Тахзиб аль-Асма ва'л-Лугат* (Бейрут: Дар аль-Кутуби Ильмийе), 3/22.

¹⁷ Абу Амр Такиюддин Осман ибн Салахыддин Абдирахман ибн Муса Ибн ас-Салах аш-Шахразури, *Улум аль-Хадис* (Дамаск: Дар аль-Фикри'л-Маасир, 1986), 199.

¹⁸ Абу аль-Хайр Шамсуддин ибн Абдурахман ибн Мухаммад ас-Сахави, *Фатх Аль-Мугис Би Шархи Альфийети Аль-Хадис* (Рияд: Дар аль-Минхадж, 1426/2005), 2/223-235.

Абу Юсуф (ум. 182/798), **аш-Шафии** (ум. 204/820), и **Ибн аль-Мадини** (ум. 234/848-849).¹⁹

3. Большинство исламских ученых придерживается мнения, что повествования тех, кто не пропагандирует свою секту, следует принимать, в то время как повествования тех, кто занимается пропагандой, должны быть отвергнуты.²⁰ **Ибн ас-Салах** (ум. 643/1245) и **Ибн Хаджар** (ум. 852/1449) приписывают этот взгляд как наиболее правильный, а среди его представителей выделяются **Ибн аль-Мубарак** (ум. 181/797), **Абдуррахман ибн Махди** (ум. 198/813-814), **Яхья ибн Маин** (ум./ 233/848) и **Ахмед ибн Ханбал** (ум. 241/855).²¹

1.1.5. Невежество. (Джахалету ар-рави *الجهالة الراوي*)

Невежество означает, что состояние передатчика хадисов неизвестно с точки зрения «джарх» и «таъдил». Невежество возникает либо из-за того факта, что, хотя передатчик известен одной из многих его черт, таких как имя, отпечаток, прозвище, искусство, атрибут и происхождение, его назвали другим именем с любой целью, кроме имени, которым он известен. Или его имя не упомянули с целью сокращения или же из-за того, что, имеет очень мало повествований.²²

Передатчики хадисов делятся на две части в зависимости от того, известны ли их личности и квалификация. Передатчики, чьи личности и квалификация известны; они либо справедливы, либо не справедливы. Передатчики, чьи личности и квалификация неизвестны; это неизвестные передатчики. Ученые-хадисоведы обычно делили передатчиков на две части в зависимости от типа невежества.

1. «*Маджхул аль-айн*». Люди, которые неизвестны изучением хадисов и повествованиями, которым не было дано никаких суждений о «джарха» или «таъдиля», ни от одного хадисоведа, и которым хадисы были переданы только одним из них, называются «*маджхул аль-айн*». ²³ Указ «*маджхул аль-айна*» так же неоднозначен, подобен двусмысленности. Другими словами, человек, который

¹⁹ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/277.

²⁰ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/325.

²¹ Абу аль-Фадл Шихабуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар Фи Тавдихи Нухбати Аль-Фикер* (Медине: Джамияту'т-Таййибе, 2008), 119.

²² Ибн Салах аш-Шахразури, *Улум Аль-Хадис*, 116.

²³ Абу Бакр Ахмад ибн Али аль-Багдади аль-Багдади, *Аль-Кифае Фи Ильми'р-Ривае* (Медина: аль-Мактаба аль-Ильмийе, no date), 121–122.

является «маджхул аль-айн», как неизвестный передатчик в глазах хадисоведов, и его хадисы не принимаются.²⁴

2. *Маджхулаль-хал*: в то время как два или более человека передавали хадисы, упоминая его имя, передатчика называли «маджхул аль-хал» или «мастур», чья справедливость сомнительна, потому что не было дано никакого суждения о «джарх» и «тагдиде».²⁵

1.2. Отвод по причине недостаточной степени точности

1.2.1. Передатчики с грубыми ошибками. (фухшу аль-галати ар-рави, فحش الغلة الراوي)

Это одна из ситуаций, которая вызывает осуждение передатчика, занимающегося передачей хадисов, потому что он совершает более половины ошибок в рассказываемых им хадисах, и это связано с его титулом «дабта». Факт, что передатчик делает много ошибок, означает, что его ошибок больше, чем точных и правильных повествований, хотя точное определение невозможно. Другими словами, ученые-хадисоведы не ожидали, что передатчики не допустят ошибок, и они критиковали тех, чьи повествования были признаны ошибочными в большинстве случаев, и тех, кто сомневался в своих умственных и научных способностях. Критики хадисов, указывающие на поступки передатчиков, не давали точной меры в определении количества ошибок, нарушающих запись передатчика, и считали отношение ошибки к ответу приблизительным.

Таким образом, **Суфьян ас-Саври** (ум. 161/778) заявил, что после получения звания «хафиз» передатчик будет считаться хафизом, даже если иногда ошибается, но если его ошибки перевешивают, то он будет отвергнут.²⁶

Абдурахман ибн Махди (ум. 198/813-814) разделял передатчиков на три группы. Он не отвергал передачу, если в ней не было преобладающей ошибки. Первая группа передатчиков - те, у кого было «хифз» заучивание наизусть, и кто был «иткан» внимательным, добросовестным и надежным, принимались в хадисах. Вторая группа - те, кто ошибался, но достоверность их передачи перевешивала ошибки, их хадисы не должны были быть отвергнуты. Третья группа - те, у кого было много ошибок, их хадисы следовало отвергнуть.²⁷

²⁴ Ибн ас-Салах аш-Шахразури, *Улум аль-Хадис*, 114-115.

²⁵ ас-Сахави, *Фатх Аль-Мугис*, 2/223-235.

²⁶ Ибн ас-Салах аш-Шахразури, *Улум аль-Хадис*, 114-115. Абу Закария Яхья бин Шараф ибн Мури ан-Навави, *Аль-Такриб Ва Аль-Тайсир* (Бейрут: Дар аль-Китаб аль-Араби, 1405/1985), 51.

²⁷ Абдурахман ибн Ахмед ибн Раджаб аль-Ханбели Ибн Раджаб, *Аль-Шарх Аль-Илель Аль-*

Критики также считали, что большая причина проблемы заключалась не только в самой ошибке, но и в настаивании на ней. Они заявили, что после предоставления необходимого объяснения все рассказы передатчика, в которых он настаивал на своей ошибке, должны быть скрыты, и больше не должны быть записаны его хадисы.²⁸

Шуьба ибн Хаджадж (ум. 160/776) заявил, что хадисы тех, кто не раскаивается в своих ошибках, будут отвергнуты, даже если они совершили ошибку в хадисе, с которым все согласились, или если они не признают свою ошибку перед людьми после ее совершения.²⁹ **Абдуллах ибн аль-Мубарак** (ум. 181/797) сказал, что тот, кто совершает много ошибок и не раскаивается, не может писать хадисы.³⁰ **Ахмед ибн Ханбал** (ум. 241/855) также отнес человека, который не признает свою ошибку в хадисе, даже если ему об этом сообщили, к трем группам, в которых нельзя записывать хадисы.³¹

Хадисы, переданные передатчиками, которые совершили слишком много ошибок, называются «*мункар*».³²

1.2.2. Плохим запоминанием (Суью аль-хифз - سوء الحفظ)

Один из недостатков передатчика, который заставляет судить о нем с точки зрения «*дабта*», заключается в том, что его память не соответствует требуемому уровню для передачи хадисов, и поэтому он допускает много ошибок. Хадисоведы, оценивая передатчиков, внимательно следят за потерей ума и памяти, которым они могут подвергаться по естественным и случайным причинам. Они сразу выявляют таких передатчиков и не позволяют им передавать хадисы, а также предупреждают других передатчиков. У некоторых передатчиков ошибки в их воспоминаниях были постоянными, в то время как у других, хотя они были передатчиками-«*сика*», ошибки проявлялись позже из-за старения, болезней, повреждений и утраты книг, в которых были записаны хадисы. Передатчиков, у которых память ухудшается из-за этих причин, называют «*мухталит*» «*المختلط*». Повествования передатчиков, чья дата конфликта была определена, принимаются до конфликта, а остальные отвергаются. Если невозможно определить эту дату, то передатчик остается

Тирмизи (Бейрут: Дар аль-Меллах, 1398), 1/53.

²⁸ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 119.

²⁹ аль-Багдади, *Аль-Кифае*, 88; ас-Сахаби, *Фатх Аль-Мугис*, 2/302–312.

³⁰ Кочйигит, *Хадис Истилахлари*, 213.

³¹ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 121; ас-Сахаби, *Фатх Аль-Мугис*, 2/213.

³² аль-Багдади, *Аль-Кифае*, 144.

не осужденным до тех пор, пока не будут найдены доказательства изменения уровня памяти.³³

Вот некоторые из имамов «сика», подвергшиеся конфликту: **Салих ибн Небхан** (ум.125/743), **Абу Исхак ас-Сабии** (ум. 127/745), **Ата ибн ас-Саиб** (ум. 136/753), **Саид ибн Ийас ад-Джурайри** (ум. 144/761), **Саид ибн абу Аруб**е (ум. 156/773), **Суфьян ибн Уйейне** (ум. 198/813), **Абдурраззак ибн Хаммам** (ум. 211/826), **Арим ибн Фадл ас-Садуси** (ум. 224/839), **Абу Бакр Ахмад ибн Джаъфар аль-Катии** (ум. 368/978).³⁴

Специалисты, изучающие хадисы, классифицируют плохую память на две категории в зависимости от ее причин.

1. Постоянное расстройство памяти, которое присутствует у передатчика всегда, не принимается во внимание при рассмотрении повествований таких передатчиков с нарушениями памяти.³⁵

2. Случайное расстройство памяти, которое возникает из-за различных причин, таких как слабоумие, старость, болезни, слепота и исчезновение книг, называется «ихтилат». Передатчик, страдающий от ихтилата, называется «мухтелит».³⁶

Ибн Хиббан объяснил понятие «мухтелита» следующим образом: *передатчики, которые в конце своей жизни стали мятежниками и не осознавали, что они передают, передавали хадисы по своему усмотрению, смешивали достоверные хадисы с недостоверными и не могли отличить их друг от друга, заслуживают отрицания.*³⁷

1.2.3. Небрежность. (Кесрету аль-гафле, كثرة الغفلة)

Небрежность и рассеянность передатчика при приеме или передаче хадисов - один из недостатков, приводящих к снятию его «дабт». Эти ошибки в повествовании часто возникают из-за невнимательности. Такое состояние называется «кесрету аль-гафле», «фарту аль-гафле», «фухш-и галат» и приводит к признанию хадисов недействительными. Хадисы с упоминанием передатчиков, допустивших такие ошибки, считаются «мардуд». Хадисоведы не осуждают передатчика за малейшую небрежность, но если эти

³³ аль-Багдади, *Аль-Кифае*, 143.

³⁴ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/340; Зайнуддин Абдурахим ибн аль-Хусейн аль-Ираки, *Ат-Такйид Ве Аль-Идах* (аль-Мактаба аль-Ракамииа, 1969), 155.

³⁵ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 125.

³⁶ Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары*, 293–294.

³⁷ аль-Багдади, *Аль-Кифае*, 143.

недостатки повлияли на большинство его хадисов, то они могут быть отвергнуты.³⁸

1.2.4. Большое количество ошибок. (Вехм, وهم)

Во вторжении хадисов передатчик искажает хадис, потому что он не знает правил передачи «тахдис» и думает, что это правда. Говоря более ясно, заблуждение означает ошибиться в иснаде, например, передать «мурсал»³⁹ или «мункаты»⁴⁰ хадис как «мавсул»⁴¹, «мавсул»⁴² хадис как «мурсал», а «марфу»⁴³ хадис как «мавкуф»⁴⁴ хадис или же совершение ошибок в тексте, например, перепутать текст одного хадиса с текстом другого хадиса или поставить слабых передатчиков вместо передатчика- «сика», смешать сильных передатчиков со слабыми передатчиками, совершает ошибки, после которых требуется его критикование. Повествование с таким дефектом называется «муалляль».⁴⁵

Определение ошибки, то есть болезни, возникшей в результате заблуждения, требует тщательного исследования с помощью различных предположений. Выявление причин «муалляль» хадисов, которые на первый взгляд кажутся безопасными от причин «джарх», но, как известно, являются наиболее сложным типом хадисов для изучения из-за того, что они содержат скрытую причину «джарх», является только задачей ученых-хадисоведов, которые чрезвычайно специализируются на науке о хадисах и обладают блестящим умом и памятью.

Среди тех, кто занимался этой наукой, входят такие редкие личности как: **Абдуррахман ибн Махди** (ум. 198/813-814), **Али ибн аль-Медини** (ум. 234/848-9), **Ахмад ибн Ханбал** (ум. 241/855), **аль-Бухари** (ум. 256/870), **Якуб ибн Шуьбе** (ум. 262/876), **Абу Зурья ар-Рази** (ум. 264/878), **Абу Хатим ар-Рази** (ум. 277/890) и **ад-Даракутни** (ум. 385/995).⁴⁶

³⁸ аль-Багдади, *аль-Кифае*, 148.

³⁹ Хадис, рассказанный одним из табиинов с прямым упоминанием имени Пророка без упоминания в иснаде кого-либо из сподвижников.

⁴⁰ Если в какой-либо части иснада опущены один или несколько рассказчиков или упомянут неясный рассказчик, то такой хадис называется мункати.

⁴¹ Термин в значении повествования, не имеющего прерывности в своем иснаде

⁴² Термин «хадис» в значении повествования, не имеющего разрывов в иснаде.

⁴³ Слова, поступки, высказывания и атрибуты, приписываемые Пророку, называются «марфу хадис».

⁴⁴ Слова, дела и поступки, переданные от сподвижников.

⁴⁵ аль-Багдади, *аль-Кифае*, 143-144; Ибн Раджаб, *аль-Шарх аль-Иляль*, 1/159-160.

⁴⁶ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузахату Ан-Назар*, 110.

1.2.5. Несоответствиями передаваемых хадисов с тем, что передавали достойные доверия мухаддисы. (Мухалафету ас-сикат, مخالفة الثقات)

Когда хадис, переданный слабым передатчиком, противоречит повествованию надежного передатчика, а хадис надежного передатчика противоречит повествованиям передатчика, выше него по званию, то такой хадис называется «мухалафету ас-сикат».⁴⁷ Потому что противодействие или противоречие может возникнуть по таким причинам, как невнимательность, рассеянность, заблуждение, плохая память.

Хадисы, которые считаются слабыми из-за противопоставления, которые в основном находятся в иснаде, а иногда и в тексте, включаются в один из видов хадиса, такие как «мункар», «шазз», «мудрадж», «маклуб», «аль-мазид фи муттасылыл асанид», «мудтариб», «мусаххаф», «мухарраф»,⁴⁸ смотря на форму оппозиции.⁴⁹

В соответствии с этой ситуацией, если одна или несколько из этих ситуаций обнаруживаются как в личной жизни передатчика, так и в передаче хадиса, то этот передатчик будет аннотирован. Передатчика, которого аннотировали, называют «матрух» или «мат'ун».

Есть десять видов хадисов, которые считаются слабыми из-за наличия одного или нескольких пунктов критики со стороны передатчиков, называемых «метаин-и ашара». Это «мавду», «матрук», «мункар», «муалляль», «мудрадж», «маклуб», «музтариб», «шазз», «мусаххаф», «мухарраф».

Ниже речь пойдет о категориях хадисов, которые отвергаются в силу одной из вышеупомянутых причин. Начну с наиболее неприемлемых.

2. Виды хадисов из-за критикования справедливости передатчика

2.1. Мавду

Хадис, который называется «мавду», — это повествование, приписываемое Пророку, хотя он этого не говорил или не делал.

⁴⁷ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 125.

⁴⁸ Определение этих терминов приводится ниже.

⁴⁹ Ибн ас-Салах аш-Шахразури, *Улум аль-Хадис*, 391-398; Абу аль-Фида Имадуддин Исмаил ибн Шихабуддин Омар Ибн Кесир, *аль-Баис аль-Хасис Шарху Ихтисари Улум аль-Хадис* (Бейрут: ар-Рисала, 1436/2015), 668-670.

Причина, по которой такое повествование называется хадисом, заключается в том, что у этого повествования имеется текст и иснад по форме похожий на хадис, хотя он и сфабрикован, и фабрикант объявляет, что это повествование является хадисом.

В терминологии хадиса, «*мавду*» означает повествование, в которых слова и действия, не принадлежащие Пророку, приписываются ему. «*Мавду*», наиболее часто используемый термин для обозначения того, что повествование сфабриковано. Термины «*батыл*» (ложные утверждения, приписываемые Пророку), «*масну*» (слова, придуманные в качестве хадисов) и «*мухтелак*» (сфабрикованный хадис) также используются для обозначения сфабрикованных повествований.

Хадисы «*мавду*» такие хадисы, которые были выдуманы врагами религии, лжецами и невежественными людьми, затем их передавали как хадисы Пророка, добавляя ложные иснады, и приписывали на имя Пророка для того чтобы: либо разрушить религию Ислам, либо увеличить сторонников секты, либо восхвалять свое племя и язык, или восхвалять имама или халифа, чтобы получить от них подарок, либо увеличить популярность, либо привлечь внимание народа на религиозные предписания и запреты.⁵⁰

2.2. Матрук

«*Матрук*» — это хадис, который был передан передатчиком, который, хотя и не был обвинен во лжи в хадисах, но было известно о его лжи в общении, о его порочности в словах и в поступках, о его небрежности и невнимательности. Хадисы, переданные таким передатчиком, считаются «*матрук*».⁵¹

С самых ранних времен мухаддисы, говоря о передатчиках, чьи рассказы были настолько слабы, что их рассказы были оставлены, использовали разные фразы, которые были образованы от глагола «*матрук*» (*отказ*). Одни из них были фразы как, «*муттафакун ала теркихи*» (есть общее мнение, что от него нужно отказаться), «*матрукк аль-хадис*» (хадис был оставлен), «*теракуху*» (отказались брать от него повествования), «*шебиху'н би'ль-матрук*» (ничем не отличается от заброшенных передатчиков), «*турика хадисуху*» (его хадис был оставлен/отказанным). «*Джархом*» квалифицированные

⁵⁰ Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары*, 329. Также исследование на эту тему будет опубликовано в другой статье.

⁵¹ Абу аль-Хайр Шамсуддин ибн Абдуррахман ибн Мухаммад. *Фатх аль-Мугис би Шархи Аль-фитети аль-Хадис*. 1-5. (Рияд: Дар аль-Минхадж, 1. изд., 1426/2005) 2/125.

фразы, были использованы, чтобы указать слабых передатчиков, у которых были ошибки в правосудии или имели неадекватную точку зрения. Таким образом, указывалось, что и передатчик, и его повествования должны быть оставлены.

Чтобы показать «матрук» передатчиков, были использованы разные, «джархом» квалифицированные слова, такие как: «муттахемун би'ль-кизб» (обвиняемый во лжи), «ма фихи хайр» (от него нету пользы), «ля тухаддису анху» (не передавайте хадисы от него), «ля юсави шейъен» (он ничего не стоит), «раджулюн суъун» (он плохой человек), «матрухул-хадис» (его хадис был отвергнут), «адъафуън-нас» (самый слабый из людей), «лейсе би-сикатин» (ненадежный), «ла юрва хадисуху» (от него нельзя принимать хадисы). Первые три столетия, число, «джархом» квалифицированные фразы, которые были использованы для обозначения «матрук» передатчиков, было более 110'и.⁵² **Ибн Хаджаром** (ум. 852/1449), который первым описал термин «матрук» и принял его как один из видов хадиса, было сказано: «Те, которые обвиняются в кизбе (во лжи) хадисов Пророка, даже если нет лжи в хадисе но был «кеззаб» (лжец) в других фразах, если они передали что то вопреки правилам хадисов и если они в рассказах остались «мунферид» (одни), то хадисы которые были переданные от них называются «матрук».⁵³

ас-Суюти называл «матруком» те хадисы, в которых передатчики не имели оппозиции и обвинялись только в «кизбе» то есть ошибке, невнимательности или излишнем заботливости.⁵⁴

Передатчика можно обвинить во лжи по двум причинам. 1. Когда данный хадис противоречит хадисами известных основоположников. 2. Когда передатчик известен как человек с ложью, даже если он не допускал лжи при передачах хадисов Пророка.

Примером к такому хадису можно привести рассказ, **Садака ибн Муса ад-Дакики**, который, вместе с иснадом, является «марфу»: «Ни мошенники, ни скупые, ни те, кто плохо обращался с теми, кто находился под его руководством, не зайдут в Рай». Этот хадис, с таким иснадом, был передан только **Садаком**. Более того **Садака**, а также его учитель **Фаркад ибн Якуб** были обвиняемы в «даъфе» (слабости).

⁵² Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 125.

⁵³ Ибн Хиббан, *Аль-Маджрухин*, 1/68.

⁵⁴ Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары*, 295.

Постановление о хадисе «матрук»: Хадис «матрук» считается очень слабым и не подлежит соблюдению.

2.3. Мункар

Слово «мункар» происходит от корня слова «некр», который принимает форму ифъал и имеет значения «отрицать», «не знать», «нежеланный». Хотя хадисоведы разных времен давали разные определения, в основном оно использовалось для обозначения хадиса, переданного слабым передатчиком и противоречащего хадису, который был передан более достоверным передатчиком.⁵⁵

Хадисоведы давали разные определения хадисам, относящимся к этой категории. Определения термина «мункар», возникшие с III (IX) века, можно перечислить следующим образом: 1. Хадис, рассказанный слабым передатчиком, в отличие от надежных передатчиков (в оппозиции с надежными передатчиками). **аль-Муслим** (ум. 261/875) первым определил «мункар» хадис как «противопоставление повествования передатчика повествованию достоверных хафизов» и упомянул, что хадисы, переданные слабыми передатчиками, такими как **Омар ибн Абдуллах** и **Ибн абу Хасъам** в противовес передатчикам «сика», известным как хафизы, считаются «мункар» и слабыми.⁵⁶ 2. Хадис, который был передан одним из слабых передатчиков. Придерживаясь этой точки зрения, **ат-Тирмизи** (ум. 279/892), отметил: «что хадис, который был передан двумя слабыми передатчиками без оппозиции и не поддерживаемый другим тариком, является «мункар».⁵⁷ **Аз-Захаби** (748/1348) считает, «что мункаром являются хадисы, рассказанные садуком и передатчиками более низкого уровня.»⁵⁸ 3. По мнению некоторых хадисоведов «мункар» — это синоним слова «шазз», что означает «хадис, переданный приемлемым передатчиком в противовес более надежному передатчику». Такого мнения придерживаются **Ибн ас-Салах** (ум. 643/1245) и **ан-Навави** (ум. 676/1277), **Ибн Кесир** (ум. 774/1373), **Зейнуддин аль-Ыраки** (ум. 806/1404) и **Ибн Дахык аль-Ийд** (702/1302). Но **Ибн Хаджар** (852/1449), критикуя **Ибн ас-Салаха** (ум. 643/1245), который принимал «шазз» и «мункар» в одном и том же смысле, хотя и обнаружил сходство между двумя терминами с точки

⁵⁵ Мехмед Эфендиоглу, “MÜNKER”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/munker--hadis> (02.06.2023).

⁵⁶ Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары*, 173.

⁵⁷ Кочийигит, *Хадис Истилахлары*, 264.

⁵⁸ Кочийигит, *Хадис Истилахлары*, 264–265; **Ибн Хаджар аль-Аскалани**, *Нухату Ан-Назар*, 111–115.

зрения противостояния надежным передатчикам, указал, что есть разница в том, что в шаз-хадисе передатчик был сика, а в мункар-хадисе передатчик был слабым. 4. С самых первых веков термин «мавду» использовался многими хадисоведами со значением «ложный хадис». Это слово употребляется чаще всего в повествованиях, связанных с илялем о законодательстве (мавдуат) и слабыми передатчиками, особенно в произведении **Ибн ад-Джавзии** (ум. 597/1201) «аль-Мевду'ат», в произведении **Ибн Аррака** (ум. 963/1556) «Тензих аш-Шериат аль-Марфуа» и в произведении **аз-Захаби** (ум. 748/1348) «Мизан аль-Иътидаль». Во время оценки повествований вместе со словами «мункар», «мункарул хадис» также использовались слова «мавду» (вымышленный), «шибхул-мавду» (похож на на сфабрикованный), «ке-эннеху мавду» (похож на сфабрикованный), «ля асля леху» (не существует оригинала), «лейсе леху аслун» (не существует оригинала), «батылун» (ложный). Поскольку у «мункар» хадиса есть разные определения, то не обязательно его обозначать как «мавду». Как правило, каждое повествование «мавду» можно считать «мункаром», но не каждый «мункар» является «мавду». ⁵⁹

Ниже приводятся два наиболее известных примеров:

1. Это хадис, в иснаде которого упоминается имя передатчика, допуская грубые ошибки, часто проявлявшего небрежность или известного своим нечестием.
2. Это хадис, который передавал слабый передатчик и который противоречил с хадисом, который был передан более достоверным передатчиком.

Пример:

حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ زَكْرِيَّا. عَنْ عَنبَسَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ. عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَادَانَ. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ. عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْعُوا أَحَدًا إِلَى الطَّعَامِ حَتَّى يُسَلِّمَ

С иснадом, аль-Фадл ибн ас-Саббах > Саид ибн Зекерия > Анбесе ибн Абдурахман > Мухаммедибн Зазан > Мухаммедибн Мункадир > Джабир ибн Абдиллах, Пророк сказал: «Не приглашайте кого-либо за стол (на еду), пока не поздороваешься».

Ат-Тирмизи (ум. 279/892), который передал этот хадис, выразил что **Анбесе ибн Абдурахман**, который проходит в иснаде этого

⁵⁹ Ахмад Юджел, *Хадис Ильминде Тенкид Теримлери* (Стамбул: Мармара Университеси Илахият Факультеси, 2015), 75-76.

хадиса, был известен только этим иснадом и поэтому хадис считается «мункаром».⁶⁰

Слово «мункар», которое выражает свои способности, и в самом хадисе, и в его передатчиках, при оценивании хадисов, в основном используется как «хадисун мункарун». Начиная с III (IX) веков различные слова, происходящие от этого корня, использовались для оценки повествования с точки зрения «джарх и таъдил». Наиболее важными из этих слов, в основном «матрук» (оставленный), а иногда и «даиф» (слабый), используемых некоторыми мухаддисами в отношении передатчиков «сика», являются следующие: «Мункаруль-хадис, хадисуху мункарун, хаддисе би-менакир», (передавал мункар хадисы) «фи хадисихи баъду менакир, фи хадисихи некаратун» (в хадисе находились мункарские инциденты), «ерви аль-менакир», «ахадисуху менакир», «леху менакир», «фи хадисихи менакир», «индеху менакир», «еъти би'ль-менакир» (передает мункар хадис), «леху мункару» (имеет хадисы мункар), «сахибу менакир» (тот у кого все хадисы являются мункар).⁶¹

Постановление «мункар» хадиса: из приводимых нами определений хадисов, относящихся к категории «мункар», следует, что такой хадис относится к виду очень слабых хадисов, и такие хадисы считаются отвергаемые.

2.4. Муалляль

Хадисы, которые кажутся достоверными, но на самом деле содержат скрытую ошибку, называются «муалляль». Это такие хадисы, которые внешне соответствуют всем условиям достоверности, но на самом деле имеют скрытый дефект, который подрывает их достоверность. Термин «муалляль» происходит от арабского слова «илляль», что означает незаконный, болезнь, инвалидность. В контексте хадисов этот термин используется для обозначения того, что некоторые хадисы, кажущиеся безупречными, на самом деле имеют недостаток, который могут обнаружить эксперты и провидцы в науке о хадисах. Мухаддиса, который обнаруживает «илляль» (недостаток, ошибку, болезнь, инвалидность) в хадисе, называют «муаллиль».⁶²

Ошибки в достоверных хадисах могут быть замечены не сразу. Известно, что даже достоверные передатчики иногда ошибаются

⁶⁰ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/345–350.

⁶¹ Юджел, *Хадис Ильминде Тенкид Теримлери*, 82.

⁶² Мехмед Эфендиоглу, "MUALLEL", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallel> (02.06.2023).

из-за несовершенной памяти и внимания, неполного запоминания, забывания или потери книги, если они передают информацию из книги. **Хаким ан-Нисабури** (ум. 405/1014) утверждает, что поскольку рассказы слабых передатчиков не принимаются, следует искать достоверность в сообщениях надежных передатчиков.

Скрытые причины, которые вредят достоверности хадиса, называются «*иляль*», а наука, изучающая их, называется «*илялуль-хадис*». Выявление «*муалляль*» хадисов и обнаружение в них недостатков является очень сложной задачей. Среди наук о хадисах наиболее закрытой и чувствительной является наука об «*иляль*». Хадис может казаться безупречным при первом взгляде. Однако есть недостаток, который вредит его достоверности и требует особых знаний, широкой культуры хадисов, глубокого знания передатчиков и способности понимать тексты и писания в целом, а также проникновения в их суть.⁶³

Ученые, изучающие «*иляль*» в хадисах, в некотором смысле напоминают менялов (экспертов пробирной палаты). Так же, как менялы после долгих усилий могут понять звук и сердцевину дирхемов с первого взгляда, так и некоторые ученые, благодаря долгой тренировке, обсуждениям и специализации, могут отличать достоверные хадисы от хадисов с «*иляль*».⁶⁴

Абдуррахман ибн Махди (ум. 198/813-4) говорит: «Хадисы можно понять с вдохновением. Если вы спросите учёного, который объясняет причины хадисов, на каком основании вы это говорите? Он не может предоставить вам никаких доказательств».⁶⁵ Опять же, спросили у **Абдуррахман ибн Мехди**: «Вы указываете разное, говоря: это правда, это не установлено и т.д., на каком основании вы это говорите?». Он ответил следующим вопросом. «Когда вы пойдете к меняле и покажите ему дирхемы, если он скажет вам: это хороший, это подделка, вы спросите его, почему? Или вы просто принимаете то, что он сказал? Когда спрашивающий ответил: «Я соглашусь», **Ибн Махди** (ум. 198/813-4) сказал: «В результате, после долгих уроков, аргументов и специализаций, они похожи».⁶⁶

Хатиб аль-Багдади (ум. 463/1071) объясняет это следующими словами: «Мухаддисы должны быть подобны менялам, так как как

⁶³ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 109.

⁶⁴ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/346-347.

⁶⁵ аль-Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри аль-Муслим, *Мукаддима* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424), 7.

⁶⁶ ат-Тирмизи, *аль-Джамиу ас-Сахих*, «Истиъзан» 11.

дирхемы могут быть поддельными и фальшивыми, так и хадисы могут быть поддельными и фальшивыми».⁶⁷

Точно так же у **Абу Зурьы** (ум. 264/878) спросили: «Каковы ваши доказательства в ваших рассуждениях о хадисе?». Он дал следующий ответ человеку, который спросил об этом: «Вы спрашиваете у меня о хадисе, в котором имеется ошибка/болезнь, и я расскажу вам о его страдании. Затем вы идите к **Мухаммеду ибн Муслиму ибн Варе** (ум. 270/884) и спросите у него об этом хадисе, который вы спрашивали у меня, и он так же расскажет вам о своем недуге. Затем вы идите к **Абу Хатиму** (ум. 277/890) и спрашивайте его о том же. Потом вы сравните ответы, которые получите от всех нас. Если вы увидите расхождение между ответами, то поймете, что каждый из нас говорит свое мнение. Если вы видите, что мы согласны с одним и тем же ответом, то знайте, что это знание основано на истине». Этот человек сделал в точности то, что сказал **Абу Зурья** (ум. 264/878), и после того, как все трое заявили, что хадис поражен одной и той же болезнью/ошибкой, он сказал: «Я также свидетельствую, что это знание является вдохновением».⁶⁸

Из-за сложности и важности этой науки, количество ученых, способных говорить на эту тему, очень ограничено. Среди них находятся такие учёные как, **Али ибн аль-Медини** (ум. 234/848-849), **Ахмед ибн Ханбал** (ум. 241/855), **аль-Бухари** (ум. 256/870), **Абу Зурья ар-Рази** (ум. 264/878), **Якуб ибн Шайба** (ум. 262/875), **Абу Хатим** (ум. 277/890), **Ибн Абу Хатим** (ум. 327/938) и **ад-Даракутни** (ум. 385/995).⁶⁹

«Илля» часто встречается в иснадах, которые кажутся здоровыми (*сахих*) с точки зрения внешнего вида. Критик, благодаря своему глубокому знанию о иснаде тариков, остается единственным в повествовании передатчика, определяющим, что хадис, который он передал как «мавсул», является «мурсалом».

Когда возникают ситуации, такие как обнаружение того, что хадис, который рассказывается как «марфу», на самом деле является «мавкуфом», в противоречии с другими более достоверными передатчиками, или когда хадис смешивается с другим хадисом, исследователь принимает решение: либо он признает, что в хадисе есть «илля», который наносит вред его достоверности, либо он

⁶⁷ Абу Абдуллах Мухаммад ибн Ахмад ибн Осман аз-Захаби, *Аль-Мукиза Фи Ильми Мустлахи Аль-Хадис* (Бейрут: Мактеб аль-Магбуат аль-Исламиййе, 1412), 42.

⁶⁸ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 50–60.

⁶⁹ ат-Тирмизи, *аль-Джамиу ас-Сахих*, «Истиъзан» 11.

колеблется и указывает на свою нерешительность относительно хадиса.⁷⁰

Методпознания «муалляль» заключается в следующем: необходимо собрать все «тарики» (разделы, в которых имена рассказчиков хадиса записаны в историческом порядке), изучить все разногласия между передатчиками, сравнить их записи и «иткан», а затем сделать выводы о достоверности его повествования.

Хаким ан-Нисабури (ум. 405/1014) разделил виды «иллят» в тексте и иснаде на десять групп и объяснил каждую из них на примере.⁷¹ Здесь мы попытаемся обобщить эти десять групп со ссылкой на **Хакима**.

1. Одним из видов «иллят» является то, что неизвестно, является ли один из передатчиков слушателем шейха, от которого он получил хадис несмотря на то, что на первый взгляд *санад* кажется достоверным.

Пример:

أُخْبِرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ الْقَفَّالِ. أَنَا أَبُو يَنْصُورَ أَحْمَدُ بْنُ الْفَضْلِ الْبُرُورِيُّ جَرْدِي. نَا أَبُو أَحْمَدَ بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّيْرَفِيِّ. نَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّرْسِيِّ. نَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ. عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ. عَنِ مُوسَى بْنِ عَقْبَةَ. عَنِ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ. عَنِ أَبِيهِ. عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «مَنْ جَلَسَ مَجْلِسًا كَثُرَ فِيهِ لَغَطُهُ فَقَالَ قَبْلَ أَنْ يَقُومَ سَبَّحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ مَا كَانَ فِي مَجْلِسِهِ ذَلِكَ»⁷²

Согласно сообщению аль-Хакима (ум. 405/1014), аль-Муслим (ум. 261/875) спросил у аль-Бухари (ум. 256/870) об этом хадисе. Аль-Бухари (ум. 256/870) дал ему следующий ответ: «Этот хадис красив; я не знаю ни одного другого хадиса равное ему, однако он с «иллятом» (с болезнью)». Этот хадис был передан от Мусы ибн Исмаил, а он передал от Ухейба, Ухейб от Сухайля, он передал от Ауна ибн Абдиллаха. Этот иснад лучше другого. Поскольку Муса ибн Укбе, имя, которое упоминается в другом иснаде, не было известно, что он слышал хадисы от Сухайля.

2. Хотя хадис передаётся как «муснад» в одном аспекте и является достоверным, как таковой он является «мурсалом» в повествовании, переданным с другого аспекта людьми, известные как «сика» и «хафиз».

Пример:

⁷⁰ Ибн Салах аш-Шахразури, *Улум Аль-Хадис*, 89–90. ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/251–252. Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 110.

⁷¹ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 111.

⁷² Абу Абдуллах Мухаммад ибн Абдиллаха аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифету Улум Аль-Хадис* (Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1424/2003), 360.

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ بَشِيرَانَ الْعَدَلُ. بِغَدَادَ. أَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الْبُخْتَرِيُّ الرَّزَّازُ.
ثَنَا حَنْبَلُ بْنُ إِسْحَاقَ. ثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عَقْبَةَ. ثَنَا سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ. عَنْ خَالِدٍ. وَعَاصِمٍ. عَنْ أَبِي
قَلَابَةَ. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَرْحَمُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ. وَأَشَدُّهُمْ فِي دِينِ اللَّهِ عُمَرُ.
وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءُ عُثْمَانَ. وَأَقْرَبُهُمْ أَبِي بْنُ كَعْبٍ. وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ معاذُ بْنُ جَبَلٍ. وَإِنْ
”لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ. وَإِنْ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عَبِيدَةَ“

По словам аль-Хакима (ум. 405/1014), если бы иснад хадиса был сахихом, он был бы передан в «аль-Джамиу ас-Сахих», однако Халид аль-Хузза, не произнося имя сподвижника Энес ибн Малика, передал его от Абу Куллабы как «мурсал». ⁷³

3. Хотя известно, что этот хадис определённого сподвижника, существует причина считать его как хадис с «иллятом» (болезнью), таким как, когда хадис передаётся от другого сподвижника, в то время как передатчики из разных стран передавали друг от друга.

حَدَّثَنَا أَبُو عَبَّاسٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ. قَالَ: ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّغَانِيُّ. قَالَ: ثَنَا ابْنُ أَبِي
مَرْزُومٍ. قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ ابْنُ أَبِي كَثِيرٍ. عَنِ مُوسَى بْنِ عُمَبَةَ. عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ. عَنْ أَبِي بُرْدَةَ.
«عَنْ أَبِيهِ. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ»⁷⁴

Хадисовед, увидевший иснад, может подумать, что этот иснад соответствует условиям достоверности. Хотя жители Медины, когда передавали хадисы, которые брали от жителей Куффы, много раз ошибались. Так же, как видно из вышеупомянутого иснада, в хадисе Абу Бурды есть заблуждение, в том, что он передал хадис от своего отца Абу Масы аль-Ашхари. Однако этот хадис был включён в «Сахихе Муслим» и был передан Абу Бурде от аль-Агар аль-Музени. ⁷⁵

4. Опять же, хотя это хадис сподвижника (то, что требует его достоверности), при объяснении, которое важно для его достоверности, ошибочно констатируя был передан табином, настолько, что табиин может даже не знать об этом хадисе. Пример:

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الصَّفَّارُ. قَالَ: ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى الْقَاضِي.
قَالَ: ثَنَا أَبُو حَدِيفَةَ. قَالَ: ثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ. عَنْ عُثْمَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ. عَنْ أَبِيهِ. أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ
”يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ“

По мнению аль-Хакима (ум. 405/1014), в этом хадисе находится три «иллята» (болезни). Первое, в имени передатчика, который передан как табиун Осман ибн Сулейман, однако это Осман ибн аби Сулейман. Второе, в иснаде его называли «эбихи» и подразумевалось Сулейман (точнее, Абу Сулейман). Однако Осман передал хадис не

⁷³ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раши*, 1/252–253.

⁷⁴ Субхи ас-Салих, *Улум аль-Хадис* (Бейрут: Дар аль-Ильми аль-Малаин, 2009), 181.

⁷⁵ аль-Хаким ан-Нисабури, *Магрифе*, 361. ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раши*, 1/253.

от своего отца **Абу Сулеймана**, а от **Нафи ибн Джубайра**, а **Нафи** взял его от своего отца **Джубайра**. Третий «иллят» так же находится в иснаде, где говорится: «Эбихи эннеху семиа Расулаллах», то есть поясняется, что **Абу Сулейман** слышал этот хадис от Пророка. Однако **Абу Сулейман** не имел общения с Пророком.⁷⁶

5. Передача хадиса по традиции и потеря передатчика в его иснаде, что вызвано передачей хадиса другим способом, оговорённым.

Пример:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ. قَالَ: ثنا بَحْرُ بْنُ نَصْرِ. قَالَ: أنا ابْنُ وَهْبٍ. قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ بْنُ بَزِيدٍ. عَنِ ابْنِ شِهَابٍ. عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ. عَنْ رِجَالٍ مِنَ الْأَنْصَارِ أَنَّهُمْ كَانُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ذَاتَ لَيْلَةٍ «فَرَمِيَ بِنَجْمٍ فَاسْتَنَارَ.....»

По словам **аль-Хакима** (ум. 405/1014), **Юнус** упомянул ошибочный иснад, не смотря на силу своей памяти и высокий ранг. Тот же хадис был передан от **Суфьян ибн Уйейне** в других хадисах, с иснадом: **Юнус, Шуайб ибн аби Хамза, Салих ибн Кейсан, аль-Авзаи** и др., от **Ибн Шихаба аз-Зухри**, со ссылкой «ан **Ибн Аббас кале хаддесени риджалун минел-ансар**». Согласно этому, «иллят» в хадисе взята из иснада **Юнуса ибн Язида**. Этот хадис считается с *иллятом* из-за того, что было пропущено имя **Ибн Аббаса**.⁷⁷

6. Хотя хадис сохраняется как не «*муснад*»⁷⁸, но если один из передатчиков передал его как «*муснад*», то этот хадис будет считаться с «*иллятом*».

Пример:

حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بَحْيَى. قَالَ: ثنا أَبُو الْعَبَّاسِ الثَّقَفِيُّ. قَالَ: ثنا حَاتِمُ بْنُ اللَّيْثِ الْجَوْهَرِيُّ. قَالَ: ثنا حَامِدُ بْنُ أَبِي حَمَزَةَ السُّكْرِيُّ. قَالَ: ثنا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ. قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَرِيدَةَ. عَنْ أَبِيهِ. عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ. مَا لَكَ أَفْصَحْنَا. وَلَمْ تَخْرُجْ مِنْ بَيْنِ أظْهُرِنَا؟

Этот хадис является ошибочным или незаконным с точки зрения иснада, поскольку **Али ибн Хасрем** передавая хадис с иснадом «*хаддесена Али ибн Хусейн ибн Вакид белегани енне Омар*».⁷⁹

7. Когда передатчик упоминает имя учителя, от которого он получил хадис, в одном повествовании и оставляет его в другом повествовании.

Пример:

⁷⁶ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/251.

⁷⁷ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 123. аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 261–273.

⁷⁸ «Муснад» — это термин, используемый для обозначения передачи хадиса с непрерывным иснадом, то есть цепочкой заполненных именами передатчиков, начиная от конечного передатчика до Пророка.

⁷⁹ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 261–273.

أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْحُبُوبِيُّ بِرَوِّهِ. قَالَ: ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَيَّارٍ. قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ. قَالَ: ثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ. عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ الْفَرَّافِصِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ. عَنْ أَبِي سَلَمَةَ. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «الْمُؤْمِنُ عَزَّ كَرِيمٌ. وَالْفَاجِرُ خَبٌّ لَيْتِيمٌ»

Как видите, хадис передаётся как «*муснад*». Однако другое повествование того же хадиса был передан с иснадом: ан аль-Хаджадж ибн Ферафиса ан Раджулин ан Абу Салама. В этом иснаде аль-Хаджадж, произнеся «*ан раджулин*» передал хадис от человека, которого он оставил в неизвестности, тогда как в первом иснаде этим человеком был **Яхья ибн аби Кесир**.⁸⁰

8. Причина хадиса в том, что передатчик передаёт хадис, который он не слышал от учителя, которого он всегда понимал и брал хадисы, как будто бы слышал от него.

Пример:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ. قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّاعَانِيُّ. قَالَ: ثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ. قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ. عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ. أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ إِذَا أَفْطَرَ عِنْدَ أَهْلِ بَيْتِهِ. قَالَ: «أَفْطَرَ عِنْدَكُمْ الصَّائِمُونَ. وَأَكَلَ طَعَامَكُمْ الْأَبْرَارُ. وَنَزَلَتْ عَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ»

По словам аль-Хакима, хадис является незаконным, то есть с *иллятом*, потому что, если даже **Яхья ибн аби Кесир** догнал **Энеса** и виделся с ним, то он не мог слышать от него этот хадис. На самом деле, в другом повествовании этого хадиса **Яхья** говорит, что хадис был передан ему от **Энеса**: «ахбарана **Хишам** ан **Яхья ибн аби Кесир** кале: хаддесту ан **Энес**.»⁸¹

9. В то время как хадис имеет известный иснад, если один из передатчиков передаёт этот хадис с другим иснадом, а получатель хадиса передаёт хадис не с этим иснадом, а с известным иснадом.

Пример:

أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَغْدَادِيُّ. قَالَ: ثَنَا يَحْيَى بْنُ عُمَرَ بْنِ سَالِحٍ السَّهْمِيُّ. قَالَ: ثَنَا سَعِيدُ بْنُ كَثِيرٍ بْنِ عَمِيرٍ. قَالَ: حَدَّثَنِي الْمُنْذِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْجَزَامِيُّ. عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ. عَنِ ابْنِ عُمَرَ. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ. قَالَ: «سُبْحَانَكَ. اللَّهُمَّ تَبَارَكَ اسْمُكَ. وَتَعَالَى جَدُّكَ»....

Хадис является незаконным, то есть с «*иллятом*»; потому что **Абдуль-Азиз ибн Абу Салама** много раз передавал таким образом хадисы **ибн Омара**. Однако упомянутый выше хадис не принадлежит **Ибн Омару**, а принадлежит **Али** и иснад его звучит так: «**Абдуль-Азиз ибн Аби Салама** хаддесена **Абдуллах ибн Фазл ан аль-Арак ан Абдиллах ибн аби Рафи ан Али**...». Однако **Мунзир ибн Абдуллах**

⁸⁰ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 361–362.

⁸¹ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 365–366.

передал хадис с известным иснадом, где **Абдуль-Азиз ибн Аби Салама** доходит до **ибн Омар**.⁸²

10. Тот факт, что хадис передается как «*марфу*» в одном иснаде и как «*мавкуф*» в другом, составляет причину болезни.

Пример:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ الْمُقَرَّبِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو فَرْوَةَ يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَزِيدَ بْنِ سِنَانَ الرَّهَّالِيُّ، قَالَ: ثنا أَبِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سَمِيَّانَ، عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: «مَنْ ضَحَكَ فِي صَلَاتِهِ يُعِيدُ الصَّلَاةَ، وَلَا يُعِيدُ الْوُضُوءَ»

Тот же хадис, в повествовании **Веки ибн Джарры**, рассматривается как фетва **Джабира**, и действительна в этом отношении.

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّبِيْعِيُّ، بِالْكُوفَةِ، قَالَ: ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَبْسِيُّ، قَالَ: ثنا وَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سَمِيَّانَ، قَالَ: سُئِلَ جَابِرٌ عَنِ الرَّجُلِ يَضْحَكُ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ: «يُعِيدُ الصَّلَاةَ، وَلَا يُعِيدُ الْوُضُوءَ»⁸³

Объяснив «илляты» (болезни), встречающиеся в хадисе в десяти группах, которые мы упомянули выше, **аль-Хаким ан-Насабури** (ум. 405/1014) заявил, что все виды «иллятов» – это не только эти, что есть и другие группы, которые он не упомянул; а эти группы упомянул для того, чтобы подать пример тем, кто специализируется в этой науке.

3. Виды хадисов по причине недостаточной степени точности передатчика

3.1. Мудредж

Хадис «*мудредж*» (с добавлением) относится к такому хадису, в котором изменена форма иснада или добавлены слова в матна (текст), которые не являются его частью. Название «*мудредж*» происходит от слов, которые ясно указывают на это.⁸⁴

“ادرجت الشيء في الشيء - Вставить и устроить что-либо во что-нибудь другое”⁸⁵.

«*Мудредж*»- это хадис, в котором передатчик добавил слова к иснаду или матну, которые не были частью оригинального хадиса. После передачи хадиса в таком виде, слушатели, думая, что добавленные слова также являются частью оригинального хадиса,

⁸² аль-Хаким ан-Насабури, *Магрифе*, 366.

⁸³ Ахмед ибн Хусейн ибн Али аль-Байхаки, *аль-Сунен аль-Сагир*, I-IV, (Караджи: ад-Джамиа ад-Дирасаг аль-Исламийе, 1410/1989), 1/32.

⁸⁴ Мехмед, Эфендиоглу, «MÜDREC», TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mudrec-hadis> (03.06.2023).

⁸⁵ Ибн Кесир, *Аль-Баис Аль-Хасис*, 112–117. ас-Салих, *Улум Аль-Хадис*, 248–249.

передавали его с теми же добавлениями. Эти добавления называются «идраджем».⁸⁶

Основное значение термина «идрадж» заключается в его использовании в качестве дополнения к слову Посланника. Иногда это дополнение может быть добавлено передатчиком в матну хадиса, представлять собой внешнее выражение, а иногда происходить в виде смещения слов сподвижников с словами Посланника. Также смещение слов рассказчика с словами сподвижников также является формой «идраджа».⁸⁷

Термин «идрадж» может использоваться как дополнение к повествованию или как отрывок из другого текста хадиса. Смещение нескольких хадисов в один текст считается сложным «идраджем». В таком случае, добавление информации в иснаде, добавление информации в тексте или смещение слов Посланника с чьими-либо словами искажают оригинальность хадиса и создают случайную ситуацию, то есть «идрадж».

Из этого можно понять, что «идрадж» может быть, как в иснаде, так и в самом тексте хадиса, поэтому необходимо изучать «мудрадж» в обоих случаях. «Мудрадж» хадисы делятся на две части: «Мудраджуль-иснад» и «Мудраджуль-матн».

1. Хадисы с дополнительным вставлением в иснаде (мудраджуль-иснад)

Во-первых, передатчик, до которого доходил один хадис, но с разными иснадами, пользовался именем только одного из передатчиков, который проходил во всех иснадах этого хадиса и передавал только поэтому иснаду, так как он не обращал внимание на разность иснадов. В таком случае хадис считался «мудраджем». Примером такому хадису послужит нижесказанный хадис.

Абдуллах ибн Месъуд (32/652) сказал: «Однажды я спросил Пророка: «О Посланник Аллаха, какой из грехов считается самым большим?» Он ответил: «*Это когда вы приближаетесь к сотоварищам в поклонении Аллаху, несмотря на то, что Он создал вас*». Я спросил: «А затем какой?» Пророк ответил: «*Боясь, что вам придется делиться своей пищей, убить своего собственного ребенка*». Я спросил: «А затем какой?» Пророк ответил: «*Прелюбодейние с женой ближнего*».⁸⁸

По рассказам **ат-Тирмизи** (ум. 279/892), **Абдурахман ибн Мехди**

⁸⁶ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/268.

⁸⁷ ас-Салих, *Улум Аль-Хадис*, 207.

⁸⁸ Тирмизи, *Тафсир*, 25.

(198/814) слушал этот хадис от **Суфьяна** (161/778), он от **Васыла** (120/738), **Мансура** (129/747) и **Аъмеша** (148/); эти три передатчика слушали от **abu Ваила** (102/721), он от **Амр ибн Шурахбила** (63/683), а тот от **Абдуллах ибн Месъуда** (32/652). Однако мухаддисы, проверявшие иснад, обнаружили, что в версии с именем **Васыл аль-Ахдеб** (120/738), в которой присутствуют три общих передатчика, отсутствует имя **Амр ибн Шурахбила** (63/683).⁸⁹ А в Бухари сказано, что **Васыл аль-Ахдеб** (120/738) слушал от **abu Ваила** (102/721), а он от **Абдуллах ибн Месъуда** (32/652). И поэтому **Амр ибн Шурахбила** (63/683) находится только в иснадах **Мансура** (129/747) и **Аъмеша** (148/).⁹⁰ В иснаде **Васыла** (120/738) его нет. Мухаддисы, заметив, что хадисы с разными иснадами переданы с одним общим иснадом, решили, что такой хадис является «идраджем» (с добавлением). **ат-Тирмизи** тоже, полагаясь на эту ситуацию озвучил, что этот хадис считается как «хасен гариб».⁹¹

Во-вторых, передатчик услышал от своего учителя два разных хадиса на одну и ту же тему. Эти хадисы были переданы разными асхабами с разными текстами. Однако, когда передатчик рассказывал хадис одного из асхабов, он не заметил этого и внес добавление из другого хадиса. Таким образом, это добавление не соответствует переданному иснаду хадиса.⁹²

В-третьих, передатчик, после того как произнес иснад хадиса, но до рассказа текста или же начал рассказывать текст, но не довел его до конца, сделав «истидрадж», что-то произнес. Ученики, находящиеся рядом, подумав, что эти слова входят в хадис, записали их тоже. В таком случае в произнесенном с иснадом хадисе дополнился текст, которого в нем не было. К этому случаю можно привести такой пример: Мухаддис **Шерик** (178/794) при печати хадисов на «маджлисе имля», произнес иснад с именами **Аъмешь-abu Суфьян Талха ибн Нафийь---Джабир ибн Абдуллах**. Перед тем как начал читать текст, он посмотрел в лицо своего ученика **Сабит ибн Муса** (229/844) и сделал ему комплимент, произнеся слова *حسن بالليل صلاته أثرت من النهار أثره وجهه* «Кто совершает намаз ночью у него светится (сияние) лицо днем». Многие из тех, кто находился на «маджлисе имля», и сам **Сабит ибн Муса** (229/844), записали эти слова как текст хадиса. И

⁸⁹ Тирмизи, *Тафсир*, 25.

⁹⁰ аль-Бухари, *Тафсир*, 3, Эдеб; 20 Муслим, *Иман*, 141.

⁹¹ Тирмизи, *Тафсир*, 25.

⁹² Ибн Кесир, *Аль-Баис Аль-Хасис*, 115–116.

так получилось, что передатчик, не замечая того, приписал слова учителя как слова Посланника.⁹³

2. Хадисы с дополнительным вставлением в матн/текст. «Мудраджу'ль-матн»

Передатчик в оппозиции с другими передатчиками добавляет в текст слова, которые в нем не существовали и не предупреждая об этом, передает их. Такой хадис так же можно назвать «мудраджуль-матн» «المتن مدرج». Обычно мухаддисы вставляют «идрадж» в середине текста. В основе иснада в тексте, известном как «мудраджуль-матн», к словам Пророка добавляются слова сподвижников или передатчиков, следующих за ними. Поэтому все добавленные слова, которые не были предупреждены как слова передатчика и были записаны в хадис, считаются «идраджем», несмотря на то что дополнение было сделано для объяснения непонятого (скрытого) смысла, то есть тафсир, для уточнения фыхка или для выражения любого комментария. То, что было добавлено в хадис, считается «идраджем».

«Идрадж» в матне может находиться в начале, в середине, либо в конце текста. «Идрадж», который находится в конце текста, встречается чаще других. Реже всего «идрадж» встречается в середине текста.

Приведем пример к «идраджу», который находится в начале текста: **Абдуллах ибн Месъуд** (32/652-653) сказал:

تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ - وَالْمَصَاحِفَ - رُبَّمَا قَالَ: الْقُرْآنَ. فَلَهُوَ أَنْشَدَ تَفْصِيْلًا مِنْ صُدُورِ الرِّجَالِ مِنَ النَّعْمِ مِنْ عَقْلِهِ. قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ نَسِيْتُ آيَةَ كَيْتَ وَكَيْتَ. بَلَّ هُوَ نَسِيَّ.

Будьте заняты Куръаном/Мусахафом. Его побег из груди людей, хуже побега верблюдов, которые были привязаны. Пророк (с.а.в.) сказал: «Никто из вас пусть не скажет «я забыл тот или иной аят». Может быть, было сделано так, чтобы он его забыл.» В начале данного текста приводятся слова передатчика, а затем следует хадис, который был произнес самим Посланником. Слова в скобках (والمصاحف), принадлежат **Абдуллаху ибн Месъуду**. Однако некоторые передатчики ошибочно передали эти слова как слова Пророка, полагая, что они также входят в категорию «марфу». Критики хадисов, исходя из различных версий рассказа, разделили эти слова друг от друга.

Пример к «идраджу» в середине: **Аиша** (ум. 58/678) рассказывала, как Пророк получил первое откровение - «вахий».

⁹³ Ибн Кесир, Аль-Баис Аль-Хасис, 116–117.

.....وكان يخلو بغارٍ جِراءٍ فَيَتَحَنَّتُ فِيهِ - وهو التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ

«Посланник отступил в пещеру и в определенные дни делал таханнюс (поклонение)». ⁹⁴ Тут слово وهو التَّعَبُّدُ является «мудредем». Это слово имам **Ибн Шихаб аз-Зухри** (ум. 124/742) использовал чтобы объяснить слово يتحنث «делал таханнюс». **Ибн Шихаб аз-Зухри** (ум. 124/742) иногда при рассказе хадисов приносил такие объяснения.

Пример к «идраджу» в конце текста: Пророк научил **Абдуллах ибн Месьюда** (32/652) читать суру, которую нужно было произносить вовремя «ташаххуда»:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ. السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ. السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

Абдуллах ибн Месьюд (ум. 32/652) в последующие года учил читать эту суру табиина **аль-Алкаме** (ум. 62/681) и сказал: «После чтения этой суры ваша молитва считается завершенной. После, хотите встаньте, хотите сидите.» Но **Касым ибн Мухаймир** (100/720), который слушал этот хадис от **аль-Алкаме**, слова, которые были переданы **Абдуллах ибн Месьюдом** (ум. 32/652) («После чтения этой...») посчитал за продолжением слов, самого Пророка. Так, не замечая этого, слова сподвижника объединились со словами Посланника.

И так, хадисы с посторонним дополнением или добавлением в текст подразделяются на три группы:

1. Хадисы, в которых дополнение находится в начале текста. Таких хадисов насчитывается немного.
2. Хадисы, в которых дополнение находится к середине текста. Таких хадисов насчитывается меньше, чем хадисов первой группы.
3. Хадисы, в которых дополнение находится в конце текста. Таких хадисов насчитывается больше всего.

Возможные причины дополнения.

1. Одна из причин нахождения «идраджа» в начале текста: передатчик говорит слово, после чего рассказывает хадис для доказательства, но не определяет, где его слова, а где хадис. Впоследствии, слушатели принимают слова передатчика за хадис.

2. Для разъяснения непонятной формулировки находящегося в тексте хадиса.

3. Не докончив чтение хадиса сделать из него вывод шариатского правила.

⁹⁴ аль-Бухари, Бедъу аль-Вахй, 3.

4. Передатчик, готовясь к рассказу одного из хадисов Пророка, произносит какую-нибудь фразу.

5. Дополнение, которое было сделано для объяснения решения, о котором говорится в хадисе.

6. Сделанный из хадиса вывод.

7. Добавление комментариев к содержанию хадиса со стороны передатчика.

8. Прочитать аят, который согласуется с выражением в хадисе.

9. Добавление коннотаций, находящиеся в уме передатчика, к тексту хадиса, не замечая этого.

Для определения наличия дополнения в иснаде или в тексте хадиса, мухаддисы использовали различные методы.

Первый метод заключался в том, чтобы сам передатчик признавал, что определенные слова в тексте хадиса не являются словами Пророка, а являются его собственными словами. Иногда сподвижники или последующие передатчики указывали, кем были сказаны дополненные слова, отделяя их от фраз, которые были сказаны самим Пророком. Наличие такого выражения в одной из версий хадиса было важным для определения наличия дополнения в хадисе.

Второй метод заключался в цитировании дополненных слов кем-либо из осведомленных имамов. Информация об этом была изложена в письменных текстах, которые были составлены некоторыми имамами, обладавшими знаниями об этом вопросе.

Третий метод заключался в цитировании включения дополнения в другой версии хадиса. Исследователи находили и сравнивали различные версии хадиса и проводили анализ на наличие дополнения. Этот метод использовался чаще всего при диагностике и обнаружении дополнения. Хадисоведы изучали рассказы с разными датами и сравнивали их слова, одновременно проверяя наличие дополнения. В рассказах, где нет разных версий, обнаружить дополнение было очень трудно.

Четвертый метод заключается в невозможности произнесения определенных слов Пророком.

Пятый метод основан на определении термина «мудрежда» на основе выражений, предположений и указаний, содержащихся в тексте.⁹⁵

⁹⁵ аль-Муслим, *Сахих*, 119 (Мукаддима)

Согласно общему мнению хадисоведов, факихов и авторитетных деятелей, добавление чего-либо в хадисы запрещено. Однако, исключением являются случаи, когда добавление необходимо для толкования, объяснения или устранения двусмысленности в содержании хадиса. Если передатчик хадиса достаточно надежен, его объяснение может быть допущено, при условии, что это не повредит достоверности хадиса. Таким образом, согласно хадисоведам, добавление информации от надежного передатчика *زيادة الثقة مقبولة* может быть приемлемым и не вредить достоверности хадиса.⁹⁶

Термин «идрадж», который мухаддисы считают уродливым и интерпретирующим, является преднамеренным, поскольку передатчик приписывает Пророку слова, которых он на самом деле не произносил. «Идрадж» указывает на то, что фразы, не произнесенные Пророком, были вставлены между его словами. Это считается видом обмана и «тедлис» (скрытой ошибкой).⁹⁷ Передатчика, совершившего такое, критикуют, а повествование, которое было рассказано этим передатчиком, называют «мудраджем». Хадисоведы называют передатчиков, преднамеренно создавших ситуацию «мудрадж», используя термины «джарха», либо «мудридж», либо «мидрадж», либо «даррадж».

3.2. Маклуб

Слово «маклуб» происходит от слова «калб», что означает перевернутый. В словаре «маклуб» определяется как «перевернутый, перевернутый вверх дном или наизнанку, измененный, поменявший форму». Перевернутое положение в самом хадисе является термином. Когда передатчик в иснаде хадиса переворачивает слово, имя или даже дословность другого передатчика, предъявляет то, что должен был отложить, или откладывает то, что должен был предъявить, или заменяет один предмет другим в рассказе о событии, это называется «маклуб».⁹⁸

В хадисе «маклуб», который относится к категории «даиф» (слабых) хадисов из-за ошибок в словах и невнимательности при передаче, критиковали передатчика «дабтом» за изменение слов. Если такие изменения были сделаны намеренно, то это считалось «кизбом». Хадис считается «маклуб» либо из-за изменения текста, либо из-за замены имени передатчика в иснаде, либо из-за замены

⁹⁶ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 369.

⁹⁷ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 370.

⁹⁸ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 372.

известного иснада или передатчика другими. Во всех этих случаях хадис считается «маклуб».⁹⁹

Приведем пример к хадису, в котором изменение произошло в тексте (их называют «маклуб аль-матн», то есть «маклуб» в тексте).

В повествовании аль-Муслима (аль-Джамиу аль-Сахих, Зякат, 91), в котором рассказывается, что есть семь классов людей, которые будут затены Аллахом в Судный день, описывается шестой человек как «человек, который тайно раздает милостыню, так что его правая рука не слышит того, что дает левая». Ибо в других источниках хадисов (например, аль-Бухари, аль-Джамиу аль-Сахих, Азан, 36; Зякат 16; ат-Тирмизи, Сюнен, Зухд, 53, и др.) шестая группа описывается как «тот, кто тайно раздает милостыню, так что левая рука не слышит того, что дает правая». Тут видно, что термины «левая рука» и «правая рука» поменялись местами, и поэтому хадис стал «маклубом».

Еще одним примером «маклуб» хадиса может послужить хадис, переданный Ахмед ибн Ханбела (ум. 241/855) из «Муснада» и Ибн Хузайма (ум. 311/924), Ибн Хиббан (ум. 354/965) из «Сахихов», в котором говорится: «Продолжайте есть и пить, когда Умму Мектум объявляет азан. Когда Билал объявляет его, перестаньте есть и пить». Знаменитая версия хадиса была передана Ибн Омаром (73/693) и Аишей (ум. 58/678) и звучит так: «Билал объявляет азан ночью (рано), продолжайте есть и пить, пока не услышите призыв Ибн Мактума к молитве».¹⁰⁰

Изменения в именах передатчиков в иснаде, который выражается как «маклуб аль-иснад», иногда происходит путем ошибочного изменения места имени передатчика и имени отца. А иногда для повышения популярности хадиса производилась замена одного из передатчиков другим передатчиком от имени известного хадиса с повествованием определенного передатчика. Эти люди, которые намеренно меняли передатчика в иснаде, чтобы создать впечатление, что они передают хадисы, которых никто не знал, и таким образом повысить популярность хадиса, подвергались цензуре «кизбом», а хадис считался выдумкой (сфабрикованным).

Можно привести пример к «маклубу» в иснаде, имя Каб ибн Мурре, который считался сподвижником Пророка, было изменено на Мурре ибн Каб. Поскольку имя отца рассказчика было заменено

⁹⁹ аль-Хаким ан-Нисабури, *Маърифте*, 373.

¹⁰⁰ Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары*, 304.

его собственным именем, свидетельство этого хадиса считается «маклубом».¹⁰¹

Другой пример с изменением в иснаде:

Хаммад ибн Амр ан-Насаби>> **от Аъмеша**>> он от **Абу Салих, Абу Хурейра** сообщил, что передал от Пророка, что «когда встретишь на пути многобожников/мушириков, не здоровайся с ними первым».¹⁰²

На самом деле этот хадис не **Аъмеша**, а хадис **Сухайла бин абу Салиха. Хаммад ибн Амр**, который упоминается в хадисе и известен тем, что выдумывает хадисы, чтобы повысить популярность хадиса, передал его заменив **Сухайла** на **Аъмеша**. Этот хадис упоминается в «Сахихе» **Муслима** как повествование **Сухайла**.¹⁰³

Иногда улемы хадисов меняли местами иснады и тексты хадисов, чтобы проверить друг друга знания. Поэтому, чтобы знать приемлемые хадисы, нужно иметь большие знания и долго заниматься хадисами и именами (текстом и иснадом).

Вот пример, который раскрывает величие **аль-Бухари** (ум. 256/870) и увеличивает уважение к нему в наших сердцах. «Когда **аль-Бухари** отправился в Багдад, вокруг него собрались Багдадские учёные. Они приготовили сто хадисов, в которых поменяли местами тексты и иснады, добавив один текст к другому иснаду и подписав к иснаду хадиса текст из другого хадиса, и раздали их десяти людям, каждому по десять хадисов, а когда **аль-Бухари** придет на собрание, приказали читать эти хадисы для него. Взяли с **аль-Бухари** обещание встретиться где-то. В тот день место встречи было заполнено иностранными хадисоведами из Хорасана и других районов, а также хадисоведами из Багдада. После того, как все прибыли, один из десяти подготовленных людей взял слово, прочитал хадис и спросил о положении. **Аль-Бухари** ответил: «Я не знаю». Спросили другой подготовленный хадис. **Аль-Бухари** снова сказал: «Я не знаю». Точно так же, когда задавали другие хадисы один за другим, **аль-Бухари** давал один и тот же ответ: «Я не знаю».

На собрании некоторые разумные участники, обращаясь друг к другу, говорили: «Человек понял ситуацию». В то же время, непонимающие люди обвиняли **аль-Бухари** в беспомощности и невежестве. Затем один из этих десяти человек взял слово и начал задавать вопросы о «маклуб» хадисах. **аль-Бухари** снова ответил: «Я

¹⁰¹ Ахмед Наим, *Хадис Усулю Ве Истилахлары*, 303.

¹⁰² ас-Салих, *Улум Аль-Хадис*, 244. Абдулькерим ибн Абдуллах аль-Худайр, *Хашиету Ала Ихтасари Улум Аль-Хадис* (ар-Рияд: Дар Ибн аль-Джевзи, 1438/2017), 199.

¹⁰³ Ибн Кесир, *Аль-Баис Аль-Хасис*, 112–117. ас-Салих, *Улум Аль-Хадис*, 248–249.

не знаю». Этот человек также прочитал и закончил десять хадисов таким же образом. На все эти вопросы аль-Бухари отвечал: «Я не знаю».

Затем третий, четвёртый и последующие алимы спросили **аль-Бухари** о хадисах, касающихся «маклуба», и он ответил, что не знает. Когда **аль-Бухари** понял, что вопросы закончились, он обратился к первому спросившему: первый хадис, который вы прочитали, таков, второй таков. Он продолжил читать оригиналы третьего, четвёртого и десятого хадисов в том же порядке, исправляя каждый текст и его иснад, чтобы соответствовать правильному иснаду и тексту. Таким же образом он отвечал на хадисы других десяти человек, исправляя каждый текст и иснад, чтобы они соответствовали правильным иснадам и текстам. Те, кто видел эту ситуацию, признали его добродетельным и отметили, что его память была исключительной.¹⁰⁴

Суждение «калба»: 1. Если «калб» сделано с намерением стать популярным, то, несомненно, это не допустимо. Потому что в этом процессе речь идёт об изменении хадиса. А это работа тех, кто выдумывает хадисы. 2. Изменение, сделанное с целью проверки, разрешено для проверки запоминания и компетентности хадисоведов при условии, что истина будет разъяснена до того, как собрание, на котором проводится экзамен, не закончится. 3. Если это происходит по ошибке, нет сомнения, что виновный подвергается своей ошибке. Однако, если такой передатчик делает слишком много таких ошибок, это повредит его послужному списку и сделает его слабым передатчиком.

Тут можно понять, что «маклуб» хадисы, как известно, являются одним из слабых видов «мардуд» хадисов.

3.3. Музтариб

В лексикологии слово «изтыраб» имеет несколько значений. Во-первых, оно означает волны, которые возникают из-за колебаний или резких движений и разбиваются друг о друга. Во-вторых, оно используется для обозначения коррупции и коррупции в бизнесе.

В хадисе слово «изтыраб» также используется в этом значении. Когда передатчик или передатчики сталкиваются с бедствием, это влияет на повествование хадиса разными способами, указывая на их слабость с точки зрения достоверности. Такой тип хадиса является слабым, поскольку передатчик или несколько передатчиков,

¹⁰⁴ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/274.

которым можно доверять, представляют разные и противоположные сообщения в хадисе или тексте, и одно из сообщений не является предпочтительным по сравнению с другим.¹⁰⁵

Слабость этого хадиса заключается в том, что из-за недостатка знаний у передатчика или передатчиков хадисы передаются друг другу в противоречии. «Изтыраб» возникает, когда передатчик передает хадис от учителя по-разному или, когда несколько передатчиков передают хадис от одного учителя противоречиво.¹⁰⁶ Если необходимо объяснить данное описание, можно сказать, что передатчик передает хадис от своего учителя. В другой ситуации он также передает тот же хадис от того же учителя, но вносит некоторые изменения либо в иснад, либо в текст хадиса, либо и в иснад и в текст одновременно. Из-за этих изменений иногда возникает небольшое противоречие между двумя сообщениями, и имам-хадисов должен выбрать одно из этих двух сообщений, но правильное. Однако, когда такой выбор невозможен, принимается решение, что хадис является «музтарибом».¹⁰⁷

Иногда несколько передатчиков передают один и тот же хадис от одного учителя. В таких случаях возникает оппозиция либо на уровне иснада, либо на уровне текста, либо и на уровне иснада, и на уровне текста одновременно. Если имам хадисов может выбрать один из противоположных хадисов по различным причинам, таким как лучшая память одного из передатчиков, его близость к учителю или укрепление хадиса благодаря его передаче другими передатчиками от того же учителя, то хадис становится «сахихом», а не «музтарибом». Однако, если выбор не сделан, то такой хадис остается «музтарибом».¹⁰⁸

Несмотря на то, что иногда возникают различия между «музтариб»-хадисами в отношении иснада и текста, на самом деле можно заметить, что «изтыраб» в тексте чаще всего встречается вместе с «изтырабом» в иснаде.

3.3.1. Изтыраб в иснаде

В хадисах, рассматриваемых как виды «изтыраб» в иснаде, могут быть такие причины, когда при передаче одного из хадисов, «марфу»

¹⁰⁵ Ибн Кесир, *Аль-Баис Аль-Хасис*, 117.

¹⁰⁶ Ибн Кесир, *Аль-Баис Аль-Хасис*, 117.

¹⁰⁷ аль-Худайр, *Хашие*, 216.

¹⁰⁸ ат-Тирмизи, «Зякат», 27. ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 1/266.

одного передатчика является «мавкуф» другого, или «муттасыл» одного и «мункаты» другого.

Один из примеров, зафиксированных аль-Суюти (911/1505) в книге «ат-Тедриб», касающийся «изтырабов» в иснадах, таков: в соответствии с передачей от Абу Бакра через Абу Исхака, однажды Пророку:

أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْجَوْزَجَانِيُّ، أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ، أَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ كَلْبٍ، نَا أَبُو عَيْسَى، نَا سَفْيَانَ بْنَ كَيْعٍ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي جَحْفَةَ، قَالَ: قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ شَبَّتَ، قَالَ: «شَيْبَتْنِي هُوَدٌ وَأَخْوَانُهَا»

«О Посланник Аллаха! Я вижу, что вы стареете.» Посланник Аллаха сказал: «Худ и подобные суры состарили меня».¹⁰⁹

Хотя этот хадис был передан только через Абу Исхака ас-Саби'и, в хадисе есть около десяти противоречивых иснадов. Некоторые иснады приписывают сообщение Абу Бакру, другие - Саиду ибн абу Ваккасу, а еще другие показывают его как «муснад» Аиши, а некоторые делают «мурсал». Поскольку передатчики достоверны во всех сообщениях и нет возможности выбрать между ними, было решено, что хадис является «музтарибом».¹¹⁰

3.3.2. Изтыраб в тексте:

Этот хадис Фатимы бинти Кайс приводится в качестве примера инцидента, который считается «музтарибом» из-за его текста.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مَدْوَيْهِ، حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، عَنْ شَرِيكَ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ، عَنْ الشُّعْبِيِّ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، قَالَتْ: سَأَلْتُ أَوْ سَأَلَنِي النَّبِيُّ عَنِ الزَّكَاةِ، فَقَالَ: «إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ»

«Когда Пророка спросили о закяте, он сказал: «Есть право на богатство, кроме закята».¹¹¹

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، عَنْ شَرِيكَ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ، عَنِ الشُّعْبِيِّ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، أَنَّهَا سَمِعَتْهُ تَعْنِي النَّبِيَّ يَقُولُ: «لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ»

Так же в Ибн Мадже (ум. 273/887) передается от Фатимы бинт Кайс, что «нет права на богатство, кроме закята».¹¹²

Эти два хадиса являются противоречащими друг другу. Поскольку их передатчики надежны, выбрать между ними невозможно. Поэтому хадис считается как «изтыраб» хадисом, так как, страдает с точки зрения текста.

Приведем ещё один пример на эту тему.

¹⁰⁹ ас-Суюти, Тедрибу'р-Раби, 1/276.

¹¹⁰ ас-Суюти, Тедрибу'р-Раби, 1/276.

¹¹¹ ас-Суюти, Тедрибу'р-Раби, 1/277.

¹¹² Кочийгит, Хадис Истилахлари, 208.

Это хадис **Энеса ибн Малика** (ум. 179/795) о том, следует ли читать «бисмилу» перед тем, как читать Фатиха в молитве. **аль-Валид ибн Муслим** в этом хадисе, переведенном **аль-Муслимом**, **Энес ибн Малик** говорит: «Я молился за Пророком, Абу Бакром и Османом; они начинали со слов «аль-хамдулиллахи рабби'л-алемин»; ни в начале, ни в конце декларации, «Бисмиллахи'р-Рахмани'р-Рахим» не упомянули.¹¹³

Рассказ **Малика** от **Энеса ибн Малика** до **Хумайда ат-Тавила** таков: «Я совершил его за **Абу-Бакром**, **Омаром** и **Османом**, когда начали молитву, ни один из них не прочитал «Бисмиллахи'р-Рахмани'р-Рахим».¹¹⁴

У **аль-Бухари** (ум. 256/870) есть хадис, где **Хафс ибн Омар** рассказывал от **Энеса** следующим образом: Пророк, **Абу Бакр** и **Омар** начали молитву со слов «аль-Хамдулилляхи Рабби'л-Алемин».¹¹⁵

Говоря об этом хадисе, **ибн абд аль-Берр** (ум. 463/1071) подчеркнул, что было много разногласий по поводу слов этого хадиса. В некоторых хадисах говорится: «Я сделал это между Пророком, **Абу Бакром** и **Омаром**», в некоторых из них добавляется имя Осман, в некоторых упоминается только, **Абу Бакр** и **Осман**. В одних хадисах говорится, что они «не читали Бисмиллахи'р-Рахмани'р-Рахим»,¹¹⁶ в других они читали, в некоторых говорилось, что «они начинали чтение с аль-Хамдулиллахи Рабби'л-Алемин», а в некоторых они читали «бисмилу». Это такая агония, что ни один передатчик не имеет никаких свидетельств относительно этого. Несомненно, что в этом хадисе **Анас** не имел в виду почитание «бисмиле». Как нам известно из сообщения, переданного **Ахмад ибн Хамбалом** (ум. 241/855) и **Ибн Хюзейменом** (311/924), на вопрос **Абу Саламы** в форме «Пророк начинал молитву со слов «аль-Хамдулилляхи» или «Бисмиллахи'р-Рахмани'р-Рахим?» **Энес ибн Малик** (ум. 179/795) ответил: «Ты спросил меня о том, чего я не знал, до тебя никто не задавал такого вопроса».¹¹⁷

Как можно понять из приведенных нами примеров, «издираб» — это болезнь, требующая слабости хадиса. Причиной этого является слабость хадиса, которую хадисоведы допускают в переданном ими хадисе, даже если временно и независимо от того, на сколько они

¹¹³ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Рави*, 1/291.

¹¹⁴ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Рави*, 1/291.

¹¹⁵ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Рави*, 1/294–295.

¹¹⁶ Малик, *Муваттаъ*, 214

¹¹⁷ Кочйигит, *Хадис Истилахлари*, 179.

надежны. Когда из-за этой слабости невозможно выбрать какое-либо из повествований, приходящих в разных формах, это повествование считается «*музтарыбом*» и не передаётся.

3.4. Мусаххаф и Мухарраф

«*Мусаххафф*», чьё имя- «мафъуль» в корректуре, что означает неправильное прочтение слова. Это имя дано хадису, в котором слово или имя одного из его передатчиков было сказано неправильно в тексте или в иснаде, и был передан с этой ошибкой.

Ошибка, возникающая при произношении слова в тексте хадиса или в имени передатчика в иснаде, происходит либо из-за изменения некоторых точек в буквах, без изменения формы слова или имени, то есть сбрасывая точки с буквы или читая буквы в словах без точек или же значение слова или имени происходит путём изменения формы написания.¹¹⁸

Большинство ошибок в хадисах, особенно с конца II века хиджри, происходили от передатчиков, которые не получали хадисы через устное передачу, а передавали их только в письменной форме. Эти передатчики были подвергнуты критике и получили название «сахафи».¹¹⁹ Постепенное развитие правил правописания арабского языка, особенно важность пунктуации для разделения букв, увеличивает возможность ошибок при передаче хадисов только в письменной форме. Поэтому были установлены правила получения и передачи хадисов, а также правила переписывания книг были включены в сборники хадисов.

Старые критики хадисов (*мутекаддимун*) не делали различие между «*мусаххаф*» и «*мухарраф*» хадисами. По их мнению, будь то простая пунктуация в букве или изменение формы слова, и то и другое является «*мусаххафом*», потому что оба являются результатом ошибки. Более поздние критики хадисов (*мутааххирун*) хотели отличить «*мусаххаф*» от «*мухаррафа*». Однако различие, которое они сделали, было с точки зрения формулировки и формы. Хотя написание одинаковое, **Ибн Хаджар** (ум. 852/1449) назвал изменение буквы или букв, происходящее при изменении точек, «*мусаххафом*», а изменения, связанные с формой и формулировкой, назвал «*мухаррафом*».¹²⁰

¹¹⁸ Кочйигит, *Хадис Истилахлари*, 301.

¹¹⁹ Кочйигит, *Хадис Истилахлари*, 357–358.

¹²⁰ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 2/776.

Пример к хадису рода «мусаххаф»

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الْخَلْقِ {التَّحْلُوقِ} يَوْمَ الْجُمُعَةِ

«Пророк запретил сидеть в мечети, перед пятничным намазом, кругами». ¹²¹

Большинство мухаддисов читают слово «аль-хилак» (الْخَلْقُ) как «аль-халк» (الْخَلْقُ), то есть делают «мусаххаф». В таком случае перевод хадиса будет звучать так; «Пророк запретил бриться перед пятничным намазом».

Как хорошо видно из приведенного примера, ошибки, допущенные в некоторых словах, состоят сплошь из точечных изменений, и по описанию **Ибн Хаджара**¹²² (ум. 852/1449) хадисы, содержащие такого рода ошибки, называются «мусаххафами».

Пример к хадису рода «мухарраф»:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَسِتًّا مِنْ شَوَّالٍ

«Тот, кто постится шесть дней после поста Рамадана,» структура слова «ситтен» (шесть) سِتًّا проходящее в хадисе, была изменена и передана как «шейъен» شَيْئًا (ничто) хадис такого рода считается «мухаррафом». ¹²³

Еще один пример к хадису рода «мухарраф»:

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ احْتَجَرَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

«Посланник Аллаха занял комнату в мечети, чтобы помолиться в ней». ¹²⁴

Этот хадис, из главы которого мы упомянули предложение, был передан аль-Бухари (ум. 156/870) и аль-Муслимом (ум. 261/875). Однако **Ибн Лахиа**,¹²⁵ который передал тот же хадис из книги, не услышав его от своего шейха, сделал ошибку в первом слове: вместо того чтобы прочесть «ихтеджера», он сфальсифицировал его и прочитал как «ихтеджем» в смысле «было кровопускание». ¹²⁶ По этой причине хадисы, содержащие слова, изменившие форму написания, называются «мухарраф».

Если обратить внимание на примеры, приведенные выше, то легко понять, что исправление (*тасхиф*) и фальсификация

¹²¹ Кочйигит, *Хадис Истилахлари*, 358.

¹²² ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 2/778.

¹²³ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 2/776.

¹²⁴ Тирмизи, *аль-Джамиу'с-Сахих*, “Зякат”, 27. ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 2/776.

¹²⁵ Ахмад ибн Ханбал, 1/185.

¹²⁶ ас-Суюти, *Тедрибу'р-Раби*, 2/776.

(*тахриф*), как правило, являются результатом неправильного прочтения написанного имени или слова. Учитывая, что они были написаны, конечно, следует видеть, что трудность их чтения повысит вероятность совершения ошибок. Поэтому большая часть исправлений (*тасхифов*) является ошибкой зрения. Однако, следует понимать, что ошибки, основанные на слухе, особенно в именах, случаются чаще. Причина этого в том, что в устных рассказах имя и прозвище или имя и имя отца звучат как другое имя и прозвище в том же размере и образце, даже если их буквы различны по форме и острию. Например, по сообщению аль-Хакима (ум. 405/1014), Ахвазцы исправили имя **Букайр ибн Амир аль-Беджели**, которое упоминается в иснаде, и назвали его **Укайл** вместо **Букайр**. Это ошибка произошла из-за того, что имя «**Букайр**» услышали, как «**Укайл**». Еще один пример тасхифа и тахрифа можно найти в иснаде, где **Яхъей ибн Маин** ошибочно прочитал имя передатчика **Ибн Мураджим** как **Ибн Музахим**, заменив букву «р» на букву «з». Также примером тасхифа и тахрифа является прочтение имени **Асим аль-Ахвел** как **Васил аль-Ахдеб**.

«*Мусаххаф*» и «*мухарраф*» (искаженные) хадисы считаются слабыми. Тот факт, что передатчик делает много исправлений, заставляет считать его слабым с точки зрения записи.

3.5. Шазз

В арабском языке слово «*шазз*», которое происходит от корня «*شذ*» имеет словарное значение «*быть отдельным от публики, быть в одиночестве*». Как термин, «*шазз*» означает «*хадис, рассказанный приемлемым передатчиком в противовес тем, кто выше его*».

Поэтому, когда необходимо выбирать между повествованием отдельного передатчика и повествованием группы, отдают предпочтение повествованию группы, так как оно идет с более многочисленным иснадом. Именно поэтому хадис «*шазз*» относится к числу слабых хадисов.

Иными словами, есть достоверное повествование или повествования на какую ни будь тему, известные как «*оригинальные*» и переданные надёжными передатчиками. Однако, в отличие от этого «*оригинала*», у другого «*сика*» -передатчика имеется другое повествование. Это фиксированное, противоречащее оригиналу повествование называется «*шазз*».

Как видно на диаграмме ниже, он также описывается как

«сика». Это хадис, переданный передатчиком в противовес другим «сика» -передатчикам как в тексте, так и в иснаде, в избытке и не полностью».



Помимо этого, общепринятого определения «шазза», существуют и другие определения, которые были выдвинуты.

Когда мы рассматриваем методологические пособия по определению «шазза», то сталкиваемся с разными определениями. Из всех этих определений, мы выделили пять подхода: **1. аш-Шафии** (ум. 204/820) сказал: «Шазз-это не хадис, переданный надёжным передатчиком, но не переданный другими, а хадис, переданный надёжным передатчиком в противовес хадису, переданному другими». ¹²⁷ Таким образом, в описании **аш-Шафии** (ум. 204/820) выделяются два момента: он развивает повествование передатчика и противостоит повествованию других передатчиков. Выражение оппозиции включает в себя противодействие повествованию других «сика» -передатчиков, как с точки зрения текста, так и с точки зрения иснада. Однако из описания следует, что **аш-Шафии** (ум. 204/820) больше рассматривал текст. По этой причине вывод, вытекающий из определения, таков: «повествование «сика» передатчика, которое противопоставляется повествованию многих «сика» передатчиков или кого-то более «хафиза», чем он сам, является «шаззом». ¹²⁸ **2. аль-Хаким** (ум. 405-1014) описывает «шазз» следующим образом: «Хадис о том, что «сика» передатчик одинок со своим повествованием и нет достоверного хадиса, согласующего с его повествованием». ¹²⁹ Что выделяется в определении Хакима, это упоминание интерпритации

¹²⁷ аль-Муслим, *аль-Джамиу аль-Сахих*, «Салат, 12».

¹²⁸ Абу Абдуллах Малик ибн Анас, *Муваттаъ* (Бейрут: Дар аль-Гарби Ислам, 1417/1997), 'Салат, 214'.

¹²⁹ ас-Салих, *Улум Аль-Хадис*, 201–202.

передатчика, а не оппозиции. **3. Абу Яъла аль-Халили** (ум. 446/1055) дал другое описание и сказал, что «*шазз*» — это хадис с единственным иснадом, в котором нет другого иснада, и который остается единственным с этим иснадом не зависимо от того, надежен ли его передатчик или нет».¹³⁰ **4. Ибн ас-Салах** (ум. 643/1245) взяв описание этих двух имамов заявил, что они не достаточны и определил «*шазз*» хадис следующим образом: «если этот хадис находится в противоречии с повествованием другого передатчика (о том же хадисе), который превосходит передатчика по хифзу и дабту, то хадис с повествованием единственного передатчика является «мердуд-шазз». Однако если нет противопоставления, то есть, если индивидуальное повествование не против (вопреки) другому повествованию, то рассматривается передатчик, который его повествовал. Если этот передатчик справедливый, хафиз, надёжный человек, то его повествование принимается. Ибо одиночество в передаче хадиса не является причиной для «джарха» хадиса. Однако если передатчик является человеком слабым и ненадёжным, то его одиночество будет поводом для «джарха».¹³¹ Из этого объяснения **Ибн ас-Салаха** (ум. 643/1245) следует, что для описания хадиса как «*шазз*» недостаточно, чтобы он был единственным передатчиком, то есть был передан только одним передатчиком. Этот хадис так же должен быть противопоставлен хадису, переданному другими передатчиками. В таком случае возникает ситуация выбора между этими хадисами и предпочтение отдается противопоставленному варианту, так как его передатчик более справедлив и «хафиз», или же из-за множества его передатчиков. В этом случае предпочтительный хадис считается «махфуз» (зарегистрированным), а другой оставлен и называется «шазз». **5. Ибн Хаджар** (ум. 852/1449) дал более ясное описание «шазза». Он сказал по этому поводу следующее: «Если хадис передатчика противоречит либо из-за избыточного количества записей, либо из-за одной из других причин предпочтения, то предпочтительный называется «махфуз», другой, то есть заброшенный (оставленный), называется «шазз». Ибн Хаджар говорит, что это наиболее достоверное описание хадиса «шазз» с точки зрения его «истиляха» (терминологического смысла).¹³²

Описание, принятое большинством ученых-хадисоведов, близко

¹³⁰ аль-Муслим, аль-Джамиу аль-Сахих, 119 (Мукаддима)

¹³¹ Ибн Хаджар аль-Аскалани, Нузхату Ан-Назар, 69.

¹³² ас-Суюти, Тедрибур-Рави, 1/324.

к описанию **аш-Шафии** (ум. 204/820). Это значит быть наедине с ними, передавать хадис вопреки хадису других передатчиков. В противном случае, если «сика» передатчик один передает хадис, который другие «сика» передатчики не передают против него, то он не называется «шазз». Если наименовать такой хадис «шаззом», то оно не требует отбрасывания этого захваченного хадиса. По этой причине **Ибн Хаджар** (ум. 852/1449) сказал, что «шаззом» называется «Хадис, переданный приемлемым передатчиком, в противовес более приемлемому передатчику».¹³³ Следовательно, «для того, чтобы хадис был принят как «шазз», должны присутствовать как «инфирад», так и «оппозиция». Если исследовать принятое определение, то можно видеть, что во внимание принимаются как иснад, так и текст, и определяется, что «сика» передатчик передает в противовес тексту самого надежного передатчика.

Части «шазз» хадиса:

1. «Шазз» в иснаде: равно тому, что не упоминать человека, упомянутого другими «сика» передатчиками, в иснаде,¹³⁴ или заменять человека, которого все упоминают в иснаде, кем-то другим.

2. «Шазз» в тексте:

حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُعَاذٍ الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: « إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ رَكَعَتَيِ الْفَجْرِ فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ

Бишр ибн Муаз > **Абдульвахид ибн Зияд** > **Аъмеш** > **Абу Салих** > согласно тому, что передано **Абу Хурайром**, Пророк сказал, что «когда кто-то из вас совершает два ракаата утром, он должен лечь на правый бок».¹³⁵

Абдульвахид ибн Зияд, который проходит в иснаде этого хадиса является надежным передатчиком, и он передал этот хадис как слово Пророка. Другие достоверные передатчики, передавшие тот же хадис, передали его как действие Пророка.¹³⁶ Поэтому повествование **Абдульвахид ибн Зияда**, о котором идет речь – это «шазз», а повествование других достоверных передатчиков, которые утверждали, что «Пророк спал на правом боку, после того как совершал два ракаата утреннего намаза» – это «махфуз».

Можно привести ещё один инцидент с «шаззом»:

¹³³ Кочийигит, *Хадис Истилахлари*, 301.

¹³⁴ “MUSANNAF”, TDV İslâm Ansiklopedisi (02/05/ 2023). («МУСАХХАФ», ТДВ Ислам Ансиклопедиси (02/05/2023)

¹³⁵ Ибн Хаджар аль-Аскалани, *Нузхату Ан-Назар*, 115.

¹³⁶ Абу Давуд, *Аль-Сунен*, ‘Салаг’ 213. ат-Тирмизи, *Аль-Джамиу’с-Сахих*, ‘Салаг’ 123. Абу Абдулрахман Ахмад ибн Шуайб ан-Насаи, *Аль-Сунен* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1425/2005), ‘Салаг’ 22.

وَحَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا هُثَيْبٌ، أَخْبَرَنَا خَالِدٌ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ، عَنْ نُبَيْشَةَ الْهَذَلِيَّةِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: « أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامُ أَكْلِ وَشَرْبٍ »

«Дни Таширик (праздничные дни) – это дни еды и питья»

В то время как хадис передавался таким образом со всех каналов, в повествовании, переданной от Муса ибн Улеййе ибн Раббах, он от своего отца, он же от Укбе ибн Амира, يوم عرفه و ايام التشريكي к ЭТИМ дням добавили и день «Арафа». Это вставление (лишнее) и является «шаззом», а первое – это «махфуз».

«Шазз» хадис не действителен, по нему нельзя действовать. Однако, можно действовать с соответствующим «махфузом».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Передачик из-за преднамеренных или случайных ошибок теряет справедливость или сдержанность, или же и то и другое. Эти недостатки и есть те, за которые критикуется передачик. Некоторые из них относятся к качеству справедливости, а другие – к качеству самоконтроля. Эти десять недостатков, вызвавших критику передачика, называются «метаин-и ашара».

Недостатки, связанные со справедливостью: начнем с самого серьезного из недостатков, наносящих ущерб справедливости передачика, 1. **Кизбур-рави.** (Фабрикация передачиком хадисов от имени Пророка. Передачик, который определяется таким образом, именуется такими понятиями, как «Кеззаб» (крайний лжец), «Ваддаъ» (тот, кто выдумывает чрезмерные хадисы) и т. д.). 2. **Иттихамур-рави биль-кизб.** (Передачик не выдумывает хадисы от имени Пророка, а лжет в своей повседневной жизни, эта ситуация называется «иттихаму-рави бил кизб», то есть обвинение передачика во лжи. Хадис передачика называется «Метрук», «Матрах» или «Вахи» хадис. Кроме того, если хадис, передачик в котором обвиняется во лжи, остается один в повествовании и содержание хадиса противоречит сути религии, хадис входит в число сфабрикованных хадисов.) 3. **Фискур-рави.** (Грех передачика, который не требует неверия с его словами и действиями. Поэтому повествование передачика, который считается «фасиком», был отвергнут, а хадис, который он передавал, был назван «Мункар» хадис.) 4. **Бидъатур-рави.** (Тот факт, что передачик имеет «бидъа», входит в число причин, которые учитываются при вынесении решения о его справедливости. Бидъаты делятся на два вида, те кто ведет к куфру (бидъат-имукаффир) и те, кто ведет к фиску (бидъат-и муфессика). Хадисы, переданные передачиками, входящие в первую

группу, были отвергнуты. 5. *Джахалетур-рави*. (объединено в пять пунктов, так как личность передатчика не опознана, статус «джарх» и «тагдил» неизвестен).

Дефекты, связанные с «дабтом».

Из наиболее серьезных недостатков, повредивших личность передатчика, 1. *Фухиул-галат*, (Означает, что передатчик делает много ошибок в повествовании из-за незнания арабского языка, незнания о науке повествования и хадисах, его невнимательности и его неспособности полностью понять повествование, и его ошибок больше чем верного текста. Хадис, рассказанный передатчиком с *Фухиул-галат*, называется «Мункар» или «Метрук» хадис). 2. *Фартул-гафле/Кесретул-гафле*, (Чрезмерное рассеянность и капризность передатчика. Ошибочное повествование передатчика о хадисе, который он получил от своего учителя, из-за его чрезмерного отвлечение и изменение повествования, которое он хорошо знал, поверив словам других. Недостатки, такие как терпимость и распушенность в манере, называются «фартул-гафле». 3. *Вехм*, (Это ошибки передатчика из-за того, что передатчик считает хадис правильным в доказательстве и тексте хадиса и не знает правил повествования. Рассказывать хадис «мерфу» как «мавкуф», «мевсул» как «мурсел», «мурсел» и «мункаты» как «мевсул» (правдоподобный), или смешение «сика» и слабых передатчиков в иснаде являются ошибками, возникающими из-за заблуждения передатчика. Смешение двух текстов хадисов друг с другом является ошибкой, проистекающей из-за заблуждения, наблюдаемого в тексте хадиса. Хадис, переданный таким передатчиком, называется хадисом «Муаллель»). 4. *Мухалефетус-сикат*, (Тот факт, что слабый передатчик противостоит сильным передатчикам, или же сильный передатчик противостоит более сильным передатчикам, считается одним из дефектов, вызывающих джерх с точки зрения записи. Если в иснаде хадиса слабый передатчик противостоит сильному передатчику, этот хадис называется «Мункар», а если сильный передатчик противостоит другому более сильному передатчику, то такой хадис называется «Шазз». Если передатчик передает повествование, добавляя передатчика в иснад, в отличие от надежных передатчиков, находящихся в иснаде, то такой хадис называется «Мудреджул-иснад», если иснад и слова в тексте меняют место, то он называется «Маклуб» если в иснад, где нет разрыва, добавить имя передатчика, и оно будет противоречить, то такой хадис называется

«*Мезид фи муттасылилль-эсанид*», если имена передатчиков или написание некоторых слов в тексте противоречат друг другу, то такой хадис называется «*Мусаххаф*» или «*Мухарреф*».) 5. *Субу аль-Хифз* (Тот факт, что память передатчика не на уровне, требуемом для повествования хадисов, и по этой причине он сделал много ошибок, относится к недостаткам, которые заставляют его интерпретировать с точки зрения записи. В то время как такие дефекты постоянны в памяти некоторых передатчиков, хотя они на самом деле достоверны, у других же появляются позже из-за старения, болезни, повреждения или утраты книг, в которых они записывали свои хадисы).

ЛИТЕРАТУРА

- Абу Давуд, Сулейман ибн аль-Ашас ибн Исхак ибн Башир ас-Сиджистани. *Аль-Сюнен*. Рияд: Дар аль-Хадара, 1436/2015.
- Ахмед Наим, Бабанзаде. *Хадис Усулю Ве Истилахлары*. 1 Volume. Стамбул: Дюшюн Яйынджилек, 2010.
- Багдади, Абу Бакр Ахмад ибн Али аль-Багдади аль-. *Аль-Кифае Фи Ильми'р-Ривае*. 1 Volume. Медина: аль-Мактаба аль-Ильмийе, no date.
- Бухари, Абу Абдуллах Мухаммед ибн Исмаил ибн Ибрахим аль-. *Аль-Джами'с-Сахих*. Бейрут: Дар ибн Кесир, 1423/2002.
- Захаби, Абу Абдуллах Мухаммад ибн Ахмад ибн Осман аз-. *Аль-Мукиза Фи Ильми Мустлахи Аль-Хадис*. Бейрут: Мактеб аль-Матбуат аль-Исламийе, 2nd Ed., 1412.
- Ибн Кесир, Абу аль-Фида Имадуддин Исмаил ибн Шихабуддин Омар. *Аль-Баис Аль-Хасис Шарху Ихтисари Улум Аль-Хадис*. Бейрут: ар-Рисала, 1st Ed., 1436/2015.
- Ибн Мадже, Абу Абдуллах Мухаммед ибн Езид. *Аль-Сунен*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1st Ed., 1424/2003.
- Ибн Раджаб, Абдуррахман ибн Ахмед ибн Раджаб аль-Ханбели. *Аль-Шарх Аль-Илель Аль-Тирмизи*. 2 Volume. Бейрут: Дар аль-Меллах, 1398.
- Ибн Салах аш-Шахразури, Абу Амр Такиюддин Осман ибн Салахиддин Абдирахман ибн Муса. *Улум Аль-Хадис Ли Ибн Аль-Салах*. 1 Volume. Дамаск: Дар аль-Фикри'л-Меасир, 1406/1986.
- Ибн Хаджар аль-Аскалани, Абу аль-Фадл Шихабуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед. *Нузхату Ан-Назар Фи Тавдихи Нухбати Аль-Фикер*. 1 Volume. Медине: Джамиату'т-Таййибе, 2nd Ed., 2008.
- Ибн Хиббан, Абу Хатим Мухаммед ибн Хиббан ибн Ахмад аль-Бусти. *Китаб*

- Аль-Маджрухин Мин Аль-Мухаддисин*. 1–2 Volume. Дар ас-Самиы, 1st Ed., 1420.
- Ираки, Зайнуддин Абдуррахим ибн аль-Хусейн аль-. *Ат-Такйид Ве Аль-Идах*. 1 Volume. аль-Мактаба аль-Ракамия, 1969.
- Кочийгит, Талат. *Хадис Истилахлари*. Анкара Университеси Илахият Факюлтеси: Анкара, 1980.
- Малик ибн Анас, Абу Абдуллах. *Муваттаъ*. 3 Volume. Бейрут: Дар аль-Гарби Ислам, 2nd Ed., 1417/1997.
- Муслим, Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри. *Аль-Джами Ас-Сахих (Мукаддима)*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/2003.
- Муслим, Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри аль-. *Аль-Джамиу'с-Сахих*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/2003.
- Муслим, Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри аль-. *Мукаддима*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424.
- Навави, Абу Закария Яхья бин Шараф ибн Мури ан-. *Аль-Такриб Ва Аль-Тайсир*. Бейрут: Дар аль-Китаб аль-Араби, 1st Ed., 1405/1985.
- Навави, Абу Закария Яхья бин Шараф ибн Мури ан-. *Тахзиб Аль-Асма Ва'л-Лугат*. 1–4 Volume. Бейрут: Дар аль-Кутуби Ильмийе, no date.
- Насаи, Абу Абдуррахман Ахмад ибн Шуайб ан-. *Аль-Сунен*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1st Ed., 1425/2005.
- Нисабури, Абу Абдуллах Мухаммад ибн Абдиллах аль-Хаким ан-. *Маърифету Улум Аль-Хадис*. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1st Ed., 1424/2003.
- Рамхурмузи, Абу Мухаммад Ибн Халлад аль-Хасан Ибн Абдуррахман. *Аль-Мухаддисуль-Фасыл Бейнер-Рави Ве Аль-Ваи*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1404.
- Салих, Субхи. *Улум Аль-Хадис*. Бейрут: Дар аль-Ильми аль-Малайин, 2009.
- Сахави, Абу аль-Хайр Шамсуддин ибн Абдуррахман ибн Мухаммад ас-. *Фатх Аль-Мугис Би Шархи Альфиети Аль-Хадис*. 1–5 Volume. Рияд: Дар аль-Минхадж, 1st Ed., 1426/2005.
- Суюти, Абуль-Фадл Джалалуддин Абдуррахман ибн Аби Бакр ибн Мухаммад ал-Худайри. *Тедрибу'р-Рави Фи Шерхи Такриби'н-Навави*. 2 Volume. Медина, Аль-Мактаба аль-Ильмийе., 1972.
- Тирмизи, Абу Иса Мухаммед ибн Иса ибн Севре. *Аль-Джамиу'с-Сахих*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1425-1426/2005.
- Худайр, Абдулькерим ибн Абдуллах аль-. *Хашиету Ала Ихтсари Улум Аль-Хадис*. ар-Рияд: Дар Ибн аль-Джевзи, 1st Ed., 1438/2017.
- Юджел, Ахмад. *Хадис Ильминде Тенкид Теримлери*. Станбул: Мармара Университеси Илахият Факюльтеси, 2nd Ed., 2015.

- TDV İslâm Ansiklopedisi. ‘MUSAHHAF’. Accessed 2 May 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musahhaf>
- TDV İslâm Ansiklopedisi, “MÜNKER”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/munker-hadis> (02.06.2023).
- TDV İslâm Ansiklopedisi, “MÜDREC”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mudrec-hadis> (03.06.2023).

REFERENCES

- Abu Dawud, Suleiman ibn al-Ashas ibn Ishaq ibn Bashir al-Sijistani. *al-Sunen*. Riyadh: Dar al-Hadar, 1436/2015.
- Aini, Mahmud ibn Ahmad ibn Musa Badruddin. *Nuhbu al-Afkar fi Tenqihî Mebani al-Ahbar fi Sherhi Ma’ani al-Asar*. 19 Cilt. Qatar: Wizaratu al-Awqaf wa al-Shouni al-Islamiyye, 1429/2008.
- Ahmed Naeem, Babanzadeh. *Hadith Usulu ve Istilahlary*. 1 volume. Istanbul: Dushun Yayincilik, 2010.
- al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad ibn Ali al-Baghdadi. *al-Kifa’è fi Ilmi’r-Riwaè*. 1 vol. Medina: al-Maktaba al-Ilmiyye, ts.
- al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim. *al-Jami’is-Sahih*. Beirut: Dar ibn Kesir, 1423/2002.
- Al-Bayhaqi, Ahmed ibn Husayn ibn Ali, al-Sunen al-Saghir, I-IV, Karaji: al-Jamia al-Dirasat al-Islamiyyeh, 1410/1989.
- az-Zahabi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman. *al-Muqiza fi Ilmi Mustlahi al-Hadith*. Beirut: Makteb al-Matbuat al-Islamiyyeh, 2nd. ed. 1412.
- Ibn Kesir, Abu al-Fida Imaduddin Ismail ibn Shihabuddin Omar. *al-Bais al-Hasis Sharhu Ihtisari Ulum al-Hadith*. Beirut: al-Risala, 1. ed. 1436/2015.
- Ibn Majeh, Abu Abdullah Muhammad ibn Yezid. *al-Sunen*. Beirut: Dar al-Fikr, 1. ed., 1424/2003.
- Ibn Rajab, Abdurrahman ibn Ahmed ibn Rajab al-Hanbeli. *al-Sharh al-Ilel al-Tirmizi*. 2 Cilt. Beirut: Dar al-Mellah, 1398.
- Ibn Salah al-Shahrazuri, Abu Amr Taqiyuddin Osman ibn Salahiddin Abdirrahman ibn Musa. *Ulum al-Hadith li ibn al-Salah*. 1 volume. Damascus: Dar al-Fikri’l- Measir, 1406/1986.
- Ibn Hajar al-Askalani, Abu al-Fadl Shihabuddin Ahmed ibn Ali ibn Muhammad. *Nuzhatu al-Nazar fi Tawdihi Nuhbati al-Fiker*. 1 volume. Medina: Jamiatu’t Tayyibeh, 2. Ibn Hibban, Abu Hatim Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad al-Busti. *Kitab al- Majruhî min al-Muhaddisin*. 1 vol. Dar as-Sami’a, 1. ed, 1420.

- al-Iraqi, Zaynuddin Abdurrahim ibn al-Husayn. *al-Taqyid ve al-Idah*. 1 vol. al-Maqtaba al-Raqamiyya, 1969.
- Kochyigit, Talat. *Hadith Istilahlari*. Ankara Universiti İlahiyat Fakültesi: Ankara, 1980.
- Malik ibn Anas, Abu Abdullah. *Muwattah*. 3 volumes. Beirut: Dar al-Gharbi Islam, 2nd edition, 1417/1997.
- al-Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn Hajjaj ibn Muslim al-Qusheiri. *al-Jami as-Sahih (Muqaddima)*. Beirut: Dar al-Fikr, 1424/2003.
- al-Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn Hajjaj ibn Muslim al-Kusheiri. *al-Jami'as-Sahih*. Beirut: Dar al-Fikr, 1424/2003.
- an-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf ibn Muri. *al-Takrib wa al-Taysir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1st. edition, 1405/1985.
- an-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf ibn Muri. *Tahzib al-Asmah wa'l-Lughat*. 1-4. Beirut: Dar al-Kutubi Ilmiyye, ts.
- an-Nasai, Abu Abdurrahman Ahmad ibn Shuayb. *al-Sunen*. Beirut: Dar al-Fikr, 1st. edition, 1425/2005.
- an-Nisaburi, Abu Abdullah Muhammad ibn Abdillah al-Hakim. *Ma'rifetu ulum al-Khadith*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st edition, 1424/2003.
- al-Ramhurmuzi, Abu Muhammad Ibn Khallad al-Hassan Ibn Abdurrahman. *al-Muhaddisul-Fasul Beiner-Rawi ve al-Wai*. Beirut: Dar al-Fikr, 1404.
- Salih, Subhi. *Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Ilmi al-Malayin, 2009.
- as-Sahawi, Abu al-Hayr Shamsuddin ibn Abdurrahman ibn Muhammad. *Fath al-Mughis bi Sharhi Alfieti al-Hadith*. 1-5. Riyadh: Dar al-Minhaj, 1st. ed., 1426/2005.
- as-Suyuti, Abul-Fadl Jalaluddin Abdurrahman ibn Abi Bakr ibn Muhammad al-Hudayri. *Tedribu'r-Rawi fi Sherhi Takribi'n-Nawawawi*. 2 vol. Medina, al-Maqtaba al-Ilmiyyeh, 1972.
- at-Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Sevre. *al-Jami'us-Sahih*. Beirut: Dar al-Fikr, 1425-1426/2005.
- al-Hudayr, Abdulkерim ibn Abdullah. *Hashieh ala Ikhtsari Ulum al-Hadith*. al-Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1. ed., 1438/2017.
- Yujel, Ahmad. *Hadis Ilminde Tenkid Terimleri*. İstanbul: Marmara University Theology Faculty, 2. ed., 2015.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "MUSAHHAF. 02 May 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musahhaf>
- TDV İslâm Ansiklopedisi, "MÜNKER", <https://islamansiklopedisi.org.tr/munker-hadis> (02.06.2023).

DİNİ BAŞA ÇIKMAYA YÖNELİK BİBLİYOMETRİK BİR ARAŞTIRMA: 1990-2024 YILLARI ARASINDA YAPILAN ÇALIŞMALARIN ANALİZİ

A BIBLIOMETRIC RESEARCH ON RELIGIOUS COPING: ANALYSIS OF STUDIES
CONDUCTED BETWEEN 1990-2024

MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN

PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI
PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 DECEMBER FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION
KİLİS, TÜRKİYE

mkaracoskun@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7413-340X>

ZEYNEP SAĞIR

DOÇ. DR. TURGUT ÖZAL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER FAKÜLTESİ
PSİKOLOJİ BÖLÜMÜ
ASSOC. DR. TURGUT ÖZAL UNIVERSITY FACULTY OF SOCIAL AND HUMAN SCIENCES
DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY
MALATYA, TÜRKİYE

zeynep.sagir@ozal.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9214-185X>

GÖNÜL KILINÇ

FIRAT ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI
FIRAT UNIVERSITY SOCIAL SCIENCES INSTITUTE
DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION
ELAZIĞ, TÜRKİYE

212205201@firat.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-0382-8175>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1463265>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

1 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Accepted

24 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Karacoşkun, Mustafa Doğan – Sağır, Zeynep – Kılınç, Gönül, "Dini Başa Çıkmaya Yönelik Bibliyometrik Bir Araştırma: 1990-2024 Yılları Arasında Yapılan Çalışmaların Analizi [A Bibliometric Research on Religious Coping: Analysis of Studies Conducted Between 1990-2024]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 53-79.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DİNİ BAŞA ÇIKMAYA YÖNELİK BİBLİYOMETRİK BİR ARAŞTIRMA: 1990-2024 YILLARI ARASINDA YAPILAN ÇALIŞMALARIN ANALİZİ

Öz

Dini başa çıkma, bireylerin yaşamış oldukları olumsuz durumlar karşısında dini kaynaklar kullanılarak başvurulmuş başa çıkma stratejileri olarak ifade edilebilir. Bu konu, din psikolojisi alanı içerisinde çeşitli örneklem ve kavramlarla ele alınarak üzerinde çalışma yapılan önemli konular arasında yer almaktadır. Dolayısıyla ifade edilen bu konuya hangi yazarların daha fazla katkı sağladığını, en çok hangi anahtar kavramlarla beraber kullanıldığını, hangi ülkelerde bu konuyla ilgili daha fazla çalışma yapıldığını ortaya koyan bir araştırmaya ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. İfade edilen bu ihtiyacın giderilmesinde bibliyometrik bir analiz önemli bir imkan sunmaktadır. Bu kapsamda mevcut çalışmanın amacı, *dini başa çıkma* (religious coping) konusunun serüvenini; yazar, alıntılama oranları, yayın yapan dergiler, ülkeler ve anahtar kavramlar esas alınarak bilimsel etkileşimlerini bibliyometrik analiz ile ortaya koymaktır. Herhangi bir konunun veya yayın aracının tarihsel gelişimini belirli parametrelerle bilimsel haritalama tekniği olarak ortaya koyan bibliyometrik analiz, çok boyutlu bir literatür taraması yapılmasını sağlamakta ve araştırmacılara çalıştıkları konunun bütünsel bir özeti sunmaktadır. Bibliyometrik analizin yapılabilmesi için çeşitli veri tabanlarında bulunan bilgilere müracaat edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda araştırmanın verilerini, uluslararası Web of Science veri tabanında yer alan 1990 ve 2024 (Ocak) yılları arasında yayınlanmış olan 1597 makale oluşturmaktadır. Web of Science’de belirli kısıtlamalar ile verilere erişim sağlanmıştır. Bununla beraber verilerin RStudio IDE’de analiz edilebilmesi için Bibtex dosya formatı tercih edilmiştir. Bu araştırmada dini başa çıkma konusunda, makale başlıklarının, özetlerinin, anahtar kelimelerin, yazar adlarının ve çalışmaların hangi ülkelerde gerçekleştirildiğinin bilgisinin yer aldığı dosya formatı olan Bibtex aracılığıyla geniş yelpazede yer alan çalışmalar sistemli bir şekilde bibliyometrik analize tabi tutulmuştur. Böylece dini başa çıkma konusundaki bibliyometrik analiz çalışmasında araştırmanın sorularına cevap aranmıştır. Çalışmanın amacı kapsamında ileri düzey bibliyometrik analizler yapılabilmesi için güncel yazılım araçlarının kullanılması önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmanın veri analizinin gerçekleştirilmesi için RStudio IDE yazılımıyla R programlama dili kullanılmıştır. Bu kapsamda, analiz bibliometrix paket programı içerisinde yer alan biblioshiny aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bibliyometrik analiz yapılması için geliştirilen biblioshiny paket programı, çalışmaların yıllara göre niceliksel olarak ortaya konulmasına, haritalama tekniğine ve grafikler aracılığıyla verilerin görselleştirilmesine imkan sunmaktadır. Bu araştırmada elde edilen sonuçlara göre dini başa çıkma konusunda en üretken yazarların sırasıyla K. I. Pargament ve H. G. Koenig olduğu görülmüştür. Yine benzer şekilde yazarlar arasındaki iş birliğini gösteren sosyal yapı içerisinde en fazla ortak iş birliği ağına sahip yazarların K. I. Pargament ve H. G. Koenig olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, dini başa çıkma konusunda en üretken ülkelerin sırasıyla ABD, Brezilya ve Türkiye olduğu sonucuna varılmıştır. Yine dini başa çıkma konusunda en sık kullanılan anahtar kavramların *health*, *spirituality* ve *stress* olduğu anlaşılmıştır. Dini başa çıkmanın tematik evrimine bakıldığında süreç içerisinde *spirituality*, *migrants*, *epidemic*, *trauma*, *gay*, *climate change* ve *HIV* gibi yeni kavramlarla ilişkilendirilerek araştırmaların gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu durum, araştırmacıların ilgisini çeken problemlerin zaman içerisindeki değişimine yönelik bulgu olarak yorumlanmıştır. Bibliyometrik analizle gerçekleştirilen bu araştırma, Web of Science’deki makaleleri incelemesi bakımından güçlü bir araç olduğu gözlenmiştir. Analiz sonuçlarının, dini başa çıkma konusunda çalışma yapacak araştırmacılara mevcut literatürün anlaşılması ve bu konunun gelişimini ortaya koyması bakımından fayda sağlayabileceği ön görülmektedir. Ayrıca dini başa

çıkma konusunda en çok tercih edilen kavramların yüzdelik değerlerinin yer aldığı kelime ağacı haritasında bulunan anahtar kavramların söz konusu alan ile ilgili yapılacak gelecek çalışmalarda kelime havuzu sunması bakımından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kavramlar: Din Psikolojisi, Dini başa çıkma, Bibliyometrik analiz, RStudio, Web of Science.

A BIBLIOMETRIC RESEARCH ON RELIGIOUS COPING: ANALYSIS OF STUDIES CONDUCTED BETWEEN 1990-2024

Abstract

Religious coping can be expressed as coping strategies that individuals resort to using religious resources in the face of negative situations they experience. This issue is among the important issues that have been studied using various examples and concepts within the field of psychology of religion. Therefore, it is thought that there is a need for a study that reveals which authors contributed more to this subject, which key concepts are used most, and in which countries more studies have been conducted on this subject. A bibliometric analysis offers an important opportunity to meet this need. In this context, the aim of the current study is to examine the adventure of religious coping; It aims to reveal scientific interactions through bibliometric analysis based on authors, citation rates, publishing journals, countries and key concepts. Bibliometric analysis, which reveals the historical development of any subject or publication medium as a scientific mapping technique with certain parameters, enables a multi-dimensional literature review and offers researchers a holistic summary of the subject they are working on. In order to perform bibliometric analysis, information in various databases must be consulted. In this context, the data of the research consists of 1597 articles published between 1990 and 2024 (January) in the international Web of Science database. Access to data is provided on Web of Science with certain restrictions. However, Bibtex file format was preferred to analyze the data in RStudio IDE. In this research, a wide range of studies on religious coping were systematically subjected to bibliometric analysis through Bibtex, which is a file format that contains information about article titles, abstracts, keywords, author names and the countries in which the studies were conducted. Thus, answers to the questions of the research were sought in the bibliometric analysis study on religious coping. It is important to use up-to-date software tools to perform advanced bibliometric analyzes within the scope of the purpose of the study. In this context, R programming language was used with RStudio IDE software to perform data analysis of the research. In this context, the analysis was carried out through biblioshiny within the bibliometrix package program. The biblioshiny package program developed for bibliometric analysis enables the quantitative presentation of studies by year, mapping technique and visualization of data through graphics. According to the results obtained in this research, the most productive authors on religious coping were K. I. Pargament and H. G. Koenig, respectively. Similarly, within the social structure that shows collaboration between authors, it was understood that the authors with the most common collaboration networks were K. I. Pargament and H. G. Koenig. Additionally, it was concluded that the most productive countries in terms of religious coping are the USA, Brazil and Türkiye, respectively. It was also understood that the most frequently used key concepts in religious coping were *health*, *spirituality* and *stress*. When we look at the thematic evolution of religious coping, it is seen that research has been carried out by associating it with new concepts such as *spirituality*, *migrants*, *epidemic*, *trauma*, *gay*, *climate change* and *HIV*. This situation was interpreted as a finding regarding the change over time

in the problems that attract the attention of researchers. This research, carried out with bibliometric analysis, has been observed to be a powerful tool for examining articles in the Web of Science. It is anticipated that the results of the analysis may be beneficial to researchers who will study religious coping in terms of understanding the existing literature and revealing the development of this subject. In addition, it is thought that the key concepts in the word tree map, which includes the percentage values of the most preferred concepts in religious coping, will be useful in providing a vocabulary pool in future studies related to the field in question.

Keywords: Psychology of religion, Religious coping, Bibliometric analysis, RStudio, Web of Science.

GİRİŞ

Dini başa çıkma, din psikolojisi alanının önemli konularından biridir. Dini başa çıkma konusu, farklı örneklemeler ve kültürlerde niteliksel ve niceliksel araştırmalarla çalışılmıştır. Fakat bu konudaki araştırmaların her geçen gün artması, araştırmacıların doğru kaynaklara ulaşmaları konusunda bir güçlük oluşturmaktadır. Bu nedenle dini başa çıkma konusundaki araştırmaların gidişatını ortaya koymak ve geçmişten günümüze literatürün bilimsel bir haritasını sunmak için bibliyometrik analize ihtiyaç duyulmaktadır. Böylelikle, bu çalışmanın hem geçmiş çalışmaların bilinmesini sağlaması hem de hangi anahtar kavramlarla birlikte çalışıldığını göstermesi bakımından ileri çalışmalara ışık tutması beklenmektedir. Bu konu üzerinde çalışma yapan ve literatürde öncü araştırmacıları ve bilimsel çalışmaları ortaya koymak, konuyla ilgili yayın yapan bilimsel dergilere ulaşmak, çalışmalarda kullanılan anahtar kavramları belirlemenin önemli olduğu düşünülmektedir. Bu kapsamda söz konusu alanda hangi yazar, ülke ve kurumların ön plana çıktığı; kavramsal, entelektüel ve sosyal yapının dünden bugüne nasıl bir gelişim gösterdiği problem olarak belirlenmiştir.

Dini inançlar, bireylerin yaşamlarındaki stresle başa çıkmada önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, dini başa çıkma stratejilerinin incelenmesi akademik literatürde önemli bir konu haline gelmiştir. Bu çalışmada, dini başa çıkma üzerine yapılan araştırmaların bibliyometrik analizi yapılmakta ve mevcut durum ortaya konulmaktadır.

Dini başa çıkma konusundaki araştırmaların son yıllarda arttığı görülmektedir.¹ Bu araştırmalar genellikle psikoloji, felsefe, sosyoloji ve tıp gibi farklı disiplinlerde yapılmıştır. Çalışmaların, bilhassa dini topluluklara

¹ Kenneth I. Pargament, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. (New York: Guilford Press, 1997).

katılım, dua, meditasyon, karşılaşılan problemlere yönelik dini inançlara dayalı pozitif yeniden yorumlama, kutsal kitap okuma gibi başa çıkma stratejileri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.²

Din, olumsuz yaşam olayları karşısında bireylerin başvurdukları bir sığınma mekanizması olarak işlev görmektedir. Ayrıca din yaşamdaki olumsuz olaylarla beraber tecrübe edilen anlamsızlık karşısında bir anlam üretme ve kontrol kaybı neticesinde bir direnç ve kontrol duygusunun ediniimine katkı sunabilmektedir. Dini inanç ve uygulamaların duygu durumları üzerindeki etkisi dini başa çıkma olarak nitelendirilmektedir.³

Başta çıkma, bir süreç ve bir anlam arayışı olarak ifade edilir.⁴ Başta çıkma belirli zamanlarda ve koşullarda ortaya çıkmaktadır. Dini başta çıkma ise dini ya da kutsal inanış veya uygulamaların başta çıkma sürecine eklenmesi olarak ifade edilebilir.⁵ Günümüzde dini ve manevi başta çıkma konusunda, fiziksel hastalıklar da dahil olmak üzere yaşamdaki stres etkenlerini kapsayan yüzlerce makale mevcuttur.⁶ Dini ve manevi başta çıkma, bireylerin, ailelerin ve toplulukların psikolojik, fiziksel, sosyal ve manevi refahına yönelik geniş sonuçları olan zengin bir araştırma alanıdır.

Bilimsel araştırmaların büyüyen hacmi, literatürdeki karmaşıklığı arttırarak araştırmacılar için doğru kaynaklara ulaşmayı zorlaştırabilmektedir. Bu bağlamda, bibliyometri bilimsel literatürü niceliksel olarak analiz eden ve ölçen bir disiplindir. Bibliyometrik analiz, bilimsel çalışmaların yayın örüntülerini, alıntılarını, yazarlarını ve diğer özelliklerini inceleyerek bilimsel keşiflerin ve eğilimlerin anlaşılmasını sağlamaktadır.

Bibliyometri “bilimsel iletişim ve yayıncılıkla ilgili sayısal ve niceliksel tekniklerin uygulanması” olarak tanımlanmaktadır.⁷ Başka bir deyişle bibliyometri, belli bir konunun tarihsel gelişimini, yazarlık, yayın ve kullanım kalıplarını ortaya çıkarmak için literatür analizi ve bilimsel haritalama olarak ifade edilmektedir.⁸ Bu disiplin, bilimsel yayınların analizine dayan-

² Gene G. Ano – Erin B. Vasconcelles, “Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis”, *Journal of Clinical Psychology*, 61/4, (2005), 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>

³ Ali Ayten – Zeynep Sağır, “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon ilişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/47, (2014), 5. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>

⁴ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*. 15.

⁵ Ayten vd., “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon ilişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, 5.

⁶ Terry Lynn Gall ve Manal Guirguis-Younger, “Religious and spiritual coping: Current theory and research” APA handbook of psychology, religion, and spirituality: Context, theory, and research. ed. K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones, (American Psychological Association, 2013) Vol.1/ 349-364.

⁷ Ranold Neil Kostoff, “The Use and Misuse of Citation Analysis in Research Evaluation”, *Scientometrics*, 43, (1998), 27-43.

⁸ Robert N. Broadus. “Toward a Definition of “Bibliometrics.” *Scientometrics*, (1987/12, 5–6), 373–379.

maktadır. Genellikle araştırma alanlarının gelişimini, keşfedilen eğilimleri ve bilimsel etkileşimleri anlamak için başvurulmaktadır.⁹ Bibliyometrik analiz, araştırmacılara çeşitli yönlerden fayda sağlaması bakımından önem arz etmektedir. İlk olarak, belirli bir konu veya alanla ilgili mevcut literatürü anlamak için kullanılabilir. Örneğin, belirli bir araştırma konusunda hangi dergilerin en fazla yayın yaptığını veya hangi yazarların en çok alıntılındığını belirlemek mümkündür.¹⁰ Yine bibliyometrik analiz, bir araştırma alanının süreç içerisindeki evriminin ve eğilimlerinin izlenilmesine imkan sunmaktadır. Bu bağlamda, belirli bir konunun yıllar içerisinde çalışılma sıklığını belirlemek ve hangi yıllarda ne kadar çalışıldığını ortaya koymak için yapılabilir.

Bibliyometrik analiz bağlamında Türkiye’de din psikolojisi literatürü incelendiğinde yapılan çalışmalarda “bibliyometri” kavramına yer verilmiş¹¹ ya da hiç yer verilmeden analizler gerçekleştirilmiştir.¹² Bununla birlikte her iki durumda da RStudio programından yararlanılmadığı görülmektedir. Esasen belirli bir konunun geniş kapsamda bibliyometrik analizinin yapılabilmesi, yazılım temelli bir analiz ile gerçekleştirilebilir. Diğer bir ifadeyle, ileri düzeyde bir inceleme yapılmasına olanak sunması bakımından bibliyometrik analizlerin RStudio IDE (tümleşik geliştirme ortamı) yazılımı aracılığıyla R programlama dili kullanılarak gerçekleştirilmesi mümkün olabilmektedir.

Dini başa çıkma literatürü Pergament tarafından kaleme alınan *The*

<https://doi.org/10.1007/bf02016680>.

⁹ Dag W. Aksnes, “Citation Rates and Perceptions of Scientific Contribution”, *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 57/2 (2006), 169-185.

¹⁰ Anthony F.J. van Raan “Measuring science”. ed. Henk F. Moed, Wolfgang Glanzel, Ulrich Schmoch *Handbook of Quantitative Science and Technology Research*, mlf. Henk F. Moed (Dordrecht: Springer, 2004), 19-50.

¹¹ Ahmet Koç vd., “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (2019), 1-24. <https://doi.org/10.15370/maruiid.679169> ; Mustafa Koç, “Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’ (2018) Üzerine Bibliyometrik Analizler”, *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 29-96; Mustafa Koç, “Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘Maneviyat Psikolojisi Sempozyumları’ (2014-2018) Üzerine Bibliyometrik Analizler”, *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi* 5 (2022), 129-171. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1117128>; Süleyman Abanoz, “Türkiye’de Halk İnançları Konusunda Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi” *İslami araştırmalar Dergisi* 34/2 (2023), 395-415; Ayşe Gökmen, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi (2017-2020)”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2021), 174-195. <https://doi.org/10.51121/akif.2021.21>

¹² Zeynep Sağır , “Türkiye’de Psikoloji Sahasında Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Bir Analizi” ed. Zeynep Sağır, *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. (İstanbul: Dem Yayınları , 2020), 11-44; Kenan Sevinç, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (SAUIFD) 15/28 (2013), 243-269; Orhan Gürsu, “Yurt Dışında Yapılan Din ve Yaşlanma Çalışmaları Üzerine Yöntemsel Bir İnceleme: Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 395-414; Süleyman Abanoz, “Türkiye’de Yapılan ‘Dini Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”. *Eskiye*ni 40, (2020) 407-429.

psychology of religion and coping: Theory, research, practice adlı çalışmayla beraber üzerinde pek çok araştırmanın gerçekleştirildiği önemli bir konu haline gelmiştir¹³. Dini başa çıkma konusunda var olan literatürün klasik yöntemlerle incelenmesi ve derinlemesine ortaya konulması mümkün değildir. Bu kapsamda nicel bibliyometrik analiz ve görselleştirme programlarının kullanılması, söz konusu akademik yazını niceliksel olarak incelemekte ve konunun epistemolojik ve entelektüel gelişimini ortaya koymada önemli katkılar sunabilmektedir.¹⁴ Ayrıca bibliyometrik araçların kullanımı, ilgili literatürün veri kaynağı olmasını sağlamakta ve söz konusu alana dair literatürün boylamsal olarak gelişimi ve geçirmiş olduğu dönüşümleri gözler önüne sermektedir. Bu gelişim ve dönüşümlerin anlaşılması, o konunun dününe ve bugününe ışık tutmakla kalmaz aynı zamanda gelecek çalışmalar için de önem arz etmektedir. Çünkü ilgili literatürün oluşturduğu bilimsel birikim topluma ve akademik dünyaya katkılar sunabileceği gibi gelecek çalışmalar için de bir konu havuzu oluşturmaktadır¹⁵.

Tüm bunlarla birlikte çalışmanın amacı, WoS veri tabanında indekslenen dergilerde dini başa çıkma literatürü hakkında çalışma yapan araştırmacıları ve yayınları öne çıkarmak, bu konuda yayın yapan bilimsel dergileri ortaya koymak ve dini başa çıkma ile ilgili anahtar kelimeleri tanıtmak için bibliyometrik analiz gerçekleştirmektir. Bu nedenle, dini başa çıkma konusunun WoS'taki yayınları esas alınarak 1990-2024 (Ocak) yılları arasında 34 yıllık gelişimin nasıl bir seyir izlediği bibliyometrik analizle ortaya konulması gaye edilmektedir. Ayrıca bu çalışmanın araştırmacılara alan hakkında kısa bir bakış ve bütüncül bir gözlem yapma imkânı sağlaması beklenmektedir.

Bu kapsamda çalışmada aşağıdaki sorulara yanıtlar aranmıştır:

S₁: WoS veri tabanında yayınlanan dini başa çıkma temalı makalelerin yıllara göre yayın sayısı nasıl dağılım göstermektedir?

S₂: WoS veri tabanında yayınlanan dini başa çıkma temalı makalelerin yıllara göre yıllık ortalama alıntı sayısı nasıl dağılım göstermektedir?

S₃: WoS veri tabanında yayınlanan dini başa çıkma temalı makalelerin üç alan (yazar-dergi-anahtar kelime) açısından ilişkisi nasıldır?

S₄: WoS veri tabanında yayınlanan dini başa çıkma temalı makalelere yönelik en çok yayın yapan dergiler hangileridir?

¹³ Gall vd., "Religious and Spiritual Coping: Current Theory and Research. APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality" 349-364.

¹⁴ Nees Jan van Eck-Ludo Waltman, "Visualizing Bibliometric Networks". *Measuring Scholarly Impact*, (2014), 285-320. https://doi.org/10.1007/978-3-319-10377-8_13

¹⁵ Arsev Umur Aydınoglu vd., "Bir Sosyal Bilimler Araştırma Yöntemi Olarak Bibliyometri: Akademik Girişimcilik Örneği" *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 55 (2023), 235-258. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1124926>

S₅: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makalelerde en çok yayın yapan yazarlar hangileridir?

S₆: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makaleler kapsamında en yüksek atıf patlamasına sahip yazarlar kimlerdir?

S₇: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makaleleri gerçekleştiren sorumlu yazarların ülkelerine göre dağılımları nasıldır?

S₈: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makaleleri gerçekleştiren yazarların bulunduğu ilk 20 ülkedeki makale sayısı, SCP ve MCP değerleri nasıldır?

S₉: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makalelerin en çok atıf yapılması bakımından ülkelere göre nasıl bir dağılım göstermektedir?

S₁₀: WoS veri tabanında en çok atıf alan dini başa çıkma temalı makalelerin dağılımı nasıldır?

S₁₁: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makalelerde en sık kullanılan kelimeler nelerdir?

S₁₂: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makalelerin yazarlarının geliştirdikleri iş birliği ağı nasıldır?

S₁₃: WoS veri tabanında dini başa çıkma temalı makalelerdeki anahtar kelimeler, yıllar içerisinde nasıl evrilmiştir? Ayrıca anahtar kavramlar, hangi yıllarda daha çok kullanılmıştır?

2. BİBLİYOMETRİK ANALİZ

Bibliyometrik çalışmalarda kullanılan veri tabanlarından biri WoS'tur. WoS araştırma yayınları ve atıfların en eski ve en yaygın bu konuda otorite olarak kabul edilen veri tabanıdır. Eugene Garfield tarafından 1964 yılında kurulan Science Citation Index'e (SCI) dayanmaktadır. Dünya çapındaki önde gelen araştırmaların seçici, dengeli ve eksiksiz kapsamını bugün yaklaşık 34000 dergiye genişletmiştir. Ayrıca 1973 yılında sosyal bilimler alanına yönelik Social Science Citation Index (SSCI), 1978 yılında ise sanat ve beşeri bilimler alanına yönelik Arts & Humanities Citation Index (AHCI) dizinleri WoS'a dahil olmuştur. Yine WoS kapsamına daha sonraki yıllarda Emerging Citation Index (ESCI), Book Citation Index (BKCI) ve Conference Proceedings Citation Index (CPC) dizinleri de dahil olmuştur.¹⁶ WoS dışında, Scopus ve Dimensions veri tabanları bulunmaktadır¹⁷. Bu çalışmada dini başa çıkmanın bibliyometrik analizi için çalışmaların geniş kapsamda temsil edildiği WoS veri tabanı tercih edilmiştir. Bibliyometrik bir

¹⁶ Caroline Birkle vd., "Web of Science as a data source for research on scientific and scholarly activity", *Quantitative Science Studies*, 1/1 (2020), 363-376.

¹⁷ Aydınoglu vd., "Bir Sosyal Bilimler Araştırma Yöntemi Olarak Bibliyometri: Akademik Girişimcilik Örneği", 235-258.

çalışmada hangi veri tabanından nasıl faydalanılması gerektiği hususunda araştırma sorusu ve veri tabanına erişim belirleyici olmaktadır.¹⁸

Bu çalışmada, bibliyometrik analiz için yaygın olarak kullanılan yöntemler arasında bulunan ağ analizi, alıntı analizi ve yayın analizi kullanılmıştır. Ağ analizi, araştırmacıların belirli konular arasındaki ilişkileri ve etkileşimleri görselleştirmesine olanak tanımaktadır. Alıntı analizi, belirli bir makalenin veya araştırmanın ne kadar sık alıntılındığını belirlemek için tercih edilmektedir. Yayın analizi ise belirli bir derginin veya yazarın hangi konularda ve ne sıklıkta yayın yaptığını incelemek için kullanılmaktadır.

Bibliyometrik analiz, bazı sınırlılıklara sahiptir. Bu çalışmada da bu sınırlılıklardan bahsedilebilir. Örneğin bu analizler sadece yayınlanmış çalışmalarını içermektedir. Bundan dolayı yayınlanmamış veya erişilemeyen verileri kapsam dışında bırakmaktadır. Yine, bazı önemli çalışmaların yeterince alıntı almadığı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu ise bibliyometrik analizin sonuçlarını değerlendirirken göz önünde tutulması gereken bir husus olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁹

2.1 VERİLERİN TOPLANMASI

Bu çalışma, Web of Science akademik veritabanında yer alan araştırmalara dayanmaktadır. Veri toplama sürecinde belirli kriterlere göre filtreleme yapılmış ve analiz için uygun olan çalışmalar seçilmiştir. Bu çalışmada veriler 2024 (Ocak) tarihinde WoS veri tabanından çekilmiştir. Uluslararası veri tabanı olan Web of Science arama sayfasında *documents* kısmında *konu (topic)* alanı seçilmiştir. Konu kısmında seçilen aramalarda yayın başlığı, özeti, anahtar kelimeleri, yazarların isimleri ve alıntılama sayıları gibi bilgiler mevcuttur. Aramalar “religious coping” anahtar kelimesi kullanılarak yapılmış ve 1781 çalışmaya ulaşılmıştır. Daha sonra yayın türü makale (article) olarak filtrelenmiş ve 1597 makaleye erişim sağlanmıştır. Makale yayınlarının, 1990 ve 2024 (Ocak) yılları arasında gerçekleştiği görülmüştür. Verilerin indirilmesi ve analiz edilmesi için R tabanlı bibliometrix paketinin dosya formatı *Bibtex* seçilerek veriler indirilmiştir. Web of Science tek seferde 500 çalışmanın indirilmesine izin verdiği için sırasıyla 1-500, 501-1000, 1001-1500 ve 1501-1597 şeklinde 4 aşamada veriler indirilmiştir. Daha sonra indirilen verilerde veri kaybı olmaması için Web of Science’deki makale sıraları ve indirilen *Bibtex* dosyaları kontrol edilerek aynı veriler olduğu saptanmıştır.

¹⁸ Martin Szomszor vd., “Interpreting Bibliometric Data”, *Frontiers in Research Metrics and Analytics*, 5 (2021). 10.3389/frma.2020.628703

¹⁹ W. Glänzel - U. Schoepflin, “Bibliometric Study of Reference Literature in The Sciences and Social Sciences”, *Information Processing & Management*, 35/1 (1999) 31-44.

2.2. VERİLERİN ANALİZİ

Verilerin analizi için RStudio IDE (tümleşik geliştirme ortamı) yazılımı aracılığıyla R (versiyon 4.1.3) programlama dili kullanılmıştır. Bibliometrik analiz için kullanılan Bibliometrix paketi indirilmiştir. Daha sonra Bibliometrix paketi içerisinde yer alan Biblioshiny paketi içinde veriler analize tabi tutulmuştur.

Aşağıda araştırma süreci bir diyagram aracılığıyla görselleştirilmektedir:



Şekil 1. Çalışma Diyagramı

3. BULGULAR

3.1. GENEL BİLGİLER

WoS veri tabanına bakıldığında dini başa çıkma konusunda 1990 ve 2024 yılları arasında 1597 makalenin yayınlandığı görülmektedir. Bu makalelerin yıllar içerisindeki dağılımları ve yüzdelik oranları Tablo 1’de sunulmaktadır.

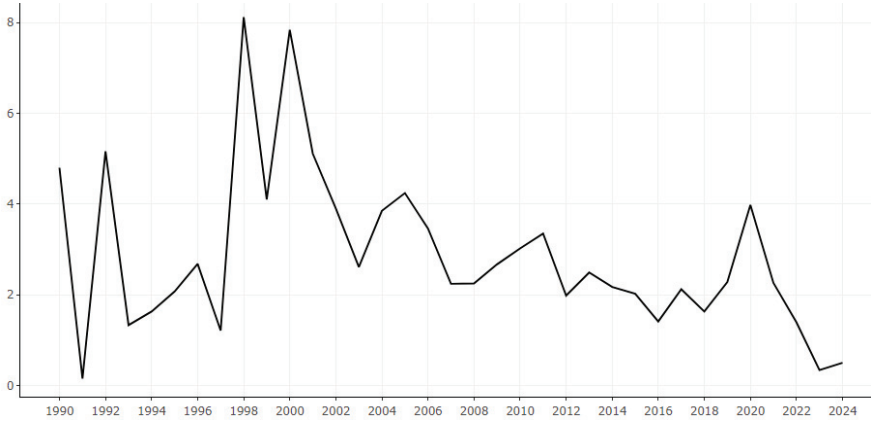
Tablo 1. Yıllara İlişkin Yayın Sayısı

Yıl	Yayın Sayısı	Yüzde (%)
1990	4	0,25
1991	1	0,06
1992	3	0,19
1993	2	0,12
1994	2	0,12
1995	3	0,19
1996	3	0,19
1997	4	0,25
1998	13	0,81
1999	7	0,43
2000	9	0,56
2001	16	1,00
2002	18	1,12
2003	17	1,06
2004	24	1,50
2005	29	1,81
2006	40	2,50

2007	36	2,25
2008	33	2,06
2009	44	2,75
2010	45	2,81
2011	63	3,94
2012	70	4,38
2013	88	5,51
2014	72	4,50
2015	74	4,63
2016	79	4,94
2017	99	6,19
2018	86	5,38
2019	81	5,07
2020	97	6,07
2021	158	9,89
2022	142	8,89
2023	127	7,95
2024	8	0,50
Toplam	1597	100%

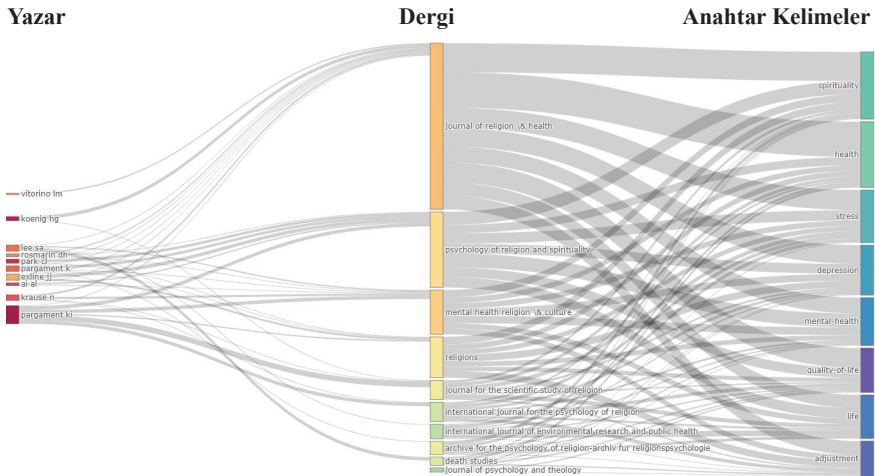
Dini başa çıkma temalı makalelerin, WoS veri tabanında ilk defa 1990 yılında yayınlandığı görülmektedir (bkz. Tablo-1). Bununla birlikte 2000'li yıllardan sonra kademeli olarak yayın sayısında bir artış olduğundan bahsedilebilir. Dini başa çıkma ile ilgili en fazla yayının 2021 yılına (f=158) ait olduğu anlaşılmaktadır. Bunu takiben en fazla yayın yapılan yılların 2022 (f=142) ve 2023 (f=127) olduğu görülmektedir.

WoS veri tabanında yer alan dini başa çıkma temalı makalelere yıllık ortalama alıntı sayısı Grafik 1'de gösterilmektedir.



Grafik 1: Yıllık Ortalama Alıntı Sayısı

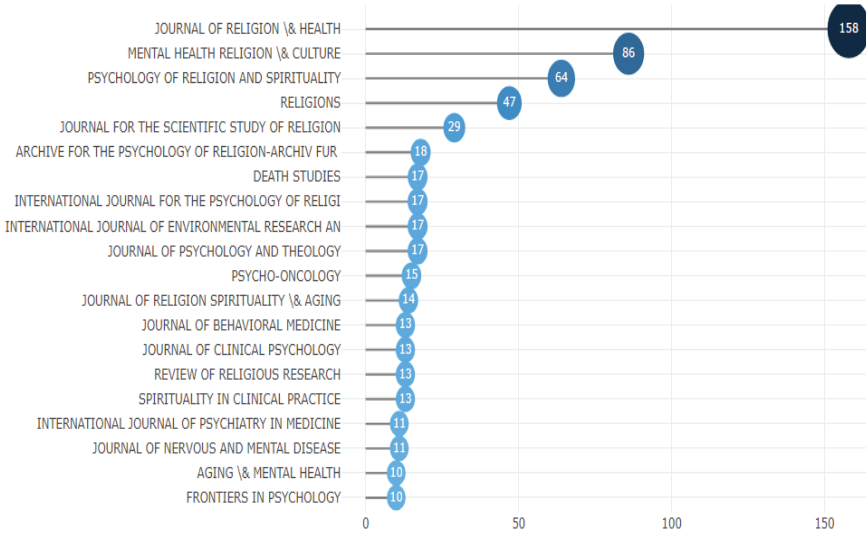
Grafik 1 incelendiğinde yıllık ortalama alıntı sayısının en fazla 1998’de olduğu tespit edilmektedir. Konuyla ilgili alıntılama ikinci zirve 2000 yılında gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, 2020’deki alıntılama sayısının tüm zamanlarda yapılarına göre ortalama bir durum sergilediği fakat son dört yılda alıntılama sayısında bir düşüş olduğu gözlemlenmektedir. Son olarak dini başa çıkma konusunda yıllar içerisinde alıntı sayısında dalgalanmalar olsa da bir devamlılıktan bahsetmek mümkündür.



Grafik 2: Üç Alan Grafiği

İngilizce karşılığı *three field plot* olan üç alan analizi, yazarlar, anahtar kelimeler, dergiler gibi belirlenen ana unsurların arasındaki ilişkileri bir Sankey diyagramı ile görselleştirilmesi olarak ifade edilebilir²⁰. Sankey diyagramı ise ilişki ve dönüşümler arasındaki akışları göstererek sayısal bilgi elde edilen diyagram türüdür. Grafik-2’de dini başa çıkma konusunda en fazla yayın yapan on yazar, söz konusu on yazarın yaptığı on dergi ve onların kullanmış oldukları on anahtar kelime yer almaktadır. Üç alan grafiği incelendiğinde dini başa çıkma konusunda en çok yayın yapan yazarın Kenneth Pargament olduğu anlaşılmaktadır. En çok yayın yapılan dergi ise Journal of Religion & Health olduğu görülmektedir. Dini başa çıkma konusunda en yaygın anahtar kelimelerin ise “spirituality (maneviyat), health (sağlık), stress (stres), depression (depresyon) ve mental health (ruh sağlığı) olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. DERGİLER



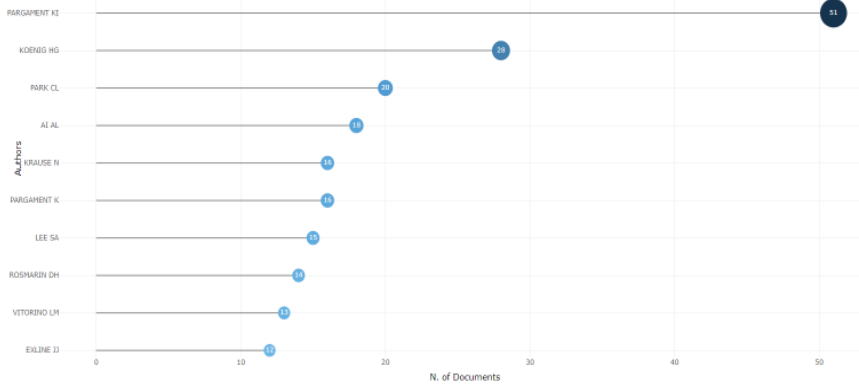
Grafik 3: Konu Alanına Yönelik En Çok Yayın Yapan Dergiler

Dini başa çıkma konusunda en fazla yayın yapan 20 dergi Grafik 3’te

²⁰ Patrick Riehmann vd., “Interactive Sankey Diagrams”, *Proceedings of the IEEE Symposium on Information Visualization, INFOVIS*, (Minneapolis, MN, USA: 2005), 233–240.

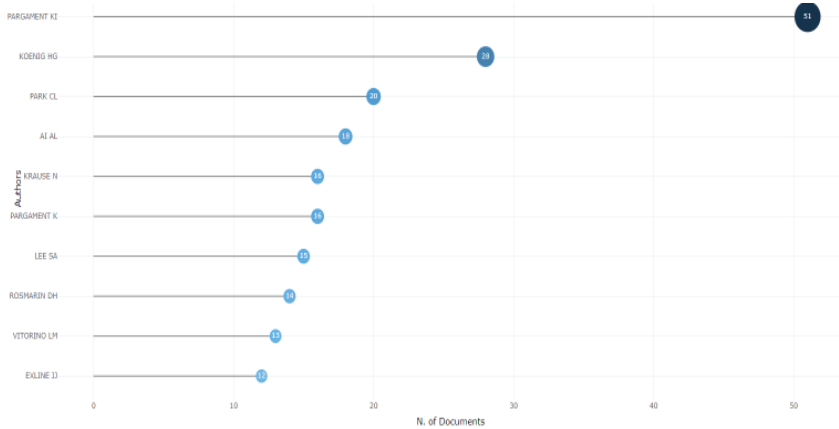
yer almaktadır. Buna göre Journal of Religion and Health (f=158) yayın sayısı ile ilk sırada olduğu görülmektedir. Bu dergiyi ise Mental Health Religion and Culture (f=86) ve Psychology of Religion and Spirituality (f=64) takip etmektedir.

3.3. YAZARLAR



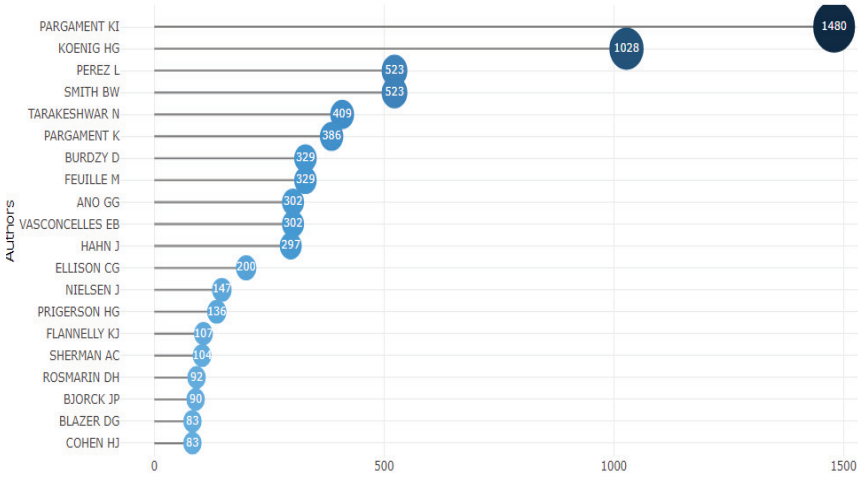
Grafik 4: En Çok Yayın Üreten Yazarlar ve Yayın Sayıları

WoS'ta dini başa çıkma konusunda en çok makale üreten yazarlar incelendiğinde ilk üç ismin sırasıyla Pargament, Koenig ve Park olduğu görülmektedir. Bu konuda yeni yayın yapacak araştırmacıların en az ilk üç araştırmacının çalışmalarına bakmalarının bir gereklilik olduğu ifade edilebilir.



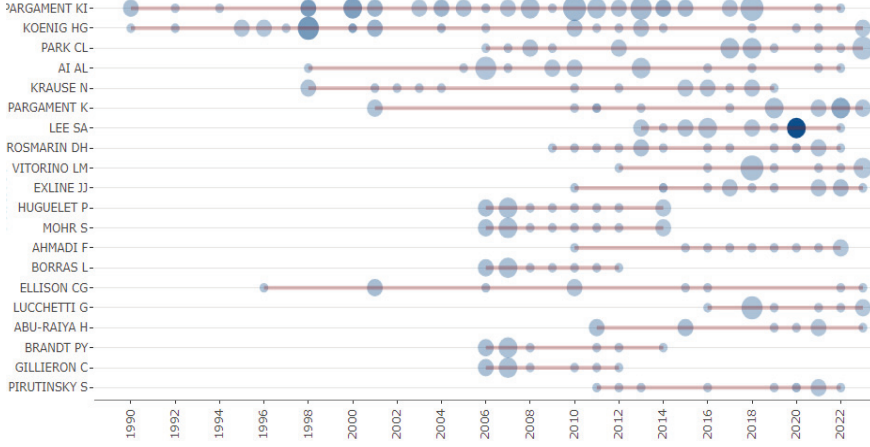
Grafik 5: En Çok Yayın Yapan Yazarlar

WoS veri tabanında en çok makalesi bulunan yazarlar merak edilmiştir. Bu bağlamda yapılan incelemede dini başa çıkma konusunda en çok yayına sahip olan yazar Kenneth Pargament'tir (N=67). Pargament, yayınlarında "Kenneth I. Pargament" ya da "Kenneth Pargament" şeklinde yazar ismini iki farklı versiyonla belirtmiştir. Dolayısıyla analiz yaparken iki farklı isim olarak görüntülenmiştir. Söz konusu yayınlar araştırmacılar tarafından birleştirilerek burada toplam makale sayısı ifade edilmektedir. Bununla birlikte burada yer alan makaleler iş birliği içerisinde ya da bireysel olarak gerçekleştirilmiştir. Grafik 5'te en çok yayın yapan 10 yazar sunulmaktadır. Pargament'i takiben dini başa çıkma konusunda en çok yayın yapan kişiler sırasıyla Koenig H. G. (N=28) ve Park C. L.'dir (N=20).



Grafik 6: En Çok Atıf Alan Yazarlar

WoS'ta dini başa çıkma temalı makalelerdeki en çok atıf alan yazarlar Grafik-4'te sunulmaktadır. Buna göre, dini başa çıkma konusunda işbirliği içerisinde ya da bireysel olarak toplam 1597 yayının yapıldığı tespit edilmiştir. En fazla alıntı yapılan yazarın 1866 alıntı sayısı ile Kenneth I. Pargament olduğu görülmektedir. Bunu takiben Koenig H. G'nin alıntı sayısının 1028 olduğu görülmektedir.



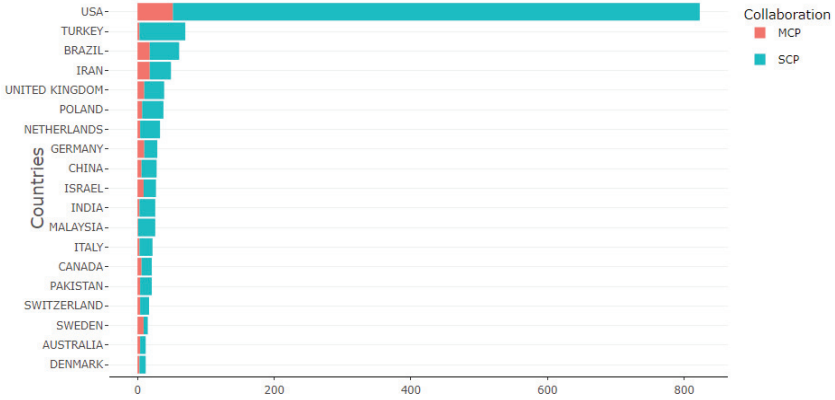
Grafik 7. Atıf Patlama Değerleri

Atıf patlama değerlerinin gösterildiği grafiğe bakıldığında en yüksek atıf patlamasına sahip yazar K. Pargament'tir. Pargament sadece atıf patlama değerini oluşturan yıl içerisinde en çok atıf alan yazar değildir aynı zamanda bu konudaki en fazla atıf alan yazardır. Bununla birlikte, 1990 ve 2024 (Ocak) yılları arasındaki 34 yıllık süreçte K. Pargament ve H. G. Koenig isimli yazarların alana yön veren isimler oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum söz konusu yıllarda sürekli olarak atıf almalarından kaynaklanmaktadır.

Tablo 2: Yazarlara Göre Atıf Patlama Değerleri ve Başlangıç-Bitiş Aralığı

Yazarlar	Patlama	Başlangıç	Bitiş
K. I. Pargament	662.641	1990	2023
H. G. Koenig	234.591	1990	2023
C. L. Park	45.400	2006	2023
A. L. Ai	34.369	1998	2022

Yukarıdaki tabloda yüksek atıf patlama değerlerine sahip olan ilk dört yazara yer verilmektedir.



Grafik 8. Sorumlu Yazarların Ülke Dağılımları ve Makale Sayılarına İlişkin Bulgular

Grafik 8 incelendiğinde sorumlu yazarların ülke dağılımlarına yer ve rildiği görülmektedir. Bununla birlikte SCP ve MCP'lerine ilişkin bilgiler de sunulmaktadır. SCP (Single Country Publications) yayının yazarlarının aynı ülkede olduğunu gösteren değerdir. MCP (Multiple Country Publications) ise yazarların farklı ülkelerden olduğunu ifade etmektedir.

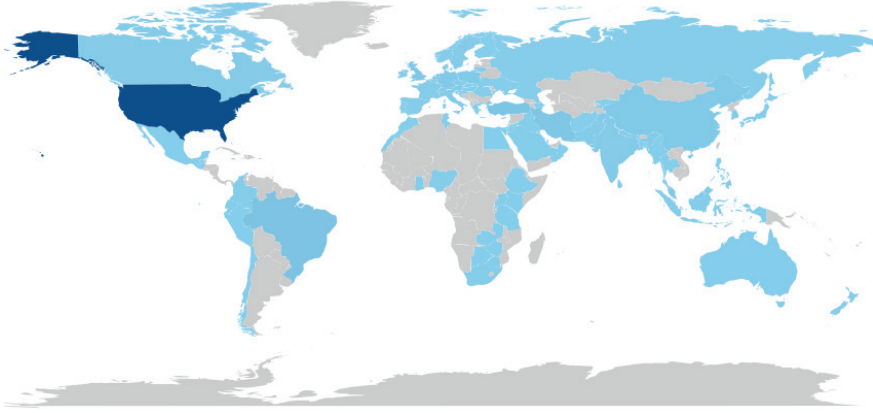
Ülkeler bağlamında dini başa çıkma konusunda en çok yayına 823 makaleyle USA (SCP: 771, MCP: 52), Türkiye'nin 70 makaleyle (SCP: 67, MCP: 3) ile ikinci olduğu görülmektedir. Brezilya ise 61 makaleyle (SCP: 43, MCP: 18) en çok yayın yapan üçüncü ülke olarak yer almaktadır.

Tablo 3: Ülkelerin Makale Sayısı, SCP ve MCP Değerleri, Frekans ve MCP Oran Değerleri

Ülke	Makale	SCP	MCP	Frekans	MCP Oran
USA	823	771	52	0.515	0.063
TURKEY	70	67	3	0.044	0.043
BRAZIL	61	43	18	0.038	0.295
IRAN	49	31	18	0.031	0.367
UNITED KINGDOM	39	29	10	0.024	0.256
POLAND	38	31	7	0.024	0.184
NETHERLANDS	33	29	4	0.021	0.121
GERMANY	29	19	10	0.018	0.345
CHINA	28	22	6	0.018	0.214
ISRAEL	27	18	9	0.017	0.333
INDIA	26	23	3	0.016	0.115

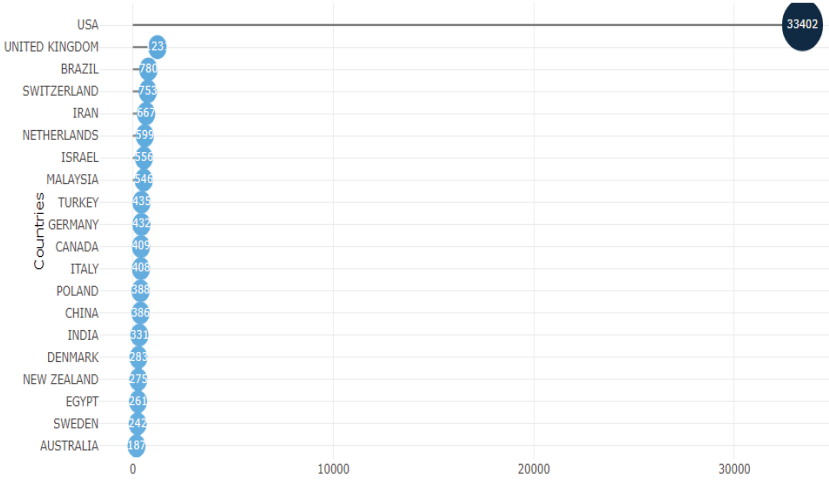
MALAYSIA	26	25	1	0.016	0.038
ITALY	22	19	3	0.014	0.136
CANADA	21	15	6	0.013	0.286
PAKISTAN	21	17	4	0.013	0.190
SWITZERLAND	17	13	4	0.011	0.235
SWEDEN	15	6	9	0.009	0.600
AUSTRALIA	12	8	4	0.008	0.333
DENMARK	12	9	3	0.008	0.250
CHILE	10	5	5	0.006	0.500

Tablo 3 incelendiğinde USA'nın, SCP puanının yüksek olduğu ancak MCP puanının daha düşük olduğu görülmektedir. İkinci sırada yer almasına rağmen Türkiye'nin MCP oranının düşük olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum araştırmacıların aynı ülkedeki araştırmacılarla yayın yapma eğilimlerinin daha yaygın olduğunu göstermektedir. Bunu takiben Brezilya ve İran'ın SCP değerlerine göre MCP'leri de yüksektir. En düşük SCP değerine sahip olan Şili'nin ise bütün yayınlarını farklı ülkelerden yazarlarla iş birliği içerisinde gerçekleştirmiş olduğu görülmektedir.



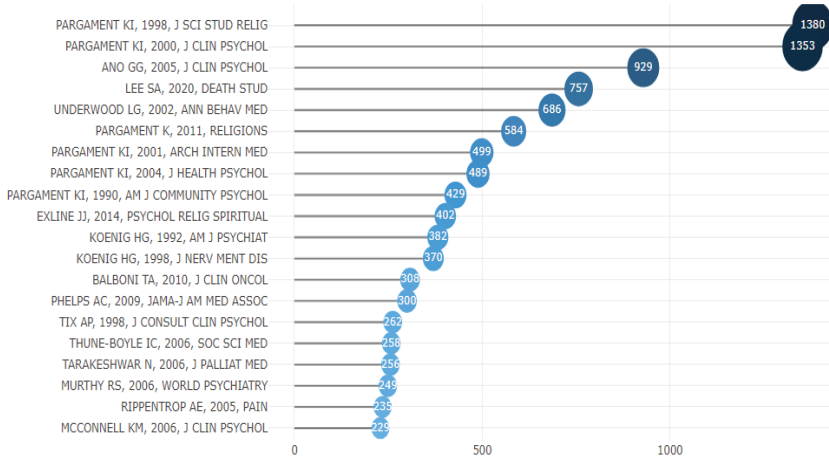
Şekil 2. Ülkelerin Bilimsel Üretkenliği

Ülkelerin bilimsel üretkenliğini gösteren Şekil-2 incelendiğinde mavinin tonlarına boyanmış her bir ülke dini başa çıkma konusunda yayınlara sahiptir. Mavi renk koyulaştıkça bu konudaki üretimin de arttığını ifade edebiliriz. Gri renkle boyanmış kısımlar ise henüz bu konuda bir yayının olmadığı anlamına gelmektedir. Haritada gösterilen renklerin niceliklerine bakıldığında ABD'nin 3163 çalışmaya sahip olan en fazla çalışma yapılmış ülke olduğu görülmektedir. Brezilya ise 250 çalışma ile ikinci sırada yer almaktadır. Üçüncü sırada ise 216 çalışmayla Türkiye gelmektedir.



Grafik 9. En Çok Atıf Yapılan Ülkeler

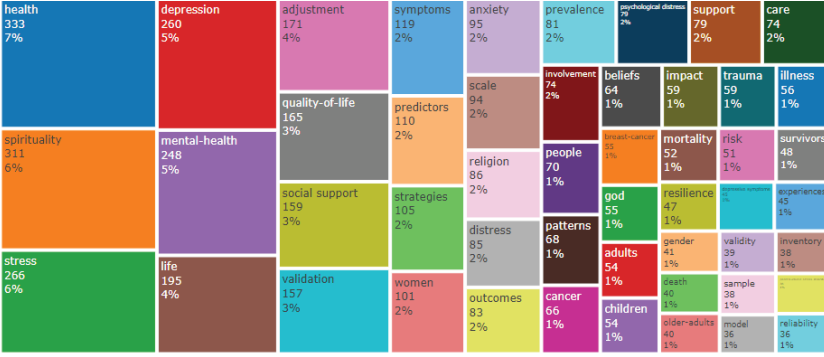
En çok atıf yapılan ülkelerin sırasıyla ABD (N=33402), Birleşik Krallık (N=1231), Brezilya (N=780) ve Türkiye (N=435) olduğu görülmektedir. Türkiye, yirmi ülke arasında en çok atıf alan dokuzuncu ülke konumundadır.



Grafik 10. Küresel Olarak En Fazla Atıf Alan Çalışmalar

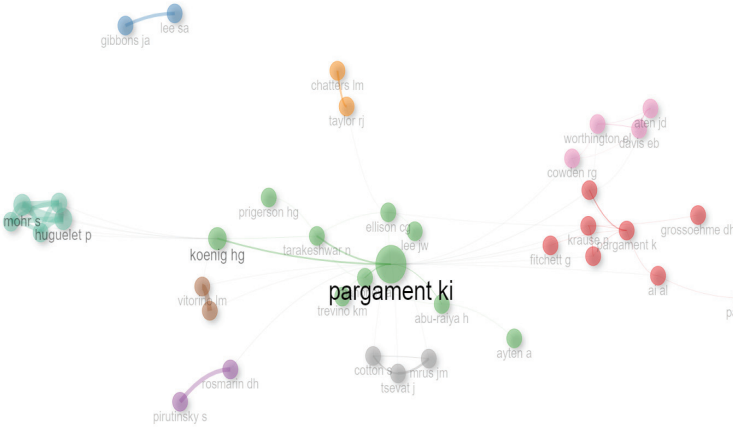
Dini başa çıkma konusunda en fazla atıf yapılan çalışmanın Pargament ve arkadaşlarına (1998) ait olan “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors” başlıklı çalışmasıdır.²¹ İkinci sırada

²¹ Pargament vd. “Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors” *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710–724. <https://doi.org/10.2307/1388152>



Şekil 5. Kelime Ağacı Haritası

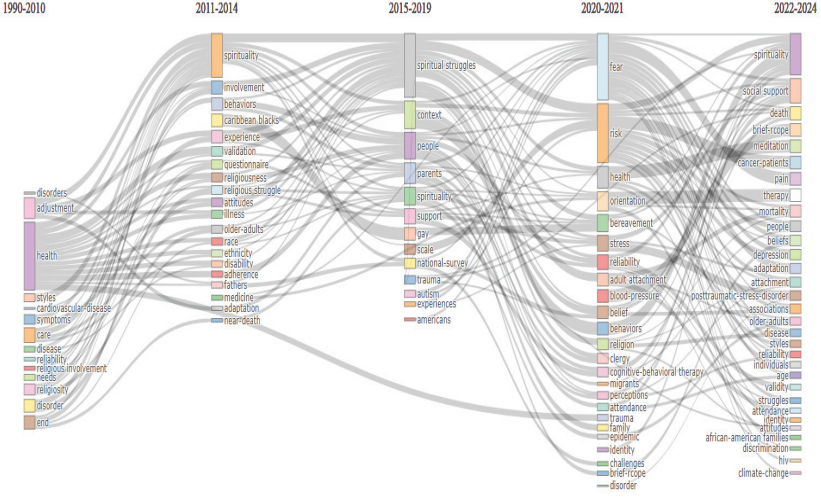
Kelime ağacı haritası bir metinde ya da paragrafta en çok kullanılan kelimelerin ne sıklıkla kullanıldığı ve yüzdelik olarak değerinin yer aldığı bir görselleştirme tekniğidir. Bu çalışmada en fazla yüzdelik puana sahip kelime %7 oranıyla *health* kelimesidir. Daha sonra sırasıyla *spirituality* ve *stress* %6, *depression* ve *mental health* %5, *life* ve *adjustment* %4 olarak çalışmalarda anahtar kavram olarak yer aldığı görülmektedir.



Grafik 11. Ortak İş Birliği Ağı

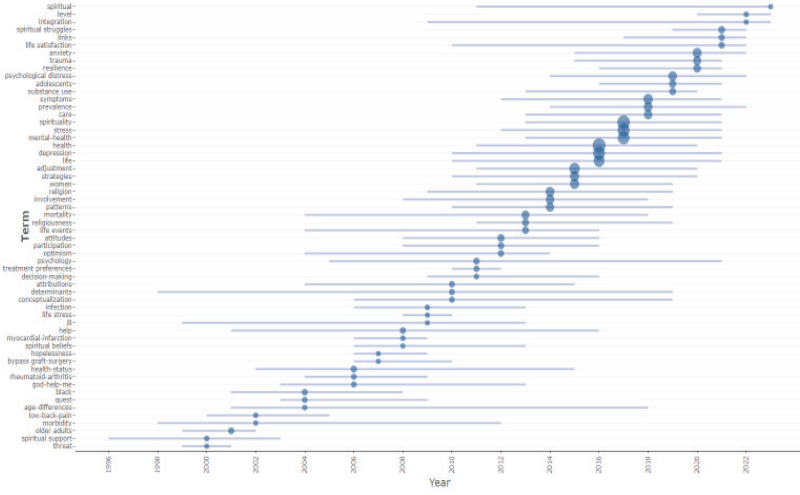
Ortak iş birliği ağında iş birliği yapan ve aynı kümede yer alan yazarları tespit etmek mümkün olmaktadır. Her bir renk bir kümeyi işaret etmektedir. Daireler arasındaki çizgiler söz konusu yazarlar arasında iş birliği olduğunu göstermektedir. Bu ise aynı kümede yer alan yazarların benzer konular üzerinde çalıştıkları anlamına gelmektedir. Bu çalışmada K. I. Pargament'in daha fazla yazarla çalışma yaptığı anlaşılmaktadır. Bununla

beraber Koenig'in iki farklı kümeyle iş birliği gerçekleştirdiği ifade edilebilir.



Grafik 12: Tematik Evrim Grafiği

Tematik evrim grafiği, yıllar içerisinde anahtar kelimelerin nasıl evrildiğini içermektedir. Dini başa çıkma çalışmalarına ilişkin 1990-2010 yılları arasında *religiosity* ve *religious involvement* kavramlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak sonraki yıllarda *spirituality* kavramının tercih edildiği tematik grafiğe yansımaktadır. Bununla beraber 2015-2019 yıllarında *trauma*, *gay* ve *autism* gibi kavramların çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 2020-2021 yıllarında *migrants*, *trauma* ve *epidemic* gibi kavramların çalışmalara dahil edildiği gözlemlenmektedir. Söz konusu iki yılda özellikle göçle ilgili krizlerin ve COVID-19 sürecinin çalışmalara olan etkisi şeklinde okunabilir. Tematik evrim grafiği oluştururken özellikle bu yılların ön plana çıkarılması, çalışmaların içeriklerinin farklılaşması nedeniyle önem arz etmektedir. 2022-2024 yıllarında ise *discrimination*, *meditation*, *therapy*, *climate-change*, *posttraumatic-stress-disorder* ve *HIV* gibi yeni kavramların dini başa çıkma konusunda anahtar kavramlar olarak yer aldığı görülmektedir.



Grafik 13: Trend Konu Grafiği

Dini başa çıkma konusunda anahtar kelimelerin yıllara göre kullanılma sıklığını elde etmek için trend konu grafiğine bakmak gerekmektedir. Bununla beraber kullanılan anahtar kavramların yıllara göre niceliksel değişimini görmek de mümkün olmaktadır. Örneğin, 2016-2017 yılları arasında *care*, *spirituality*, *stress*, *mental-health*, *health*, *depression*, *life* ve *adjustment* kavramlarının daha fazla kullanıldığı ve tüm zamanlara göre trend kabul edilecek kavramlar olarak ön plana çıktıkları anlaşılmaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada “dini başa çıkma” anahtar kavramı kullanılarak Web of Science’de tarama yapılmıştır. Buna göre, 1990 ve 2024 (Ocak) yılları arasında WoS’ta yer alan 1597 makale bibliyometrik analiz ile incelenmiştir. Dini başa çıkma konusunda en fazla yayın yapılan yılların 2021, 2022 ve 2023 olduğu, yıllık alıntılama oranının en yüksek olduğu zaman dilimi sırasıyla 1998 ve 2000 yılları olduğu sonucuna varılmıştır. Üç alan grafiğine bakıldığında, anahtar kavramlarda en fazla *spirituality*, *health*, *stress*, *depression* kavramlarının tercih edildiği anlaşılmıştır.

Dini başa çıkma konusunda en fazla yayın yapan dergilere bakıldığında ilk sırada *Journal of Religion and Health* (f=158), ikinci sırada *Mental Health Religion and Culture* (f=86) ve üçüncü sırada *Psychology of Religion and Spirituality*’nin (f=64) yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır.

En fazla alıntı yapılan iki yazarın 1866 alıntı sayısı ile Kenneth I. Pargament ve 1028 alıntı sayısı ile H. G. Koenig olduğu görülmüştür. Atıf pat-

lama değerleri incelendiğinde, 2023 yılına kadar Kenneth I. Pargament'in çalışmalarına atıf yapılma oranının yüksek olduğu gözlenmiştir.

Ülkelerin makale sayısı, SCP ve MCP puanları incelendiğinde, USA'nın en yüksek SCP puanına sahip olduğu, SCP değeri açısından ikinci sırada yer alan Türkiye'nin MCP değerinin düşük olduğu görülmüştür. Üçüncü sırada yer alan Brezilya'nın SCP değerine oranla MCP'si de ilk iki sıradaki örneklere göre görece daha yüksek olduğu anlaşılmıştır. Başka bir ifadeyle Brezilyalı araştırmacılar ülke içinden yazarlar ile çalışma yapmaya özen gösterdikleri gibi farklı ülkelerdeki araştırmacılarla da iş birliği gerçekleştirdikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Yine ülkelerin bilimsel üretkenliğine bakıldığında ABD'nin 3163 çalışmayla birinci sırada, Brezilya'nın 250 çalışma ile ikinci sırada, Türkiye'nin ise 216 çalışmayla üçüncü sırada olduğu tespit edilmiştir. En çok atıf yapılan ülkelere bakıldığında, ABD'nin atıf sayısı $f=33402$, Birleşik Krallık'ın atıf sayısının $f=1231$, Brezilya'nın atıf sayısının $f=780$ olduğu görülmüştür. En çok atıf alan ülkeler arasında Türkiye ise $f=435$ ile dokuzuncu sırada yer almıştır. En fazla atıf yapılan çalışmalar incelendiğinde en yüksek atıf yapılan çalışma Pargament ve arkadaşlarına (1998)²⁴ ait olduğu görülmüştür. Söz konusu çalışmaya yapılan atıf sayısının 1380 olduğu tespit edilmiştir.

WoS'ta yer alan *dini başa çıkma* konusuyla ilgili makalelerin anahtar kavramları arasında en çok kullanılanları tespit etmek için kelime bulutundan yararlanılmıştır. Buna göre, en yaygın kullanılan anahtar kelimenin *health* ($f=333$) olduğu anlaşılmıştır. Bunu takiben *spirituality* ($f=311$), üçüncü olarak *stress* ($f=266$) anahtar kelimelerinin yer aldığı görülmüştür.

Yazarların ortak iş birliği ağı incelendiğinde Kenneth I. Pargament'in diğerlerine göre daha fazla yazarla iş birliği içerisinde olduğu, Koenig'in ise iki farklı kümeyle iş birliği gerçekleştirdiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar kavramların 34 yıllık süre içerisinde nasıl evrildiğini gösteren *tematik evrim grafiği* incelendiğinde dini başa çıkma konusunda *religiosity* anahtar kavramının yerini *spirituality* kavramına bıraktığı görülmüştür. Bununla beraber süreç içerisinde *migrants*, *trauma*, *epidemic* gibi yeni kavramların kullanıldığı sonucuna erişilmiştir.

Sonuç olarak bu bibliyometrik analiz çalışması, dini başa çıkma stratejileri üzerine yapılan araştırmaların mevcut durumunu ve gelecek eğilimlerini incelemiştir. Dini inançların stresle başa çıkmada etkili kaynak olabileceğini gösteren bu araştırmaların daha fazla ilerleme kaydetmesi beklenmektedir. Bibliyometrik analiz, bilimsel araştırmaların incelenmesi için

²⁴ Pargament vd. "Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors" 710-724.

güçlü bir araçtır. Bu analizler, araştırmacılara mevcut literatürü anlamak, araştırma alanlarının gelişimini izlemek ve bilimsel etkileşimleri keşfetmek için önemli bir yol sağlar. Ancak, bu analizlerin bazı sınırlılıkları olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Bibliyometrik analiz sonuçları, dini başa çıkma stratejileri üzerine yapılan araştırmaların devam etmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle farklı dini inançlara sahip grupların başa çıkma stratejileri üzerine daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.²⁵ Ayrıca, dini başa çıkma stratejilerinin etkinliği ve uygulanabilirliği konularında daha fazla çalışmaya odaklanılması gerekmektedir.²⁶

KAYNAKÇA

- Abanoz, Süleyman. “Türkiye’de Yapılan ‘Dini Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”. *Eskiye*, 40 (2020), 407-429.
- Abanoz, Süleyman. “Türkiye’de Halk İnançları Konusunda Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 34/2 (2023), 395-415.
- Aksnes, D. W. “Citation Rates and Perceptions of Scientific Contribution”. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*. 57/2,(2006), 169-185.
- Ano, G. G. - Vasconcelles, E. B. “Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis”. *Journal of Clinical Psychology*, 61/4 (2005), 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Aydınoğlu, Arsev Umur. vd. “Bir Sosyal Bilimler Araştırma Yöntemi Olarak Bibliyometri: Akademik Girişimcilik Örneği”. *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute*. 55 (2023), 235-258. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1124926>
- Ayten, Ali. - Sağır, Zeynep. “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/47 (2014), 5. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Birkle, C. vd., “Web of Science as a data source for research on scientific and scholarly activity”, *Quantitative Science Studies*, 1/1 (2020), 363-376.

²⁵ Julie J. Exline-Ephraim Rose, “Religious and Spiritual Struggles”, ed. Raymond F. Paloutzian -Crystal L. Park, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, (New York: The Guilford Press: 2013), Second Edition 380-398..

²⁶ Harold G. Koenig: “Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications”, *ISRN Psychiatry*, (2012).

- Broadus, R. N. "Toward a Definition of "Bibliometrics." *Scientometrics*. 12/5-6 (1987), 373-379. <https://doi.org/10.1007/bf02016680>
- Exline, J. J. - Rose, E. "Religious and Spiritual Struggles. Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality", ed. Raymond F. Paloutzian -Crystal L. Park, Second Edition 380-398. New York: The Guilford Press: 2013.
- Gall, T. L.- Guirguis-Younger, M. "Religious and Spiritual Coping: Current Theory and Research." *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality ed. K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Vol 1): Context, Theory, and Research.*, American Psychological Association, 2013. <https://doi.org/10.1037/14045-019>
- Glänzel, W.- Schoepflin, U. "A Bibliometric Study of Reference Literature in The Sciences and Social Sciences". *Information Processing & Management*, 35/1, (1999), 31-44.
- Gökmen, Ayşe. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik" Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi (2017-2020). *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi*. 51/1 (2021), 174-195. <https://doi.org/10.51121/akif.2021.21>
- Gürsu, Orhan. "Yurt Dışında Yapılan Din ve Yaşlanma Çalışmaları Üzerine Yöntemsel Bir İnceleme: Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/1 (2022), 395-414.
- Koç, Ahmet vd. "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57/57 (2019), 1-24. <https://doi.org/10.15370/maruifd.679169>
- Koç, Mustafa. "Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında 'II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi' (2018) Üzerine Bibliyometrik Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi*. 2 (2020), 29-96.
- Koç, Mustafa. "Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında "Manevi Psikolojisi Sempozyumları" (2014-2018) Üzerine Bibliyometrik Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi*. 5 (2022), 129-171. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1117128>
- Koenig, H. G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications". *ISRN Psychiatry*, (2012).
- Kostoff, R. N. "The Use and Misuse of Citation Analysis in Research Evaluation". *Scientometrics*, 34/1 (1998), 3- 7.
- Pargament, Kenneth. I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping

- with Major Life Stressors”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/4 (1998), 710. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. vd. “The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of The RCOPE”. *Journal of Clinical Psychology*, 56/4 (2000), 519. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.3.co;2-t](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.3.co;2-t)
- Pargament, Kenneth. I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, K. I. vd. “Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/4 (1998), 710–724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Riehmann, P. vd. “Interactive Sankey Diagrams” *Proceedings of the IEEE Symposium on Information Visualization, INFOVIS 2005*. (2005), 233–240.
- Sağır, Zeynep “Türkiye’de Psikoloji Sahasında Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Bir Analizi”, ed. Zeynep Sağır. 11-43. İstanbul: DEM Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Sevinç, Kenan. “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 15/28 (2013) 243-269.
- Szomszor, Martin vd., “Interpreting Bibliometric Data”, *Frontiers in Research Metrics and Analytics*, 5, (2021). 10.3389/frma.2020.628703
- van Eck, N. J.- Waltman, L. “Visualizing Bibliometric Networks”. *Measuring Scholarly Impact*, (2014), 285–320. https://doi.org/10.1007/978-3-319-10377-8_13
- Van Raan, A. F. J. “Measuring science”. In *Handbook of Quantitative Science and Technology Research* ed. Henk F. Moed, Wolfgang Glanzel, Ulrich Schmoch. 19-50. Dordrecht: Springer, 2004.

EBU HAYYAN ET-TEVHÎDÎ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE ESTETİK VE SANAT

AESTHETICS AND ART IN ABŪ HAYYĀN AL-TAWHĪDĪ'S THOUGHT

MEHMET KARAKUŞ

DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

KİLİS, TÜRKİYE

mehmetkus@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-3628-9809>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1453619>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted

24 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Karakuş, Mehmet, "Ebu Hayyan Et-Tevhîdî'nin Düşüncesinde Estetik ve Sanat [Aesthetics and Art in Abū Hayyān al-Tawhîdî's Thought]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 81-102.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE ESTETİK VE SANAT

Öz

Ebu Hayyan lakaplı Muhammed İbnü'l-Abbas et-Tevhîdî (öl. 414/1023), filozof ediplerin en meşhurlarından biri olarak kabul edilir. O, bir taraftan zengin ve süslü bir dil kullanırken diğer taraftan oldukça basit ve anlaşılır bir şekilde eserlerini yazmıştır. Hakikati arayan bir filozof olarak kendi zamanının zor ve konuşulamayan konularını dile getirmesi ve verdiği derin cevaplar onun yetkinliğine işaret eder. Felsefenin hemen her konusuna derin ilgi duyan Müslüman düşünürlerin yine felsefenin değer alanlarından birini oluşturan sanat ve estetik konularına duyarsız kaldığını söylemek mümkün değildir. Ne var ki İslâm filozoflarının bu konulardaki çalışmaları meseleyi tüm yönleriyle ortaya koyma açısından yetersizdir. Çünkü İlk ve Orta Çağ felsefelerinde estetik ve sanat bağımsız bir disiplin olarak görülmemekteydi. Dolayısıyla sanatı ve estetiği, bağımsız bir konu olarak ele alan eserlere veya müstakil konular olarak ele alınmış bu türden bilgilere rastlanılmamaktadır. Bu araştırma ile hem İslâm medeniyetinin ilim ve sanat açısından zirvede olduğu bir çağda yaşamış olan Tevhîdî'nin tanıtılmasına katkıda bulunulması, hem de estetik ve sanata yönelik orijinal görüşlerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Tevhîdî, İslâm kültürünün eşsiz bilgi birikimine sahip, etkileyici üslubu olan ve felsefenin hemen her konusunda görüşlerine rastlanılan bir filozofudur. Süslü ve zengin üslubun marifetlerini bildiği ve icra edebildiği halde fikirlerini mümkün olduğu kadar kısa, basit, serbest ve canlı bir şekilde ifade etmede emsalsiz bir konumda olan Tevhîdî'nin eserleri, estetik ve sanat felsefesi hakkında konuşmak için de yeterli veriyi sağlar. Bu nedenle o, hicri dördüncü yüzyıldan itibaren sanat felsefesi kavramını da ortaya çıkararak Araplar arasında ilk sanatçı ve ilk sanat filozofu olarak görülebilir. Tevhîdî'nin genel olarak felsefesi ve özel olarak da estetik ve sanat konularındaki düşüncelerinde İslâm dini, Yunan felsefesi, içinde yaşadığı toplumun kültürel mirası, yaşadığı çağın ve şahsiyetinin kendisine kazandırdıklarının etkisi görülür. Tevhîdî'ye göre insan yaratılıştan güzel olana meyillidir. Bu durum, güzellik duygusunun fitrat olarak insan ruhuna yerleştirilmiş olduğu anlamına gelmektedir. İnsan ruhundaki bu eğilime karar verici güç ise akıldır. Aklin karar vermesinde ise özlemine duyduğu yüce âleme katılma arzusu yatmaktadır. Çünkü ona göre güzelliğin asıl kaynağı Allah'tır ve güzellik de, niteliklerini ve fiillerini Allah'ın sıfatlarından alarak açığa çıkmaktadır. Estetik değer alanını dine referansla yorumlamasının, onu Plotinus'un anlayışına yaklaştırdığı söylenebilir. Tevhîdî, güzelliği, "organlardaki kemal, parçalardaki uyum ve nefsin kabul ettiği şey" olarak tanımlar. Buna göre bu üç unsur, güzelliğin temelini oluşturur. Bunlardan kemal ve uyum, nesneye yönelik özellikler iken, nefsin kabul ettiği şey ifadesi ile de özneye yönelik bir özellik dile getirilir. Eş deyişle güzelliğin öznel ve nesnel boyutlarına vurgu yapılır. Tevhîdî sanatı da bir konu üzerinde dikkatli ve düşünceli hareket eden ruhun gücü olarak tanımlar. Bu yaklaşımla Tevhîdî, sanatın insanın ruhunu yansıtan bir araç olduğunu ve sanatçının bir konu üzerinde dikkatli ve düşünceli bir şekilde hareket etmesi sonucunda ruhunun derinliklerini, hayal gücünü ve yaratıcılık gücünü ortaya çıkararak eserleri verebildiğini anlatır. Tevhîdî, sanatı çoğunlukla iyiyi, faydalıyı ve güzel başkalarına sunma çabası olarak görür. Sanat, sanatçının kendi iç dünyasını ve dış dünyayı yorumlayarak ortaya koyduğu bir iletişim aracıdır. O, sanatı kendi duygularını, düşüncelerini ve hayallerini başkalarına aktarabileceği bir zemin olarak görür. Bir yönüyle de sanat, toplumsal bir sorumluluktur. Sanat, insanlara güzelliği, iyiliği ve doğruluğu hatırlatarak, toplumu iyileştirme ve geliştirmeye katkıda bulunabilir. Tevhîdî'ye göre sanatın bir hedefi olmaz. Aksi halde sanat ile ilgilenmek abesle iştigal olur. Bu hedef de ilk derecede dinî alana matuftur. Sanatın insanı ve âlemi anlamaya, oradan hareketle Allah'ı bilmeyle ulaştırması gerekir. Tevhîdî'ye göre, Allah'ın birliğine delalet etmeyen ve ona ibadet etmeye yöneltmeyen sanattan Allah'a sığınmak gerekir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Ebu Hayyan et-Tevhîdî, Estetik, Sanat, Güzellik

AESTHETICS AND ART IN ABŪ H'AYYĀN AL-TAWH'ĪDĪ'S THOUGHT

Abstract

Muḥammad Ibn al-'Abbās al-Tawḥīdī, known as Abū Ḥayyān (d. 414/1023), stands out as one of the preeminent philosopher-literary of his era. Renowned for his eloquence, he wielded a rich and ornate language in his compositions, yet managed to convey his ideas in a manner that was accessible and lucid to his audience. As a philosopher seeking the truth, his ability to address his time's difficult and unspoken issues and provide deep answers clearly indicates his competence. It cannot be denied that Muslim thinkers, with their profound interest in nearly every realm of philosophy, do not overlook art and aesthetics, which are integral components of philosophical value systems. Nevertheless, the extant works of Islamic philosophers on these subjects are often deemed inadequate in their comprehensive treatment of the issues. This deficiency can be attributed to the fact that, in the philosophies of antiquity and the medieval period, aesthetics and art were not regarded as distinct disciplines. Consequently, there exists a dearth of treatises that approach art and aesthetics as autonomous subjects or provide comprehensive coverage of these topics as separate entities. This research aims to contribute to the introduction of Tawḥīdī, who lived in an age when Islamic civilization was at its peak in terms of science and art, and also aims to reveal his unique views on aesthetics and art. al-Tawḥīdī is a philosopher who has unique knowledge of Islamic culture, an influential style, and whose views are encountered in almost every subject of philosophy. Despite his proficiency in elaborate and sophisticated writing, he stands out for his ability to articulate his ideas concisely, simply, and vividly. This unique approach in his works offers ample material for discussing aesthetics and the philosophy of art. Consequently, he can be regarded as a pioneer in art philosophy and the first Arab artist among the Arabs by introduce the concept of the philosophy of art from the fourth century onwards. In general, in the philosophy of Tawḥīdī and specifically in his thoughts on aesthetics and art, the influence of Islamic religion, Greek philosophy, the cultural heritage of the society in which he lived, the age in which he lived, and his personality could be noticed. Human beings are inclined towards what is beautiful by creation according to the understanding of al-Tawḥīdī. It means that the sense of beauty is placed in the human soul as a nature. The decisive power to this disposition in the soul is the intellect. The desire of the intellect to join the sublime world that it longs for lies in its decision-making. For him, the main source of beauty is Allah, and beauty emerges by taking its qualities and actions from Allah's attributes. This demonstrates that his interpreting the aesthetic value area with a reference to religion brings him closer to Plotinus' understanding. Tawḥīdī, defines beauty as "perfection in organs, harmony in parts, and what the soul accepts." Based on this, these three elements constitute the basis of beauty. While perfection and harmony are properties directed towards the object, the expression "what the soul accepts" expresses a feature directed towards the subject. In another saying, the focus lies on both the subjective and objective aspects of beauty. When it comes to art, al-Tawḥīdī defines it as the power of the soul that acts carefully and thoughtfully on a subject. With this approach, al-Tawḥīdī explains that art is a tool that reflects the soul of man and that the artist can produce works that reveal the depths of his soul, imagination, and creativity by acting carefully and thoughtfully on a subject. al-Tawḥīdī mostly sees art as an effort to present good, beneficial, and beautiful things to others. Art is a means of communication through which the artist interprets his inner world and the external world. He sees art as a ground through which he can convey his feelings, thoughts, and dreams to others. In a way, art is a social responsibility. Art can contribute to improving and developing society by reminding people of beauty, goodness, and truth. For al-Tawḥīdī, art must have a goal.

Otherwise, engaging in art would be a waste of time. This goal is primarily related to the religious field. Art should lead people to understand themselves and the universe, and from there, to know Allah. al-Tawhîdî's perspective highlights that one should seek refuge in Allah from art that does not indicate His unity and does not lead to worship Him.

Keywords: Islamic Philosophy, Abū H'ayyān al-Tawhîdî, Aesthetics, Art, Beauty

GİRİŞ

İnsanın hayatı boyunca anlam yüklediği değerler arasındaki kollarından biri de güzelliştir. İnsan yaşadığı alemde sadece iyiyi ve doğruyu değil güzeli de arar.¹ Bu nedenle en eski felsefi sistemlerden bugüne kadar filozoflar, sanatçılar, sanat tarihçileri ve psikologlar tarafından çokça tanımlanmaya çalışılan fakat yine de açıklığa kavuşmayan şey “güzel nedir?” sorusudur.² İnsanları bu denli düşündüren güzelin ve güzelliğin ne olduğu ile ilgili soruya verilecek cevap ise estetiğin konusuna girmektedir. Estetik denen şey sanat üzerine felsefi düşünmeden ibarettir. Sanat üzerine düşünmek her şeyden önce güzel dediğimiz bu değer anlamını aydınlığa kavuşturmaktır. Bir bilim olarak yeni olduğu halde, güzelliğin, insan aklı ve duyguları üzerindeki etkilerini konu edinen felsefe dalı³ ve genellikle “güzelliğin bilimi” olarak tarif edilen estetik aydınlanma filozofu Baumgarten'den bu yana felsefenin ayrı bir dalı olarak gelişmiştir.⁴

Estetik, sırf insana mahsus olan ve onun değer alanını ilgilendiren bir kavramdır. İnsan yaşamını belirleyen değerler sırasıyla bilgisel, ahlaki ve duysal değerlerdir. Bunlardan epistemoloji ve bilim felsefesi bilgisel değerlerle, etik ahlaki değerlerle ilgilidir. Duysal değerleri konu alan felsefe disiplini ise estetikdir.⁵ Bu anlamda Estetiğin, duysal temelde ve sanat alanında gerçekleşen ve neyin güzel olduğunu açıklayan bir bilim dalı olduğu aşikârdır. Şu halde sanatın ne olduğu ve nasıl bir işleve sahip olduğu konusunun da irdelenmesi gerekir.

Sanatın ne olduğu ve nasıl bir işleve sahip olduğu konusunda da farklı yaklaşımlar görülmektedir. Örneğin Tolstoy'a göre ortalama bir insan için sanat, “güzeli ortaya çıkaran etkinliktir.”⁶ Yine ona göre “sanat, hayat için zorunlu olan, tek bir insanın ve bütün insanlığın esenliğe yürüyüşü

¹ S. Ahmet Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz* (İstanbul: Burak Yayınları, tsz.), 107.

² Selçuk Mülayim, *Sanata Giriş* (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1994), 27.

³ Adnan Turani, *Sanat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 40.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yay., 1984), 61.

⁵ Ahmet Cevzici, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 172; Hasan Küçük, *Sistemantik Felsefe Tarihi*, İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1985), 545.

⁶ L.N. Tolstoy, *Sanat Nedir?* çev. Mazlum Beyhan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 2012), 51.

için zorunlu olan, insanları aynı duygular çevresinde birleştiren ilişkiler ortamıdır.⁷ Genel bir ifadeyle de sanat; birey ve toplumların duygu, düşünce, örf-adet, inanış ve tasavvurlarını, çeşitli malzeme, araç, teknik ve yöntemleri kullanarak, gören ve işitenlerde hayranlık uyandıracak bir ahenkle ortaya koymasındır.⁸

Evrensel bir duygunun ifadesi olarak sanatın tarihinin ilkel devirden sanattaki en ileri noktasına kadar gelişmesi insanın evren karşısında duyduğu heyecanların paralel gelişmesine dayanır ve onunla beraber gider.⁹

Sanat ve felsefe insanlık tarihinin en fazla uğraştığı alanlardandır. Bu iki kavram üzerine birçok tanım yapılmış olsa da, anlamları üzerinde tartışmalar halen sürmektedir. Bu tartışmalar insanlık var olduğu sürece de devam edecektir. Zira sanatın konusu insan deneyiminin tamamıdır, maddesi ve alanı hayatın bütünüdür ve bu konu sübjektif bir konudur; bundan dolayı sanat kavramını tanımlamak kolay olmamış, çok değişik açılardan tanımlar yapılmış ve sanatın değişik yönleri sürekli tartışılmıştır.¹⁰

İslâm düşünce tarihinde de genel olarak estetik ve sanat konularına ilgi duyulduğundan hiç şüphe yoktur. Çünkü İslâm, maddi ve manevi güzelliklerin elde edilmesine teşvik ederek inananlarını bu yönde etkilemiştir. İşte bu etkilenmenin sınırlarını ve mahiyetini anlamak açısından İslâm sanatının felsefi boyutunun ortaya çıkarılması, İslâm filozoflarının İslâm sanatı ve estetiği konusundaki görüşlerinin araştırılması önem arz etmektedir.

İslâm filozofları arasında bu konuya ilgi duyan ve yaşadığı çağda estetik konusunda düşüncelerine rastlanılan simalardan biri de Ebu Hayyan et-Tevhîdî'dir. İşte bu çalışma ile hedeflenen şey de İslâm medeniyetinin bu mümtaz kimliğinin estetik ve sanata bakış açısının ortaya çıkarılmasıdır. Onun geride bıraktığı eserleri bu konulardaki görüşlerini açığa çıkarmak noktasında yeterli veriyi sunmaktadır. Böylesi bir çalışma aynı zamanda dönemin zihinsel yapısını açığa çıkartma konusunda da fikir verici bir resim olacaktır.

Tevhîdî'nin üslubu hakkında konuşmak bile, estetik ve sanat felsefesi ile alakalı görüşlerini sunmak için geniş bir kapı aralar. Çünkü o, sadece lafızların şekillerini eşsiz olarak ortaya çıkararak muhteşem başyapıtlar ortaya koyan bir edip değil, aynı zamanda hakikati arayan bir filozoftur. Bunu da kendi zamanındaki zor ve konuşmanın neredeyse yasak olarak görüldüğü

⁷ Tolstoy, *Sanat Nedir?*, 13.

⁸ Yılmaz Can-Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği* (İstanbul: Kayıhan Yay. 2012), 11.

⁹ Herbert Read, *Sanatın Anlamı*, İng. çev. Güner İnal, Nuşin Asgari (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 1974), 60.

¹⁰ İbrahim Coşkun, "İslam Sanatının Gelişmesini Engelleyen Kelami Yorumlar", *İslam ve Sanat - Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* (İstanbul: b.y., 2015), 95.

konulardaki soruları ve bu sorulara verdiği derin cevaplarıyla göstermiştir. Bu bağlamda Tevhîdî hakkında araştırmalar yapan Behnesî'ye göre o, hicri dördüncü yüzyıldan itibaren -İslam düşüncesi içerisinde- sanat felsefesi kavramını ortaya çıkararak Araplar arasında ilk sanatçı ve ilk sanat filozofu olarak görülmeyi hak etmiştir.¹¹ Buradan hareketle Tevhîdî'nin eserlerinin yansıtıklarından hareketle şu soruların cevapları açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Tevhîdî'nin estetik ve sanata bakış açısı nedir? Sanatın kaynağı nedir ve insan hayatında sanat nasıl bir işlev görmektedir? O, sanat felsefesi ve estetik hakkındaki temel yaklaşımları ile neyi hedeflemektedir?

Bu araştırma ile hem İslâm medeniyetinin ilim ve sanat açısından zirvede olduğu bir çağda yaşamış ancak yeterince tanınmamış olan Tevhîdî'nin hayatı hakkında bilgiler verilerek bir nebze daha tanıtılması, hem de estetik ve sanata yönelik orijinal görüşlerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

1. EBU HAYYAN ET-TEVHÎDÎ

Dördüncü yüzyıl siyaseten ne kadar karmaşık bir dönem olsa da fikrî olarak gerçekten de İslâm düşüncesinin en parlak dönemlerindedir. Abbasîlerin hüküm sürdüğü bu dönemin edebi açıdan son derece verimli ve zengin olduğu görülür. Ancak Büveyhilerin (932-1062 yılları arasında Irak ve İranda hüküm süren hanedan), devletin çoğunda hükmü ele geçirmesi dolayısıyla siyasi, ekonomik ve toplumsal olarak dönem çok kötüdür. Ve her tarafta bozgunculuk yayılmıştır.¹² Bu dönemde tüm entelektüel hareketlerde, Bağdat şehri İslâm dünyasının gerçek başkenti olarak temayüz etmiştir. Çünkü tüm mezhep ve inançlar Bağdat'ta kendilerine sığınak ve yuva bulabilmişlerdir.¹³ Aynı zamanda bu dönem Aristoteles başta olmak üzere birçok filozofun Arapçaya tercüme edilen eserlerinin tekrar gözden geçirilerek, bu eserlerle ilgili telif, şerh ve tefsir çalışmalarının yapıldığı ve tercüme altın çağı olarak adlandırılan bir dönem özelliği de taşımaktadır.¹⁴ Bu çalışmalar salt çeviriden ziyade felsefi ve bilimsel faaliyetlere yoğunluk verilen bir zaman olduğunu da göstermektedir.¹⁵ Dahası bu dönem sadece belirli bilimlerdeki çalışmaların doruk noktasına eriştiği bir zaman dilimi olmayıp, sonraki yüzyıllarda bilimler üzerinde sürekli et-

¹¹ Afif el-Behnesî, *el-Fikrû'l-Cemal İnde't- Tevhidi* (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Sekafe, 1997), 42.

¹² Muhammed Kürd Ali, *Ümerâü'l-Beyan* (Kahire: Mektebetü Sekafetü'd-Diniyye, 2012), 1/480-483.

¹³ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 86.

¹⁴ Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004), 24-25.

¹⁵ Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, 33-34.

kisi olacak tabiat felsefesi ve kozmolojik bilimlerin de en aktif olduğu bir dönem olarak nitelenmektedir.¹⁶

İslâm medeniyetinin bu yüzyılda yaşamış en önemli şahsiyetlerinden birisi de Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir. O, kendine özgü üslubuyla sözlü, yaratıcı, süslemeli estetiğin hâkim olduğu bir edebiyat çağında yaşamış ancak ihmal edilerek yakın zamana kadar yeterince tanınmamıştır.¹⁷

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin hayatı hakkında kendi eserlerinde çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Onun hayatıyla ilgili bilgilerin en önemli kaynağı ise biyografisini yazarak onun tanınmasını sağlayan Yâkût el-Hamevî'dir. Tam ismi, Ali b. Muhammed b. el- Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî olup, nerede doğduğu konusunda net bir bilgi yoktur. Ancak kaynakların genelinde Şîrâz, Nişâbûr veya Vâsıt gibi şehirlerin isimleri zikredilmektedir.¹⁸ 310/922 yılında doğan ve 414/1023 tarihinde vefat eden Tevhîdî'nin nisbesinin de Tevhîdî adı verilen bir çeşit hurma nedeniyle Bağdat'ta hurma satan babasından geldiği ifade edilmektedir.¹⁹

Her bakımdan üstün meziyetlere sahip bir düşünce insanı olarak karşımıza çıkan Tevhîdî, başta nahiv, dil, şiir, edebiyat, fıkıh, kelam olmak üzere çağındaki bütün ilimlerle ilgilenmiş bir dâhidir. O, edebi yaratıcılık ile felsefi düşüncüyü bir araya getirdiği için ediplerin filozofu ve filozofların edibi olarak tanınmıştır.²⁰

Tevhîdî'nin kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahya b. Adî (893/864-974) ve Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. yakl. 987/988)'nin çağdaşdır.²¹ Dahası Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî, Tevhîdî'nin felsefe ve mantık ilmindeki en önemli iki hocasıdır.²²

Onuncu yüzyıl İslâm dünyasında Bağdat ve Fârâbî Okulu'na mensup önemli edip filozoflardan olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi²³ kendi özgün görüşleri yanında, İslâm'da ilk felsefe tarihçisi, eserlerini de doxograf türü felsefe tarihi olarak görmek belki de yanlış olmayacaktır.²⁴ Çünkü Ebû Hayyan

¹⁶ İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi* (Konya: Kömen Yayınları, 2011), 13.

¹⁷ Afif el-Behnesî, *el-Fikrül-Cemal İnde't-Tevhîdî*, 41.

¹⁸ Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Garbu'l-İslâmî, 1993), 5/1923; Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2000), 22/27; Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 5/286.

¹⁹ M. Kürd Ali, *Ümerâü'l-Beyan*, 1/483-484.

²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5/1924.

²¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendubi (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, 1929), 192, 224.

²² Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 120, 154, 156, 178, 225, 246.

²³ Ali Kürşat Turgut, "Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fi'l-Ulûm" *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 546.

²⁴ Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist Midir?" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 88.

et-Tevhîdî birçok düşünürün sohbet meclislerinde bulunmuş, sohbetlerini kayıt altına almış ve o zamana aynalık etmiştir. Örnek olmak üzere onun *el-Mukâbesât* isimli eseri verilebilir. Bu eser, Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin evinde yapılan tartışmalardan ve bu meclise katılan filozofların isim ve görüşleriyle birlikte ayrıntılı olarak aktarılmasından oluşmuştur.²⁵ Fârâbî ile İbn Sinâ arasında yaşamış olan ve haklarında başka kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan Yahyâ b. Adî, İbn Zür'a, Ebû'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh, İsâ b. Ali, İbnü'l-Hammâr, İbnü's-Semh, Ebû Bekir el-Kümesî ve hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi birçok filozof için onun verdiği ayrıntılı bilgiler düşünce tarihi açısından son derece kıymetlidir. Ayrıca İhvân-ı Safâ felsefesinin ne amaçla ortaya çıktığı ve risâleleri kaleme alan filozofların kimler olduğu ondan öğrenilmektedir.²⁶

Tevhîdî, dönemindeki filozofları sıkıntıya sokan metafiziğin en temel problemlerini, sorduğu sorularla öne çıkarmış ve cevaplarını da edebi bir dille ifade etmiştir. Verilen cevapları da nihai çözüm veya kesin cevaplar olarak görmeyerek, kendisinden sonra gelenlere de aynı konularda görüşlerini bildirme ve o konularda çözüm önerilerinde bulunmaları noktasında açık kapı bırakması da son derece önemlidir.²⁷

Tabakat kitaplarında kimi zaman övgülerle sözü edilen Tevhîdî hakkında olumsuz bazı görüşlere hatta zındıklıkla itham edildiği görüşlere rastlamak da mümkündür. Buna Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin şer'i haccın ifası çok güç olduğu takdirde akli bir hac (hacc-ı akli) yapılabileceğine dair bir kitap yazmış²⁸ olması delil olarak gösterilmektedir.

Safedi (ö. 764/1363), Tevhîdî'nin zındık olduğuna dair ilk ithamın İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından yapıldığına işaret eder.²⁹ Ayrıca Safedi, İbnül Cevzî'nin *Tarih*'inde İslâm dinine mensup zındıkların, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913), Tevhîdî ve Ebu'l 'Alâ el-Me'arrî (ö. 449/1057) olmak üzere üç kişi olduğunu ifade eder. Hatta iddiasına göre, bunlardan ikisi taraflarını belli etmiş ancak Tevhîdî kendisini gizlemiştir. Bundan dolayı da bunlar içerisinde en kötü olan Tevhîdî'dir.³⁰

Subkî de, Tevhîdî hakkında Zehebi ve İbnü'l-Cevzî'den gelen itikadının bozuk olduğu yönündeki rivayetleri aktarır. Ancak kendisi Tevhîdî'nin pek

²⁵ M. Fatih Arslan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve el-Mukâbesât", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 1-14), 98.

²⁶ Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/155.

²⁷ Zekerîyya İbrahim, "Ebu Hayyan el-Tevhîdî-Edîb el-Felâsife ve ve Feylesûf el-Üdebâ", *Âlam'ul-Arap* 35 (Kahire: Dar el-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, ts.), 298.

²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5/1929.

²⁹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve'l-Umem* (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1992), 16/24.

³⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 22/27.

çok eserini okuduğunu, onun yazdıklarında güçlü bir ruha sahip olduğunu ve çağdaşlarıyla alay etmesinin dışında bu ithamı hak edecek bir ifadesine rastlamadığını belirtir.³¹

Ebu Hayyân'ın hayatı ve felsefi kişiliği hakkında araştırmaları olan Üçer'e göre zındıklık ithamının ve bu tür rivayetlerin şüpheli oluşu bir tarafa; tabakat müelliflerini böyle bir rivayeti ifadelendirmeye götüren şey onun farklı dönemlerde serdettiği muhtelif görüşler olmalıdır.³² Tevhîdî'nin zındık olduğunu iddia edenlerin dayanak olarak getirdikleri rivayetler pek çok tutarsızlık içermekte ve sağlam bir delile dayanmamaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa Tevhîdî'nin, hayat hikâyesinden ve eserlerinde savunduğu fikirlerden samimi dindar bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tutarsız ve uyumsuz gözükten tavrı sebebiyle dinî inancı hakkında bu tür suçlamalara maruz kalmıştır.³³

Tevhîdî'den şikayetçi olanlar bir tarafta dursun, diğer taraftan Tevhîdî de içinde yaşadığı toplumdan oldukça şikayetçidir. O, yaşadığı çağda halkın kendisini anlamadığı ve kendisine yeterince değer vermedikleri düşüncesiyle onlardan şikâyetçi olduğunu edebi bir üslupla dile getirmiş; hayatındaki yalnızlıktan, sıkıntı içinde olmasına rağmen kendisine yardım edilmesinden, insanlardan iyilik görme konusunda ümitsizliğinden bahsederek bütün bunlara dayanmaya çalıştığını ifade etmiştir.³⁴ Böylesi bir ruh hali içerisinde Tevhîdî, öldükten sonra değeri bilinmez düşüncesiyle, hayatının sonuna doğru kitaplarını yakmıştır.³⁵

Hamevî'nin belirttiğine göre kitaplarından bazıları şunlardır: *es-Sadîk ve's- Sadâkatu, el-İmtâ' ve'l-Muânese, el-İşârâtü'l-Îlâhiyye, el-Mukâbesât, Riyadü'l-Ârifin, Zemmü'l-Vezireyn, el-Haccu'l aklî iza dâke'l-fedâu an el-hacc eş-Şer'î, er-Risâletü'l-Bağdâdiyye, Ahbaru's-Sufiyye ve el-Besâir*.³⁶

2. EBU HAYYAN ET-TEVHÎDÎ'NİN ESTETİK DÜŞÜNCESİ

Yaşadığı dönemde estetik ve sanatın anlaşılması noktasında çabalarına rastlanılan Ebu Hayyan et-Tevhîdî, insan ruhunun bir eğilimi olarak gördüğü güzellik karşısındaki tutumu ile kendisinden sonraki düşünürlere kaynaklık edecek önemli bir isimdir. Ondaki estetik bakış açısının oluşmasına neden olan dayanak ise, felsefenin başta edebiyat olmak üzere diğer

³¹ Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 5/287-288.

³² İbrahim Halil Üçer, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 97.

³³ Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", 10/155.

³⁴ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve's-Sadîk*, nşr. İbrahim Keylânî (Dımeşk: Dar'ul-Fikr, 1996), 33-34.

³⁵ M. Kürd Ali, *Ümerâü'l-Beyan*, 1/492; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5/1929.

³⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5/1925.

ilimlerle harmanlanması olmuştur. Ne var ki Orta Çağ'da bağımsız bir disiplin olarak görülmeyen estetik ve sanat ile ilgili Tevhîdî'nin görüşlerini ve analizlerini doğrudan bir başlık altında bulma imkânı yoktur. Ancak onun bu konulardaki görüşlerini, sorduğu felsefi sorular ve verdiği cevaplarla çeşitli eserlerinde görmek mümkündür.³⁷

Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin estetik ve sanat konularındaki yaklaşımını açıklamak için öncelikle insanı anlamak gerekir. Çünkü o, dünyayı ve dünya güzelliklerini tanımanın ancak kendini tanımakla mümkün olduğuna inanır. O, *el-Hevâmi'l- veş-Şevâmil*'de insanın ne olduğu sorusuna İbn Miskeveyh'in diliyle; nefis ve bedenden meydana gelen varlığa verilen ad olduğunu ifade ederek cevap verir. Buna göre nefis ve bedenden oluşan insanın en şerefli cüz'ü, her faziletin kaynağı olan nefsidir. İnsan, doğruyu ve yanlış, hayrı ve şerri, iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini nefsi nâtika sayesinde bilir. Diğer cüz'ü ise cismanidir ve bütün parçalarıyla birlikte insanın en aşağılık tarafını teşkil eder.³⁸ İnsan, nefsin faziletleri ve cismin eksikliklerini idrak ettiği vakit faziletleri elde etmeli, eksikliklerden de uzaklaşmalıdır. Ancak bu durumda, ilahi bir mertebeye ulaşabilir. Hisler ve cismin eksiklikleri içerisinde kaybolduğunda, insana mahsus kemalden uzaklaşır. Dinler de işte bu sebepten dolayı insanı bundan menetmişlerdir.³⁹

İnsan nedir sorusuna en kapsamlı cevap *el-Mukâbesât*'ta verilmiştir. Buna göre insan, çamurdan olan, ruh sahibi, nefsiyle cevher, aklı itibariyle bir ilah, birliği itibariyle bütün, çokluğu itibariyle bir, duyu itibariyle fani, nefsi yönüyle baki, hareketiyle ölü, tamamlanarak diri, ihtiyaçla nakıs, taleple tamamlanmış, görünüşte aşağılık, verdiği haberler yönüyle tehlikeli ve âlemin özüdür. Onda her şeyden bir şeyler vardır ve her şeyle bağlantısı vardır. İnsanın haberleri çoktur, sırları ise hayret vericidir. Onu tanıyan, dünyanın aslını ve mahiyetini bilir ve onun zatının cevheri, bilinen ve görülen her şeyle benzerlik içerir. O, her gaip için örnek, her şahit için bir beyandır, harikulâde işlerin sahibidir.⁴⁰ Yine insanın yaşayan, düşünen ve ölen bir varlık olduğu söylenmiştir. Buradaki yaşamak, hisse, konuşmaya ve harekete delalet ederken; düşünme, akla ve iç görüye, ölüm ise akışa ve bir halden başka bir hale dönüşe işaret etmektedir.⁴¹

Tevhîdî, estetik bakış açısı ve sanatı gerçekleştirebilecek tek varlık olarak gördüğü insanın, bütün canlılarda bulunan her şeyi bir araya toplayıp, sonra bunlara ilave olan üç nitelikle birlikte üstün olduğunu Ebu Süleyman'ın

³⁷ Zekeriyya İbrahim, *Ebu Hayyan el-Tevhîdî*, 271.

³⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, nşr. Ahmed Emin - Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme, 1370/1951), 27.

³⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, 28.

⁴⁰ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 374.

⁴¹ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 316.

diliyle ifade ederek aynı zamanda sadece insanın sahip olduğu kendine özgü nitelikleri de belirlemiştir. Bunlar da akıl ile faydalı ve zararlı şeyleri düşünen nazar, yine nazar yoluyla aklın nelerden faydalandığını ortaya koyan mantık ve üçüncü olarak da nefis gücüyle tabiatla olana benzer suretler ve sanatları oluşturacak ellerdir.⁴² Bu görüşleri ile Tevhîdî, genel olarak filozofların insanı diğer hayvanlardan akıl ve düşüncesi yönüyle ayrıcalıklı görmesine bir ilavede bulunmuş olmaktadır. O da insanın sanatlar ortaya koyabilmesidir.

İnsanı bu sayılan niteliklerle tanımlayan Tevhîdî'nin, estetik görüşü bilgi teorisi ile de ilişkilidir. Çünkü ona göre bilgi yalnızca akılla sınırlı değil, aynı zamanda insan duyusuna, aklın idrak ve bilgideki araçlarına da bağlıdır. Bu nedenle o, akıl ile duyuların arasını ayırmaz. Bunu Âmirî'nin diliyle şöyle ifade eder: “Duyu yetileri tabiatları gereği ilk basit şeyleri çıkarmaktan aciz olduğu için akıl yetisine de ihtiyaç duyarlar. Eğer o güçlü olursa akıl faziletli olur. Aynı şekilde akıl melekesi de duyu güçleri tarafından desteklenmedikçe tek başına unsurları oluşturmaya muktedir değildir.”⁴³ Dolayısıyla ona göre akıl ve duyu, her ikisi de insan hayatı, bilgisi ve eylemleri için zaruridir. Her ne kadar akıl, duyuların üzerinde hâkim olsa ve duyuları kontrol etse de duyulara dayanmadan eylemde bulunamayacak ve hüküm veremeyecektir. Çünkü duyular veri toplar, akıl da yargıda bulunarak değerlendirir.

Tevhîdî'ye göre her duyulur şeyde akledilirin bir gölgesi vardır fakat her akledilir olanda duyulur olanın bir gölgesi yoktur. Duyularda bir şey olduğunda, muhakkak o zihne etki eder; onunla benzerlik kurulur, onunla özlem yaratılır, onunla ölçüler gerçekleşir. İnsan, duyu izlerinin elbisesini tamamen çıkarmadığı zaman, aklın elbisesi ile de tam olarak süslenmemiş olur. Bu duruma örnek ruhun durumudur. Doğrusu ruhun ölümden sonraki durumuna ilişkin bilgiyi kabul etmek zordur, çünkü zihin bunu kanıt oluşturmada verilen örneklerle açıklığa kavuşturmuş olsa da duyular bunu güvenilir kanıtlarla doğrulamaya yardımcı olmamıştır.⁴⁴

Duyular ile akıl arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için somut örnekler de veren Tevhîdî'ye göre duyular harabeler, vehimler yollar ve akıllar krallıklar mesabesinde. Harabelerin tehlikelerinden kendini koruyan kişi yollar üzerinde güç sahibi olur ve yollar üzerinde güçlü olan krallıkları denetler ve bu da onu asıl krala götürür. Neden? Çünkü duyular yanıltıcıdır, vehimler de yanılgıdır, akıl ise yol göstericidir. Kim birincisinde hidayet

⁴² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, thk. Ahmed Emin- Ahmed Ez-Zeyn (Birleşik Krallık: Hindawi Yayınları, 2017), 255.

⁴³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, 291.

⁴⁴ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 167.

bulur ve ikincisinde sabrederse üçüncüsünü de idrak eder. Üçüncüyü idrak eden de kurtuluşa ermiştir.⁴⁵ Yine ona göre Allah kimde akıl basiretini açar ve o da gerçekleri fark ederse, o kişi ilim mertebelerine ve fazilet merdivenlerine yükselir, rahatlık ufkuna ulaşır. Zarar ve ziyan madenlerinden, afetlerin ve helaklerin meskenleri olan yıkımlardan kurtulur.⁴⁶ Şu halde Tevhîdî'ye göre duyular, aklın temel aldığı ve akılla bilinen şeylere erişme aracıdır. Bir bakıma duyular, aklın işçileri mesabesinde olup sanatın ortaya çıkarılması bakımından zorunludur.

Tevhîdî'nin insan ve bilgi teorisi ile ilgili verilen bu kısa açıklamaların ardından onun sanat ve estetik anlayışına etkisi olan kaynaklar araştırılabilir. Tevhîdî'nin eserleri incelendiğinde, genel olarak felsefesi ve özel olarak da estetik ve sanat konularındaki düşüncelerinde aynı kaynakların etkisi görülmektedir. Bu kaynaklar da, İslâm dini, Yunan felsefesi, içinde yaşadığı toplumun kültürel mirası, yaşadığı çağın ve şahsiyetinin kendisine kazandırdıklarıdır.⁴⁷ Bu kaynakların kendisini ulaştırdığı bilgiler ışığında Ebu Hayyan et-Tevhîdî estetiği nasıl anlamıştır? Ona göre estetiğin ilkeleri ve temel prensipleri nelerdir? O, *el-Hevâmi'l- veş-Şevâmil* isimli eserinde “güzel bir şeyi güzel görmenin sebebi nedir? Bunun sebebi tabiat mıdır yoksa nefsin ortaya çıkardıkları mı yoksa da aklın çağrışımları mıdır?”⁴⁸ sorularını sorarak, estetik idrakin kaynağını anlamaya çalışmıştır. Şimdi bu soruların cevapları aranabilir.

İlk olarak hemen ifade edilmesi gerekir ki Tevhîdî, insanın doğuştan iyiye ve güzele meyilli olarak yaratıldığını kabul eder. Ona göre güzellik duygusu insanın fitratında var olan bir olgu olup buna olan eğilim, onu bulunduğu yerde arayan, yokluğunda da arzulayan ruhun tabiatından ileri gelmektedir. Buna karar verici güç ise akıldır. Dolayısıyla güzel ve çirkinin anlama ve anlamlandırma sadece insana has bir durumdur. Bu durumu eserlerinde sıklıkla başvurduğu soru-cevap yöntemiyle Ebu Ali'ye (Hristiyan Mantıkçıların önde gelenlerinden biri olan Ebu Ali İshak b. Zür'a) akıl şöyle şöyle yasaklar ve şöyle şöyle de emreder sözünün anlamı sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir diyerek açıklar. Ebu Ali'nin diliyle bu sözün anlamı aklın, güzeli güzel görmesi, çirkinin çirkin görmesidir. Eş deyişle insanın güzel olanı görmeye yönelik irade göstermesi bizatihi güzellik, çirkin olanı görmeye yönelik irade göstermesi de bizatihi çirkinliktir. Güzel olan şey mutlaktır, çirkin olan şey ise yasaklanmıştır. Bu da ancak tabii olan

⁴⁵ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 326.

⁴⁶ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 147.

⁴⁷ İzzet Seyyid Ahmed, *Felsefetü'l-Fen ve'l-Cemal İnde't-Tevhîdî* (Dımaşk: Menşûrât Vizâretü's-Sakâfe, 2006), 65-71.

⁴⁸ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, 140.

akıldan bir hidayettir. Çünkü o ilk (el-Evvel) ile beraber gelir. Tabiat da yaratılışımızdan itibaren bizimle birliktedir. Eğer kötü ahlak, tabiat sahibine hâkim olur ve bu hâkimiyet devam ederse o bilgisiz ya da saldırgan ve başıboş yırtıcı hayvan gibi olur. Oysa aslında o akletme gücüne sahip olduğundan onu akıl kuvveti muhafaza eder.⁴⁹ Öte yandan çirkin mutlak değil arızidir. Ortaya çıkan hastalıklı bir durumdur. Nefsin çirkin bir şey algıladığında, onu kabul etmekten imtina eder ve onun ortaya çıkmasından hoşlanmaz. İşte bu durum nefse arız olan bir durumdur.⁵⁰

Aklın, güzeli güzel, çirkinini çirkin görmesi, insan tabiatının bir gereği olduğundan insan, güzele yönelmek ve çirkinden kaçınmak ister. Bu, insanın aklını kullanarak doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğinden kaynaklanır. Güzel olan şey her zaman güzeldir, çirkin olan şey ise her zaman çirkindir. İnsan, tabiatı gereği güzeli sever; güzel olanı gördüğünde, onu doğru ve iyi olarak kabul eder. Yine kendi tabiatının bir gereği olarak çirkinini gördüğünde de onu yanlış ve kötü olarak kabul ederek ondan kaçınır. Zira çirkinlik, insan tabiatına aykırıdır. Bu şekilde insan tabiatından kaynaklı güzellik ve çirkinlik gibi kavramlar, göreceli olmadığı için insanlığın ortak bir değeridir ve her insan için aynıdır. Bunlar insanın aklını kullanarak doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğinden kaynaklanan tabiatının bir gereği olan akla göre belirlendiği için insan kültürlerine veya zamana göre de değişmezler.

Tevhîdî'ye göre nefsin çirkin fiilleri duyması ve ondan nefret etmesi cevherinin yüceliğine delildir.⁵¹ Bu ifade, insanın özünde iyilik ve güzelliğe olan yönelişini gösteren önemli bir mesaj içermektedir. Buna göre, insan nefsinin, çirkin fiilleri duyduğunda onlardan nefret etmesi, nefsin yaratılışından kaynaklanan iyilik ve güzelliği istemesine delil olarak görülmüştür. Bu nedenle nefis, din ve ahlak açısından yanlış olan davranışları ifade eden çirkin fiilleri duyduğunda onlardan nefret etmesi nefsin özüne aykırı olan şeyler olması yönüyledir. Böylesi bir yaklaşım nefsin özünde iyilik ve güzelliğe olan yönelişinin, onun yüce bir cevhere sahip olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bu durumu somutlaştırmak üzere yalan söylemek gibi insanın duyması halinde çirkin olarak nitelendirdiği bir davranıştan nefret etmesi örnek olarak verilebilir. Bu, insan nefsinin özünde yalan söylemeyi istemediğinin bir göstergesidir. İnsan, yaratılışından dolayı doğruyu söylemek ister. Bu nedenle de yalan söylemek gibi çirkin bir fiilden nefret eder. İfadenin, insanın kendini keşfetmesi ve yücelmesi açısından önemli bir mesaj içerdiği de

⁴⁹ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 198.

⁵⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, 41.

⁵¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, 42.

söylenbilir. İnsan, nefsinin çirkin fiillerden nefret ettiğini fark ettiğinde, aslında kendi özünde iyilik ve güzelliğe olan yönelişini fark etmiş olur. Bu farkındalık, onun kendini keşfetmesi ve yücelmesi için önemli bir adımdır.

Tevhîdî, güzellik duygusunun kaynağını bir taraftan nefis ve akla bağlarken diğer taraftan asıl kaynağın Allah olduğuna da vurgu yapar. Çünkü ona göre Allah'ın fiil ve sıfatlarından daha güzel bir şey yoktur. Varlıkların güzellikleri de kaynağının güzelliğinden gelmektedir. Çünkü her var olan şey güzelliğini ondan almakta ve bütün güzellikler onun sıfat ve fiillerinden taşmaktadır.⁵²

Bu yaklaşım Allah'ın evrende gördüğümüz her türlü güzelliğin kaynağı olduğu ve Allah'ın yarattığı her şeyin, Allah'ın güzelliğinin bir yansıması olduğu anlamına gelir. Evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah sahip olduğu fiil ve sıfatları ile her şeyi güzel olarak gerçekleştirmiştir. Dahası estetik bir kavram olarak bu cümlede kastedilen güzellik, sadece fiziksel güzellik değil, aynı zamanda ahlaki, ruhsal ve manevi güzelliği de kapsamaktadır. Bir insanın gülümsemesi, Allah'ın merhametinin ve şefkatinin güzelliğini; her şeyin yerli yerinde yaratılması, O'nun hikmet ve adaletinin güzelliğini; kâinata bahşedilen her nimet de O'nun cömertliğinin ve bağışlayıcılığının güzelliğini ifade eder.

Tevhîdî'nin, güzelliğin vasıflarını ve fiillerini Allah'ın sıfatlarının tecellisi şeklinde anladığı bu estetik anlayışı onu, güzelliğin kaynağını Allah olarak gören Plotinus'un anlayışına yaklaştırmaktadır. Haddizatında Plotinus felsefesi, sadece Tevhîdî'nin değil tüm Orta Çağ filozoflarındaki güzellik düşüncesinin temeli⁵³ ve bütün idealist sanat görüşlerinin beslendiği bir ana kaynaktır.⁵⁴ Bu şekilde Plotinus'un sanat ve güzellik anlayışı metafizik bir temel üzerine oturmaktadır. İdealist bir estetik kuran Plotinus'a göre güzellik, duyulur nesnelerin güzelliğinden ayrı, bunlardan önce ve bunların üstünde bulunan ruhsal bir güzellik olup, maddeden sıyrılmış, salt manevi niteliktedir. Asıl olan bu güzellik, ruhun Tanrı'dan pay almasından dolayıcıdır ve bu sebeple de cisimler dünyasındaki güzellikten daha üstündür.⁵⁵ Plotinus'un özgün bir başarısı olan estetiğin çıkış noktası da bu anlayıştır. Bu anlayışa göre Plotinus, güzelliğin nesnenin dışında aranması gerektiğini, aslında cismin güzelliğinin kendisinde olmadığını ancak güzellikten pay aldığı oranda güzel olduğunu belirtmektedir. Bunu anlayacak güç ise akıl-

⁵² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve Şevâmil*, 43.

⁵³ İzzeddin İsmail, *el-Üsüsü'l-Cemaliyye fi Nakdi'l-Arabi* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1992), 40; ayrıca bk. Mehmet Karakuş, *İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

⁵⁴ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-Er Yay. 2011), 301.

⁵⁵ Plotinus, *Enneadlar (Dokuzluklar)* V, trc. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 133-149.

dır. Zira güzelliğin kaynağı ilahi ise ona duyular yoluyla ulaşmak imkânı yoktur. Ona ulaştıracak olan akıldır.⁵⁶

Plotinus'a paralel bir açıklamayla “güzel bir şeyi güzel görmenin sebebi nedir?” sorusuna Tevhîdî, ilahi kaynaklı tabiattan çıkarılmış insana özgü bir etkinlik olduğu şeklinde cevap verir. Zira insanın kendi başına gücü bu güzellikleri ve sanatı açığa çıkarmada yeterli değildir. Bunu ancak taklitle başarır. Bu nedenle ilahi olanda kemal ve değişmezlik varken; bunun altındaki tüm çabalarda ve etkinliklerde üstte olana benzeme çabası, eksiklik ve değişim vardır. Bu da yine Yeni Platonculuktaki aşağıda olanın yukarıda olana benzeme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu alt dünya (süfli âlem), her hal değişimine, her yön ve işaretteki dönüşümüne rağmen, üst dünyaya (âlemi ulvi) yönelmiştir. Onun mükemmelliğine arzu duyar, onun güzelliğini sever, onu taklit etmeye çalışır ve onda mümkün olanların çoğunu elde etmeye çalışır. Bu benzemeye çalışma yönüyle alt dünya üst dünyaya benzer bazı özellikler gösterir. Bu doğrultuda beşer olan kâmil insanın melege, meleğin Yaratıcı'ya yönelmesi bunun göstergesidir. Aynı şekilde tabiat nefse, nefis akla, akıl da Yaratıcı'ya yönelmiştir.⁵⁷

İbn Miskeveyh'in diliyle bir şeyi güzel görme yani estetik Tevhîdî için de güzelliğin tanımı olmaktadır. Buna göre estetik, organlardaki mükemmellik, parçalar arasındaki orantılılık, kendisi için kabul edilebilir olmasıdır. Bir şeyin hoşumuza gitmesi ondaki renklerin, şekillerin, miktarların uygun olması ve tabiatta olana aykırı olmaması ile nefsin beğenisi ve onu maddeden soyutlayarak içselleştirmesi şeklinde gerçekleşir.⁵⁸ “Organlardaki kemal, parçalardaki uyum ve nefsin kabul ettiği şey” olarak tanımlanan bu ifade Tevhîdî'de, güzelliğin ne olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Ona göre bu üç unsur, güzelliğin temelini oluşturur. Bunlardan ikisi olan kemal ve uyum, nesneye yönelik özellikler iken, nefsin kabul ettiği şey ifadesi ile de özneye yönelik bir özellik dile getirilmiştir.

Bir nesnenin güzel olabilmesi için hiçbir eksik ve kusur olmaksızın kendisinden beklenen yetkinliği sağlaması en önemli göstergedir. Bu kısım güzelliğin işlevsel ve estetik yönünü ifade eder. Güzel bir nesnenin organları hem işlevsel olarak kusursuz olmalı hem de estetik açıdan hoş görünmelidir. Yine bu nesnenin parçaları, birbirleriyle orantılı ve tamamen uyumlu olmalıdır. Bu da güzelliğin uyum ve denge yönünü ifade eder. Kabul edilebilir olması da bakanlara verdiği duygunun herhangi bir rahatsızlık uyanırdırması ve kendiliğinden, hiçbir çaba göstermeden benimsenmesidir.

⁵⁶ Hüseyin es-Sadık, *Felsefetül Cemal ve Mesailü'l Fen İnde Ebi Hayyan et-Tevhîdî* (Halep: Dâr el-Kalem el-Arabi, 2003), 95.

⁵⁷ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 126.

⁵⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, 242.

Bu ise, güzelliğin öznel yönünü ifade eden bu tanıma göre güzellik, tamamen kişiye göre değişen bir kavram olmaktadır. Ancak bu unsur, güzelliğin temelinde yatan bir unsurdur. Bir nesne, kişinin kendi içinde kabul edilebilir değilse, o nesne o kişi için güzel olarak kabul edilmeyecektir.

İnsanın duyuları ve ona olan arzusu olmadıktan ve onu idrak etmedikten sonra tabiatta bulunan güzelliğin ne kıymeti vardır?⁵⁹ Şu hâlde estetikte birisi insan diğeri de güzelliğe konu olan şey olmak üzere iki yön vardır. Aslında tabiatta bulunan güzellik, insandan bağımsız bir değere sahiptir. Güzellik, nesnel bir olgudur ve insan tarafından algılanmasa bile varlığını sürdürür. Tabiatın uyumu, dengesi, çeşitliliği ve ihtişamı, insanın duyularından bağımsız olarak da takdir edilebilir. Ancak insan, güzelliği idrak ettiğinde, bu güzellik onun için daha da anlamlı ve değerli hale gelir hatta ilham kaynağı dahi olabilir. Şu hâlde insanın duyuları, onu tabiatın güzelliğine yaklaştıran bir köprü görevi görür. Güzellik önce duyularla anlaşılır ve ondan etkilenilir sonra onun etkisiyle idrak ameliyesi ve değerlendirmenin yapıldığı akıl ile tamamlanır. Ancak bu etkilenme çeşitli faktörler nedeniyle her kişide eşit seviyede değildir. Bunu belirleyen, kişinin tabiatı, kültürü, ilgi duyduğu alanları, yaşadığı durumlar, zaman ve mekândır.

Tevhîdî, güzellik için her şeyin yerli yerinde olduğu, uyumlu, hoş giden ve nefsin kabul ettiği şeklindeki yaklaşımıyla; yaşadığı çağın genel olarak estetik anlayışına ve toplumun yapısına uygun bir düşünceye sahip olarak karşımıza çıkar.

3. EBU HAYYAN ET-TEVHÎDÎ'DE SANAT

Tevhîdî, sanat konusundaki yaklaşımıyla da farklı bir perspektif sunan önemli bir filozoftur. O, sanatı, bir konu üzerinde dikkatli ve düşünceli hareket eden ruhun gücü olarak görür.⁶⁰ Bu tanım, sanatın insanın ruhunu yansıtan bir araç olduğunu ve sanatçının bir konu üzerinde dikkatli ve düşünceli bir şekilde hareket etmesi sonucunda ruhunun derinliklerini, hayal gücünü ve yaratıcılık gücünü ortaya çıkaran eserleri verebildiğini anlatır. Sanat eseri, sanatçının ruhunun bir yansıması olduğu için, sanatçının konuya karşı hassasiyet ve özen göstermesi önemlidir. Öyleyse ortaya bir sanat eseri çıkarabilmek için sanatçının içinden gelen ilhama güç verebilecek düzeyde konuyu iyice kavraması, üzerinde derinlemesine düşünmesi ve araştırma yapması gerekir.

Tevhîdî, insan tabiatıyla sanat arasında yakın bir ilişki kurar. İnsanı “küçük evren” (el-Âlemu's-Sağir) buna karşılık, âlemi de “büyük evren”

⁵⁹ Hüseyin es-Sadık, *Felsefetül Cemal ve Mesailü'l Fen İnde Ebi Hayyan et-Tevhîdî*, 135.

⁶⁰ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 314.

(el-Âlemu'l-Kebîr) olarak gören Tevhîdî, sanatları gerçekleştirmeyi de nâtık akıl dolayısıyla insana has bir olgu olarak kabul eder. Ona göre insan, “Nefs-i Nâtika” (Akleden Nefs) aracılığıyla kendisinde olmayanı kendine mal eden, içinde olanı dikte eden, aldığı tamamlayan ve verdiğini kemale eriştiren bir sanat aracılığıyla mükemmelliğe ulaşmıştır.⁶¹ Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan şey sahip olduğu nefis yönüyledir. İnsan, bu nefis aracılığıyla düşünür ve yeni şeyler üretebilir. Çünkü ona göre düşünce (fikir), insan sanatlarının anahtarıdır. İlahi işlerin anahtarı olan ilham da düşüncenin hizmetindedir.⁶² Şu hâlde Tevhîdî'ye göre sanatın gerçekleştirilebilmesi için insanın zatına özgü düşünce ve buna yöneltecek itici güç olarak ilham şarttır. Yine akıl, mantık ve eller; insani nefsin desteğiyle birbirlerine yardım ederek sanatların ortaya çıkmasında etkindirler.

İnsan, fikretmesi ve akletmesi yönüyle diğer bütün canlılardan üstündür. Bu üstünlüğün sebebi akıl sahibi olması ve tabiatı yorumlayabilmesi sonucunda sanatları ortaya çıkararak mükemmelleşmeye doğru yol alabilmesidir. Akıl ilmin kaynağı, tabiat da sanatların kaynağıdır. Hayvanlar belirli bir süreç dâhilinde ilham yoluyla sanatlarını gerçekleştirirken insan bunu ihtiyarıyla gerçekleştirmektedir.⁶³ Şu hâlde sanat, insan ile tabiatın ilişkisidir. Dolayısıyla sanat bir karmaşa ya da doğaçlama değil, akıl ile duygu arasında bir uyum ve düzenliliklidir.

Akıl ve tabiat, insanın anlam arayışında yol gösteren, dünyaya ve çevresine anlam katmasını sağlayan önemli iki araçtır. Akıl, insanın çevresini gözlemlemesini, akıl yürütmesini ve yeni bilgiler elde etmesini sağlarken aynı zamanda insanın çevresine uyum sağlamasına da yardımcı olur. Diğer taraftan tabiat da insana ilham vererek ve onu sanat üretmeye teşvik ederek, hayat kalitesini arttıran en büyük kaynak olmaktadır. Yeryüzünde bilgi ve sanat üreten yegâne varlık olan insan için birbirini tamamlayan bu iki kaynağın korunması da insanın başlıca görevlerinden olmalıdır.

Sanat ve tabiat, insan yaşamında önemli bir yere sahiptir. Birbirleriyle uyum içinde olduklarında, hayatımıza daha fazla güzellik ve anlam katarlar. Ancak bunlar arasında öncelik sonralık ilişkisi nasıldır? Tabiat mı sanat mı hangisi daha üstündür?

Bu soruya Tevhîdî, kimi yerde sanatı kimi yerde de tabiatı önceleyerek cevap vermektedir. Mesela *el-İmta ve'l-Muanese*'de tabiat sanatın üstündür. Sanat da tabiatın altındadır. Sanat, tabiata benzemeye çalışır ancak tamamlanamaz, tabiat ise sanata benzemez ve mükemmeldir. Çünkü ta-

⁶¹ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 164.

⁶² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, 329.

⁶³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, 150.

biat eşyada var olan ilahi bir kuvvettir. Sanatın tabiata denk olması da söz konusu değildir. Çünkü sanat ilahi kaynaklı olan tabiatın çıkarılarak beşer tarafından gerçekleştirilmiştir. Ve beşer kuvvetinin ilahi kuvvete denk olmasına imkân yoktur.⁶⁴

Sanat, tabiatın bulunan güzelliği ve uyumu insan eliyle ifade etme çabasıdır ve tabiatın bir yansımasıdır. Sanat, tabiatın ilham alır, ancak tabiatın kendisi değildir. Sanat, tabiat kadar mükemmel olamaz. Çünkü sanat, insan tarafından yaratılmıştır. İnsan, sınırlı bir varlıktır. İlahi kuvvete sahip değildir. Bu nedenle, insan eliyle yaratılan sanat, tabiatın mükemmelliğini asla tam olarak yakalayamaz. Ancak bu, sanatın değersiz olduğu anlamına gelmez. Sanat, tabiatın güzelliğini anlamaya ve takdir etmeye yardımcı olur. Sanat, insanı yaratıcılık ve hayal gücü ile buluştururken, hayata anlam ve güzellik katar.

el-Hevâmi'l- veş-Şevâmil isimli eserinde ise nefsin tabiatın üstünde olduğunu belirtir. Sorulan soruya İbn Miskeveyh'in diliyle cevap veren Tevhîdî'ye göre nefis, bizzat bilici ve zamana tabi olmaksızın idrak edicidir. İşte bu yönüyle de tabiatın üstündedir. Zamana gelince o, tabiatın hareketine tabidir. İşte bu şekilde nefis tabiatın üstünde olduğuna göre onun fiilleri de tabiatın üstündedir.⁶⁵

Mukâbesât'taki yaklaşımda ise Tevhîdî, tabiatın sanata ihtiyaç duyduğunu savunur. O, "bana tabiat hakkında ne düşündüğünü, neden tabiatın sanata ihtiyacı olduğunu söyle?" şeklindeki soruyu sorarak tabiat-sanat ilişkisine dair görüşünü temellendirmeyi hedefler. Tevhîdî, bu hususu, tabiatın mükemmelliğinin ortaya konulabilmesi için sanata ve onu örnek almaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmek suretiyle açıklar. Şu hâlde kemalin elde edilebilmesi sanatın yönlendirmesi ve yardımıyla mı sağlanır? Tevhîdî'ye göre bu sorunun cevabı evettir. Zira tabiatın burada sanata ihtiyacı vardır çünkü burada sanat, akıl ve nefsten devralınmıştır. Şu hâlde ona göre tabiat, nefsten daha aşağı bir mertebede olup, onun tesirlerini kabul eder, emirlerine boyun eğer, kemaliyle onu tamamlar. Örnek olarak müzik verilebilir. Ona göre müzik, nefsin bir ürünüdür ve şerefli bir şekilde nefste bulunur. Müzisyen, alıcı bir tabiat, kabul edilir bir madde, hoş bir tını ve uygun bir çalgı ile karşılaşır, aklın ve ruhun desteğiyle eser verir ki bu da hayranlık uyandıran bir kompozisyon olarak karşımıza çıkar.⁶⁶

Sanatın sanat için yapılması gerektiğini de vurgulayan Tevhîdî, İbn Miskeveyh'in diliyle konuya şöyle açıklık getirir. Ona göre en son hedef

⁶⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, 252.

⁶⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil veş-Şevâmil*, 93.

⁶⁶ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 163-164.

ve en iyi davranış, başka bir şey için değil sadece kendisi için yani en son hedef ve en iyi davranış olduğu için yapılır. Dolayısıyla felsefe yapan kişinin niyeti felsefeden başka bir şey olmaması gerektiği gibi, güzel olanı yapanın niyeti de güzel olandan başka bir şey olmamalıdır. Yani güzelliği arayan kişi için, kendisine bir menfaat sağlamak, anılmak istemek, liderlik elde etmek veya güzel olması dışında güzel olmayan herhangi bir şeyi istemek doğru değildir.⁶⁷

Sanatın işlevinden de bahseden Tevhîdî'ye göre sanat çoğunlukla iyiyi, faydalıyı ve güzeli başkalarına sunma çabası olarak görülmüştür. Zira sanat, sanatçının kendi iç dünyasını ve dış dünyayı yorumlayarak ortaya koyduğu bir üründür. Bu ürün, sadece estetik bir haz vermez; iyiyi, faydalıyı ve güzeli yansıtan bir değer de taşır. Bu yönüyle sanat bir değer üretme çabasıdır. Aynı zamanda sanat, bir iletişim aracıdır. Sanatçı, sanatı aracılığıyla başkalarıyla iletişim kurar. Kendi duygularını, düşüncelerini ve hayallerini başkalarına aktarır. Bir yönüyle de sanat, toplumsal bir sorumluluktur. Sanat, insanlara güzelliği, iyiliği ve doğruluğu hatırlatarak, toplumu iyileştirme ve geliştirmeye katkıda bulunabilir.

Tevhîdî'ye göre sanatın bir hedefi olmalıdır. Aksi halde abes ile iştilal olur. Bu hedef de ilk derecede dinidir. Sanatın insanı, âlemi anlamaya ve oradan da hareketle Allah'ı bilmeye ulaştırması gerekir. Tevhîdî, bunu şu ifadeleriyle dile getirir: Tevhidi gerçekleştirmeyen, O'nun birliğine delalet etmeyen, O'na ibadete ve O'nun vahdaniyetini kabule yöneltmeyen sanatın Allah'a sığırımı.⁶⁸

Bu ifadelerle göre sanat, Allah'ın varlığına ve birliğine ulaştırmalı ve insanları Allah'ın tek yaratıcı ve yönetici olduğuna yöneltmelidir. Sanat, Allah'ın güzelliğini ve mükemmelliğini yansıtmalı, insanları da Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğuna ikna etmelidir. İnsanları Allah'a ibadete ve O'na yönelmeye teşvik etmeli ve O'na kulluk etmesini sağlamalıdır. Bu yaklaşım, sanatın ne olması gerektiğini ve ne amaçla yapılabileceğini anlamamıza yardımcı olurken, İslâm inancına göre sanatın amacını da ifade etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada Orta Çağ İslâm dünyasında etkiyici üslubu ve özgün yaklaşımlarıyla, felsefenin hemen her konusunda görüşlerine rastlanılan ancak yeterince tanınmamış bir edip-filozof olan Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin estetik ve sanat konularındaki yaklaşımları araştırılmıştır.

Tevhîdî, felsefi düşüncelerini başta edebiyat olmak üzere diğer ilimlerle

⁶⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil*, 181.

⁶⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, 520.

harmanlamış; bu da eserlerinde sanatsal bir üslup ve estetik bakış açısının oluşmasına neden olmuştur. Estetik ve sanat konularındaki bu yaklaşımları ve özgün üslubu ile o, İslam düşüncesinde kendisine sanatçı ve sanat filozofu denmesini fazlasıyla hak etmiştir.

Tevhîdî'nin güzellik anlayışının merkezinde Orta Çağ filozoflarının güzellik düşüncesinin temeli olan Plotinus felsefesinden mülhem olarak Tanrı kavramı vardır. Tanrı hem güzel hem de her güzel şeyin kaynağıdır. Zira Tevhîdî'ye göre insan yaratılıştan güzel olana meyillidir. Bu durum, güzellik duygusunun fitrat olarak insan ruhuna yerleştirilmiş olduğu anlamına gelmektedir. İnsan ruhundaki bu eğilime karar verici güç ise akıldır. Aklın karar vermesinde ise özlemine duyduğu yüce âleme katılma arzusu yatmaktadır. Çünkü ona göre güzelliğin asıl kaynağı Allah'tır ve güzellik de niteliklerini ve fiillerini Allah'ın sıfatlarından alarak açığa çıkmaktadır.

Tevhîdî, içerisinde yaşanılan bu âlemde bir şeyin güzel olarak nitelenebilmesi için bazı unsurlara sahip olması gerektiğini düşünür. Bu unsurlar da organlardaki kemal, parçalardaki uyum ve nefsin kabul ettiği şey olarak ifade edilir ve böylelikle de güzelliğin öznel ve nesnel boyutlarına vurgu yapıldığı görülür.

Tevhîdî'nin, estetik düşüncesinin temeli bilgi teorisi ile de ilişkilidir. Çünkü ona göre bilgi insan duyusuna, aklın idrak ve bilgideki araçlarına bağlıdır. Bu nedenle o, akıl ile duyuların arasını ayırmaz. Ona göre akıl ve duyu, her ikisi de insan hayatı, bilgisi ve eylemleri için zaruridir. Her ne kadar akıl, duyuların üzerinde hâkim olsa bile duyulara dayanmadan eylemde bulunamayacak ve hüküm veremeyecektir. Çünkü duyular veri toplar, akıl da yargıda bulunarak değerlendirir. Bir bakıma duyular, aklın işçileri mesabesinde olup sanatın ortaya çıkarılması bakımından da zorunludur.

Tevhîdî, sanatı, bir konu üzerinde dikkatli ve düşünceli hareket eden ruhun gücü olarak tanımlamıştır. O, bu yaklaşımıyla sanatı, insanın hayal gücünü kullanarak eşsiz eserler ortaya çıkarabildiği bir etkinlik alanı olarak görmüştür. Ona göre sanat, boş bir uğraş veya eğlence değildir. Bu nedenle de sanatın bir hedefi olmalıdır. Bu hedefin ilk basamağında sanatın ortaya çıkardığı ürünlerle insanı ve âlemi anlamaya yöneltmesi, oradan hareketle de Allah'ı bilmeye ulaştırmasıdır.

Tevhîdî, sanatın işlevselliğine de vurgu yapar. O sanatı, sanatçının iyiyi, faydalıyı ve güzeli başkalarına sunma çabası içerisinde bulunduğu bir iletişim aracı olarak görürken; diğer bir yönüyle de sanatı, insanlara güzelliği, iyiliği ve doğruluğu hatırlatarak, toplumu iyileştirme ve geliştirmeye katkıda bulunan toplumsal bir sorumluluk olarak değerlendirir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yay., 3. Basım, 1984.
- Arslan, M. Fatih. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve el-Mukâbesât’ı”. *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Arvasi, S. Ahmet. *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*. İstanbul: Burak Yayınları, 3. Basım, tsz.
- Behnesî, Afif. *el-Fikrî'l-Cemal İnde't-Tevhîdî*. Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ Li's-Sekafe, 1997.
- Can, Yılmaz - Gün, Recep. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayıhan Yay., 3. Basım, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Coşkun, İbrahim. İslam Sanatının Gelişmesini Engelleyen Kelami Yorumlar. *İslam ve Sanat - Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*. (İstanbul: b.y., 2015), 93-109.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Yay. 2011.
- Hamevî, Yâkût er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Garbu'l-İslâmî, 1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve'l-Umem*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1992.
- İbrahim, Zekerîyya. “Ebu Hayyan el-Tevhîdî-Edîb el-Felâsife ve ve Feylesûf el-Üdebâ”. *Âlam'ul-Arap* 35. Kahire: Dar el-Mısıriyye li't-telif ve't-terceme, ts.
- İsmail, İzzeddin. *el-Üsüsü'l-Cemaliyye fî Nakdi'l-Arabi*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1992.
- Karakuş, Mehmet. *İhvân-ı Safâda Estetik ve Sanat*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Kaya, Mahmut. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/154-157, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kayacık, Ahmet. *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004.
- Küçük, Hasan. *Sistemantik Felsefe Tarihi*. İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1985.
- Kürd Ali, Muhammed. *Ümerâü'l-Beyan*. Kahire: Mektebetü Sekafetî'd-Diniyye, 2012.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Mülayim, Selçuk. *Sanata Giriş*. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1994.
- Özcan, Hanifi. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist Midir?”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (1989), 485-503.

- Plotinus, *Enneadlar (Dokuzluklar)* V. trc. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Read, Herbert. *Sanatın Anlamı*. çev. Güner İnal - Nuşin Asgari. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Basım, 1974.
- Sadık, Hüseyin. *Felsefetül Cemal ve Mesailü'l Fen İnde Ebi Hayyan et-Tevhîdî*. Haleb: Dâr el-Kalem el-Arabi, 2003.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000.
- Seyyid Ahmed, İzzet. *Felsefetü'l-Fen ve'l-Cemal İnde't-Tevhîdî*. Dimeşk: Menşûrât Vizâretü's-Sakâfe, 2006.
- Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Taş, İsmail. *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*. Konya: Kömen Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*. nşr. Ahmed Emîn - Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme, 1370/1951.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-Muânese*. thk. Ahmed Emîn - Ahmed Ez-Zeyn. Birleşik Krallık: Hindawi Yayınları, 2017.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Mukâbesât*. thk. Hasan es-Sendubi. Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, 1929.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan. *es-Sadâkatu ve's-Sadîk*. nşr. İbrahim Keylânî. Dimeşk: Dar'ul-Fikr, 1996.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç. *Sanat Nedir?*. çev. Mazlum Beyhan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 4. Basım, 2012.
- Turani, Adnan. *Sanat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Turgut, Ali Kürşat. "Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fi'l-Ulûm". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 525-551.
- Üçer, İbrahim Halil. "*Ebu Hayyan et-Tevhîdî ve Felsefi Kişiliği*". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

HZ. MUHAMMED (SAV) DÖNEMİNDE KUR'ÂN'IN HIFZI, KİTÂBETİ VE CEM'İ HAKKINDA ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

A CRITICAL ANALYSIS OF THE MEMORIZATION, WRITING AND COMPILATION OF
THE QUR'ÂN DURING THE TIME OF PROPHET MUHAMMAD (PBUH).

HAYRETTİN ÖZTÜRK

DOC. DR., ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KUR'ÂN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF ONDOKUZ MAYIS FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF READING THE QUR'AN AND QIRAAT SCIENCE

SAMSUN, TÜRKİYE

hayrettin.ozturk55@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6796-2122>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1460507>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
6 Haziran / June 2024
Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June
Atıf / Cite as

Öztürk, Hayrettin, "Hz. Muhammed (Sav) Döneminde Kur'ân'ın Hıfzı, Kitâbeti ve Cem'i Hakkında Eleştirel Bir Değerlendirme [A Critical Analysis of the Memorization, Writing and Compilation of the Qur'ân During the Time of Prophet Muhammad (Pbuh).]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 103-131.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HZ. MUHAMMED (SAV) DÖNEMİNDE KURÂN'IN HIFZI, KİTÂBETİ VE CEM'İ HAKKINDA ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Öz

Bu makalenin araştırma sorusu, Kur'an'ın Allah kelamı olarak değişmeden günümüze kadar korunduğu tezinin nasıl gerçekleştiğidir. Bu ana soru ekseninde makalede, Kur'an'ın lafız-mana bütünlüğü içerisinde Levh-i Mahfuz'dan Hz. Muhammed'e inzali ve inzal olan ayetlerin ezberlenmesinin, yazılmasının ve toplanmasının hangi yollarla gerçekleştirildiği ve Kur'an'ın nasıl muhafaza edildiği hususları ele alınmaktadır. Bu çalışmada tarihsel eleştiri yöntemi kullanılmıştır. Tarihi rivayetlerin ve kaynakların analizi üzerine odaklanan bu yönetime bağlı kalarak, Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Kur'an'ın *hifzı* (ezberlenmesi), *kitâbeti* (yazılması) ve *cem'i* (toplanması) örneklerle anlatılmış, Kur'an'ın Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde toplanması ile ilgili rivayetler hem metin hem de isnad açısından eleştirel bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. İslam ilim paradigmasına bağlı Müslümanlar, Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen kutsal kitapların sonuncusu olduğuna ve Allah'tan geldiği gibi en ufak bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar ulaştığına inanmaktadır. Müslümanlar, Hicr suresinin 9 ve Kıyâmet suresinin 16-19 ayetlerini ve ilgili diğer ayetleri delil göstererek Kur'an'ın bizzat Allah tarafından korunduğu inancına ulaşmışlardır. Bu makale, Kur'an ayetleri bağlamında konuyu ele alarak henüz Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatta iken Kur'an'ın korunmasının üç yolla gerçekleştiği tezini ileri sürmüş, bunu akli, nakli ve tarihi delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, öncelikle Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Kur'an'ın ezberlenerek hafızalarda korunması, yazılarak sahifelerde ve kitaplarda kaydedilmesi ve toplanarak bir araya getirilmesi gerçeği sağlam ve güvenilir veriler ışığında irdelenmiştir. Bu görüşü ispat sadedinde, Kur'an'ın ifadeleri ile uyumlu tarihi deliller ortaya konularak Kur'an ayetlerinin toplanıp derlenmesi ile ilgili bilinen belli başlı rivayetler metin ve isnad açısından eleştirel analize tabi tutulup değerlendirilmiştir. Ayet ve sahih hadislere bakıldığında buralarda "Kitap" kelimesinin, demir halka veya ip ile birleştirilmiş kâğıt yığını anlamında kullanıldığı; "rakk-ı menşur" (yayılmış ince deri) teriminin, üzerine Kur'an'ın yazıldığı ceylan ya da geyik derisinden mamul büyük kâğıtları ifade ettiği, Üstüvâne-i mushaf'ın ise, mescidin direklerinden biri olarak nitelendirilen ve yanına mushafın konulduğu yeri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunlar Kur'an'ın yazılıp toplandığının delilleri olarak düşünülmektedir. Ayrıca Hindistan alt kıtası âlimlerinden Hamîdüddîn Abdulhamîd el-Ferâhî'nin (1863-1930), Kıyâmet Suresinin 16-19 ayetlerine getirdiği yeni yorumla klasik âlimlerin görüşlerinin bir mukayesesi yapılmış, *cem'*, *kitap*, *rakk-ı menşur*, *nesh* ve *üstüvâne-i mushaf* kavramları irdelenerek konu ayrıntılarıyla aydınlatılmaya çalışılmıştır. Çalışma Shehzad Saleem, Emin Ahsen el-İslâhî, Israr Ahmed, Tamannâ 'Imâdi ve Abdullatif Rahmânî'nin görüşlerine de atıflar yapılarak desteklenmiştir. Makalenin ilk bölümünde, Kur'an'ın ilk Müslümanlar tarafından ezberlendiğini göstermek için başta ayet ve hadisler olmak üzere çeşitli deliller sunulmuştur. Bu deliller arasında Arapların ümmî olması, güçlü bir hafızaya sahip olmaları, ayetlerin peyderpey nazil olması, namazlarda sürekli okunması, tebliğde bir araç olarak kullanılması, mukabele yoluyla okunması, hafızlara değer verilmesi ve muallimliğin teşvik edilmesi gibi konular ele alınmıştır. Ardından, Kur'an'ın Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde yazıldığı hususu sahabe Mushafı, vahiy kâtipleri, yazı malzemeleri ve ücretli Mushaf yazıcıları alt başlıklarıyla incelenmiştir. Üçüncü olarak, Kur'an'ın Peygamber döneminde cem' edildiği konusu ele alınmış ve Ferâhî'nin görüşleri ile klasik müfessirlerin görüşlerinin karşılaştırılması yapılmıştır. Sonrasında, Ferâhî'nin Kur'an'ın ezber yoluyla değil, yazı yoluyla bir araya getirilerek cemedilip bir kitap haline getirildiği şeklindeki görüşü, akli ve nakli delillerle desteklenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, Kur'an'ın Hz.

Muhammed'in (s.a.v.) döneminde cemedilmediğine dair bazı rivayetlerin yanı sıra nesih sebebiyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatında Kur'an'ın yazılmadığı yönündeki rivayetler de ele alınmış, metin ve sened açısından değerlendirildikten sonra bunların zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Netice itibarıyla Kur'an'ın Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde ağırlıklı olarak ümmî Arap toplumundaki hafızası güçlü ilk Müslümanlar tarafından ezberlenmesi, nâzil olan ayetlerin Hz. Peygamberin talimatıyla yazıya geçirilmesi ve vefatından önce cem' edilmesinin onun ilahi korunmuşluk ilkesiyle son derece uyumlu olduğu önemli araştırma bulgusu olarak zikredilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Hıfz, Kitâbet, Cem', Kur'an'ın Cem'i, Kur'an'ın Korunması.

A CRITICAL ANALYSIS OF THE MEMORIZATION, WRITING AND COMPILATION OF THE QUR'ÂN DURING THE TIME OF PROPHET MUHAMMAD (PBUH).

Abstract

The research question of this article is how the thesis that the Qur'an has been preserved unchanged as the word of Allah until today has been proven. Based on this main question, the paper discusses the revelation of the Qur'an from *al-Lawh al-Mahfûz* (the preserved tablet) to Prophet Muhammad (pbuh) within the framework of its verbal-meaning integrity, as well as the preservation and dissemination of the verses to the people through three methods: memorization, writing, and compilation. The research employs the method of historical criticism. Following this method focused on the analysis of historical narrations and sources, the article furnishes examples to elucidate the memorization, writing, and compilation of the Qur'an during the lifetime of Prophet Muhammad (pbuh). Narratives concerning the collection of the Qur'an in his time undergo critical assessment from both textual and isnâd perspectives. Muslims, adhering to Islamic epistemic paradigm, believe that the Qur'an is the final holy book sent by Allah and has reached the present day without any alteration since its revelation. Muslims cite verse 9 of *Şurah al-Hijr* and verses 16-19 of *Şurah al-Qiyamah* as evidence that the Qur'an is directly preserved by Allah. The Qur'an was memorized and written down by the early Muslims and later compiled into a book as a manifestation of this preservation. This article advances the thesis that the preservation of the Qur'an occurred through three different means during the lifetime of Prophet Muhammad, addressing the topic within the context of Qur'anic verses. It attempts to substantiate this thesis with rational, transmitted, and historical evidence. The fact that the Qur'an was memorized and preserved in people's memories, written down on sheets and in books, and compiled into a single collection during the time of Muhammad (pbuh) has been examined based on strong and reliable evidence. To support this view, historical evidence consistent with the expressions of the Qur'an is presented, and prominent narrations regarding the collection and compilation of Qur'anic verses are analyzed and evaluated from both textual and *isnâd* perspectives. When examining the verses of the Qur'an and authentic hadiths, it becomes evident that the term *Kitab* refers to a collection of papers bound together with iron rings or string, while *al-raqq al-manshûr*, (spread thin leather) denotes large sheets made from deer or gazelle skin upon which the Qur'an was written. Additionally, *al-ustuwâna al-mushâf* signifies the place identified as one of the pillars of the mosque where the *Mushâf* was placed. These serve as evidence for the compilation of the Qur'an. Furthermore, a comparison was made between the traditional views of scholars and a new inter-

pretation brought forth by Ḥamiduddīn Abdulḥamid Farahī (1863-1930), an Indian subcontinent scholar, regarding verses 16-19 of *Ṣurah al-Qiyāmah*. Concepts such as compilation, *al-raqq al manshūr*, abrogation, and *al-ustuwāna al mushāf* are explored in detail to shed light on the intricacies of the subject. The study is also supported by references to the opinions of scholars such as Shehzād Saleem, Amin Ahsan Islāhī, Tamannā, ‘Imādī, and Abullatif Rahmānī. The article first examines various aspects, supported by verses and ḥadīths, to provide evidence that the early Muslims memorized the Qur’ān. These aspects include the fact that Arabs were illiterate, yet possessed strong memories, the gradual revelation of verses, continuous recitation in prayers, the utilization of the Qur’ān in *tabligh* activities, recitation of the Qur’ān through *muqābalah*, the significance placed on memorizers and the encouragement of teaching. Secondly, the claim that the Qur’ān was written during the time of Prophet Muhammad is attempted to be substantiated through ḥadīths and historical data, focusing on subtopics such as the companions’ copies of the Qur’ān, scribes of revelation, writing materials, and paid scribes. Third, the article addresses the compilation of the Qur’ān during the Prophet’s era, comparing the views of Farahī with classical exegetes. Additionally, the article addresses certain narrations suggesting that the Qur’ān was not compiled during the time of Prophet Muhammad, as well as narrations implying that due to abrogation, the Qur’ān could not be written during his lifetime. Subsequently, after evaluation from both textual and *isnād* perspectives, these narrations are deemed weak. In conclusion, it should be noted as a significant research finding that, during the time of Prophet Muhammad, the Qur’ān was primarily memorized by the strong memories of the predominantly illiterate Arab community, the revealed verses were written down at the instruction of the Prophet, and they were compiled before his death, which is highly compatible with the principle of divine preservation.

Keywords: Qur’ān, Recitation, Memorization, Writing, Compilation, Compilation of the Qur’ān, Preservation of the Qur’ān.

GİRİŞ

Kur’ān, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) 23 yıllık bir dönemde parça parça indirilmiş ancak iniş sıralamasına göre derlenmemiştir. Kö zaman Kur’ān nasıl hıfzedilip ezberlendi? Nasıl yazıldı? Hangi malzemelere yazıldı? Sonra Kur’ān nasıl cem’ edildi ve bugünkü tertibe göre dizayn edildi? Bu derlemeyi kim yaptı ve ne zaman yaptı? Bu sorular günümüzde ve geçmişte birçok bilim adamı tarafından tartışılmış ve buna cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Bu makale, Kur’ān’ın belirli âyetleri ışığında bu konuyu incelemiş çoğu Müslüman âlimin aksine Kur’ān’ın Peygamber’in (s.a.v.) yaşadığı dönemde ve ilahi yönlendirme ile bir araya getirildiği ve derlendiği sonucuna varmıştır. Bu görüşü destekleme bağlamında Hint alt kıtası âlimlerinden bilim ve düşünce adamı Ḥamiduddīn ‘Abdulḥamid el-Ferāhī (1863-1930) ve Shehzad Saleem’in (1966-?) Ferāhī ile ilgili yaptığı çalışmalara, Emin Ahsen Islāhī (1904-1997) ve Tamannā ‘Imādī’nin (1888-1972) görüşlerine atıflar yapılarak bu görüş desteklenmiştir. Bu görüş desteklenirken, araştırma-

nın genel seyri içinde, tarihsel eleştiri yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem ışığında, Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Kur'ân'ın hıfzı ve kitâbeti örneklerle anlatılmış, Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivayetler hem *metin* hem de *isnad* açısından eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Kur'ân'ın Hz. Muhammed'den (s.a.v.) günümüze kadar korunması; *hıfz* (ezber), *kitâbet* (yazı) ve *cem'* (toplama) olmak üzere üç yolla belirlenmiştir:

1. KUR'ÂN'IN HIFZI VE SÖZEL YOLLA AKTARIMI

Kur'ân inmeye başladıktan sonra hem ezber hem de yazı yoluyla insanlara aktarılmaya başlandı. Fakat Kur'ân, noktasız ve harekesiz yazıldığı için yeni nesiller açısından okuma zorluğunun önüne geçmede ezber yoluyla aktarım, Kur'ân'ın muhafazasında ön plana çıktı. Bu yolla Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yüzlerce ve binlerce sahabesi Kur'ân'ı ezberledi ve sözlü olarak sonraki nesillere aktardı. Böylece Kur'ân, herkesçe kabul edilen tarihi olaylar gibi herhangi bir tahrife uğramadan günümüze kadar ulaştı.¹ Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde hıfza önem verilmesinin gerekçelerini başlıklar altında şöyle sıralayabiliriz:

1.1. Arap Toplumunun Ümmî Oluşu: Okuma-yazma bilmeyen bir toplumun Kur'ân'ın hıfz (ezber) yolunu tercih etmesi anlaşılır bir durumdur.² Allah, peygamberini ümmî bir topluma göndermiştir.³ Bu durum Arap toplumuna güçlü bir hafıza yeteneği kazandırmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbı, Kur'ân'ı kelimesi kelimesine düzenli ve tertipli bir şekilde hatasız ezberleyebiliyorlardı. Bu onların ümmî oluşundan ve Kur'ân'ın mucizelelerindenidir.

1.2. Arapların Güçlü Bir Hafızaya Sahip Olması: Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminin en ideal öğrenme metodu ezberdi.⁴ Çünkü araplar, güçlü bir hafızaya sahip idiler. 'Abdullah b. 'Abbâs'ın (öl. 68/687-88), 80 beyitlik

¹ Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif* (Mısır: Matba'atür-Rahmâniyye, 1936), 117.

² Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: 1401/1981), "Fedâilü'l-Kur'ân", 21, "Tevhid" 52; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: 1401/1981), "Müsâfirîn", 243; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l- 'Arabî, ts.), "Fedâilü'l-Kur'ân", 5; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *el-Kazvîni, Sünen* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), "Mukaddime", 16, "Edeb", 52; Ebû Muhammed 'Abdullâh İbn 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407 H), "Fedâilü'l-Kur'ân", 1.

³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, "Savm", 13, 2/230; Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, "Siyam", 15, 2/761; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: 1402/1982), 2/43, 52, 127, 129.

⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l- 'ilm* (Dimaşk: 1949), 36 vd.; Abdu's-Sabûr Şâhin, *Târihu'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kahire, 1996), 91; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Darü's-Sevâ, 1987), 263.

bir kasideyi bir dinleyişte ezberlediği rivayet edilir.⁵ Arap hafızasının güçlülüğü göz önünde bulundurulduğunda ezber yolu Kur'an'ı korumanın en etkili yolu olmuş ve farklı kıraatlerde okunabilecek Kur'an âyetlerinin bu yolla muhafazası kolaylaşmıştır.

1.3. Kur'an'ın Peyderpey Nazil Oluşu: Kur'an'ın peyderpey indirilmesi onun ezberlenmesini kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke müşrik toplumuna peygamber olarak gönderilmiştir. Müşriklerden alay, hakaret, işkence ve zulüm gören Müslümanlar vahyi bir kurtuluş vesilesi kabul ediyor ve vahiy iner inmez çölde susamış birinin suya ulaştığındaki sevinç ve heyecanı gibi vahye koşuyor ve onu ezberliyorlardı. Zira inen vahiylerle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbı teskin ve teselli ediliyor, gönülleri ferahlatılıyor, ibâdât ve muâmelâta yönelik hükümlerin uygulamaları zamana yayılarak kolayca ezberlenmesi sağlanıyor ve böylece toplumun değişim ve dönüşümü ile yeni bir İslam medeniyeti inşa ediliyordu.⁶

1.4. Kur'an Âyetlerinin Namazda Okunması: Hz. Peygamber (s.a.v.) inen âyetleri önce ezberlemiş, sonra namazda okumuştur. Namazda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıraate verdiği önem, sahabenin Kur'an'ı hıfz edip namazlarda okumasına vesile olmuş adeta bunu Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti olarak kabul etmişlerdir.⁷ Cemaatle kılınan namazlarda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) farklı farklı surelerden kısa ya da uzun âyetler okuması⁸ onları Kur'an'ı ezberlemeye teşvik etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) günlük 5 vakit namazında ve teheccüd namazında ezberinden Kur'an'ı okuduğunu belirten çok sayıda referans mevcuttur.⁹

1.5. Kur'an Âyetlerinin Tebliğde Bir Vasıta Olarak Kullanılması: Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın bir emri olarak Kur'an'ı hem müminlere hem de kâfirlere tebliğ etmiştir.¹⁰ Meselâ; Necrân'dan ve Habeşistan'dan gelen Hris-

⁵ Mahmud Ramyar, *Târih-i Kur'an* (Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1990), 237; Nûreddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim* (Dimaşk: Matba'atü't-Tibâk, 1993), 162.

⁶ Ebû Şehbe, *el-Medhal*, 69-83; Mennâ Halil el-Kattân, *el-Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 105-110; Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-veciz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dârü's Sâdir, 1975), 28; Mustafa Sait Kaplan, *Kur'an'da Mekki Medeni Bütünlüğü (Enâm ve Bakara Sureleri Örneği)* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 19.

⁷ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l Kerim* (Riyad: 2005), 72.

⁸ Buhârî, "Teheccüd", 28; Müslim, "Salât", 165-168, "Salâtu'l-Müsâfirin", 92, 93, 98-100; Tirmizî, "Mevâkîf" 191; Ebû Dâvud, "Tatavvu", 3; Nesâî, "İftitah", 38.

⁹ Hz. Peygamber'in namazlarda okuduğu sureler için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1/265, (no. 731); 4/1611, (no. 4166); Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, 1/336 (no: 455); 1/447, (no. 647); 2/599, (no. 880); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 4/440, (no. 7850); 1/340, (no. 1063).

¹⁰ Mâide, 5/27; 'Arâf, 7/175; Yunus, 10/71; Kehf, 18/27; Şu'arâ, 26/ 69; Ankebût, 29/45.

tiyan heyetlere Kur'ân okuyarak onları İslâm'a da'vet etmiştir.¹¹ Yine Hz. Peygamber (s.a.v.); Ebubekir (öl. 13/634), Zübeyir b. Avvâm (öl. 36/656), Osman b. Affân (öl. 36/656), Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675) ve Abdurrahman b. Avf'a (öl. 32/652) İslâm'ı tebliğ etmiş, onlara Kur'ân okumuş ve dinledikleri Kur'ân'dan etkilenerak İslâmiyet'i kabul etmişlerdir.¹² Sahabe bunu Peygamber'in sünneti olarak kabul etmiş ve bir yere İslâm'ı tebliğ için gittiklerinde Kur'ân'ı okuyarak insanları İslâm'a da'vet etmişlerdir. Bu durum onları Kur'ân'ı ezberlemeye yöneltmiştir.

1.6. Âyetlerin Mukâbele Yoluyla Sürekli Okunması: Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sahabe, Peygamber'e ve birbirlerine Kur'ân'ı okuyarak hatmederlerdi.¹³ Bu Peygamber'den gelen bir uygulama idi. O zamana kadar inen ayetler bir sıraya göre Cebrâil tarafından Peygamber'e okunmuş, Peygamber de Cebrâil'e okumuştur. Bu her yıl mütemadiyen devam etmiş ve son sene iki defa gerçekleşmiştir. Bu olaya "*arzatü'l-ahîre*" ismi verilmiştir.¹⁴ Muhammed Hamîdullah, her yıl cereyan eden bu arzaların hicrî ikinci. Yıl da Ramazan orucunun müesseseleştirilmesinden itibaren ancak Medine'de olmak üzere başlatılmış¹⁵ olabileceğini söylemektedir. Bu daha sonraları bir geleneğe dönüşmüş ve ümmetin her ramazan ayında okuduğu mukâbele geleneği bu şekilde başlamıştır. Bu usûl, Kur'ân'ın hem ezberlenmesini kolaylaştırmış hem de unutulmasını engellemiştir.

1.7. Âyetlerin Ezberlenmesinin Hz. Muhammed (s.a.v.) Tarafından Teşvik Edilmesi: Hz. Peygamber (s.a.v.) ahabına Kur'ân'ı okumuş, ezberlemeleri için teşvik etmiş¹⁶ ve buyurmuş ki; "Kur'ân'ı okumaya devam edin, çünkü o serbest kalmış bir deveden daha hızlı kalplerinizden kaybolur."¹⁷ Yine Kur'ân'ı ezberleyenlere "sizin müjdeniz kalplerinizdedir" buyurmuş¹⁸ ve kıyamet günü Kur'ân hafızına; "Kur'ân'ı oku, bir (adım) tırman ve dün-

¹¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 1/357; Muhammed İbn İshâk İbn Yesâr, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 252.

¹² İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 183-184.

¹³ Abdullah ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1969), 38-39; Ebû 'Abdullah Bedruddin Muhammed İbn Bahâdır İbn 'Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980), 1/306.

¹⁴ Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu'l-mürşidü'l-veciz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: 1986), 22-23; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: 1993), 42, 91.

¹⁵ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. Nu: 57, 1993), 91.

¹⁶ Muhammed Abdül-'Aziz Merzûk, *el-Mushafu's-Şerif* (Mısır: 1975), 40; Abbâs el-Kummî, *Sefinetü'l-bihâr ve Medinetü'l-hikem ve'l-âsâr* (Tahran: 1355 H), 2/415.

¹⁷ Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, 1/544 (no: 790); Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 4/1921 (no: 4744).

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Süleymân İbn Ahmed et-Tabarânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'z-Zehrâ, 1983), 10/89, (no: 10046).

yada okuduğun gibi ölçülü bir tonda oku; kaderiniz (bu cennette) son ayeti okuduğunuzda ulaştığınız adım olacaktır”¹⁹ diyerek onları Kur’ân’ı ezberlemeye teşvik etmiştir.

1.8. Kur’ân Hafızlarına Değer Verilmesi: Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur’ân’ı ezberleyenlere önem vermiş, onları ödüllendirmiş, İslâm’ın sancağını Kur’ân hafızlarına vermiş, bir topluluğu bir yere gönderdiğinde onlara namaz kıldırmak için imam olarak Kur’ân hafızlarını tayin etmiş, Kur’ân’ı ezberleyenleri kabilelerine imam ya da idareci tayin etmiş, önce kabre Kur’ân hafızlarını koymuş, evlilikte mihr veremeyecek olanlara ezberlerinde âyet olanların ezberini mihr olarak kabul etmiştir.²⁰ Ebû Mûsâ el-Eş’ârî’ye (öl. 42/662-63); “Hz. Davud’un sesinden bir ses sana verildi”²¹ diye iltifatta bulunmuş, Ebû Huzeyfe’nin kölesi Sâlim (öl. 12/633) Kur’ân okuduğunda; “Ümmetimde senin gibi birini yaratan Allah’a hamd olsun”²² demiş ve Abdullah b. Mes’ûd’dan (öl. 32/652-53) Kur’ân dinlemekten zevk almıştır.²³ Kur’ân hafızlarına verilen bu değer, ashabın daha fazla Kur’ân’ı ezberlemesine vesile olmuştur.

1.9. İlk Metinlerin Harekesiz ve Noktasız Olması: Kur’ân, noktasız ve harekesiz yazıldığı için yeni nesiller açısından okuma zorluğunun önüne geçmede ezber yolu hem Kur’ân’ın nesilden nesile ulaşmasında hem de Kur’ân’ın doğru bir şekilde muhafazasında en uygun metod olmuştur. Sahabe, unutmamak için farklı kıraatleri ezberleyerek muhafaza etmişlerdir.²⁴ Bu yolla Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yüzlerce sahabesi Kur’ân’ı ezberlemiş ve sözlü olarak sonraki nesillere aktarmıştır.

2. KUR’ÂN’IN KİTÂBETİ VE YAZI YOLUYLA AKTARIMI

Kur’ân ilk dönemlerden itibaren yazıya geçirilmiştir. Kur’ân’ın yazılmasını bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) emretmiştir.²⁵ Bununla ilgili pek çok delil mevcuttur. Kur’ân’ın yazıldığıнын delillerini şöyle sıralayabiliriz:

¹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/73, (no: 1464).

²⁰ Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî, *es-Siretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka (Mısır: 1936), 3/104; İmâdüddin İsmâil İbn Kesir, *Fedâilü’l-Kur’ân* (Beyrut: 1347), 40, 64.

²¹ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirin”, 34 (1/546).

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 6/165.

²³ Buhârî, *el-Câmi’ü’s-sahîh*, 4/1925, (no. 4763); 4/1925, (no. 4761); Müslim, “Mesâcid”, 289-291; Tirmizî, “Salât”, 60; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadr, 1957), 5/508.

²⁴ Şâhin, *Târihu’l-Kur’ân*, 111; Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-İlm, 1977), 90.

²⁵ Muhammed ‘Abdu’l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-ırfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1988), 2/63.

2.1. Kitâbî Deliller

Kur'ânda okuma ve yazmaya vurgu yapan onlarca âyet vardır. Daha ilk inen âyetlerde Hz. Peygamber'e kalemle ilim öğretildiği,²⁶ kaleme ve yazdıklarına yemin edildiği²⁷ vurgulanmaktadır. Bir ayette de şöyle buyrulmaktadır:

“Ey İman edenler! Belirli bir zamana kadar birbirinize borçlandığınız vakit onu yazınız... Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şehadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur.”²⁸

Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde Medineliler'in iki ya da üç sene sonra kıymetlerini ödeme vaadiyle hurmalarını sattıklarını gördü ve onlara bu alışveriş için bir zaman tayin edip satmalarını istedi. Vadeli borçlanmalarda borçları yazma ve üstelik şahitler tayin etme hükmünü içeren bu âyet hicret yılının başında gelmiştir. Bu hükümden anlaşılmaktadır ki Muhacir ve Ensar arasında yeterince sayıda okuma yazma bilen insanlar vardı. Çünkü okuma yazma bilmeyen bir topluma böyle hüküm gelmez.²⁹ Borcun yazılması bile bize o dönemde yazının mevcudiyetini ve Kur'ân'ın yazıldığını göstermektedir.

2.2. Hadisten Deliller

Rivayetlere göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine bir vahiy indirildiğinde sahabeyi çağırır ve yazılanları kendisine okuttururdu.

“Mü'minlerden oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz”³⁰ âyeti nâzil olduğunda Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Zeyd'i çağırın; tabletlerini ya da omuz kemiklerini ve mürekkep kutusunu getirsin.” Ardından şöyle devam etmiştir: “Şöyle yaz (Ya Zeyd!)”³¹

Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: “Vahiyleri Allah Resulü huzurunda yazardım. Bir vahiy inince Hz. Peygamber (s.a.v.) büyük sıkıntı çeker ve sanki inciler (dağılmış) gibi terlerdi; vahiy bittiğinde, ona bir parça ile gelir ve vahiyleri yazardım. Yazma işi bittiğinde bacaklarımın Kur'ân'ın ağırlığı ile kopacağını ve bir daha asla bacaklarımın üstünde yürüyemeyeceğimi düşünürdüm. Sonra 'onu oku' derdi: Bir hata olursa onu düzeltirdi ve sonra

²⁶ Alak 96/3-5.

²⁷ Kalem, 68/1

²⁸ Bakara, 2/286.

²⁹ Tamannâ 'Imâdi Mucibi Puhlvârvî, *Cem'ul-Kur'ân* (Karaçi: Rahmân Publisihing Trust, 1994), 378-379.

³⁰ Nisa, 4/95.

³¹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 4/1909 (no. 4704); Hanbel, *Müsned*, 4/301 (no. 18701)

onu insanlara götürürdüm.”³² Bu hâdise, sünnetten Kur’ân’ın yazıldığıının en bariz delillerindendir.

2.3. Tarihten Deliller

Hz. Ömer’in Müslüman olmasına vesile olan belge ilk dönemlerde Kur’ân’ın yazılmaya başlandığının önemli bir vesikasıdır. Hz. Ömer, Tâhâ suresinin üzerine yazılı olduğu ayetlerden etkilenerek Müslüman olmuştu. Hz. Ömer, İslâm’a giren kırkıncı kişi olarak bilinir. O, vahyin 5. yılında, hicretten 8 sene önce Müslüman olmuştur.³³

2.4. Sahabe Mushafları

İslâm’ın ilk yıllarından itibaren ashap, Kur’ân’ı mushaf şeklinde yazıp cemetmekteydiler ve hicretten önce Kur’ân’ın inen bütün sûrelerini ve âyetlerini kitap şeklinde yazıp kendi yanlarında tutuyorlardı. Ensar’dan bir grup da hicretten önce Akabe Bi’atı’na katılmış, Kur’ân’ı Mekke’den deriler üzerine yazıp getirmişlerdi, ondan ezberliyorlar, eşlerine ve çocuklarına da ondan öğretiyorlardı. Hem Muhacir hem de Ensar arasında Kur’ân kopyasına sahip çok insan vardı.³⁴

2.5. Hz. Muhammed (s.a.v.) Zamanında Kur’ân’ın Tertibi ve Düzeni

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gözetiminde kâtipler, âyetleri bulunması gereken bir düzen içerisinde deri ya da papirüslere yazarak Hz. Peygamber’e arz etmiş ve yanlışlar varsa düzeltilmiştir.³⁵ Âyetlerin sûreye nasıl yazılacağını Peygamber göstermiş ve “Bu âyetleri kendisine yakın âyetlerin bulunduğu falan sûreye yazın”³⁶ buyurmuştur.

Übey b. Kâ’b (öl. 654) şöyle demiştir: “Bazen, sûrelerin başları Hz. Peygamber’e inerdi ve ben onları yazardım ardından bir kısmı da inerdi ve şöyle derdi: ‘Bu âyetleri şu ve şunun bahsedildiği sûreye yaz. Bazen de âyetler indiğinde beklerdim ve o bana ‘bunları filanca sûreye yerleştir’ derdi.”³⁷

Atâ b. Yesar’dan (öl. 104) şöyle nakledilmektedir: Peygamber (s.a.v.) sor-du: “Yazdın mı?” “Evet” diye cevapladı. “Düzelte için teslim ettin mi” diye

³² Tabarânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 5/142 (hadis no: 4889).

³³ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûti, *Târîhu’l-hulefâ* (Mısır: 1952), 109-110; Abdu’l-Melik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri, *es-Sîretü’n-nebeviyye* (Kahire: 1955), 1/344; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *es-Sîretü’n-nebeviyye mine’t-Tabakâti’l-kübrâ* (Kahire: 1989), 3/267-268.

³⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, sahabe mushaflarının uzun bir listesini vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Dâvûd, *Kitâbu’l-mesâhif*, 50-88.

³⁵ Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, trc. Kemal Kuşçu (Ankara: Beyan Yayınları, 2007), 42-43.

³⁶ Tirmizî, “Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân”, 4 (5/241); Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5, 10, (no: 8007); Ebû Dâvûd, *Sünen*, 1/208, (no: 786).

³⁷ Kâdi Ebû Bekr İbn Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2001), 1/291

tekrar sordu”. “Hayır” diye cevap verdi.” Peygamber (s.a.v.) daha sonra “O düzeltilip teslim edilmesi için neden yazılmadı?” dedi.³⁸ Bu rivayetler bize göstermektedir ki Kur’ân, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde hem yazılmış hem tertip edilmiş ve hem de cem’ edilmiştir.

2.6. Sûreleri Yazan Kâtipler

Peygamber’in kâtiplerinden bazıları parça parça âyetleri değil, bilakis sûreleri yazmışlardır.³⁹ Bu yazma işi şu şekilde olmuştur: Vahiy parça parça geldiğinden sûrenin bitmesine kadar geçici malzemeler üzerine yazılmış, sonra daha uygun malzeme üzerine kopya edilmiştir. Bir sûrenin tamamının inmesi biter bitmez kâtipler, Hz. Peygamber’in gözetiminde son şeklini vermek üzere âyetleri bulunmaları gereken sıraya yerleştirmişlerdir. Önce deri parçalarına yazılan bu âyetler, sicil gibi hazırlanan sayfalara aktarılmış, böylece Resulü Allah’ın işareti ile her sûrenin aynı bölümleri bir araya getirilmiştir. Bu konuda Muhammed Hamîdullah bize Menâzır Ahsen Gılânî’nin (öl. 1956) şu tespitini sunmaktadır: “Vahiylere parçalar halinde gelmesi sebebiyle bunlar önce, geçici olarak küçük eşyalar üzerine yazılıyor ve böylece nâzil olan sûrenin tamamlanmasına kadar bekletiliyor, sonra daha munasip ve uygun diğer malzeme üzerine geçiriliyordu.”⁴⁰ Beyhâkî de (öl. 1066); “Kanaatimce bundan maksat, ayrı ayrı zamanlarda inen âyetleri Hz. Peygamber’in nezaretinde sûreler halinde derlemektir.”⁴¹ diyerek bu görüşü desteklemiştir.

2.7. Yazı Malzemeleri

Kur’ân’ın üzerine yazıldığı malzemeler hakkında ilk ve en önemli kaynak yine Kur’ân’ın kendisidir. Kur’ân’da yer alan vahiy malzemelerinin ismini şöyle sıralayabiliriz; *Kalem, harir, dihan, rakk-ı menşûr, sicil, suhuf, kırtas, kitâb, midâd*. Bunlarla birlikte; *rikâ, lihaf, usub, ektaf, edla, levh ve kadîm*⁴² de yazı malzemeleri olarak kullanılmıştır. Ancak Resulü Allah döneminde özel kâtiplerin ve zengin sahabilerin kullandığı yazı malzemelerinin başında deri gelmektedir. Hz. Ömer’in Müslüman olmasına vesile olan yazılı Kur’ân varakları,⁴³ hicretten önce Müslüman olan ve Akabe Bi’âtî’na katılan,

³⁸ Ebu Sa’d ‘Abdu’l-Kerim İbn Muhammed İbn Mansur es-Sam’ânî, *Âdâbu’-imla’ ve istimla’* (Beirut: Daru’l-Kütübîl- ‘İlmiyye, 1981), 77.

³⁹ Muhammed Beyyûmî Mihrân, *Dirâsetün târihiyyetün mine’l-Kur’âni’l-Kerim* (Riyad: 1980), 24

⁴⁰ Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi* (Erzurum: 1978), 43

⁴¹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/354.

⁴² Ramyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 276, 50; Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî (Beirut-Lübnan: 1996), 5/291.

⁴³ Bk. Abdu’l-Melik b. Hişam b. Eyyûb el-Hımyerî, *es-Siretü’n-nebeviyye* (Kahire: 1955), 1/344; Muhammed İbn Sa’d, *es-Siretü’n-nebeviyye mine’t-Tabakâti’l-kübrâ* (Kahire: 1989), 3/267-268; Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Târîhu’l-hulefâ* (Mısır: 1952), 109-110

Rafî b. Malik'e verilen o zamana kadar vahyolunan âyet ve sûrelerin yer aldığı Kur'ân metni,⁴⁴ Uhud savaşında şehid düşmeden önce Hz. Hamza'nın o zamana kadar inen ayetlerin yer aldığı Mushaf⁴⁵ deri üzerine yazılmıştı.⁴⁶ Bu misallerden, Mekke ve Medine'de o zaman parşömenin mevcut olduğunu, özel parçalar halinde yolculuklarda kullanıldığını⁴⁷ ve bunlara vahiylerin yazıldığını anlıyoruz.⁴⁸ Hicret esnasında Hz. Ebubekir'in yanında deriden bir yazı malzemesinin bulunduğu ve Süraka b. Malik'e (öl. 24/645) Hz. Ebubekir tarafından bir belgenin yazıldığı⁴⁹ tarihen sabittir.

2.8. Vahiy Kâtipleri

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında sürekli vahiy yazacak kâtipler bulunurdu. Bunların başında Hz. Ali, Hz. Osman ve Hz. Ebubekir bulunmaktadır. Müslümanların işkence gördüğü zamanlarda da hicret esnasında da bunlardan en az biri yanında bulunuyordu. Bunlar aynı zamanda bu zor şartlar altında bile yazı malzemelerini yanlarında bulunduruyorlardı. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabına ellerinde Mushaf ile düşman bölgelerine gitmemeleri konusunda uyarması da Kur'ân'ın birçok kişi tarafından yazıldığının en önemli kanıtlarıdır.⁵⁰ Görüldüğü gibi yazma faaliyeti gazve, seriyye ve hicret esnasında da devam etmiştir.⁵¹ İster vahiy yazanlar ister mektupları yazanlar olsun Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 43 civarında kâtibinin⁵² olması vahyin yazıldığının en açık delilidir.

2.9. Ücretli Mushaf Yazıcıları

Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yazı ve imlâda maharetli olan sahabeler vardı. Bunlar mushaf yazma işi ile meşgul olur ve oradan aldıkları ücretle geçimini sağlardı. Bazı insanlar bu kazancın helal olup olmaması konusunda şüpheye kapılmışlar ve Peygamber Efendimizin huzuruna çıkıp durumu arz etmişler ve Peygamber Efendimiz de şöyle buyurmuştur: *احق ما اخذتم علىه اجرا كتاب الله تعالى*. Yani “ücret aldığınız şeyler arasında en çok ücret

⁴⁴ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Târihi* (Erzurum: 1978), 44

⁴⁵ Ramyâr, *Târih-i Kur'ân*, 334; Şâhin, *Târihu'l-Kur'ân*, 126

⁴⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: 1978), 1/78

⁴⁷ Müslim, “İmâre”, 24; İbn Mâce, “Cihad”, 45; Hanbel, *Müsned*, 8/121; Ebû Dâvud, “Cihad”, 89.

⁴⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Hayrettin Öztürk, “Hazreti Peygamber (A.S) Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (Mart 2005), 213-235.

⁴⁹ Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'nebevi* (Kahire:1958), 12; İmâmuddin İsmail İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih* (Kahire:1963), 5/348

⁵⁰ Muhammed Bâkr el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr fi ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Tahran: 1312), 2/19, 46

⁵¹ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 45; Nesâî, “Kasâme”, 47; Hanbel, *Müsned*, 4/176.

⁵² Muhammed b. Lütüfî ed-Dabbağ, *Lemhât fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: 1990), 102; Abdu'l-Hay el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-idâriyye*, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1/201.

alma hakkınız Allah'ın kitabının kitâbetidir.”⁵³ Abdullah İbn Abbâs'a vahyi yazmanın ücreti hakkında sorulmuş o da “vahiy kâtipleri musavverlerdir (yani yazılmış harflerin tasvirini/suretlerini yazarlar), onlar ellerinin kazancını yerler.”⁵⁴ demiştir.

3. KUR'ÂN'IN HZ. MUHAMMED (S.A.V.) DÖNEMİNDE CEM' EDİLMESİ

Kur'ân'ın, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde cem' edildiğini söyleyen bazı âlimler vardır. Bunların başında Hind alt kıtası âlimlerinden Hamîdüddîn Abdulhamîd el-Ferâhî (1863-1930) gelmektedir. Hamîduddîn el-Ferâhî bu konuyu Kur'ân ayetleri ışığında incelemiş ve Kur'ân'ın Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde bir araya getirildiği ve düzenlendiği sonucuna ulaşmıştır.⁵⁵ Biz burada önce Ferâhî⁵⁶ sonra da diğer âlimlerin görüşlerini değerlendireceğiz.

3.1. Kur'ân'ın Cem Edildiği İddiası

3.1.1. Hamîduddîn Abdulhamîd el-Ferâhî'nin görüşü

Ferâhî konuyu, Kıyamet suresinin 16-19 âyetleri ışığında değerlendirmektedir. Âyet meâlen şöyledir:

*“(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımlatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir.”*⁵⁷

Ferâhî'ye göre âyette geçen “cem” (toplamak) kelimesi çeşitli olaylar üzerine farklı tarihlerde indirilen Kur'ân âyetlerinin bir araya getirilerek toplanmasını ifade etmektedir. Ona göre bu âyetlerden çıkan sonuç şudur:

Birincisi; Kur'ân Peygamber (s.a.v.) hayatta iken bir araya getirilmiş ve belirli bir düzen içinde kendisine okunmuştur. Eğer bu vaat Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleştirilmiş olsaydı, “Biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy” âyeti bir anlam ifade etmezdi.

İkincisi; “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu*

⁵³ Ebû Muhammed Vecîhüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deybe eş-Şeybânî, *Teysîru'l-vusûl ilâ câmi'i'l-usûl min hadîsi'r-resûl*, thk. Hâmid Abdullah el-Mahallâvî et-Temîmî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/263.

⁵⁴ İmâdi, *Cem'ul-Kur'ân*, 190.

⁵⁵ 'Abdullahî Rahmânî, *Târîhu'l-Kur'ân* (Lahor: Matbaa Şuffe, 2001), 24-94; İmâdi, *Cemu'l-Kur'ân*, 376-388, 392-393; Muhammed Ebu'l-Kâsım el-Hûî, *el-Bayân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Kum: el-Matba'atü'l-'İlmiyye, 1974), 257-278; Daha detaylı bilgi için bk. Shehzad Saleem, *Collection of the Qur'ân: A Critical and Historical Study of Al-Farâhî's View* (A thesis submitted to the University of Wales Lampeter in fulfilment of the requirement for the degree of Doctor of Philosophy: 2010), 36.

⁵⁶ Hamîdüddîn Abdulhamîd el-Ferâhî, *Tefsîru sûretü'l-Kiyâme min nizâmi'l-Kur'ân ve te'vîli'l-Furkân bi'l-Furkân* (Azamgarh: Dâire-i Hamîdiyye, 1403 H), 10-16.

⁵⁷ Kıyâme, 75/16-19.

*yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun*⁵⁸ âyeti genel bir emri ifade etmektedir ve Peygamber'in (s.a.v.) düzenlenmiş, tertip edilmiş bu yeni okuyuşa göre okuması emredilmektedir. Bu da Levh-i Mahfuz'daki ile aynıdır.⁵⁹

Ferâhî bu görüşünü rivayetlerle de teyit etmektedir.⁶⁰ Örnek olarak:

(1) Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'an'ın tüm sûrelerini bir sıraya göre insanlara okumuştur.⁶¹ Bu okuyuş günümüzdeki sûre ve âyet sıralamasına göre olmuştur. Zira bu sıralamanın Peygamber dışında biri tarafından sıralanması söz konusu olamaz.

(2) Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına, inen âyetleri sûrelerin belirli yerlerine yerleştirmelerini söylemiş, sahabe de bu emri titizlikle uygulamıştır.⁶² Böylece âyet ve sûreler bugünkü sıraya göre tertip edilmiştir.

(3) Hicretin ikinci yılından itibaren her ramazan ayında Kur'an, Cebrail tarafından Peygamber'e okunmuş, Peygamber de Cebrail'e okumuş, böylece yanlıkların önüne geçilmiş ve Peygamberin vefat yılında bu iki kez gerçekleşmiştir. Buna da *arza-i ahîre* ismi verilmiştir.⁶³ Daha sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'an'ı Cebrail'den aldığı şekliyle ümmetine öğretmiştir.

3.1.2. Klasik müfessirlerin görüşü

Âlimlerin büyük çoğunluğu⁶⁴ bu âyetleri, Peygamber'in (s.a.v.) tanınmış sahabelerinden Abdullah İbn Abbâs'a atfedilen rivayet ışığında yorumlamaktadırlar. İbn Abbâs'a göre, Cebrail (a.s.) Peygamber'e (s.a.v.) bir vahiy geldiğinde, Peygamber (s.a.v.) dudaklarını ve dilini kımıldatırdı.⁶⁵ Bunun üzerine Allah (c.c), vahyi çarçabuk almak için dilini kımıldatma, onu hafızanda toplamak bizim sorumluluğumuzda, biz onu indirdiğimizde dikkatlice dinle, sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir⁶⁶ buyurmuştur.

Eğer bu rivayet doğru ise burada Abdullah İbn Abbâs, *cem*'den maksadın indirilen âyetlerin bir kitapta toplanmasını değil, Cebrail'in getirdikleri

⁵⁸ Mâide, 5/67.

⁵⁹ Ferâhî, *Tefsîru sûretü'l-Kıyâme*, 15; Saleem, *Collection of the Qur'an*, 36.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Saleem, *Collection of the Qur'an*, 36.

⁶¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 1/265, (no: 731); 4/1611, (no. 4166); Ebu'l-Hüseyn Müslim İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, ts.), 1/447, (no: 647).

⁶² Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5, 10 (no. 8007); Ebû Dâvûd, *Sünen*, 1/208, (no. 786); Tirmizî, *Sünen*, 5/272, (no. 3086).

⁶³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 4/4, 1911, (no. 4712).

⁶⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vil-i 'âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, 2001), 29/222-227; Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâr İhyâit-Türâsî'l- 'Arabî, ts.), 4/662; Fahreddin Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 30/197-199; Detaylı bilgi için bk. Saleem, *Collection of the Qur'an*, 37.

⁶⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 4/1876, (no: 4644); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/503, (no:11635).

⁶⁶ Bk., Buhârî, *el-Câmiu's sahîh*, 6/2736, (no: 7086); Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, 1/330, (no. 448).

ile Peygamberin kalbinde olanın bir araya getirilmesi yani hafıza yoluyla ezberlenmesini kastetmektedir. Ferâhî, bu ayetlerdeki *cem* kelimesinin parçalar halinde indirilen Kur'ân'ın bir araya getirilmiş ve düzenlenmiş son halini ifade ettiğini düşünmektedir. Diğer taraftan İbn Abbâs'a atfedilen rivayete dayanan genel görüşe göre *cem'* ifadesi, Peygamberin kalbine vahyedilen kısmın var olan kısım ile bir araya getirilmesini ifade etmektedir.

Cem' kelimesi lügatlerde, "bir yerde olmayan şeyin bir araya getirilmesi, dağınık bir şeyin bir yerde toplanması, nesneyi dağınık halden kurtararak birleştirmek"⁶⁷ anlamlarında kullanılmaktadır. *Cema'a* kelimesinin farklı çekimleri bu anlamda Kur'ân'da çokça kullanılmaktadır.⁶⁸ Bir metne gönderme yapılarak kullanıldığında bu kelime sadece parçaların bir araya getirilmesi anlamını taşır.

Shehzad Saleem, Kur'ân'da kullanılan *cem'* tabirinin, İbn Abbâs'a atfedilen rivayette aktarılan açıklamalara uymadığını belirtmiş ve şöyle demiştir: Eğer mesele, rivayette geçtiği üzere, ayetlerin hiçbirinin kaybolmayacağı yönünde Peygambere garanti vermekse, o halde neden Kur'ân bu amaçla *cem'* kelimesini kullanmış da *hafaza* ve *qara'a*⁶⁹ kelimelerini kullanmamıştır.⁷⁰

Ayrıca Shehzad Saleem, Şebîr Ahmed Ezher Mayratî'nin⁷¹ bu rivayetin *munkatî'* (kesik)⁷² olduğunu söylediğini ifade etmektedir.⁷³ Çünkü Kıyâmet Suresi Mekke'de inmiştir. Bu sure indiğinde İbn Abbâs henüz doğmamıştı. O halde bu rivayete nasıl itimat edilebilir? Örneğin, Sa'îd b. Cübeyr, İbn 'Abbâs'ın Peygamberin dudaklarını oynattığı gibi dudaklarını oynattığını söylemektedir.⁷⁴ Eğer bu sûre indiğinde İbn Abbâs henüz doğmadıysa bu sözleri nasıl söylemiş olabilir? Bu sözler ona yanlış bir şekilde atfedilmektedir.

Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94-95/713-714), İbn Abbâs'tan hem doğrudan hem de dolaylı yoldan hadisler rivayet etmiştir. Eğer Sa'îd b. Cübeyr, İbn-i Abbâs'tan doğrudan hadis rivayet etmişse bunu her zaman *haddesenî İbn 'Abbâs* (İbn-i Abbâs bana rivayet etti), veya *semi'tu İbn 'Abbâs* (İbn

⁶⁷ Ebû Bekr Muhammed İbn Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 426 H), 1/550; İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 8/53; Mecduddin el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, "el-cem" mad. (Beyrut: ts.); M. Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, 4/3296, "مجمع" md.

⁶⁸ Örnek olarak bk. Âl-i İmrân, 3/25; Mâide, 5/109; Yûnus, 10/58; Kehf, 18/70; Casiye, 5/16; Kıyâmet, 75/3; Hûmeze, 104/2.

⁶⁹ Âlâ, 87/8 ayetinde "Onu Biz sana okutacağız ve sen unutmayacaksın" buyurulmaktadır.

⁷⁰ Saleem, *Collection of the Qur'an*, 43.

⁷¹ Şebîr Ahmed Ezher Mayretî, *Sahih-i Buhârî kâ mutâla'ah* (Lahore: Dâru't-Tezkîr, 2005), 18-24 akt. Shehzad Saleem, *Collection of the Qur'an*, 43, 45.

⁷² Munkatî'; senedinde kopukluk bulunan her eşit rivayet mânasında kullanılmıştır. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Munkatî'", *TDVİA*, (İstanbul: 2006), 32/12-13.

⁷³ Saleem, *Collection of the Qur'an*, 45

⁷⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1/6 (no: 5); Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, 1/330 (no: 448); Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1987), 8/554.

Abbâs'tan duydum) veya *ahbaranî İbn Abbâs* (İbn Abbâs beni bilgilendirdi) şeklinde belirtmiştir. Eğer dolaylı yoldan İbn Abbâs'tan rivayet etmiş ise ya aradaki kişinin adını söylemiş, örneğin; *haddesenî Mücâhid 'an İbn 'Abbâs* (Mücâhid bana İbn Abbâs'tan aktardı) ve *haddesenî 'Ikrim'e 'an İbn 'Abbâs* (İkrim'e, İbn Abbâs'tan rivayet etti) veya hiçbir isim söylemeden sadece *'an İbn 'Abbâs* (İbn Abbâs'tan) *demıştır*. Tartışmaya konu rivayet dikkate alındığında, eğer tüm çeşitleri analiz edilirse istisnasız tamamında *'an İbn 'Abbâs* (İbn Abbâs'tan) ifadesinin olduğunu görürüz. Her hâlükârda, Saîd bunu İbn Abbâs'tan rivayet eden birisinden duymuştur. Burada Shehzad Saleem, Mayratî'nin yukarıdaki eleştirisinin oldukça sağlam olduğunu, rivayetlerin tümünün Saîd b. Cübeyr'in doğrudan İbn Abbâs'tan naklettiğini belirtmediğini, dolayısıyla Mayratî'nin bu rivayetinin *munkatî* (kesik) olduğunu ve güvenle İbn Abbâs'a atfedilemeyeceği sonucuna varmakta haklı olduğunu söylemektedir.⁷⁵

Bu durumda Ferâhî'nin yorumu, ilgili âyetlerdeki kelimelerin hem geleneksel anlamı ile hem de Kur'an'ın diğer âyetleri ile destelenmektedir. İbn Abbâs'ın rivayetine dayanan genel yorum ise âyetin tefsiri ile tam uyuşmaktadır. Dahası, İbn Abbâs'a atıf da zayıf gerekçelere dayanmaktadır.

3.2. Kur'an'ın Cem' Edilmediği İddiası

Hız. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde, Peygamber'in gözetiminde Kur'an'ın bir araya getirilmediği bazı rivayetlerde nakledilmektedir. Bunlardan biri Zeyd b. Sâbit'ten gelen şu rivayettir. İbrâhim er-Ramâdî, Süfyan'dan; Süfyan, İbn Şihâb ez-Zührî'den o da Ubeyd İbn es-Sabbâk'tan, o da Zeyd b. Sâbit'ten rivayet etmiştir. Zeyd b. Sâbit şöyle dedi: "Peygamber vefat etti ve Kur'an bir araya getirilmemişti. Ağaç kabuğu, ağaç gövdesi, palmiye dal ve yaprakları üzerine yazılmıştı."⁷⁶

Tamanna İmâdî, bu rivayetin rivayet zinciri hakkında ayrıntılı bir eleştiri yaparak rivayetin *munkatî* olduğunu, raviler arasında 'Ubeyd İbn es-Sabbâk ile İbn Şihâb ez-Zührî olduğunu söylemiştir. 'Imâdî'ye göre bu iki ravinin rivayetleri şüphelidir.⁷⁷

3.2.1. Kur'an'ın cem' edilmediğini iddia eden ravilerin tenkidi

3.2.1.1. 'Ubeyd İbn es-Sabbâk (50-118 H)

Temennâ 'Imâdî bize; 'Ubeyd'in, meçhûl'l-hal/bilinmeyen bir şahıs ol-

⁷⁵ Saleem, *Collection of the Qur'an*, 45-46.

⁷⁶ Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, 1/390 (no: 591); Ebû Muhammed 'Abdullah İbn Müslim İbn Kuteybe, *Garibu'l-hadis* (Bağdad: Matba'atü'l-Âni, 1397 H), 3/668.

⁷⁷ 'Imâdî, *Cem'ul-Kur'an*, 120-127; Saleem, *Collection of the Qur'an*, 107-110.

duğunu, selefleri hakkında da hiçbir şey bilinmediğini, Tâif'li olduğunu ancak hayatı hakkında İbn Sa'd'ın Tabakât'ında sadece bir satırlık bilgi olduğunu, yaptığı bütün rivayetlerin kusurlu olduğunu ve Zeyd b. Sâbit'ten yaptığı rivayetinin durumunun da aynı olduğunu bildirmektedir. 'Imâdî, Tezkiretü'l-Huffâz'a dayandırdığı bir görüşe göre 'Ubeyd İbn es-Sabbâk'ın 118 yılında vefat ettiğini söylüyor. Yine 'Imâdî, İbni Hacer'e atıfla; Zeyd b. Sâbit'in de ölüm tarihinin hicri 45, 48, 51 ve 54 olduğu hususlarında tartışma olduğunu, bu sebepten Zeyd b. Sâbit öldüğünde 'Ubeyd İbn es-Sabbâk'ın daha doğmadığını ifade ediyor. Bu rivayetlerin en zayıfı olan H. 54 yılını alsak bile Zeyd öldüğünde 'Ubeyd, 4 ya da 5 yaşından fazla değildi. Bu durumda Zeyd b. Sâbit'ten onun vasıtasız rivayeti sahih olamaz diyor. Yani 'Ubeyd İbn es-Sabbâk, Zeyd b. Sâbit'le hiç karşılaşmamıştır. Bu sebepten 'Imâdî'ye göre rivayet zinciri *munkatî'dir*.⁷⁸

'Ubeyd hakkındaki 'Imâdî'nin bu olumsuz görüşlerine rağmen onu güvenilir bir insan olarak kabul edenler de olmuştur ki bunların başında Müslim (öl. 261/875)⁷⁹, el 'İclî (öl. 261/875)⁸⁰ ve İbni Hibbân (öl. 354/965)⁸¹ gibi otoriteler gelmektedir.

3.2.1.2. İbn Şihâb ez-Zührî⁸² (öl. 124/742)

'Imâdî'ye göre, İbni Şihâb ez-Zührî (52-124/670-742), rical ehli tarafından güvenilir bir kişi olarak kabul edilmekle birlikte buna karşıt deliller de vardır. Hz. Âişe'yi⁸³ küçümseyen birçok hadisin isnad zincirinde ismi geçmektedir. Bu onun kişiliği hakkındaki şüpheleri artırmaktadır. Bu sebepten onu *idrâc*⁸⁴ *tedlîs*⁸⁵ ve *irsâl*⁸⁶ yapmakla suçlayanlar olmuştur.⁸⁷

İdrâc, *tedlîs* ve *irsâl* tüm otoriteler tarafından yasaklanmıştır. Fıkıh, Hadis ve Usûl âlimleri bu konuda ittifak etmişlerdir. Çünkü *idrâc*, bir gizleme ve sahtekârlıktır ve bir şeyi onu söylememiş kimseye atfetmedir. *Tedlîs*, yalanın kardeşi kabul edilmiş ve *irsâl* de makbul hadis şartlarını yerine getirmediğinden otoriteler tarafından zayıf kabul edilmiştir.⁸⁸

⁷⁸ 'Imâdî, *Cemu'l-Kur'an*, 120-127

⁷⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *et-Tabakât* (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1991), 1/233.

⁸⁰ Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-'İclî, *Ma'rifetü's-sikât* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/116.

⁸¹ Ebû Hâtim Muhammed el-Busti İbni Hibbân, *es-Sikât* (b.y., Dâru'l-Fikr, 1975), 5/133.

⁸² Tamannâ 'Imâdî, *İmâm Zührî ve İmâm Taberî* (Karaçi: Rahmân Publishing Trust, 1994); Saleem, *Collection of the Qur'an*, 107-110.

⁸³ Bk. Hâlid Meş'ûd, "Muhammad İbn Şihâb ez-Zührî", *Tedebbür*, No. 21 (1987), 7-9.

⁸⁴ Hadis ilminde bu ifade, ona ait olmayan bir şeyin herhangi bir uyarı yapılmadan hadise eklenmesi anlamına gelir. Bk. Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalihu'l-hadis* (Karaçi: Kadimî Kütüb Hâne, ts.), 102.

⁸⁵ İsnâd'da tedlîs, rivayeti aktaran kişinin, rivayeti doğrudan bahsettiği kişiden almadığı halde doğrudan almış gibi aktarmasıdır. Bk. İbn Salâh, *Mukaddime* (Multan: Farûki Kütüb Hâne, 57 H), 34.

⁸⁶ İrsâl, Tâbi'inden önceki kişiden isnadın başlangıcında bahsedilmemesidir. Bk. Tahhân, *Teysîr*, 70.

⁸⁷ 'Imâdî, *İmâm Zührî and İmâm Taberî*, 80-90.

⁸⁸ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye* (Haydarabad: Dâ'iretü'l-Ma'ârif, 1357 H), 356; Tahhân, *Teysîr*, 71.

İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve Dârekutnî (öl. 385/995); İbn Şihâb ez-Zührî'yi *tedlîsle*⁸⁹ suçlamışlardır. Ebu Dâvûd (öl. 275/889); Zührî'nin rivâyet ettiği hadislerin yalnızca yarısının müsned,⁹⁰ gerisinin mürsel⁹¹ olduğunu, Yahya b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813); onun irsalinin “rüzgâr gibi”⁹² bir değerinin olmadığını, istediği zaman bir ravinin ismini açıkladığını ve istediği zaman ismini gizlediğini,⁹³ İmam Şâfiî; onun *irsâlinin* hiçbir değeri olmadığını çünkü Süleyman İbn Erkam gibi güvenilir olmayan bir kimseden rivayet ettiğini,⁹⁴ Buhârî; bir hadisi rivayet ederken, çoğu kez kendinden cümleler eklediğini ve bunlardan bazılarının mürsel, bazılarının da kendi cümleleri olduğunu⁹⁵ söylemişlerdir. Zührî, kendi sözleri ile Peygamber'in sözünü karıştırdığından çağdaşlarından bazıları onun kendi sözlerini Peygamber'in sözlerinden ayırmasını istemiştir.⁹⁶

Yukardaki bu bilgiler onun güvenilirliği hakkında soru işareti oluşturmaktadır. Bu durumda Ubeyd İbn es-Sabbâk ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin, “Resulüllah vefat ettiğinde Kur'ân toplanmamıştı” rivayetini sahih olarak kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir.

İkinci husus da Kur'ân'da nesh olma ihtimalinin Kur'ân'ın toplanmasına engel olacağı fikridir. Meselâ; Hattâbî (öl. 388/998) ve Zerkeşî (öl. 794/1392) gibi klasik bilim adamları bazı ayetlerin neshedilme ihtimaline karşılık Kur'ân'ın kitap haline getirilmediğini söylemeleridir.⁹⁷ Zerkeşî; Kur'ân'ın Peygamber döneminde yazılmasının, özgünlüğüne hanel getireceğini ve karışıklığa neden olacağını söylerken; Hattâbî de Kur'ân'ın tamamının yazılmasına rağmen, tek bir mushaf haline getirilmediğini ve sûrelerinin düzenlenmediğini bildirmektedir. Bu Kur'ân'da nesh var mıdır? sorusunu akla getirmektedir.

⁸⁹ 'İmâdi, *İmâm Zuhri and İmâm Tabari*, 137; Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Hacer el- 'Askalâni, *Tabakâtü'l-müde'llisîn* (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 45.

⁹⁰ İsnad zincirinde kopukluk olmayan ve Peygamber'e (s.a.v.) kadar uzanan hadislerle verilen isimdir. Bk. Tahhân, *Teyisir*, 134.

⁹¹ 'İmâdi, *İmâm Zuhri and imâm Taberi*, 136-137; Ebû 'Abdullah Şemsüddin Muhammed İbn Ahmed İbn 'Osmân İbn 'Abdullah ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, ts.), 1/109

⁹² Ebû'l-Fadl Ahmed İbn 'Ali İbn Hacer el- 'Askalâni, *Tehzibü't-tehzib* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/398.

⁹³ Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/111.

⁹⁴ Abdullah ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/338-339.

⁹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî, *Târihu'l-Kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, ts.), 3/286; Ebû'l-Ferec Zeynüddin İbn Recep el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî* (Cidde: Dâru İbnu'l-Cevzi, 1996), 5/286.

⁹⁶ Şemsüddin Muhammed İbn 'Abdurrahmân es-Sahâvi, *Fethu'l-muğis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, 1403/1996), 1/247; 1/267-268.

⁹⁷ Suyûtî, *İtkân*, 1/202; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/297.

3.3. Kur'ân'da Nesh İddiası

Neshi ve nesihle ilgili âyetleri; siyâk, sibâk ve kelâmın nazmı ışığında değerlendirdiğimizde neshin iki türü ile karşılaşırız: Birincisi; geçmiş dinlere ait hükümlerin neshi. İkincisi de Kur'ân'ın kendi içinde olan nesih. Önce birinci nesh türü ile başlayalım:

3.3.1. Geçmiş dinlere ait hükümlerin neshi

Nesih'den bahseden Bakara 106. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?”⁹⁸

Allah'ın dini, Hz. Âdem'den günümüze kadar ayındır ancak şeriatlarda fark vardır ve insanlık farklı aşamalardan geçerek gelişmektedir. O yüzden resul-ler bu gelişmenin hangi aşamasında gelmişlerse, o aşamaya göre kendilerine öğretiler verilmiştir. Bunların bir kısmı değişmez hükümlerdir ve değişmez olarak kalırlar. Bir kısmı da ilgili döneme göredir. Nitekim sonraki resul geldiğinde bazı şeylerde değişiklik olur, bazıları olduğu gibi kalır ve bazıları değişir. İşte buna “nesih” denir. Kur'ân'da *nâsîh ve mensuh* meselesini tedricle (aşama aşama) şeriatın tamamlanması şeklinde anlayabiliriz.⁹⁹ Meselâ; Yahudilerde içki sadece ibadet yerlerinden sorumlu olanlar için haramdı. Fakat İslâm bu bağlamda ilk adımı namaz saatlerinde onu haram kılmakla attı. Sonra tedrici olarak tamamen haram kıldı. Bazı yiyecekler İsrailoğullarının zevki yüzünden ya da gereksiz soruları yüzünden kendilerine haram kılınmıştı. Mesela; deve veya kesilmiş hayvanın bazı kısımlarının yağı (iç yağı). Bu yasak “artık bütün temiz şeyler size helal kılınmıştır”¹⁰⁰ hükmü ile kaldırılmıştır.¹⁰¹ Yahudi ve Hıristiyanlar kendilerine verilen şeriatı unutmuşlar, Allah da unutulmuş kısmından zaruri gördüklerini tekrar kâmil din aracılığıyla yeniden ayağa kaldırmıştır.¹⁰² Böylece öncekilerin semavi sayfalarına ve ilahi şeriatlara eklediklerini İslam nesh edip onların asıl hakikatini sunmuştur.

3.3.2. İslam şeriatında Kur'ân'ın neshi iddiası

İkinci hususa gelince; nâsîh ve mensuh konusu sadece geçmiş şeriatlar ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında değil hatta Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şeriatının kendisinde de zaman açısından gelişmeler olmuştur. Bu durum-

⁹⁸ Bakara, 1/106.

⁹⁹ Emin Ahsen Islâhî, *Tedebbürü Kur'ân*, (Lahor-Pakistan: Faran Foundation, 2009), 1/296-297.

¹⁰⁰ Mâide, 5/5.

¹⁰¹ Islâhî, *Tedebbürü Kur'ân*, 1/309.

¹⁰² Islâhî, *Tedebbürü Kur'ân*, 1/311.

da biz *nesh* kelimesini nasıl anlamalıyız? Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bu kelime hangi anlamda kullanılmaktaydı?

Lügatta bu kelime; *yazmak, nakletmek, devretmek, ilga ve izale etmek* anlamında kullanılırken; şeriatte ise, sabit olan bir hükmün belli bir süre sonra kaldırılması anlamına gelmektedir.¹⁰³ Mutezileden bir kısım âlim, Ebu Muslim el-İsfehânî (öl. 322/933), Muhammed Abdüh (öl. 1849/1905),¹⁰⁴ el-Hûî (1899-1992),¹⁰⁵ Eslem Cayrapurî ve son dönemde birçok yazar, “Allah’ın kelimeleri insan düşüncesi ile neshedilemeyecek kadar yücedir.” diyerek Kur’ân’ın Kur’ân’la neshi dışında bir nesih türünü reddetmişler ve Kur’ân’da olamayacağını söylemişlerdir.¹⁰⁶ Şehristânî (öl. 548/1153) ve Seyyid Ahmed Han (1817-1898)¹⁰⁷ gibi müfessirler de nesh teorisini önceki Peygamberlere gelen şeriatların ilgası şeklinde anlayarak önceki şeriatlerin İslâm tarafından neshedildiğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁸ Ahmed Hasan, neshin fakihlerin, birbirlerine tezatmış gibi görünen ayetlerin arasını uzlaştıramaması sonucu bu teoriyi ortaya attıklarını düşünmektedir. O, Kur’ân’daki tüm ayetlerin potansiyel olarak uygulanabilme imkânına sahip olduğunu düşündüğü için neshin varlığına inanmamaktadır.¹⁰⁹ Peki, ashap bu kelimeyi nasıl anlamış ve uygulamışlardır?

Ashabın bir kısmı ve ilk devir uleması neshi; *istisna, tahsis* veya *âyetin kendinden önceki bir âyeti açıklaması* şeklinde anlamışlardır. Onlar, bir âyetin başka bir âyeti neshettiğini söylemekle, onu açıklamayı veya bir yanlış anlamayı gidermeyi amaçlamakta idiler. Yoksa birinci âyetin ikinci âyet tarafından tamamıyla neshedilip, hükmünün kaldırılmasını kastetmiyorlardı. Ebû İshak eş-Şâtıbî (öl. 790/1388), bu konuya *Muvafakat* kitabında bir bölüm ayırmış ve bu görüşü açıklamak için çok sayıda örnek vermiştir.¹¹⁰

Mesela, İbn Abbâs’ın, “*Şairlere gelince, onlara da azgınlara uyar. Görmüyor musun? Onlar nasıl her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve onlar yapmadıkları şeyleri söylerler*”¹¹¹ âyetlerini, “*Ancak inananlar, iyi işler yapanlar, Allah’ı çok ananlar ve kendilerine zulmedildikten sonra düşmanlarına üstün*

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu’l Arab* (Beyrut: 1996), 4/28; İbnü’l-Bârîzî, *Nâsihu’l Kur’âni’l ‘aziz ve mensûhu*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut:1983), 17; Firûzâbâdi, *el-Kâmusu’l muhit*, 1/271.

¹⁰⁴ Muhammad Abdüh, *Tefsîru’l-menâr* (Kahire: 1954), 2/138.

¹⁰⁵ Hûî, *el-Beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, 287-381.

¹⁰⁶ Ahmad Hasan, “The Theoriy of Naskh”, *Islamic Studies* 4 (1965), 2/109.

¹⁰⁷ Seyyid Ahmad Khan, *Tefsîru’l-Kur’ân* (Lahore: ts.), 137-140

¹⁰⁸ Hasan, *The Theoriy of Naskh*, 2/109.

¹⁰⁹ Hasan, *The Theoriy of Naskh*, 2/184

¹¹⁰ Ebu İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvafakat* (Kahire: ts.), 3/59-60. Detaylı bilgi için bk. Hasan, *The Theoriy of Naskh*, 2/108.

¹¹¹ Şu’ârâ, 26/224.

*gelmeye çalışanlar böyle değildir*¹¹² âyetinin açıkladığı bir istisna olarak kabul etmişlerdir.¹¹³

Başka bir misal de şudur; Mekkî surelerde müşriklerin saldırılarına karşı Müslümanlardan sabırlı ve tahammüllü olmalarını isteyen birçok âyet vardır.¹¹⁴ Buna mukabil Medenî surelerde, Müslümanların müşriklere saldırmayı ve buldukları yerde onları öldürmeye çağıran birkaç âyet vardır. Bu iki gurup âyet arasında açık bir zıtlık vardır. Müfessirlerin bu iki gurubu uzlaştıramadıkları ve bu yüzden, öncekinin sonra gelen tarafından neshe edildiğine kâil oldukları anlaşılmaktadır. Hâlbuki sabır ve tahammülü emreden Mekkî âyetlerin, Müslümanların, müşriklerin saldırılarına karşılık veremeyecek durumda ve zayıf oldukları zaman vahyedildiği bilinmektedir. Oysa cihadı emreden âyetler Müslümanların güçlendikleri bir döneme aittir. Görülüyor ki, bu farklı hükümler farklı durumlara aittir ve bu yüzden bunlar arasında bir çelişki yoktur.¹¹⁵

Bu açıklamalara göre; Hz. Peygamber'e vahiyler indikçe sahabe tarafından ezberlendiği ve Peygamber tarafından da yazdırıldığı, artık ne hafızada ezberlenenin ne de yazılanların ortadan kaldırılmadığı ve ilk zamanlarda nasıl yazılıp korunmuşsa o şekliyle günümüze kadar geldiği sonucuna varılabilir. Peki, durum böyleyse nasıl olur da nesh sebebiyle Kur'ân'ın toplanması, derlenmesi ya da cem' edilmesi ertelenebilir? Nesih buna nasıl gerekçe olabilir?

'İmâdî'ye göre; Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın cem' edilip edilmediği endişelerine mahal yoktur. Zira Kur'ân'ın vahyinin Peygamber'in ölümünden çok önce sonuçlanması gerektiğini güçlü bir şekilde öne süren en az iki olay vardır:¹¹⁶

Birincisi, Cebrail, Kur'ân'ı Peygambere her Ramazan'da bir defa okurken, hicretin 10. yılının Ramazan'ında iki defa okumuştur.¹¹⁷ Bu durum ise Kur'ân'ın vahyinin bu zamana kadar tamamlandığını göstermektedir, zira bu okuyuş *el-arzati'l-ahîre* (son gözden geçirme) olarak adlandırılmaktadır. Peygamberin, hicretin 11. yılında Rebî'ul-Evvel ayında vefat ettiği bilinmektedir ki bu da Kur'ân'ın inzali tamamlandıktan sonra beş ay yaşadığını göstermektedir.

İkincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından hicri 10. yılın Zilhicce ayında verilen Vedâ Hutbesi'nde, insanlara hitap ediş şekli de vahyin tamamlandığını göstermektedir. Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Vedâ Hutbesi'nin

¹¹² Şu'arâ, 26/227.

¹¹³ Örnekler için bk. Hasan, *The Theoriy of Naskh*, 2/108.

¹¹⁴ Nahl, 16/126

¹¹⁵ Hasan, *The Theoriy of Naskh*, 6/ 195-196.

¹¹⁶ 'İmâdî, *Cem'ul-Kur'ân*, 171.

¹¹⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 4/1911 (no: 4712)

çeşitli ayrıntılarını kaydederken Hz. Peygamber'den şunları aktarmıştır: “Size, bağlı kaldığınız durumda asla sapıtmayacağınız şu üç şeyi bırakıyorum: Allah'ın Kitabı...”¹¹⁸ Bundan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) üç ay daha yaşamıştır. Bu süre, tüm âyetlerin bir kitap içerisinde bir araya getirilmesini tamamlamaya yetecek bir zamandır.

Bütün bu açıklamalardan sonra şöyle bir sonuca varabiliriz; Kur'ân Hz. Peygamber döneminde baştan sona ezberlenmiş, deri ve diğer yazı malzemeleri üzerine yazılmıştır. Âyet ve sûrelerin tanzimi de Peygamber tarafından yapılmıştır. Bugünkü şekliyle bir Kur'ân mevcut olup adına “Kitâbu'l-İmâm” denmiştir.¹¹⁹

3.4. Kur'ân'ın Cem' Edildiğinin Diğer Delilleri

3.4.1. Kur'ân'da *kitâb* kelimesinin kullanımı

Kur'ân-ı Kerîm'in yazıldığı ve cem' edildiğinin önemli bir delili de birçok yerde kendisi için kitap lafzını kullanmasıdır. Nitekim Fatıha suretinden sonra Kur'ân hemen bu sözcüklerle başlar.

﴿الم (۱) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ : “*Elif lam mim, işte o kitaptır, onda asla şüphe yoktur.*”¹²⁰

Kitap neye denir?

Kitap aslında, dişi develer her türlü deveden hamile kalmaları diye nesillerini korumak amacıyla müstehcen yerlerini korumak için takılan demir halkaya verilen isimdir. Ondandan sonra yavrularını koklamaları ve böylece emzirmesinler diye burun delikleri birleştirilip halka takılırdı. Bu daha sonra eşyaların birleştirilip halka takma manasında kullanılmaya başladı. Kitap sayfaları birleştirilip içine halka takılırdı.¹²¹

Özetle; lügatte *kitap*, toplanan evrakların demir halkasıyla veya ipele birleştirilmiş evrak toplamına denmektedir. Bu kelime Kur'ân'da farklı ibarelerle geçmektedir. Bu lafızların hepsini burada tartışmanın yeri değildir. Şu kadarını ifade edelim ki; Kur'ân kendisine *kitap* der ve bunda bir araya getirme/bir araya toplama anlamı vardır. Şüphesiz nüzul zamanından beri kendine *kitap* denilsin diye Kur'ân böyle isimlendirilmektedir. Gayet açıktır ki bu isimlerle anılan bir *kitap* bir yerde yazılmış olmalıdır, sadece dağınık evraklar içinde değil evrakları bir araya getirilmiş olmalıdır ki işte o zaman ona *kitap* ismi verilsin.¹²²

¹¹⁸ Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, 2/886-891, (no: 1218); Ebû Bekr 'Abdullah İbn Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannaf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409 H), 6/133, (no: 30077).

¹¹⁹ Bk. 'İmâdi, *Cem'ul-Kur'ân*, 171-172.

¹²⁰ Bakara 2/1-2.

¹²¹ 'İmâdi, *Cemu'l-Kur'ân*, 380; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhit*, 7922 Ketebe maddesi.

¹²² 'İmâdi, *Cemu'l-Kur'ân*, 381.

3.4.2. Kur'ân-ı Kerîm "ince deri = رق منشور 'a yazılmıştır

Kur'ân bize yukarıda zikredilen *kitabın*, رق منشور "rakkın menşur" üzerine yani ceylan derisinden yapılmış büyük kâğıtlar (parşömen kâğıtı) üzerine yazılacağını ifade etmektedir. Bunu açıklayan âyetler şunlardır:

وَالطُّورِ ﴿١﴾ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ﴿٢﴾ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ ﴿٣﴾ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ﴿٤﴾

"(Belirli ve malum dağ) Hira, yayılmış ince deri üzerine satır satır yazılmış bu kitap (Kur'ân), bu Beyt-i Ma'mûr (Kâbe), yüksek tavan (gök) ve coşkulu deniz şu hakikate şahitlerdir ki; rabbinin azabı muhakkak gerçekleşecektir."¹²³

Tamannâ 'Imâdi'ye göre; bu âyette geçen "Turun" manası dağdır. Bazıları, Tur dağına Hz. Musa'nın vahiy aldığı dağ olarak bilir. Ona Tûr-i Sînâ= (طور سيناء) denmiştir. Burada *Turun* genel manası kastedilmiştir, *Tûr-i Sînâ* kastedilmemiştir. Kelime الطور "elif lam" ile gelmiştir ve bundan kasıt Mekke'deki meşhur *Hira* dağıdır. Peygamber Efendimiz nübüvvetten önce o dağın bir mağarasına Allah'ı anmak için giderdi. Hz. Cebrail işte o dağda Peygamber Efendimize Allah'ın kitabını getirmiş ve "اقرء اوک" demiştir.¹²⁴ Sonra nasıl yazılacağını da bildirerek adeta Peygamberimize Kur'ân'ın hangi sûre ve âyeti inerse onu tıpkı böyle رق منشور = rakkın menşur" sayfalarında yazasın demiştir. İnen âyetler ve sûreler bu şekilde yayılmış ince deriler üzerine yazılmış, küçüklük ve büyüklüklerine göre sıralanmıştır. O yüzden bölümlerden oluştuğu için Allah'ın kitabı hakkında "صحف مكرمة، كتب قيمة" çoğul kipi kullanılmıştır. Böylece Allah (c.c), Peygamber Efendimizin hayatında bütün Kur'ân'ı, ceylan derisinden yapılmış, geniş ince deriler üzerinde bir *kitap* şeklinde ve özel bir tertiple yazdırmıştır.¹²⁵ Şimdi geriye bir şey kalmıştır; yani yazarlar kimlerdir, onlar nasıl insanlardı? Kur'ân-ı Kerîm bunu da açıklamış ve buyurmuştur ki:

فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ ﴿١٣﴾ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾

"Kesinlikle hayır! Bu bir öğüttür, dileyen ondan öğüt alır. Bu âyetler saygı değer, yüce ve temiz sayfalarda, muazzez ve vefalı kâtiplerin elinde, şerefli elçiler tarafından indirilmiştir."¹²⁶

"صحف" =suhuf" kelimesi, "صحيفة" =sahîfe" kelimesinin çoğuludur. "صحيفة" =sahîfe", yazılmış evraka denir. Çoğul şeklinde geldiğinde bazen *kitap* için de kullanılır.¹²⁷

"بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾". Bu âyette Allah'ın, bu aziz kitabı emanet ettiği meleklerin sıfatları beyan edilmektedir. Bu kitap çok saygılı ve çok vefalı

¹²³ Tûr, 1-8; 'Imâdi, *Cemu'l-Kur'ân*, 385.

¹²⁴ 'Imâdi, *Cemu'l-Kur'ân*, 214-217.

¹²⁵ 'Imâdi, *Cemu'l-Kur'ân*, 218-221.

¹²⁶ Abese, 11-16.

¹²⁷ Isrâh Ahmed, "Abese", *Beyânu'l-Kur'ân*, (Lahor: Mektebetü Huddâmu'l-Kur'ân, 2015), 202

meleklerin koruması altındadır, kirli ruhlar buna ulaşamazlar. Bu âyetlerde geçen “sefere = سَفَرَةٌ”nin manası; ‘İmâdî’ye göre kâtiplerdir. Orada Melekler onu yazarlar. Burada yazanlar ve cem’ edenler de en saygın, en iyi kullar olup her türlü tahriften onu korumuşlardır.¹²⁸ Bütün bunlar bize göstermektedir ki; Kur’ân yazılı metinler halinde Müslümanların ve müşriklerin ellerinde mevcuttur.¹²⁹ Müşrikler, bu âyetler hakkında Peygamber ve ashâbı ile tartışıyorlardı. İnsanlar, bilmedikleri bir şey hakkında nasıl tartışıyorlar?

3.4.3. Sandûku’l-Mushaf ve Üstuvânetü’l-Mushaf’ın varlığı

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde hicretin ilk zamanlarında Mescid-i Nebevî’de “Üstuvânetü’l-Mushaf= “اسطوانة المصحف” adlı bir sütun vardı, o sütunun yanında bir sanduka içerisinde Mushaf kalırdı. Daha sonra o Mushaf, sandıkla beraber kaldırılıp Hz. Hafsa’nın evine bırakıldı. Yezîd b. ‘Ubeyd ile Seleme b. el-Ekva’ (öl. 74/693) arasında geçen olay bu hadiseyi pekiştirmektedir. Seleme b. el-Ekva’ vaktiyle Mushaf’ın bulunduğu sütunun yanında nâfile namazlarını kılmaya çalışıyordu. Yezîd’in; namazlarını neden orada kılıyorsun dediğinde Seleme’nin “Ben Resulullah’ı gördüm. (Namaz kılmak için) burayı arzulardı.”¹³⁰

‘İmâdî, Allâme Bedreddîn Aynî’nin (öl. 855/1451) de Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim’in şerhi Umdetu’l-Kârî’de bu sandık hadisini zikrettiğini ve orada Mushaf için bir sandık olduğunu ve Mushaf’ın onun içine konduğunu söylemiştir.¹³¹ Sahabe, Kur’ân’larını bu Mushaf’tan nakletmişlerdir. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) o Mushaf’ı sandığıyla beraber Hz. Hafsa’nın hücreğine koydurmuştur ve o Mushaf, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden Hz. Hafsa’nın ölümüne kadar onda kalmıştır.¹³²

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, Kur’ân’ın cem’i ve muhafazası konusunu tarihsel eleştiri yöntemi ışığında, Kur’ân âyetlerine özel atıfla ele alıp değerlendirmektir. Bunun için Kur’ân’ın ifadeleri ile uyumlu tarihi deliller ortaya konmuş ve Kur’ân’ın bir araya getirilmesiyle ilgili bilinen belli başlı rivayetler

¹²⁸ ‘İmâdî, *Cemu’l-Kur’ân*, 386-387.

¹²⁹ Mehdi Bazargan, *Seyri tahavvul-i Kur’ân* (Tahran: 1360), 1/143; Ramyâr, *Târihu’l-Kur’ân*, 282

¹³⁰ Semhûdî’nin Vefâu’l-Vefâsında bahsettiği bu hadis çok ufak farklılıklarla Buhârî, Müslim, Tirmizi, İbn Mâce ve Ahmed İbn Hanbel’de de yer almaktadır. Bk. Nüreddin ‘Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâu’l-vefâ bi ahbâr-i dâri’l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdu’l-Hamid (Mısır: Matba’atü’s-Saâde, 1373/1954), 2/439; Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, Bâbu’s-salât ile’l-ustuvâne, (Karchi: 1437/2016), 1/270 (no: 502); Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Kitâbu’s-salâh, (Kahire: Daru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1412/1991), 364-365, 49. (no: 263-264); İbni Mâce, *Sünen*, 1/459 (no: 1430); Hanbel, *Müsned*, 4/48, 54.

¹³¹ ‘İmâdî, *Cemu’l-Kur’ân*, 413.

¹³² ‘İmâdî, *Cemu’l-Kur’ân*, 422.

analiz edilmiş, Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatta iken Kur'ân metninin ezberlenip yazıldığı, tertip edilip düzenlendiği ve Kur'ân âyetleri ışığında bir araya getirilip cem' edildiği hususu farklı değerlendirmelerle incelenmiştir.

Kur'ân'ın özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde cem'ine yönelik bu farklı değerlendirmeler; Hindistan alt kıtasının yetiştirdiği âlimlerden Hamîdüddîn Abdulhamîd el-Ferâhî ile başlamış, Ferâhî ekolünün en önemli talebelerinden Emin Ahsen el-İslâhî, Israr Ahmed ve Shehzad Saleem ile devam etmiş ve bu tez Tamannâ 'Imâdî ve Abdullatif Rahmânî ile doruk noktasına ulaşmıştır. Eğer bu yorum doğruysa, *Kur'ân ayetleri ışığında* Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in hayatında toplanması ve düzenlenmesi yeni bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, Kur'ân derlemesinin geleneksel söylemine de aykırı bir iddiadır.

Oryantalistlerin; Kur'ân'ın Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde ezberlenmediği, yazılmadığı ve bir araya getirilerek cem' edilmediği iddialarına bir cevap niteliği de taşıyan bu çalışma ve bu çalışmadaki iddiaların sahlılığı diğer bilimsel verilerle desteklenmeli, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman döneminde yapılan çalışmalarla karşılaştırılmalı, ileri sürülen deliller ve rivayetler hatta râviler derinlemesine bir analize tabi tutulmalıdır.

Sonuç olarak, bu araştırmamızda kullandığımız tarihsel eleştiri yöntemi ışığında, şu ana dek atıfta bulunduğumuz konuya ilişkin temel kaynaklardan edindiğimiz, her bilgi değil, Kur'ân ayetleri ile uyumlu bilgiler kabul edilmeli, uyumlu olmayanlar da reddedilmelidir. Bu yönüyle bu çalışma, Kur'ân derlemesinin geleneksel Müslüman ve Batı söylemlerinin, tarihi kaynak ve materyallerinin Kur'ân ışığında yeniden değerlendirilmesini önermektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammad. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: 1954.
- Ahmed, Israr. "Â'lâ suresi". *Beyânu'l-Kur'ân*. Lahor: 2009.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr İbn Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 2001.
- Bâkır, Muhammed el-Meclisî. *Bihâru'l-envâr fî ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. Tahran: 1312.
- Bazargan, Mehdi Seyri. *Tahavvul-i Kur'ân*. Tahran: 1360 H.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahlîh*. İstanbul: 1981.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Târîhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

- Dabbağ, Muhammed b. Lütfi. *Lemehât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: 1990.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh İbn 'Abdurrahmân. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1. Baskı, 1407 H.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. Mısır: Matba'atü'r-Rahmâniyye, 1. Baskı, 1936.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz* thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dârü's Sâdir, 1975.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *Kitâbu'l-mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: 1986.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Darü's-Sevâ, 3. Basım, 1987.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkati". *TDVİA*. İstanbul: 2006.
- Ferâhî, Hamîdüddîn Abdulhamîd. *Tefsîru sûretü'l-Kiyâme min nizâmi'l-Kur'ân ve tevîli'l-Furkân bi'l-Furkân*. Azamgarh: Dâire-i Hamîdiyye, 2. Basım, 1403 H.
- Fîrûzebâdî, Mecduddîn. *el-Kâmûsu'l muhît*. Beyrut: ts.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Târihi*. Erzurum: 1978.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî*. Kahire: 1958.
- Hamîdullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Beyan Yayınları, 2007.
- Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. İstanbul: 1402/1982.
- Hasan, Ahmad (1965). "The Theory of Naskh." *İslamic Studies*, 4/2 (1965), 181-200
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyidü'l-'ilm*. Dımaşk: 1949.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Haydarabad: Dâ'iretü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1357 H.
- Hatîb et-Tebrizî, Velîyüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *Mişkâtü'l-mesâbih*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1381/1961.
- Hûî, Muhammed Ebu'l-Kâsım. *el-Bayân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Kum: el-Matba'atü'l- 'İlmiyye, 1974.
- 'İclî, Ahmed İbn 'Abdullah İbn Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1985.
- 'Imâdî, Tamannâ Mucibî Puhlvârvi. *Cem'ul-Kur'ân*. Karaçi: Rahmân Publisihing Trust, 2. Basım, 1994.

- 'Imâdî, Tamannâ Mucîbî Puhlvârvî. *Îmâm Zühri ve Îmâm Taberî*. Karaçi: Rahmân Publishing Trust, 1994.
- İslâhî, Emin Ahsen. *Tedebbürü Kur'ân*. Lahor-Pakistan: Faran Foundation, 2009.
- İtr, Nüreddin. *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Dımaşk: Matba'atü't-Tibâk, 1993.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed İbn Hasan. *Cemheretü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'Ilmiyye, 1. Basım, 1426 H.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullah İbn Muhammed. *Musannaf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409 H.
- İbn Hacer el-'Askalâni, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1984.
- İbn Hacer el-'Askalâni, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed Alî. *Tabakâtü'l-müdellesîn*. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- İbn Hacer el-'Askalâni, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî*. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1. Baskı, 1987.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *es-Sikât*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1975.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakka. Mısır: 1936.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Kahire: 1955.
- İbn İshak, Muhammed İbn Yesâr. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'Ilmiyye, 1. Baskı, 2004.
- İbn Kesîr, 'Imâdüddîn İsmâil el-Kureşî. *Fedâilu'l-Kur'ân*. Beyrut: 1347.
- İbn Kesîr, 'Imâdüddîn İsmâil el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*. Kahire:1963.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah İbn Müslim. *Garibu'l-hadis*, Bağdad: Matba'atü'l-Ânî, 1. Baskı, 1397 H.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammad İbn Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr. ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. tsh. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî. 15 cilt. Beyrut-Lübnan: Dâr Sâdir, 1. Baskı, 1996.
- İbn Recep el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn. *Fethu'l-bârî*. Cidde: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1. Basım, 1996.
- İbn Sâd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sâd. *es-Sîretü'n-nebeviyye mine't-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kahire: 1989.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sadr, 1957.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhaddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddime*. Multan: Farûki Kütüb Hâne, 4. Basım, 157 H.
- İbnu'l Bârizî. *Nâsihu'l Kur'âni'l 'azîz ve mensûhu*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmın. Beyrut: 1983.
- Kaplan, Mustafa Sait. *Kur'an'da Mekkî Medenî Bütünlüğü (En'am ve Bakara Sureleri Örneği)*. Samsun: Üniversite Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kattân, Mennâ Halil. *el-Mebâhis fi ulûmî'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed. *et-Terâtibü'l-İdâriyye*. trc. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Khan, Seyyid Ahmad. *Tefsîru'l-Kur'an*. Lahore: ts.
- Kummî, Abbâs. *Sefinetü'l-bihâr ve Medînetü'l-hikem ve'l-âsâr*. Tahran: 1355.H
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim İbn Haccâc. *et-Tabakât*. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 1991.
- Mayretî, Şebîr Ahmed Ezher. *Sahih-i Buhârî kâ mutâla'ah*. Lahore: Dâru't-Tezkîr, 1 Basım, 2005.
- Merzûk, Muhammed Abdu'l-Azîz. *el-Mushafu's-Şerîf*. Mısır: 1978.
- Mihrân, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsetün târihiyyetün mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmiû's-sahîh*. İstanbul: 1981.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed İbn Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- Öztürk, Hayrettin. "Hazreti Peygamber (A.S) Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/20-21 (2005), 213-235.
- Rahmânî, Abdullatîf. *Târîhu'l-Kur'an*. Lahor: Matbaa Şuffe, 1. Basım, 2001.
- Ramyar, Mahmud. *Târîh-i Kur'an*. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 3. Basım, 1990.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed İbn Ömer. *et-Tefsîru'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, 1. Baskı, 2000.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Dirâsât fi ulûmî'l-Kur'âni'l Kerîm*. Riyad: 14. Basım, 2005.
- Sahâvî, Şemsüddîn Muhammed İbn 'Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, 1. Basım, 1403/1996.
- Saleem, Shehzad. *Collection of the Qur'an: A Critical and Historical Study of Al-Farâhîs*

- View. 'A thesis submitted to the University of Wales Lampeter in fulfilment of the requirement for the degree of Doctor of Philosophy', 36/ 2010
- Sâlih, Subhî. *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l 'Ilm, 10. Basım, 1977.
- Sam 'ânî, Ebu Sa 'd 'Abdu'l-Kerîm İbn Muhammed İbn Mansur. *Âdâbu'-'imla' ve istimla'*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l- 'Ilmiyye, 1. Basım, 1981.
- Semhûdî, Nûreddîn 'Alî b. Ahmed. *Vefâu'l-vefâ bi ahbâr-i dâri'l-Mustafâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-Hamîd. Mısır: Matba'atüs-Sa'âde, 1. Baskı, 1373/1954.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: 1978.
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Târihu'l-hulefâ*. Mısır: 1952.
- Şâhin, Abdu's-Sabûr. *Târihu'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kahire, 1996.
- Şâtîbî, Ebu İshak. *el-Muvafakat*. Kahire: ts.
- Şeybânî, Ebû Muhammed Vecîhüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deybe. *Teysîru'l-vusûl ilâ câmi'i'l-usûl min hadîsi'r-resûl*. thk. Hâmid Abdullah el-Mahallâvî et-Temîmî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Tabarânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân İbn Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 25 Cilt. Musul: Mektebetü'z-Zehrâ, 2. Basım, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîl-i 'âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l- 'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalihu'l-hadis*. Karaçi: Kadîmî Kütüb Hâne, ts.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed İbn 'İsâ. *es-Sünen*. 5 cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'it-türâsi'l- 'Arabî, ts.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed İbn 'Osmân İbn 'Abdullâh. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed İbn 'Osmân İbn 'Abdullâh. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l- 'Ilmiyye, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâr İhyâ'it-Türâsi'l- 'Arabî, ts.
- Zencânî, Abdullah. *Târihu'l-Kur'ân*. Beyrut: 1969.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullah Bedruddîn Muhammad İbn Bahâdır İbn 'Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1980.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm. *Menâhilü'l- 'ırfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l- 'Ilmiyye, 1. Baskı, 1988.

KİLİS'TEKİ SURİYELİLERİN UYUM SÜREÇLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A QUALITATIVE RESEARCH ON THE ADAPTATION PROCESSES OF SYRIANS IN KİLİS

MAHMUT METİN TÜRKOĞLU

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ., BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
RESEARCH ASSISTANT, UNIVERSITY OF BİTLİS EREN SCHOOL OF ISLAMIC STUDIES
DEPARTMENT OF RELIGIOUS SCIENCES
BİTLİS, TÜRKİYE

mturkoglu@beu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-3235-0617>

HASAN KAYIKLIK

PROF. DR., ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI
PROFESSOR, UNIVERSITY OF ÇUKUROVA FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION
ADANA, TÜRKİYE

hkayiklik@cu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-4708-9167>

MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN

PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI
PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 DECEMBER FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION
KİLİS, TÜRKİYE

mkaracoskun@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7413-340X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1463258>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Türkoğlu, Mahmut Metin – Kayıklık, Hasan – Karacoşkun, Mustafa Doğan, "Kilis'teki Suriyelilerin Uyum Süreçleri Üzerine Nitel Bir Araştırma [A Qualitative Research on the Adaptation Processes of Syrians in Kilis]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2024): 133-157.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

KİLİS'TEKİ SURİYELİLERİN UYUM SÜREÇLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA¹

Özet

Bu çalışma, ülkelerinde çıkan iç savaş nedeniyle göçe zorlanan ve sonrasında Kilis'e gelen Suriyelilerin uyum süreçlerine etki eden etmenlerin ve sürecin ne yönde ilerlediğini tespit etmek için yapılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış ve durum çalışması olarak desenlenmiştir. Buradaki amaç gerçek yaşama ve günlük bir duruma ait olan konu hakkında derinlemesine görüşmeler yaparak, ulaşılan sonuçlar üzerinden betimleme ve değerlendirme yapmaktır. Çalışma sahası olarak Kilis seçilmiştir. Çünkü Kilis, nüfusa oranla en fazla Suriyeliye ev sahipliği yapan şehir konumundadır. Bulgular yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile derinlemesine görüşmeler yapılarak elde edilmiştir. Verilerin analizi ise tümevarım analiz yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Kilis, Suriye'ye en yakın sınır illerinden biri olduğu için göç yeri olarak birçok katılımcının ilk tercihi arasında yer almıştır. Şehrin diğer illere kıyasla ekonomik anlamda yaşanılabilir bir düzeyde olması uyum sürecini olumlu anlamda etkilemiştir. Ayrıca daha önce kurulan ticaret ve akrabalık ilişkilerinden ötürü insanların birbiri hakkındaki düşüncesi pozitif yönde seyretmektedir. Bu da uyum sürecini kolaylaştıran bir diğer etmenidir. Yine buradaki insanların dini hayata önem vermesi ve neredeyse herkesin aynı dine mensup olması uyum sürecini iyi yönde etkileyen bir diğer faktördür. Çalışma boyunca birçok dini atıflarda bulunan katılımcılar için zorlu yaşam olaylarıyla baş etme sürecinde din çok önemli bir rol üstlenmektedir. Birçok katılımcı olumlu dinî başa çıkma mekanizmaları geliştirerek karşılaştıkları zorluklarla baş etme sürecinde inançlarından destek almıştır. En çaresiz hissettikleri anda bile Tanrı'ya sığındıklarını ifade eden katılımcıların inançlarından aldıkları destek uyum sürecine pozitif yönde etki etmektedir. Ev sahibi grup üyelerinin göçün olduğu ilk zamanlarda maddi ve manevi yardımları katılımcıların ayakta kalmalarını sağlamıştır. Hem ev sahibi kültür hem de Suriyeliler bu durumu Ensar-muhacir ilişkisine benzetmiştir. Yaşanılan duruma bu gözle bakılması katılımcıların uyum sürecine olumlu anlamda etki etmiştir. Katılımcıların neredeyse yarısı Kilis'te kalmak istediğini belirtirken diğer yarısı ancak Suriye her anlamda düzeldiğinde gideceğini belirtmiştir. Burada kalmak istemeleri de uyum sürecini etkileyen unsurlardandır. Ayrıca katılımcıların Kilis'te kalma süresi ile uyum süreçleri arasında anlamlı bir ilişki vardır. Göçün ilk yıllarında uyum konusunda zorluklar gözlemlenirken, kalış süresi arttıkça uyum süreci de olumlu yönde seyretmiştir. Uyum sürecini zorlaştıran etmenler ise barınma ve iş olanakları, vatan özlemi ve ruh sağlığıdır. İlk geldiklerinde yardımlarla ayakta durduklarını ifade eden katılımcılar daha sonraları ev kiralardan ve iş bulamamaktan şikâyet etmişlerdir. Katılımcılar için önem arz eden bu husus uyum sürecini olumsuz yönde etkilemektedir. Bilhassa maddi ve manevi olarak önceki yaşamlarında sahip oldukları imkânlar ile şu anki durumlarını kıyaslayan katılımcıların düşünceleri uyum sürecini zorlaştırmaktadır. Suriye'deki savaş nedeniyle katılımcıların sosyal ve mesleki statü kayıpları, onların ruh sağlığını olumsuz yönde etkilemiş gözükmektedir. Bazı katılımcıların akrabalarının hâlâ Suriye'de olması ve onlardan kötü bir haber alma ihtimalleri katılımcıların depresyon ve stres düzeyini arttıran bir unsur olarak gözlemlenmiştir. Ayrıca yakınlarını kaybedenlerin yas sürecinin hala devam ettiği anlaşılmıştır. Katılımcıların savaş ortamında karşı karşıya kaldıkları şiddet olayları unutulmayan olumsuz hatıralar olarak varlıklarını sürdürürken, çocukları için hayata tutunmaya devam ettikleri görülmüştür. Bu durumlardan ötürü mutsuz ve huzursuz olduklarını ifade

¹ Bu çalışma 'Suriyeli mültecilerde kültürel uyum sürecinin dini ve psikolojik boyutları (Kilis örneği)' adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

eden katılımcıların uyum süreci de olumsuz anlamda etkilenmektedir. Suriyelilerin ülkeleri hakkındaki düşünceler de uyum sürecini etkileyen önemli faktörler arasındadır. Çoğu katılımcı ülkesinin düştüğü durumdan ötürü mutsuz ve huzursuz olduğunu ifade etmiştir. Gerek savaşın çıkma nedenleri gerekse de ne zaman sonlanacağı belirsizliği katılımcıların ruh sağlığını kötü yönde etkilemektedir. Dolayısıyla da birçok katılımcının vatan özlemi içerisinde olması, çok yakın olmalarına rağmen savaş dolayısıyla vatanlarını görememeleri uyum sürecine negatif yönde etki eden unsurlar arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kilis, Suriyeliler, Uyum, Dinî başa çıkma.

A QUALITATIVE RESEARCH ON THE ADAPTATION PROCESSES OF SYRIANS IN KILIS

Abstract

This study was conducted to determine the factors affecting the adaptation process of Syrians who were forced to migrate due to the civil war in their country and then came to Kilis and how the process progressed. A qualitative research method was used in the study and it was designed as a case study. The aim here is to conduct in-depth interviews about the subject belonging to real life and a current situation, and to make descriptions and evaluations based on the results obtained. Kilis was chosen as the study area. This is because Kilis is the city hosting the highest number of Syrians in proportion to its population. The findings were obtained through in-depth interviews using semi-structured interview technique. The data were analyzed using the inductive analysis method. Since Kilis is one of the closest border provinces to Syria, it was among the first choice of many participants as a migration destination. The fact that the city is economically livable compared to other provinces had a positive impact on the adaptation process. In addition, people's opinion of each other is positive due to previous trade and kinship relations. This is another factor that facilitates the adaptation process. that affects the integration process in a good way. The fact that people here attach importance to religious life and almost everyone belongs to the same religion is another factor that affects the integration process in a good way. Religion plays a very important role in the process of coping with challenging life events for the participants who made many religious references throughout the study. Many participants received support from religion in the process of coping with the difficulties they faced by developing positive religious coping mechanisms. The support received from the beliefs of the participants, who stated that they took refuge in God even when they felt the most helpless, positively affected the adaptation process. The material and moral support of the host group members during the first phase of migration enabled the participants to survive. Both the host culture and Syrians likened this situation to the relationship between Ansar-Muhajir. Viewing the situation from this perspective had a positive impact on the adaptation process of the participants. While almost half of the participants stated that they wanted to stay in Kilis, the other half stated that they would only leave when Syria improves in every sense. The fact that they want to stay here is one of the factors affecting the adaptation process. There is also a significant relationship between the length of stay of the participants in Kilis and their adaptation process. While difficulties in adaptation were observed in the first years of migration, the adaptation process progressed positively as the duration of stay increased. The factors that make the adaptation process difficult are housing, housing and job opportunities, homesickness and mental health. The participants, who stated that they were surviving on aid when they first arrived, later complained about house rents

and not being able to find a job. An important issue for the participants negatively affects the adaptation process. In particular, the thoughts of the participants who compare their current situation with the material and spiritual opportunities they had in their previous lives make the adaptation process difficult. The participants' loss of social and professional status due to the war in Syria seems to have negatively affected their mental health. It was observed that the fact that some participants' relatives were still in Syria and the possibility of receiving bad news from them was a factor that increased the depression and stress levels of the participants. It is also understood that the mourning process of those who lost their relatives is still ongoing. It has been observed that the participants continue to hold on to life for their children, while the violence they experienced in the war environment continues to exist as unforgettable negative memories. The adaptation process of the participants, who stated that they were unhappy and restless due to these situations, was also negatively affected. The opinions of Syrians about their country are also among the important factors affecting the integration process. Most participants stated that they were unhappy and uneasy about the situation in their country. Both the reasons for the outbreak of the war and the uncertainty of when it will end have a negative impact on the mental health of the participants. Therefore, the fact that many participants long for their homeland, and that they cannot see their homeland due to the war despite being very close to it, are among the factors that negatively affect the adaptation process.

Keywords: Psychology of religion, Kilis, Syrians, Adaptation, Religious coping.

GİRİŞ

Göç, insanlık tarihi boyunca süregelen bir olgudur. Tarih boyunca farklı inanç sistemleri, savaşlar, ekonomik şartlar, coğrafi ve iklimsel koşullar gibi çeşitli faktörler insanları sürekli olarak göçe zorlamış ve bu durum günümüzde de devam etmektedir. Göç, hiç şüphesiz ki sosyolojik, psikolojik, kültürel vb. pek çok yönde değişimlere neden olmaktadır. Bu süreç hem göç eden hem de göç alan toplumu karşılıklı olarak etkilemektedir. Yeni bir kültüre uyum sağlama ve bu süreçte karşılaşılan zorluklar, eski kültürü bırakma ya da yeni kültürle bir arada tutma çabası gibi birçok zorluk hem psikoloji hem de din psikolojisi alanında ilgi görmeye başlamıştır.² Yapılan araştırmalarda görülmektedir ki din ile kültürün birbiri ile çok yönlü bir ilişkisi vardır. Çünkü din hem bireyi hem de toplumu etkileyen sosyo-kültürel bir kurumdur.³ Dolayısıyla kültürel uyum

² John W. Berry, "Immigration, Acculturation, and Adaptation", *Applied Psychology* 46/1 (1997), 5-34; Floyd Rudmin, "Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress", *International Journal of Intercultural Relations* 33/2 (Mart 2009), 106-123; John W. Berry vd., "Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation", *Applied Psychology* 55/3 (2006), 303-332; Öner Andreas Cetrez, "The Next Generation of Assyrians in Sweden: Religiosity as a Functioning System of Meaning within The Process of Acculturation", *Mental Health, Religion & Culture* 14/5 (Haziran 2011), 473-487; Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018).

³ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası A.Ş., 1980), 75.

sürecinde dinin rolü de önem arz etmektedir. Buradan hareketle çalışmada, dinî faktörlerin de sürece olan etkisi araştırılmıştır. Buradaki amaç psikolojik açıdan dinin bireylerin zorlu yaşam olaylarıyla baş etmedeki etkisini belirlemektir. Araştırmanın konusu ve amacı Suriye'den göç edip Kilis'e gelen Suriyelilerin, kültürel uyum süreçlerine etki eden etmenlerin neler olduğunu belirlemektir. Araştırma sorumuz ise "Suriyelilerin uyum sürecine etki eden etmenler nelerdir?" olarak belirlenmiştir.

Göç en yalın haliyle bir yerden başka bir yere gitmek olarak ifade edilse de "uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devlet içinde yer değiştirmek, süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleridir" şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ Göç türlerini gönüllü ve zorunlu olarak ikiye ayırmak mümkündür. Gönüllü göç, bireylerin her anlamda refah seviyelerini üst seviyelere çekmek için başvurduğu göç biçimi olurken⁵ zorunlu göç "doğal ya da insan yapımı nedenlerden dolayı içerisinde yaşama ve refaha yönelik tehditleri de içeren bir zorlama unsuru bulunan göç hareketidir".⁶

Göçle ilgili bir diğer kafa karışıklığı ise göç edenlerin adlandırılmasıdır. Literatürde göçmen, mülteci, sığınmacı ve geçici koruma statüsü adı altında birçok tanım yapılmaktadır. Göçmen için net bir tanımlama olmasa da daha çok ekonomik sebepler ve daha iyi yaşam şartlarına sahip olmak için yasal veya yasadışı şekilde göç etme durumudur. Buradaki önemli husus ise herhangi bir zorlama unsurunun olmaması, hür iradeyle bu kararın alınmasıdır. Yasal yollarla göç edilen ve orada kalmaya izin alanlar düzenli, izin alamayanlar ise düzensiz göçmen olarak isimlendirilir.⁷ 1951 yılında Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle Cenevre sözleşmesine de eklenen mülteci kavramı bulunduğu yerdeki baskı ve zulümden dolayı yaşamını sürdüremeyen ve bu yüzden göçe zorlanmış kişilerdir. Ayrıca 1967 yılında yapılan Mültecilerin statüsüne ilişkin protokole göre Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği korumasından yararlanan mülteciler "İrki, dini, tabiiyeti, belirli bir sosyal gruba mensubiyeti ve siyasi görüşleri yüzünden haklı bir zulüm korkusu nedeniyle vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve söz konusu korku yüzünden ilgili ülkenin korumasından yararlanmak istemeyen kişi" olarak tanımlanmaktadır. Sığınmacılar ise "ilgili ulusal ya da uluslararası belgeler çerçevesinde bir ülkeye mülteci olarak kabul edilmek isteyen ve mültecilik statüsüne ilişkin yaptıkları baş-

⁴ Göç Terimleri Sözlüğü (Cenevre: IOM Uluslararası Göç Örgütü, 2009), 22.

⁵ Türkiye ve Göç, 2017, 42.

⁶ Göç Terimleri Sözlüğü, 69.

⁷ Türkiye ve Göç, 44.

vurunun sonucunu bekleyen kişiler” olarak ifade edilmektedir.⁸ Son olarak geçici koruma statüsü ise “kitlesel akın olaylarında acil çözümleme bulmak üzere geliştirilen bir koruma biçimidir. Geçici koruma, devletlerin geri gönderme yükümlülükleri çerçevesinde kitleler halinde ülke sınırlarına ulaşan kişilere belirli haklar sağlamayı hedefleyen pratik ve tamamlayıcı bir çözüm yoludur. Geçici korumanın üç temel unsuru, güvenli topraklara erişime izin verilmesi, geri gönderme yasağının uygulanması, temel ve acil insani ihtiyaçların karşılanmasıdır” şeklinde tanımlanmaktadır.⁹ Türkiye’de bulunan Suriyeliler hukuki açıdan geçici koruma statüsünde bulunmaktadır.

1. Kültürel Uyum

Kültür, kimilerine göre bir toplumdaki edinilen bilgilerin tümüyle¹⁰ kimilerine göre de deneyimlerden faydalanarak ihtiyaçları giderme ve toplumu oluşturan yapı taşlarına katkı sağlama olarak ifade edilmektedir.¹¹ Yani kültür dediğimiz olgu aslında toplumların yaşamlarına katkı sunduğu gibi yine onlar arasında paylaşılarak fakat kendi aralarında farklı şekillerde de anlaşılabilir, kimi zaman gizli kimi zaman açık olan kurallar bütünüdür.¹² Kültürün bir de her ne kadar tanımlanması zor olsa da psikolojik yönü vardır. Bu zorluğun nedenleri arasında cinsiyet, yaş, sosyal sınıflar vb. birçok değişken sayılabilir.¹³ Psikolojik olarak kültür ise görünen eser ve davranışların yanında inanç ve davranış kalıpları gibi soyut öğeleri de içermektedir.¹⁴ Kültürleme ve kültürlenme ise birbirlerine karıştırılan kavramlardır. Esas olarak kültürleme, içine doğulan kültürün somut ve soyut tüm kurallarının öğretilme süreciyken kültürlenme, bir toplumdaki ayrılan birey ya da grupların yeni karşılaşılan toplumla kaynaşması neticesinde hem ayrılan hem de karşılaşılan toplumda bulunmayan özelliklerin ortaya çıkması ve yeni topluma olan uyumun kolaylaşmasını sağlayan bir kültürün oluşmasıdır.¹⁵

Kültürleşme, en basit anlamıyla bireyin kendi kültüründen başka bir kültürü benimsemesi olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Yabancı bir kültürün

⁸ Göç Terimleri Sözlüğü, 42-57.

⁹ Türkiye ve Göç, 42.

¹⁰ Edward Burnet Tylor, *Primitive Culture: Researches into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (London: J. Murray, 1871), 1/1.

¹¹ Ozan Fikretoğlu, *Toplumsal Psikoloji Perspektifinde Kültür ve Kültür Değerleri* (K.K.T.C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 11.

¹² David Matsumoto- Linda Juang, *Culture and Psychology* (Wadsworth Publishing, 2003), 10.

¹³ David Matsumoto, “Culture and Cultural Worldviews: Do Verbal Descriptions about Culture Reflect Anything Other Than Verbal Descriptions of Culture?”, *Culture and Psychology* 12/1 (2006), 33-62.

¹⁴ Rudmin, “Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress”, 109.

¹⁵ Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 537.

¹⁶ Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2015), 296.

benimsenmesi ve asimilasyonu¹⁷ olarak da ifade edilen kültürleşme sürecindeki asimilasyon aşlında, kültürleşme aşamasındaki bireyin, baskın kültürü özümseme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ İlk zamanlarda grup düzeyinde incelense de daha sonraları bireysel olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bireysel düzlemdeki kültürleşme bazı psikolojik süreçleri içerisinde barındırmaktadır. Bireyler önceki zihinsel şemalarını durdurarak karşılaştıkları yeni uygulama ve davranışları algılayıp ve taklit ederek yeni şemalar geliştirirler.¹⁹ Bahsedilen bu kavramlar göçe zorlanan birey ya da grupların psiko-sosyal uyum süreçlerini incelerken önem arz etmektedir. Çünkü göç, çok yönlü bir değişimi de beraberinde getirmektedir. Graves tarafından 1967 yılında ortaya atılan psikolojik kültürleşme kavramı yeni bir kültürel temas sonucunda bireyde ortaya çıkan farklılıklar olarak ifade edilmiştir.²⁰ Konunun bireysel düzeyde incelenmesindeki en önemli faktörler kimlik, değer yargıları ve tutumlarda görülen değişikliklerdir. Grup düzeyinde ise daha çok toplumsal yapı ve nüfus gibi konularda değişiklikler saptanmıştır.²¹

John W. Berry, kültürleşme çalışmaları alanında önde gelen isimler arasındadır. Onun iki boyutlu kültürleşme yaklaşımında bireyin, kendi kültürünü koruma ve korumama düşüncesi ile diğer gruplarla temas kurup kurmama düşüncesi söz konusudur. Onun kültürleşme stratejileri, baskın olmayan ve ev sahibi grupları kapsamaktadır. Baskın olmayan gruptaki bireyler kendi kültürel kimliklerini bir kenara bırakarak daimî olarak baskın olan kültürel gruplarla temas halinde olduğunda özümleme stratejisi ortaya çıkmaktadır. Bu durumun tam tersi olan kendi öz kültürlerini koruyup baskın kültürden kaçınma ise ayrılma olarak adlandırılmaktadır. Bu bireyler hem öz kültürlerini koruyup hem de baskın kültürle temasta olmayı tercih ettiğinde entegrasyon stratejisi gerçekleşmektedir. Marjinalleşme stratejisi ise baskın olmayan grup üyelerinin kültür kaybına zorlanması ve bu duruma tepkisiz kalmalarıdır. Baskın olmayan gruptaki bireyler bu stratejilere yönelme tercihlerini özgürce yapmaktadır. Baskın kültür, baskın olmayan grubu asimilasyona zorlarsa eritme potası, ayrılmaya zorlandığında ise ayrılıkçılık, marjinalleşme stratejisini dayattığında ise dışlama ortaya

¹⁷ Simpson-Weiner, *The Oxford English Dictionary (Second Edition) (A-BAZ)*, 1/91.

¹⁸ Rudmin, "Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress", 109-110.

¹⁹ Meral Gezici Yalçın, *Göç Psikolojisi Göçmen Gerçeğini Anlamlandırmaya Dönük Bir Sosyal Psikoloji Derlemesi* (Ankara.: Pharmakon Yayınevi, 2017), 73.

²⁰ Theodore D. Graves, "Psychological Acculturation in A Tri-Ethnic Community", *Southwestern Journal of Anthropology* 23/4 (Aralık 1967), 337.

²¹ John W. Berry vd., *Cross-Cultural Psychology Research and Applications* (New York: Cambridge University Press., 2002), 350.

çıkılmaktadır. Eğer toplum entegrasyon sağlamak için bir bütün olursa çok kültürlülük yani karşılıklı uyum olur.²²

2. Uyum Sürecine Etki Eden Etmenler

Görüldüğü üzere kültürel uyum süreci göç eden birey ve grupların sonraki yaşamlarını devam ettirmede hayati öneme sahiptir. Uyum sürecine birçok faktör etki edebilmektedir. Bunlar arasında göçün gönüllü veya zorunlu olması, cinsiyet, din, dil, ırk vb. şeyler sayılabilir.²³ Din olgusunun hayattaki gerek olumlu gerek olumsuz etkileri birçok çalışmaya konu olmuştur. Hiç şüphesiz bu etkilerin yoğunluğu göç çalışmalarında da önemli bir etkidir. Çünkü din her ne kadar birey ve grup düzeyinde farklılık arz etse de aile yaşamına çeki düzen vermeden toplumsal ilişki kurmaya, grup oluşturmadan adet ve değer yargılarına kadar birçok konuda söz sahibidir. Yani kültürel uyum sürecine etki eden en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

Aslında kültürelleşme ile bireyin değer yargıları, davranış ve tutumları arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Dininde bu tutum ve davranışlar üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, toplumsal bütünleşme ve kültürel uyuma sağladığı katkı araştırılmaya değer görülmektedir. Nitekim din hem insan yaşamında hem de toplumsal hayat içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Din genel olarak toplumu düzenleyerek onun bozulmasına engel olurken, toplumsal bağlar ve alışkanlıklar üzerinde de yönlendirici etkiye sahiptir.²⁵ Ayrıca göç sonrasında her iki toplumun birbirine olan dinî yakınlık ve uzaklık mesafesinde uyum sürecine etki etmektedir.²⁶

Göçe zorlanmış bireylerin yaşadıkları travmatik olaylarla baş etme çabaları da uyum sürecine etki eden diğer bir faktördür. Pargament, başa çıkma sürecinin dört ana ögesi olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki olaylardır. Olaylar yaşanmış veya hala yaşanmamış şeylerdir. İkincisi değerlendirme-lerdir ve iki şekilde yapılır. İlk olarak var olan durum, ikinci olarak ise karşı karşıya kalınan ortamdaki seçim ve yetenekler anlaşılır. Üçüncü öge başa çıkma çabalarıdır ve bunlar süreç içerisindeki duygu ve problem boyutuna işaret eder. Son öge ise dar ve geniş anlamlı sonuçlardır. Dar anlamlı sonuçlar olumlu ya da olumsuz olarak anlamlandırılır. Geniş anlamlı sonuçlar ise durumsal, psikolojik ve fiziksel sonuçlar olarak ifade edilir. Durumsal

²² John W. Berry, "A Psychology of Immigration", *Journal of Social Issues* 57/3 (Eylül 2001), 618.

²³ Betül Dilara Şeker, "Göç ve Uyum Süreci: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Göç ve Uyum*, ed. Betül Dilara Şeker vd. (Transnational Press London, 2015), 18.

²⁴ Tuomas (Çev. Nebile Özmen) Martikainen, "Din, Göçmenler ve Entegrasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 274.

²⁵ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 195.

²⁶ Martikainen, "Din, Göçmenler ve Entegrasyon", 273.

sonuçlar ortaya çıkma açısından; psikolojik sonuçlar yaşam memnuniyet, özsaygı ve sağlık açısından; fiziksel sonuçlar ise tecrübi bilgi, aile ve kurumların değişimi açısından ortaya çıkan etkiler olarak sıralanmaktadır.²⁷ Bu süreçte din de zorluklarla başa çıkma ve onları anlamlandırma da faydalı olabilir lakin dinin süreç içerisindeki etkisi bireylerin yönelimleriyle doğru orantılıdır.²⁸ Aslında din burada bireylerin ruhsal yaşam ve davranışlarını yönlendirerek her açıdan yaşamı anlamlandırmada ve bireye varoluşsal bir çözümleme sunma noktasında destek olmaktadır.²⁹ Bu zorlu süreçlerde bireylerin Tanrı'dan yardım istemesi ve ona sığınması olumlu dinî başa çıkma, zorlu süreçlerin Tanrı'nın bir cezası olduğunu düşünmeleri ise olumsuz dini başa çıkma yönelimi olarak tanımlanmaktadır.

3. Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma yöntemiyle tasarlanmış ve durum çalışması olarak desenlenmiştir. Durum çalışması var olan bir durum hakkında birçok veri toplama aracı ile derinlemesine bilgi toplayıp betimlemeler yaparak temalar oluşturmaya yaramaktadır.³⁰ Buradaki amaç bir yargıya varmaktan ziyade var olan durum üzerinden değerlendirmeler yaparak gerçek yaşam içerisinde, birey ve olguyu keşfetmek, betimlemek ve yorumlamaktır.³¹ Burada en önemli nokta nasıl, niçin ve ne sorularını sormaktır.³² Buradan hareketle de *Kilis'e göç eden Suriyelilerin psiko-sosyal uyumlarına etki eden faktörler nelerdir; Kilis'e göç eden Suriyelilerin kültürel uyum süreçleri nasıl ilerlemektedir ve Kilis'e göç eden Suriyelilerin uyum süreçlerinde dinî faktörler niçin önemlidir* sorularını sormak çalışma açısından önemlidir.

3.1. Araştırma Sahası ve Çalışma Grubu

Çalışma alanı Kilis şehridir. Burada geçici eğitim merkezleri, okullar, iş yerleri gibi Suriyelilerin yoğun bulunduğu şehrin çeşitli yerlerinde katılımcılarla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Gizlilik esasına dayanarak katılımcıların gerçek isimleri anonimleştirilmiştir. Araştırmanın yapıldığı

²⁷ Kennet I. Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et' Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru (Çev. A. Albayrak)", *Tabula Rasa: Felsefe&Teoloji* 3/9 (2003), 210-211.

²⁸ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 40-41.

²⁹ M. Doğan Karacoşkun, "Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişkinine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 23.

³⁰ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Çev. Ed. Bütün, M., Demir, S.B.) Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 97.

³¹ Fatma Nevra Seggie-Yasemin Bayyurt (ed.), *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 119.

³² Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 292.

tarihte ülkemizdeki Suriyelilerin sayısı yaklaşık olarak 3,7 milyon, çalışma alanı olan Kilis'te ise 141.434 kişi olarak ifade edilmektedir. Bu sayıda nüfusa oranla %75'e tekabül etmektedir.³³

Tablo 1: Katılımcıların demografik bilgileri

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Meslek (Suriye)	Meslek (Kilis)
K1	Kadın	40	Evlü. Çocuk sayısı 6	Ev Hanımı	Yardımcı Öğretici
K2	Erkek	42	Evlü. Çocuk sayısı 4	Öğretmen	Tercüman
K3	Kadın	36	Evlü. Çocuk sayısı 2	Öğretmen	Tercüman
K4	Erkek	38	Evlü. Çocuk sayısı 2	Avukat	İşçi
K5	Erkek	40	Evlü. Çocuk sayısı 3	Esnaf	Esnaf
K6	Erkek	21	Bekâr	Öğrenci	Öğrenci
K7	Erkek	42	Evlü. Çocuk sayısı 5	Esnaf	Esnaf
K8	Erkek	41	Evlü. Çocuk sayısı 3	Esnaf	Esnaf
K9	Kadın	46	Evlü.	Ev hanımı	Ev hanımı
K10	Erkek	33	Evlü. Çocuk sayısı 2	Öğretmen	Geçici öğretici
K11	Kadın	38	Evlü. Çocuk sayısı 3	Öğretmen	Geçici öğretici
K12	Erkek	53	Evlü. Çocuk sayısı 9	Öğretmen	Geçici öğretici
K13	Kadın	34	Evlü. Çocuk sayısı 1	Öğretmen	Geçici öğretici
K14	Kadın	35	Evlü. Çocuk sayısı 2	Öğretmen	Tercüman
K15	Kadın	30	Evlü. Çocuk sayısı 1	Öğretmen	Tercüman
K16	Erkek	41	Evlü. Çocuk sayısı 4	Mühendis	Geçici öğretici
K17	Kadın	36	Evlü. Çocuk sayısı 4	Mühendis	Tercüman
K18	Kadın	29	Evlü. Çocuk sayısı 3	Mühendis	Yardımcı Öğretici
K19	Kadın	41	Evlü. Çocuk sayısı 4	Öğretmen	Gönüllü Öğretici

Tablo 1'de görüldüğü üzere çalışmada 18 yaşının üzerinde olan 10 kadın, 9 erkek olmak üzere toplam 19 Suriyeli katılımcı ile görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler boyunca katılımcıların kendilerini rahat ve güvende hissetmesine önem verilmiştir. Katılımcıların sadece biri bekâr diğerlerinin tümü evli ve çocukludur. Çocuklar arasında hem Suriye'de hem de Türkiye'de doğanlar bulunmaktadır. En genç katılımcı 21 yaşında, en yaşlı katılımcı ise 53 yaşındadır. Katılımcıların Suriye'deki mesleklerine baktığımızda 9 öğretmen, 3 mühendis, 1 avukat, 3 esnaf, 1 öğrenci, 2 ev hanımı vardır. Kilis'teki mesleklerine baktığımızda öğretmen ve mühendisler genel olarak tercümanlık, geçici ve yardımcı öğreticilik adı altında çalışmaktadır. Esnaf, öğrenci ve ev hanımı olanlar yine aynı mesleklere devam etmektedir.

3.2. Verileri Toplanması ve Analizi

Araştırmacı tarafından çalışmanın amacı ve yöntemine uygun olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Görüşme formu hazır-

³³ "İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü." (2021).

lanırken alandaki uzmanlardan da destek alınmıştır. Daha sonra Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan etik onay ve Göç İdaresi Başkanlığından da araştırma izni alınmıştır. Katılımcılar için Arapça ve Türkçe görüşme formu oluşturulmuş ve kendilerini hazır hissettikleri an görüşmelere başlanmıştır. Türkçe bilmeyen katılımcılar ile tercüman eşliğinde görüşme yapılmıştır. Görüşmeler yaklaşık 30-60 dakika aralığında tamamlanmıştır.

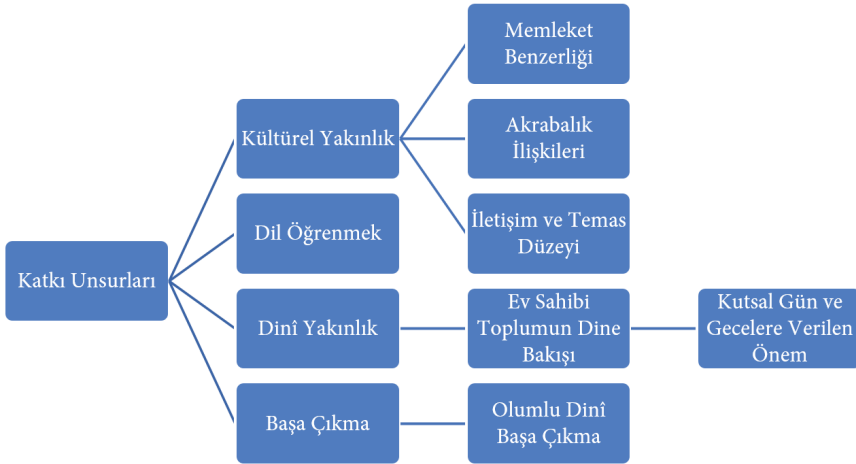
Verilerin analizinde tümevarım analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından yoğun bir okumaya tâbi tutulan veriler üzerinde kodlamalar yapılmıştır. Bu kodlamalardan ise temalar elde edilmiştir. Temaları oluşturduktan sonra bulgular ve yorum kısmı yazılmıştır.

4. Bulgular ve Yorum

Göçün koşulları ne olursa olsun bireyler üzerinde birçok etkiye neden olmaktadır. Genel olarak gönüllü göç sürecinde bu etkiler bir nebze de olsa hafiflerken, göçe zorlanan bireylerde yarattığı psikolojik etkiler oldukça sarsıcı olmaktadır. İşte bu etkiler neticesinde ortaya çıkan en önemli problemlerin başında uyum konusu gelmektedir. Bu bölümde katılımcıların uyumunu kolaylaştıran ve zorlaştıran etmenlerden bahsedilecektir.

4.1. Uyumu Kolaylaştıran Etmenler

Şekil 1: Uyum Sürecine Olumlu Yönde Etki Eden Etmenler



4.1.1. Dil

Yeni bir kültüre uyum sağlamanın en can alıcı noktalarından bir tanesi dil konusudur. Çünkü dil, baskın olmayan grup üyeleri ile ev sahibi grubun

üyeleri arasında bir köprü oluşturmaktadır. İşte bu köprü uyum sürecini olumlu etkileyen etmenlerin başında gelmektedir. Yani katılımcıların dil öğrenme konusundaki görüşleri önem arz etmektedir. Katılımcılardan bazıları geldikten çok kısa bir süre sonra dil öğrendiklerini ifade ederken “Burada öğrendim. İki yıl sürdü” (K15-K-30), “Türkiye’ye gelince ben yani a1, a2, b1, b2, öğrendim, yani kurs aldım” (K16-E-41), “Türkçeyi burada öğrendim. Çok zor olmadı. Bir senede hemen öğrendim” (K11-K-38), bazıları da ticaret ilişkileri ve medya unsurları sayesinde önceden bildiklerini vurgulamıştır. “Dil yani benim tamam. İyi dilim. Ben önceden Azez’de yaşarken, köylerden falan çok Türkmen müşterim vardı. Türkçe renkleri ve fiyatları biliyordum. Alışveriş yaptığımız için sürekli öğrenmiştim. Daha sonrada Kilis’e geldiğimde öğrenmeye devam ettim. Bankada falan işlerimi rahatlıkla halledebiliyorum. Burada da ticaret yaptığımız için dil biliyorum” (K15-K-40), “Birkaç kelime önceden biliyordum çünkü Türk kanalları izliyordum. Yarın, dün, gece vs. gibi...” (K19-K-41). Suriyelilerin göç etmesinin üzerinden geçen süre göz önünde bulundurulduğunda dil konusu problem olmaktan çıkmış görünmektedir. 19 katılımcının 18’inin dili öğrenmiş olması, uyum konusunun olumlu yönde devam ettiğine işaret etmektedir. Bu durumun Suriyelilerin nüfusa oranla en yoğun oldukları bir şehirde bu şekilde olması ayrıca önemlidir. Dolayısıyla katılımcıların ev sahibi toplumun dilini bilmesi kültürel uyum sürecinin olumlu yönde ilerlemesine katkı sağlamaktadır. Yapılan araştırmalar dil bilmenin uyum sürecindeki etkisini göstermektedir.³⁴

4.1.2. Dinî ve Kültürel Yakınlık

Göçe zorlanmış bireylerde uyum sürecini etkileyen diğer etmenlerin başında din ve kültür gelmektedir. Katılımcıların göç hareketlerinde Kilis’i tercih etmelerindeki en büyük neden dinî ve kültürel yakınlık ile sınır komşuluğudur. Türkiye ile Suriye’nin sınır komşusu olması hasebiyle Kilis, Suriye’ye en yakın şehirlerden biri olma özelliğini taşımaktadır. Katılımcılara bu konu hakkındaki görüşleri sorulduğunda şöyle cevap vermişlerdir: “En yakın yer Kilis olduğu için tercih ettim burayı” (K1-K-40), “Çünkü yakın, sınıra çok yakın” (K4-E-38), dolayısıyla katılımcıların göç hareketinde ilk tercih sebepleri budur. İkinci olarak ise kültürel yakınlık gelmektedir. Katılımcılar genel olarak Kilis’teki kültürün, kendi kültürlerine çok benzediğini ifade etmişlerdir. “...burası aynı Suriye gibi çok benziyor” (K4-E-38),

³⁴ Elife Yeter, “Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği”, ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2018), 99-126; Esin Karacan Yücedağ, “Göç ve uyum sürecinde dilin önemi ve etkisi”, Küresel boyutlarıyla göç: Politik, ekonomik ve sosyal etkileri, ed. Erol Turan-Savaş Çevik (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 123-138.

“Kilis’i çok çok beğendim. Azez gibi aynı ama daha modern, imkân daha çok...” (K5-E-40), “Mesela kültürü aynıydı. Suriye’deki kültürle aynı. Hiçbir değişiklik yoktu bize göre...” (K6-E-21), “...ben çok seviyorum Kilis’i. Aynı bizim memleket gibi. Yani bizim memleket aynı Kilis gibi. Hem çok yakın hem insanlar çok iyi ve benzerler birbirine...” (K9-K-46). Özellikle iki toplumun ortak özellikleri hakkında birçok düşünce sarf eden katılımcılardan hareketle örf, adet, din, kültür ve önceden kurulan akrabalık ilişkilerinin uyum sürecine olumlu yönde etki ettiği anlaşılmaktadır. Katılımcıların konu hakkındaki görüşleri de bu bulguyu desteklemektedir: “Mesela adetler falan hepsi aynı. Mesela din aynı...” (K3-K-36), “Adetler mesela çok yakın. Mesela yani hocam din çok yakın çünkü İslam’a inanıyorlar ve komşular” (K12-E-53), “Evet, evet. Çünkü ikisi de Müslüman” (K11-K-38), “Evet var tabi. Mesela İslam yani din. Türkiye’de din var ama Avrupa’da İslam yok. Burada aynı akılla Kur’an-ı Kerim var. Mesela komşular iyi, eziyet etmiyorlar yani aynı Suriye gibi. Adetler aynı evlilik, nişanlılık vs.” (K14-K, 35), “Kültür çok benziyor birbirine. Yemekler, mutfak aynı. Mesela Kilis, Gaziantep ve Halep aynı mutfak konusunda. Evlilikler, gelenekler, alışkanlıklar çok yakın birbirine” (K16-E-41).

Katılımcılar bu düşüncelerinin yanında özellikle Kilis’teki dinî hayatı da beğendiklerini ifade etmiştir. İnsanların dinî bayramlar ve kutsal gecelerde gerçekleştirmiş olduğu ibadetlerden bahsederek memnuniyetlerini dile getirmişlerdir: “Burada dinî hayat iyi. Kadınların kıyafetleri iyi, ibadet var burada kandillerde yemek dağıtılıyor. Kurban Bayramı’nda et dağıtılıyor” (K1-K-40), “Bizim gibi aynı. Bizde de mescit var burada da... Burada mesela ramazanda teravih var yani Kilis’liler daha fazla dinî olarak bizden orda. Ben bu farkı gördüm yani maşallah namaz kılıyor herkes” (K3-K-36), “İyi burada daha düşkünler. Mesela ben İstanbul’a, Ankara’ya gittim oralar mesela Avrupa gibi. Kilis’te örneğin bayanların elbiseleri güzel. Cuma namazları mesela camiler çok dolu” (K4-E-38), “Güzel evet. Her yerde cami var maşallah. İster namaza git ister gitme kimse bir şey demez sana. İbadetlerini iyi yapıyorlar camiye gidiyorlar elhamdülillah” (K8-E-21), “İyi çok dinî hayat, iyi yani. Mesela kandiller, Miraç Kandili var, yemekler dağıtılıyor komşular getiriyor. Daha çok namaz var mesela kandillerde daha çok dua var. Çocuklara dua öğretiliyor. Bence çok iyi” (K13-K-34).

Görüldüğü üzere katılımcıların uyum sürecini kolaylaştıran önemli bir kaynak dindir. Yapılan araştırmalar incelendiğinde göç eden bireyler ile ev sahibi grup üyelerinin aynı dine mensup olmaları uyum sürecini olumlu anlamda etkilemektedir.³⁵ Özellikle kutsal gün ve gecelerde dinî pratiklere

³⁵ Hıdır APAK, “Suriyeli Göçmenlerin Gelecek Beklentileri: Mardin Örneği”, Birey ve Toplum Sosyal

önem verilmesi memnuniyetle karşılanmaktadır. İkincisi ise kültürel benzerlikler ve akrabalık ilişkileridir. Katılımcılar örf, adet, giyim ve yeme içmenin yanında şehrin yapısının dahi göç öncesi yaşadıkları yere çok benzediğini belirtmiştir. İşte bu kültürel yakınlık ve savaş öncesi kurulan ilişkiler uyum sürecine olumlu anlamda etki etmiştir.

4.1.3. Ev Sahibi Toplum ile İlişkiler ve Avrupa Hakkındaki Düşünceler

Uyum sürecinin olumlu bir şekilde ilerlemesinin önemli sacayaklarından biri de ev sahibi grup üyeleriyle iyi ilişkiler geliştirmektir. Özellikle komşuluk ve iş ilişkileri bu süreci anlamamız hakkında yardımcı olan etmenlerin başında gelmektedir. Konu hakkında görüşleri sorulan katılımcılar şunları söylemişlerdir: *“Evet. İyi davranıyorlar elhamdülillah. Beraber çalışıyoruz iyi bir iletişimimiz var”* (K3-K-36), *“Baya iyi. Benim Türk arkadaşlarım Suriyelilerden daha fazla Kilis’te. İletişimim çok fazla burada Türklerle...”* (K6-E-21), *“Evet bizim burada komşu var Türk yani bazen ziyaret ediyoruz birlikte sohbet ediyoruz böyle”* (K15-K-30). Bunun yanında şehrin muhafazakâr yapısı ve akrabalık ilişkileri de önem arz etmektedir. *“Güzel. Kilis diğer şehirlerden çok daha muhafazakâr bir millet. Ben her gün gezip bakıyorum öyle yani. Diğer şehirlerde çok karışık milletler var”* (K10-E-33), *“Çok güzel. Benim eşim Türk, çocuklar, akrabalar çok iyi. Çok iyi bir iletişimim var. Kötü bir durumla karşılaşmadım...”* (K9-K-46), *Yani evet çok. Benim arkadaşlarımın yarısı hatta daha da fazlası %80’i Türklendir. Benim arkadaşlarım, komşularım falan. Benim eşimde Türk, evet öyle işte. Benim çocuklarımın arkadaşları, onlar da Türkler”* (K18-K-29). Bakıldığı zaman katılımcıların büyük bir çoğunluğu, ev sahibi grup üyeleriyle iyi bir ilişki içerisinde görünmektedir. İlişkinin bu yönde seyretmesinin uyum sürecine olumlu anlamda katkısı olmaktadır.

Tüm katılımcıların Avrupa hakkındaki düşünceleri ise ortaktır. Bilhassa dinî ve kültürel nedenlerden ötürü gitmek istemediklerini ifade etmişlerdir. Avrupa’nın hem kültürel olarak kendilerine uzak olması hem de inanç açısından farklı olması katılımcıları bu düşünceye sevk etmektedir. Hem kendileri hem de çocukları için burada kalmak isteyen katılımcıların düşünceleri uyum sürecini anlamamızda önem arz etmektedir: *“Suriye’de din nasılsa Kilis’te de aynı. Bu sebepten ötürü Avrupa’ya gitmem”* (K1-K-40), *“Yok, ben istemiyorum. Bak biz Müslümanız ve Türkiye’de İslam var, cami*

Bilimler Dergisi 5/1 (15 Mayıs 2015), 125-142; Kadem, Kadem Sığınmacı Kadınlar Merkezi: Profil Tarama Çalışması Raporu (2018); Osman Ülker-İbrahim Efe, “Göç Teolojisi: Kilis Örneğinde Dinin Toplumsal Kabule Etkisinin İncelenmesi”, Ortadoğu Etütleri 13/2 (2021), 255-286.

var, insanlar var. Avrupa çok farklı. Benim bir arkadaşım Avrupa'ya gitti, ben onu bazen soruyorum senin hayatın nasıl diye. Tabii orada mal, iş vs. çok var dünya hayatı iyi yani para var imkân var ama çocuklar için terbiye yok bu da iyi değil. Şimdi benim 16 yaşında bir kızım var, orada imkânsız yani ne yapacak orada. Ben gitmek istemedim onun için" (K2-E-42), "Hayır, hayır, hayır. Biz Müslümanız çünkü. Türkiye'de en azından ezan sesi duyuyoruz en önemli sebep bu gitmemek için" (K19-K-41), "Avrupa'ya çok gitme fırsatım oldu hatta çok büyük bir fırsat bile geldi ben gitmek istemedim. Çünkü çocuklarım için Türkiye çok iyi. Din olarak, kültür olarak, örf ve âdet bize yakın onun için burada kalıyorum" (K18-K-29). Yapılan araştırmalar incelendiğinde de bu durumun desteklendiği tespit edilmiştir. Suriyelilerin, Avrupa'ya gitmek istememe nedenleri arasında çoğunlukla dindarlık düzeyleri, dinî ve ahlaki konudaki çekinceleri etkili olmaktadır.³⁶ Buradan hareketlerde katılımcıların hem dinî hem de kültürel olarak kendilerini rahat, güvende ve yakın hissettikleri yerde yaşamalarının uyum konusunda olumlu anlamda önemli olduğu görülmektedir.

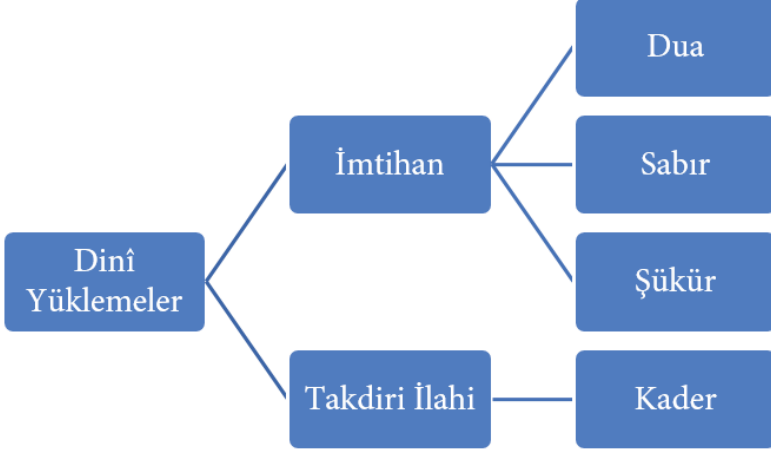
4.1.4. Travmatik Olaylarla Baş Etme Süreci ve Din

Katılımcılar gerek savaş anından başlayıp göç süreci bitene kadar gerekse de göç ettikten sonra birçok travmatik olayla karşı karşıya kalmıştır. Yaşadıkları yerde savaşın çıkması, yakınlarını kaybetmeleri, her şeylerini bırakıp bilmedikleri bir yere doğru yola çıkmaları, yeni bir kültürde hayata tutunmaları ve daha birçok şey, göçe zorlanmış bireylerin baş etmesi gereken olaylar zinciri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bakıldığı zaman katılımcıların bu olaylarla baş etmek için pek çok yönetime başvurduğu görülmektedir. Bu sürecin önemli motivasyon kaynakları arasında sosyal destek, yaşadıklarını unutma yoluna gitmek, çalışmak ve inançlarından destek almak sayılabilir. Katılımcılar baş etme sürecindeki görüşler hakkında şunları ifade etmiştir: "Arkadaşlarımdan yardım istedim. Bazen para sıkıntılarım oldu o şekilde. Arkadaşlarımla dertleştim onlar sorunlarımı aşmada destek oldular" (K6-E-21), "Akrabalarla olduk destek oldular..." (K8-E-41), "Çok çalıştım vallahi çok. Günde 12-13 saat çalıştım" (K5-E-40), "Çalıştım ben. Çünkü çalışmayınca düşünceler beni rahat bırakmıyordu ama çalışınca rahat ediyor, düşünmüyordum" (K15-K-30). Görüldüğü üzere problemler karşısında hayatı anlamlandırma ve uyum sağlamaya çalışan bireyler farklı başa

³⁶ Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*; M. Murat Erdoğan, *Suriyeliler Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

çıkma mekanizmaları geliştirmektedir. Bu mekanizmalar arasında sosyal desteğin yadsınamaz bir rolü olduğu aşikârdır.³⁷

Şekil 2: Travmatik Olaylarla Baş Etme Sürecine Katkı Sağlayan Unsurlar



Din, bireyin yaratıcı ile arasındaki ilişkide yol haritasıdır ve inanan insan bu ilişki sayesinde kendisini güçlü kılarak problemlerle baş edebilir.³⁸ Yaşadıkları sorunlar karşısında sabır, dua, kader, imtihan ve takdiri ilahi gibi dinî atıflarda bulunan katılımcıların karşılaştıkları problemlerle baş etme sürecinde en fazla başvurdukları kaynak din olmuştur. Konu hakkında düşünceleri sorulan katılımcılar şunları demiştir: “Artık başımıza bir iş geldi mi bu Allah’tan geldi diyoruz. Allah’tan gelen bir şey yani takdiri ilahi ona inandık ve sabrettik. Eğer böyle olmasaydı kendimi boşlukta gibi hissederdim” (K7-E-42), “Savaştan geldik ama Allah her zaman mevcut yani imanımız var o yüzden hep güçlü hissediyorum. Oradaki sıkıntılara burada sabır gerekli. Sabır varsa mükâfat var. Allah görüyor” (K12-E-53), “Daha çok şükrettik, sabrettik. Ben ve eşim daima dua ettik namaz kıldık...” (K14-K-35), “...artık evden çıkarken dua ve istiğfar ediyorum, ayetel kürsi okuyorum. Çok okuyorum, üç dört tane okuyorum sabah evden çıkarken. Allah’a sığındım yani” (K5-E-40), “İşte bir imtihandı bu bizim için ve göç ettik. Bir kültürden başka bir kültüre geçtik ve dinimizde daha iyi durduk. Dinimizden çıkmamaktı maksat zaten” (K6-E-21).

³⁷ Nesibe Esen Ateş, “Sosyal destek ve dinî başa çıkma: Şehit aileleri ve gaziler örneği”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 73-100.

³⁸ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 90.

Bireyin inancını etkileyen birçok unsur bulunmaktadır. Savaş ve doğal afetler gibi pek çok zorlu yaşam olayları karşısında birey farklı reaksiyonlar gösterebilir. Bu reaksiyonlar neticesinde bazı kişiler inanç noktasında daha olumlu bir seviyeye ilerlerken bazıları da kopuşlar ve uzaklaşmalar yaşayabilmektedir.³⁹ Baktığımız zaman bazı katılımcılar yaşadıkları olayları anlamlandırmada inanç noktasında olumlu bir kıyaslama yoluna gitmiştir. Başlarına gelen kötü olaylar olmadan önce çok az şükrettiklerini, rızık ve nimetlerin farkında olmadıklarını ve israf ettiklerini belirtmişlerdir. Lakin göç sonrası hayatlarında bu durumun değiştiğini şu ifadelerle desteklemişlerdir: "...öncelikle rızık öğrendim. Çünkü orada hayatım daha iyiydi ama buraya geldik bir şeyimiz yoktu. İnandık ki rızık Allah'tan geliyor elhamdulillah. Şimdi daha iyi yani" (K3-K-36), "daha çok şükrettik. Şimdi Suriye'de her şey vardı, hayat güzeldi lakin Allah bu nimeti aldı bizden. Biz o zaman düşünmüyorduk. Örneğin bugün ekmek kıymeti bildik, israf etmemeyi öğrendik. Şimdi bir tane alırım fazla almam. Orada atardık ama" (K8-E-41), "biz biliyoruz ki her şeyin bir sebebi var. Bir zamanlar biz çok mutluyduk lakin belki bir fakir aç yattı ve biz tok yattık bir yerde her şeyin bir sebebi var" (K19-K-41), "Ben eskiden Suriye'de nimetin kıymetini çok fazla bilmiyordum yani dinî mana biraz eksikti. Burada dinî anlamda eksik olan ne varsa tamamladım, bağladım, yükledim onu. Mesela ben eskiden camiye girer namazı kılar hemen çıkardım ama şimdi dua da ediyorum, istiğfar da ediyorum yükleme daha fazla yani. Kültürel ve dinî olarak ne eksikse her şeyi yüklemeyi öğrendim" (K5-E-40).

Yapılan araştırmalara bakıldığında zaman özellikle travmatik olaylarla baş etmede dinin rolü oldukça önemlidir. Bireylerin Tanrı'ya sığınarak kendilerini iyi hissetmeleri, olumlu dinî başa çıkma mekanizmaları geliştirmeleri, travmayı anlamlandırma ve baş etme hususunda dinî atıflardan faydalanmalarının büyük önem arz ettiği tespit edilmiştir.⁴⁰ Yani bireylerin inançlarından aldıkları desteğin uyum sürecinde oldukça önemli olduğu görülmektedir.

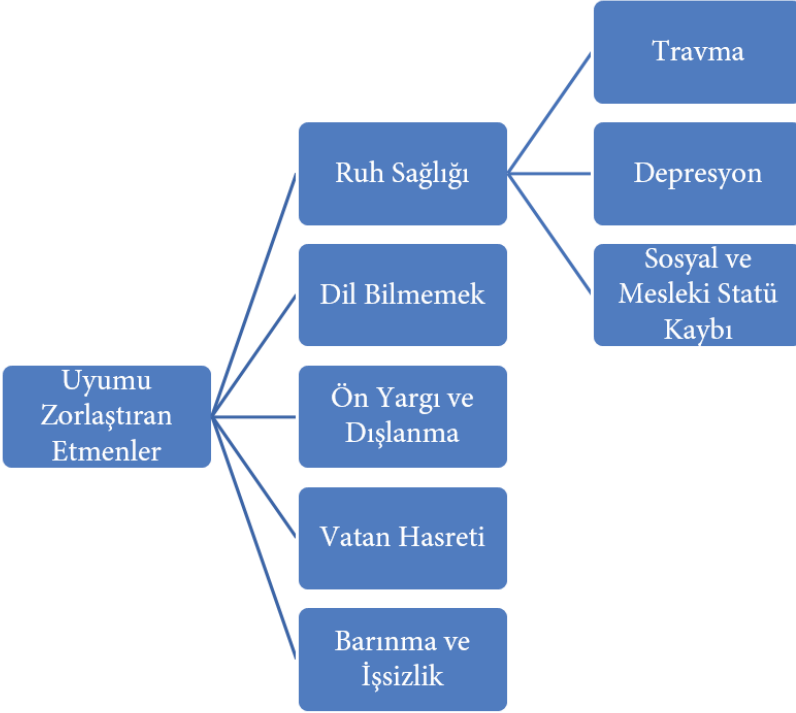
³⁹ Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 141.

⁴⁰ Nesibe Esen Ateş, "Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi Trabzon* 6/1 (2019), 429-455; Zeynep Sağır, "Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye'de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Kilitbahir* 17 (18 Eylül 2020), 23; Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (06 Ocak 2015), 5-18; Yunus Emre Temiz, "İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tazmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Beü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15 Haziran 2019), 176-206.

4.2. Uyumu Zorlaştıran Etmenler

4.2.1. Yeni Bir Hayat İnşası

Şekil 3: Uyum Sürecini Zorlaştıran Etmenler



Suriyeliler, ülkelerinde çıkan savaş dolayısıyla göçe maruz kaldıktan sonra yeni yerlere göç etmişlerdir. Her göçmenin karşılaçağı zorluklar gibi Suriyeliler’de göç ettikleri yeni yerde ilk zamanlarda çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Katılımcıların bu konudaki düşüncelerine bakacak olursak: “Zor tarafları ilk başta oldu dil olarak... Dilimiz değişti. Bizimkiler fazla Türkçe bilmiyor diye zorlandık. Biraz zorluk çektiler ilk defa. Sonra hepsi Türkçe öğrendiler. Ben 3 ay içinde alıştım, dil öğrendim” (K6-E-21), “Yaşam yani çok zor. Geçim zor, maddi anlamda zor yani...” (K7-E-42), “Önceden çok daha zordu çünkü buradaki yaşamı bilmiyorum, dil bilmiyorum, iş yoktu, para yoktu, faturalar vardı, babam hastaydı çok para lazımdı ilaçlar için...” (K13-K-34), “Vatanımdan ayrılmak çok zordu yani...” (K16-E-41), “...10 yıldır anne ve babamı görmedim onlar Suriye’de o zor yani...” (K11-K-

38), “Mesela ev kiralari çok pahalı, maaş biraz az, eşyalar mesela hiçbir şey yok bende. Maddi açıdan zor yani” (K4-E-36). Görüldüğü üzere Suriyelilerin yeni göç ettikleri yerde karşılaştıkları en büyük problem dil ve barınma olmuştur. Bu sorunları hallettikten sonra sırada çalışma hayatı gelmektedir. Göçmenler gittikleri yeni toplumlarda genellikle ucuz işçi olarak çalıştırılmaktadır. Katılımcıların bu konudaki şikâyetleri uyum sürecini zedeleyen unsurlar arasında yer almaktadır.

Genel olarak ev sahibi grup üyeleri tarafında hoş karşılanan Kilis'teki Suriyeliler az da olsa önyargı ve dışlanmayla karşılaşmışlardır. Önyargı ve dışlanmanın az olmasında, daha önce de belirttiğimiz gibi Kilis'in, Suriye'ye olan kültürel ve dinî yakınlığı ve önceden kurulan akrabalık ilişkilerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların yaklaşık %16'sı böyle bir durumla karşı karşıya kaldığını, geri kalan kısım ise iletişim ve etkileşimlerinin iyi düzeyde olduğunu belirtmiştir: “En zor şey ise şu oldu. Bir gün hastaneye gittim ve öncesinde randevuda almıştım. Oradaki bir hemşire beni bir saatten fazla bekletti ama almadı içeriye sıra bende olmasına rağmen hep Türkleri almış. Sonra ben ona neden bekliyorum, randevum var deyince bana dedi ki, size burada yer yok kendi yerinize gidin dedi” (K19-K-41), “Keşke Türklere bazı kişiler bizim hakkımızda iyi konuşsalar. Çünkü Suriyelilerin hepsi aynı değil. Mesela ben bu iş yerine ilk geldiğimde müdür ve müdür yardımcılarını yüz ifadeleriyle gelmemden memnuniyetsiz olduklarını belli ettiler. Ne istersem tersliyorlardı mesela ama bir yıl geçince daha iyi olmaya başladı. Ön yargılı davranıyorlar biraz ama bizi tanımıyorlar, biz nasılız bilmiyorlar. Bazı komşular bize iyi diyor ama bazı komşular bunlar Arap, bunlar kötü diyor. Mesele bazı öğretmenler diyor bütün Suriyeliler para alıyorsunuz, biz gönüllü eğitimciyiz UNICEF'ten para alıyoruz diyoruz, hayır siz Türk bakanlığından alıyorsunuz diyorlar inanmıyorlar yani... Müslüman Müslümana iyi davransa mesela. Örneğin okuldaki sabahçı öğretmenler hicab yapıyorlar ama hiç selam vermiyorlar. Hicab var, namaz var, hac var ama selam yok, iyi davranış yok nedenini anlamıyorum. Mesela ben kimsenin imanını ölçmüyorum ama burada iki tane öğretmen var ve hicab yapmıyorlar ama bizi ne zaman görseler selam veriyorlar, iyi davranıyorlar. Biz daha rahat hissediyoruz öyle” (K17-K-36). Görüldüğü üzere ön yargı ve dışlanma yeni kültüre uyumun önündeki bir engel olarak nitelendirilebilir. Göçe maruz kalan bireyler ön yargı ve dışlanmaya ne kadar az maruz kalırsa uyum sürecinin de o denli olumlu yönde ilerleyeceği düşünülmektedir.

Suriyelilerin yaşamış oldukları travmatik olaylar ruh sağlığını derinden etkilemektedir. Savaş dolayısıyla her şeylerini geride bırakmaları ve yakınlarını kaybedenlerin yas sürecinin devam etmesi ruh sağlığını olumsuz

yönde etkileyen unsurların başındadır: “Orada mal, mülk vardı. Şimdi gelecek kaygısı var, düşünüyorsun sürekli ne olacağını bilmiyorsun. Çocuklar var acaba okuyacaklar mı, kira sorun mesela ne olacağını kestiremiyorsun. Güvencen yok yani” (K7-E-42), “Benim kardeşim yeni evlenmişti iki yıl önce ama öldü. Sürekli ağlıyorum kardeşimi düşünerek. Kötü hissediyorum tabi. Her zaman sinirli ve üzgün hissediyorum. Vatanım nasıl olacak diye üzülüyorum” (K14-K-35), “Benim erkek kardeşim vardı 30 yaşında ve öldü savaş dolayısıyla hissizleştim yani hissetmiyorum çok üzülüyorum erkek kardeşim için” (K15-K-30), “Benim abim, dayılarım hep şehit oldu kaç tanesi şehit oldu sayamazsın yani. Bomba sesleri hala kulaklarımdan çıkmıyor. Artık bir şeyler olsa da normal benim için alıştım sanki. Bence psikolojim iyi değil anladın mı, bir insan acı çeker ya da merhametli olur değil mi ben artık bir şey hissetmiyorum. Belki öyle olmamam gerek ama öyleyim. Şimdi bir insan ölecek mesela göreceksin ama benim gözlerim binlerce insan benim gözlerim önünde ölmüştü, yaralıydı yatıyordu. Kimisinin gözleri ve elleri çıkmış bunları gördüm ben. Ailem gitti lakin ben bazı sebeplerden ötürü hemen gide-medim Türkiye’ye. Maalesef beni yakaladılar. Dayaklar attılar, işkenceler ettiler. Her tarafım yara bere içindeydi. Yemek yiyemiyordum, banyo yoktu, su yoktu. Üç dört gün sonra ancak birazcık su içtim ve bir lokma bulgur yedim. İşte daha anlatsam çok şey var bunlardan dolayı hiçbir şey hissedemiyorum artık kalbim kurudu yani anlıyor musun beni” (K18-K-29). “Vallahi benim psikolojimi çok kötü etkiledi. Ben hayatımda sigara içmemiştim buraya geldim sigaraya başladım, düşüncelere daldım sürekli hep sıkıntı stres öyle yani” (K8-E-46),

Sosyal ve mesleki statü kaybına uğrama da ruh sağlığını olumsuz olarak etkilemekte ve uyum sürecine ket vurmaktadır. Katılımcıların konu hakkındaki duygu ve düşüncelerine bakacak olursak: “Ben Suriye’de öğretmen-dim ve 26 yıldır çalışıyordum. Her zaman saygın hissediyordum. Her gün sınıfta ders veriyordum çok güvenli ve rahattı. Gururlu hissediyordum. Lakin şimdi burada ne yapıyorum sürekli oturuyorum. Öğrenciler yok yalnızca. Bu durum bana kötü hissettiriyor üzülüyorum. Suriye’de her şeyim vardı” (K12-E-53), “Mesela ben Suriye’de avukattım durumum çok iyiydi. Savaştan sonra çok kötü oldum. İşimi, evimi, arazimi bıraktım geldim. Bu durumlar beni çok kötü etkiledi çok kötü hissettim” (K4-E-38), “Ben üniversite mezunuyum ve arkadaşlarım, abilerim ve kardeşlerim de öyle. Kimisi sağlıkçı kimisi Arapça, kimya hocası vs. Orada çok güzel bir hayatımız vardı lakin buraya geldik hiçbir şey yok. Ne çalışıyoruz ne oturuyoruz hiçbir şey yapamıyoruz” (K18-K-29), “Ben hayatımda her zaman gülümsüyorum. Biliyorum savaş var ama mecbur yapıyorum yani gülümsüyorum her zaman. Bilmiyorum savaş bana

ne yaptı, bir şey, içimde bir şey yaptı ama ben konuşmuyorum. Unutmuyoruz da ama çocuklarımız için unutmuyoruz” (K17-K-36). Bazı araştırmalar sosyal ve mesleki statü kaybına uğrayan bireylerin ruh sağlığının olumsuz yönde etkilenmeleride ve uyum sürecini zorlaştırmış gözükmektedir⁴¹

SONUÇ

Ülkelerinde çıkan iç savaş nedeniyle göçe zorlanan Suriyelilerin uyum süreçleri iki başlık altında incelenmiştir. İlk olarak uyum sürecini kolaylaştıran daha sonra zorlaştıran etmenler tespit edilmiştir. Suriyelilerin uyum sürecine olumlu anlamda etki eden etmenlerin başında Kilis'i tercih etme sebepleri gelmektedir. Bununda ilk adımı sınır komşuluğundan gelmektedir. Kilis, Suriye'ye en yakın şehirlerden biri olduğu için katılımcıların göç sürecindeki ilk tercihleri arasında yer almıştır. Bunun yanında şehrin dinî ve kültürel yapısının da etkisi oldukça önemlidir. Katılımcılar, Kilişe gelme ve başka bir şehre gitmeme nedenlerini açıklarken sıklıkla Kilis'teki dinî yaşantıya, kültürel benzerliğe ve şehrin muhafazakâr yapısına vurguda bulunmuştur. Uyumu kolaylaştıran bir diğer etmen ise dildir. Bazı katılımcılar savaştan önce iki kültürün hem ticaret hem de akrabalık ilişkileri kurduklarını ifade etmiştir.

Katılımcılardan bazıları göçten önce Türkçe bildiğini ifade ederken bazıları da göç ettikten çok kısa bir süre sonra dil öğrendiğini belirtmiştir. Şüphesiz ki iletişimin en önemli adımı olan dil konusu, olumlu anlamda seyrettiğinde uyum sürecini olumlu anlamda etkilemektedir. Bir diğer etmen ise ev sahibi toplumun Suriyelilere karşı tutum ve davranışlarıdır. Katılımcılar, ev sahibi toplum tarafından iyi bir şekilde karşılandıklarını ifade etmiştir. Ayrıca ön yargı ve ayrımcılık gibi durumlara da çok az rastlanmıştır. Bu durum, Kilis şehrinin kendine has bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak zorlu yaşam olaylarıyla baş etme sürecinde dinin rolü oldukça büyüktür. Katılımcıların birçoğu yaşadıklarını bir imtihan, kader ve takdiri ilahi olarak yorumlamıştır. Zorlu olaylar karşısında Tanrı'ya sığınmış, ondan destek almışlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere olumlu dinî başa çıkma mekanizması uyum sürecine pozitif anlamda katkı sağlamaktadır. Kültürleşme stratejileri açısından bakıldığında ise uyum sürecinin pozitif yönde ilerlediği tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu entegrasyon stratejisine yönelmiştir. İki özümleme, üç ayrılma stratejisine yönelen vardır. Marjinalleşme stratejisine ise yönelen yoktur. Entegrasyon stratejisine

⁴¹ Bilge Ataca-John W. Berry, “Psychological, Sociocultural, and Marital Adaptation of Turkish Immigrant Couples in Canada”, *International Journal of Psychology* 37/1 (Şubat 2002), 13-26; Zeynep Aycan, “Ekonomik Hayata Katılımda Yaşanan Sorunların Göçmenlerin Psikolojik Sağlığı ve Ülke Uyumu Üzerine Etkileri”, *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 17-30.

yönelmelerinde en önemli neden ev sahibi toplumun tutum ve davranışları olmuştur. Ayrılma stratejisine yönelen katılımcılar bazı ön yargılı ve dışlamacı tavırlarla karşılaşmıştır. Asimilasyona yönelenler ise vatandaşlık aldıklarını ve kendilerini bu ülkenin vatandaşı olarak gördüklerini belirtmiştir.

Uyumu zorlaştıran etmenlere bakıldığında ise dil bilmeme, barınma, iş ve ruh sağlığı gibi konular başta gelmektedir. Başlarda dil konusu kendileri için problem olan katılımcıların uyum süreci yavaş ilerlemektedir. Barınma ve iş konusu ise bir diğer zorluktur. Katılımcılar kitlesel bir göç hareketine maruz kaldıkları için her şeylerini bırakarak yola çıkmışlardır. Dolayısıyla yeni geldikleri yerdeki ev kiralari ve iş bulamamaları uyum sürecini zorlaştıran unsurlardandır. Az da olsa ön yargı ve dışlanmaya maruz kalma, uyum sürecini sekteye uğratan durumlardandır. Son olarak uyum sürecini zorlaştıran etmenlerden bir diğeri ise ruh sağlığıdır. Birçok travmatik olay yaşayan katılımcılar, anılarının hâlâ taze olduğunu ifade etmiştir. Bu olaylardan etkilenmeleri uyum sürecini zorlaştıran en önemli etmendir.

KAYNAKÇA

- Apak, Hıdır. “Suriyeli Göçmenlerin Gelecek Beklentileri: Mardin Örneği”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (15 Mayıs 2015), 125-142. <https://doi.org/10.20493/bt.53521>
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası A.Ş., 1980.
- Ataca, Bilge-Berry, John W. “Psychological, Sociocultural, and Marital Adaptation of Turkish İmmigrant Couples in Canada”. *International Journal of Psychology* 37/1 (Şubat 2002), 13-26. <https://doi.org/10.1080/00207590143000135>
- Aycan, Zeynep. “Ekonomik Hayata Katılımda Yaşanan Sorunların Göçmenlerin Psikolojik Sağlığı ve Ülke Uyumu Üzerine Etkileri”. *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 17-30.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali-Sağır, Zeynep. “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (06 Ocak 2015), 5-18. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Balkış Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 24. Basım, 2015.
- Berry, John W. “A Psychology of İmmigration”. *Journal of Social Issues* 57/3 (Eylül 2001), 615-631. <https://doi.org/10.1111/0022-4537.00231>

- Berry, John W. vd. *Cross-Cultural Psychology Research and Applications*. New York: Cambridge University Press., 2002.
- Berry, John W. vd. "Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation". *Applied Psychology* 55/3 (2006), 303-332. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.2006.00256.x>
- Berry, John W. "Immigration, Acculturation, and Adaptation". *Applied Psychology* 46/1 (1997), 5-34. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Cetrez, Önvér Andreas. "The Next Generation of Assyrians in Sweden: Religiosity as a Functioning System of Meaning within The Process of Acculturation". *Mental Health, Religion & Culture* 14/5 (Haziran 2011), 473-487. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2010.484061>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (Çev. Ed. Bütün, M., Demir, S.B.) Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Emiroğlu, Kudret-Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Erdoğan, M. Murat. *Suriyeliler Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Esen Ateş, Nesibe. "Sosyal destek ve dinî başa çıkma: Şehit aileleri ve gaziler örneği". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 73-100.
- Esen Ateş, Nesibe. "Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi Trabzon* 6/1 (2019), 429-455. <https://doi.org/10.33718/tid.546770>
- Fikretoğlu, Ozan. *Toplumsal Psikoloji Perspektifinde Kültür ve Kültür değerleri*. K.K.T.C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gezici Yalçın, Meral. *Göç Psikolojisi Göçmen Gerçeğini Anlamlandırmaya Dönük Bir Sosyal Psikoloji Derlemesi*. Ankara.: Pharmakon Yayınevi, 2017.
- Graves, Theodore D. "Psychological Acculturation in A Tri-Ethnic Community". *Southwestern Journal of Anthropology* 23/4 (Aralık 1967), 337-350. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.23.4.3629450>
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kadem. *Kadem Sığınmacı Kadınlar Merkezi: Profil Tarama Çalışması Raporu* (2018).
- Karacoşkun, M. Doğan. "Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 23-36.

- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2. Basım, 2014.
- Kayıklık, Hasan. “Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 133-155.
- Martikainen, Tuomas (Çev. Nebile Özmen). “Din, Göçmenler ve Entegrasyon”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 263-276. <https://doi.org/10.15370/muifd.12856>
- Matsumoto, David. “Culture and Cultural Worldviews: Do Verbal Descriptions about Culture Reflect Anything Other Than Verbal Descriptions of Culture?” *Culture and Psychology* 12/1 (2006), 33-62. <https://doi.org/10.1177/1354067X06061592>
- Matsumoto, David-Juang, Linda. *Culture and Psychology*. Wadsworth Publishing, 2003.
- Pargament, Kennet I. “‘Tanrım Bana Yardım Et’ Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru (Çev. A. Albayrak)”. *Tabula Rasa: Felsefe&Teoloji* 3/9 (2003), 207-238.
- Rudmin, Floyd. “Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress”. *International Journal of Intercultural Relations* 33/2 (Mart 2009), 106-123. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2008.12.001>
- Sağır, Zeynep. *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Sağır, Zeynep. “Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye’de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Kilitbahır* 17 (18 Eylül 2020), 5-37. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4033461>
- Seggie, Fatma Nevra-Yasemin Bayyurt (ed.). *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Simpson, J. A.-Weiner, E. S. C. *The Oxford English Dictionary (Second Edition) (A-BAZ)*. Clarendon Press. Oxford, 1989.
- Şeker, Betül Dilara. “Göç ve Uyum Süreci: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”. *Göç ve Uyum*. ed. Betül Dilara Şeker vd. Transnational Press London, 2. Basım, 2015.
- Temiz, Yunus Emre. “İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Beü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 176-206. <https://doi.org/10.33460/beuifd.551350>
- Tylor, Edward Burnet. *Primitive Culture: Researches into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray, 1871.
- Ülker, Osman-Efe, İbrahim. “Göç Teolojisi: Kilis Örneğinde Dinin Toplumsal Kabile Etkisinin İncelenmesi”. *Ortadoğu Etütleri* 13/2 (2021), 255-286.

- Yeter, Elife. “Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği”. *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 99-126.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yücedağ, Esin Karacan. “Göç ve uyum sürecinde dilin önemi ve etkisi”. *Küresel boyutlarıyla göç: Politik, ekonomik ve sosyal etkileri*. ed. Erol Turan-Savaş Çevik. 123-138. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Göç Terimleri Sözlüğü*. Cenevre: IOM Uluslararası Göç Örgütü, 2009.
- “İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü.” 2021. [https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638# Türkiye ve Göç](https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638#Türkiye%20ve%20Göç), 2017.

SIYASİ BİR KAVRAM OLAN HALİFELİĞİN DİNİLEŞTİRİLME SÜRECİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE RELIGIOUSIZATION PROCESS OF THE CALIPHATE, A
POLITICAL CONCEPT

ALİ YILMAZ

DOÇ.DR., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

ASSOCIATE PROFESSOR, GİRESUN UNIVERSITY FAKULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS

GİRESUN, TÜRKİYE

alibedir28@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-8574-4580>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1432534>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

6 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted

27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Yılmaz, Ali, "Siyasi Bir Kavram Olan Halifelik Dinileştirilme Sürecine Dair Bir Değerlendirme [An Evaluation of the Religiousization Process of the Caliphate, a Political Concept]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 159-183.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SİYASİ BİR KAVRAM OLAN HALİFELİĞİN DİNİLEŞTİRİLME SÜRECİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Öz

Hz. Muhammed, Medine’de İslam Devleti kurulduktan sonra hem elçi hem de devlet başkanı olarak her iki görevi birlikte yürütmüştür. Elçilik vazifesi başkanlık sıfatından daha öncelikli olduğundan ikinci sıfatını kullanmamıştır. O, kendisinden sonra devlet idaresi için herhangi bir yöntem koymamakla birlikte adalet ve istişareyi önceleyen bir yönetimle kendisinden sonrakilere bir mesaj vererek örneklik teşkil etmiştir. Müslümanlar, diğer ülke idarecileriyle aynı olmaması için Necaşi, Kısra ve İmparator sıfatları yerine halife kavramını kullanmışlardır. Hz. Muhammed’in vefatından sonra Sâide gölgeliğinde ensar ile muhacirler arasında kısa süreli tartışma sürecinden sonra Hz. Ebû Bekir halife sıfatı ile ilk devlet başkanı seçilmiştir. Bu süreçte ne Hz. Ebû Bekir’in seçimi aşamasında ne de Abbas’ın Hz. Ali’yi öne sürüp yöneticiliğın Hâşimoğullarına alma çabaları sırasında halifeliğın diniliğı üzerinde herhangi bir tartışma olmamıştır. Ashabın ileri gelenlerinden Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm ve diğerlerinin Hz. Ebû Bekir’e biatten imtina etmesi üzerine dini anlamda bir suçlama ile karşılaşmamışlardır. Dördüncü halife seçilen Hz. Ali’nin halifeliğine Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm’ın biat etmemesi de dini bir argümanla değerlendirilmemiş; daha ziyade, Arap Yarımadasında akredite edilmiş ve tanınırlığı durumsal olarak meşhur olan Kureyşliliğı vurgusu yapılmıştır. Hatta Ebû Süfyan’ın Kureyş’in içerisinde düşük profilli Ebû Bekir’e verilmesinin zillet olacağı üzerinde durmuştur. Halifeliğın Kureyşliliğı ile ilgili Hz. Muhammed’in hadisinin bağlayıcı dini bir düstur olarak öne sürülmesini ve ömrünü asabiyetle mücadele ile geçirmiş peygamberin sürdürülebilirliğı olamayan bir kaide koymasını aynı şekilde durumsal olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu konuda oluşan ilk fırkalar arasında bile görüş birliğı yoktur. Emevî Devleti sırasında yeni teşekkül eden ayrılık ve oluşumların ilki olan Şia, Hz. Muhammed’in vefatından hemen sonra imâmetin Hz. Ali ve onun soyundan gelen belli kişilere intikal etmesini savunup bağlayıcı olabilmesi için olayı dinin rükünleri arasında saymıştır. Böylece hem Kureyş’in içerisinde bir sınırlandırmaya gitmiş hem de siyasi olan idareciliğı dini bir boyuta çekmiştir. Hz. Osman’ın Şam Valisi Muaviye, Hz. Ali’ye biat etmeyip diğer biat etmeyenlerin pasif direnişlerini aktif hale getirmesi, Hz. Muhammed’in vefatından 30 yıl kadar sonra bir kısmı Şam, diğer ana akımın temsilcisi Hz. Ali’ye biat ederek Arap Yarımadası gibi küçük bir kara parçasında iki halifeli yönetimi başlatmıştır. Bu gelenek Abdullah b. Zübeyr’in öldürülmesinden sonra devam etmiştir. Emevî devleti halifesi Muaviye, “Halifetullah” kavramını kullanarak adeta İran ve Bizans idarecilerinin kendilerine Tanrının yeryüzündeki vekili sayması felsefesinden esinlenerek bu kavramı kullanmış ve Şia’nın iman esaslarından saydığı imâmete alternatif yeni bir kavram üretmiştir. Emevî Devletinin yıkılışından sonraki süreçte ise Irak topraklarındaki Abbâsi Halifeliğine ilave olarak biri Endülüs’te Emevîler, diğeri Mısır’da Fatmîler liderliğinde İslam coğrafyasında halifeliğın üçe çıktığını görüyoruz. Abbâsi Halifeleri bu tarihten sonra Türkler ve Fârisiler ve Mısır Memluklülerinin kolayca idare ettiğı göstermelik bir makamdan ibarettir. Bu tarihlerden sonra Şia başta olmak üzere Osmanlı Devleti’nin son dönemleri hariç İslam coğrafyasında tek halife anlayışı uygulanamamıştır. Kabile kültürü ile bezenmiş sosyolojik bir ortamda yaşamış Arapların model devlet içerisinde kendi kabilesinden olmayan liderlere biat etmemesi tehlikesini öngören Hz. Muhammed’in Müslümanların en çok çekindiğı cahiliye ölümü ile ilgili benzetmesi siyasal birliğın lüzumu için söylemiş olsa gerektir. Yoksa Hz. Ali’den başlayarak halifeye biatten imtina eden Müslümanların hepsinin cahiliye ölümü üzere öldüğünü iddia etmek imkân dâhilinde değildir. Bütün bu gelişmeler olurken İslam uleması konu ile ilgili net bir tavır belirleyememiş, idare-i maslahat

kabilinden birtakım yaklaşımlarda bulunmuş, keskin söylemlere değişik yorumlar getirerek mevcut iktidarı rahatsız etmeyecek fetvalar vermişlerdir.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Siyaset, Halife, Biat, Kureyş.

AN EVALUATION OF THE RELIGIOUSIZATION PROCESS OF THE CALIPHATE, A POLITICAL CONCEPT

Abstract

After the establishment of the Islamic State in Medina, Hz.Muhammad held both positions as both messenger and head of state. He didn't use his second title as the duty of messengership had priority over the title of presidency. Although he didn't set any method for state administration after him, he set an example by giving a message to his successors with an administration that prioritized justice and consultation in administration. Muslims used the concept of caliph instead of the titles such as Negus, Kisra and Emperor so that it wouldn't be the same as the rulers of other countries. After the death of Muhammad, after a short period of discussion between the Ansar and the immigrants, under the shade of Saide, the first head of state/caliph, Hz.Abu Bakr, was elected as the ruler. In this process, there was no discussion on the religiousness of the caliphate, neither during the election of Hz.Abu Bakr nor during the efforts of Abbas to put Ali forward and take the leadership to the Hashimites. One of the notables of the Companions, Ali, Zübeyr b.Avvâm and others didn't face any religious accusation after they refused to give allegiance to Hz.Abu Bakr. Hz.Ali was elected as the fourth caliph and Talha b.Ubeydullah and Zübeyr b. Avvam's disobedience was also not evaluated with a religious argument. However, the emphasis had been on Qurayshism, which was accredited in the Arabian Peninsula and was well known for its situational status. Abu Sufyan even emphasized that it would be a disgrace for the caliphate to be given to Hz.Abu Bakr, who had a low profile in the Quraysh. It's necessary to consider the hadith of Hz.Muhammad about the Quraysh of the caliphate as a binding religious statement, and the fact that the prophet, who spent his life struggling with irritability, put an unsustainable pedestal as a contingency. Even among the first sects formed on this issue, there was no consensus. Shia, the first of the newly formed divisions and formations during the Umayyad State, immediately after the death of Hz. Muhammad, defended the imama had to be transferred to Ali and certain descendants of him and in order to be binding, counted the event among the pillars of religion. Thus, they went to a limitation within the Quraysh and brought the political administration to a religious dimension. Hz.Osman's Governor of Damascus, Muaviye didn't obey Ali and activates the passive resistance of those who and didn't obey Ali, either. 30 years after the death of Hz.Muhammad, two Caliphs began to rule in a small piece of land like the Arabian Peninsula, some of them gave their allegiance to Damascus, others to the representative of the mainstream, Hz.Ali. This tradition, the period of dual caliphate, continued after the murder of Abdullah b. Zubayr.Muaviye, the caliph of the Umayyad State, with different evaluations of this approach, used the concept of "Khalifetullah", inspired by the philosophy that the Iranian and Byzantine administrators considered themselves the representative of God on earth, used this concept and produced a new alternative concept to the imamate, which Shia counted as one of the principles of faith. After the collapse of the Umayyad State, we see that it

increased to three in the Islamic geography with the declaration of the caliphate of the Fatimids in Iraq and Egypt and the other one in Andalusia. After these dates, especially because of Shia, the understanding of a single caliph couldn't be applied except for the last periods of the Ottoman Empire. After this date, the caliphs became toys in the hands of the Persians, especially the Turks. Between 1258-1571, the Abbasid caliphate by the Egyptian Mamluks became only for show. The analogy of Hz.Muhammad, who envisaged the danger that Arabs, who lived in a sociological environment adorned with tribal culture, would not obey leaders who were not from their own tribe in the modern state, must have said the analogy of the death of jahiliyyah, which Muslims feared most, for the necessity of political unity. Otherwise, it's not possible to claim that all Muslims, starting with Ali, who refrained from pledging allegiance to the caliph, died with the death of jahiliyyah. While all these developments were taking place, the Islamic ulema couldn't determine a clear stance on the issue, they made some approaches based on welfare, and issued fatwas that wouldn't disturb the current government.

Keywords: Islamic History, Politics, Caliph, Allegiance, Quraysh.

GİRİŞ

Hz. Âdem'den beri gelen risâlet halkasının sonuncusu olarak Hz. Muhammed (sas), M.S 610 yılında Allah (cc) tarafından elçi olarak görevlendirilmiştir. Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'in tebliği doğrudan siyasi bir söylem içermese de oluşturdukları düzene karşı tehlike oluşturacağını düşünerek İslam davetine mesafeli yaklaşmışlardır. Mekke yaşanamaz bir hale gelince Hz. Muhammed kendisine inananlarla birlikte Medine'ye hicret etmiştir. Medine'de Yahudi ve Medineli müşriklerin de içerisinde olduğu bir devlet kurarak kendisi de bu devletin başkanı olmuştur. Hz. Muhammed'in oluşturduğu bu siyasi düzen, kendisinden sonra gelen Müslümanlar için de bir örneklik teşkil etmiştir. Hz. Muhammed, kendisinden sonraki siyasi yaşamla ilgili herhangi bir bağlayıcı doktrin bırakmamış olsa bile devlet yönetiminde esas aldığı prensipler hükümet etmede yol gösterici olmuştur. Bu prensiplerin başında yönetime gelecek kimselerin ehliyet ve liyakat sahibi olmaları gelmektedir. Mekke'nin fethi sonrasında Hâşimoğullarının ileri gelen ismi Abbas'ın Mekke'de en itibarlı kamu görevi olan Sidâne/Hicâbe görevini Hz. Ali'yi aracı kılarak Hz. Muhammed'den istemesi, hem peygamber hem de nazil olan ayette uygun görülmemiştir. Bu durum yönetimde kabile ve şahıs ta-

hakkümünü reddeden, ehliyet ve liyakatin önemine işaret eden bir yaklaşımın ipuçlarını vermektedir.¹ Hz. Muhammed, ümmetin idaresini üstlenen yönetici hükümet ederken dikkat etmesi gereken konularda da uygulamalarıyla ipuçları da vermiştir.

Hz. Muhammed, yönetimde vahiyle bağlayıcılığı olmayan konularda kendisi farklı düşünse bile istişareye önem vermiştir. Örneğin: Uhud savaşında istişareden çıkan sonuca uyması,² Hendek savaşı sırasında kendisinin Gatafânlılarla yaptığı görüşmeyi Medineli iki büyük kabile liderine açması ve eğer vahiyle bildirilmiş bir konu değilse bu konunun kabul edilemez olduğu itirazının peygamber tarafından kabul görmesi yönetimde istişarenin zorunluluğunu ortaya koymaktadır.³ Hz. Muhammed'in, Hudeybiye görüşmelerinde Mekke'ye elçi olarak görevlendirilen Adiyoğullarından Hz. Ömer'in kendi yerine Mekke'de hâkim unsur Ümeyyeoğullarından Hz. Osman'ın elçi olarak görevlendirilmesi teklifini kabul etmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.⁴ Hz. Muhammed'in vefatından sonra Kureyş ön planda olduğundan bu durum göz önüne alınmış ve konuyu çözüme kavuşturmuşlardır. Müslüman toplumunun değişik kültür ve düşünce sistemleriyle tanışmaları neticesinde, temas halinde oldukları halklardan etkilenerek geliştirdikleri yönetici algısı, sonraki Müslüman idarecileri de etkilemiştir. "Yöneticilerin tanrının yeryüzündeki temsilcisi olduğu" algısı Emevîler döneminde yapısal bazı dönüşümlerle Müslüman topluma sirayet etmiş ve hilafet olgusunun nassa dayanan boyutundan da istifade edilerek dünyevi bir olgu olan devlet başkanlığı dini bir müessese olarak kabul görmeye başlamıştır.

Halifelikle ilgili onlarca makale ve eser çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada bizim amacımız siyâsî bir kavram olan halifelîğin dinileştirilme süreci hakkında değişik bir perspektif çizerek Osmanlı dönemine kadar olan uygulamaları mercek altına alıp sonuç elde edilmeye çalışmaktır.

1. HİLÂFET, İMÂMET, SİYASET, DEVLET KAVRAMLARI VE HALİFELİK İLE İMÂMET ARASINDAKİ FARK

Arapça "hlf" kökünden gelen halife kelime olarak, kendinden önce yönetimde olanın arkasından gelip onun yerine geçen anlamında kullanılmaktadır. Çoğulu *Halâif* ve *Hulefâ* olarak gelen kelime Farsça asıllı olup

¹ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakikati't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/1/275.

² Muhammed b. Yesâr İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1978), 324.

³ İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 400.

⁴ İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 454.

dilimize geçen padişah anlamına da gelmektedir.⁵ Bu kavram, Kur'an'ı Kerim'de halife şeklinde iki,⁶ çoğul olarak *halâif* şeklinde üç,⁷ *hulefâ* şeklinde dört⁸ yerde geçmesi kelimeyi idari anlamda Müslümanlar arasında yaygın kullanılır hale getirmiştir. Genel kanaat, bu kavramın Kur'an-ı Kerim'de sultan ya da idareci anlamında geçmediği yönündedir. Kur'an-ı Kerim'de halife kelimesi, siyasi manada değil daha çok Hz. Âdem ve insan neslini ifade etmek, bir toplumun devamından gelen diğer bir neslin öncekilerin yerini alması ya da helak olan bir kavmin yerine başka bir kavmin geçmesi olarak anlamlandırılmıştır.⁹ Hz. Muhammed'in hadislerinde hilâfet, imâret, imâmet ve velâyet kavramlarıyla birlikte yöneticilik anlamında kullanılmıştır.¹⁰

İmâmet kavramı da Arapça "emm" kelimesinden türetilmiş olup kendisine uyulan kimse demektir. İmamın yönetiminde bulunduğu toplum ümmet kavramıyla ifade edilmiştir.¹¹ Bu anlamıyla imam, ümmetin idaresini üzerine alan kişi, imâmet ise imamın üzerine aldığı görev anlamına gelmektedir. Bu kavramı fıkıh ve kelamcılar¹² imâmet üst başlığında işlerlerken, tarihçiler Hz. Ebû Bekir'le başlayıp 1924 yılında TBMM'de kaldırılmasına kadar devam eden hilâfet anlamında ele almışlardır. Sünnî gelenekte hilâfet, imâmetle aynı anlam yüklenerek dinin muhafaza edilmesi, idari ve siyasi işlerde Hz. Muhammed'e vekâlet ve niyâbet edilmesi anlamlarında kullanılmıştır.¹³ Yönetilenleri ifade eden ve sözlüklerde "din, mezhep, yol, bir peygambere inananlar" şeklinde açıklanan ümmet, Kur'an-ı Kerim'de: "Belli bir insan nesli, topluluk, dini grup manalarında" kullanılmaktadır."¹⁴

Siyaset kelimesi de Arapça "svs" kelimesinden gelip, bir nesnenin düzgün ve iyi durumda bulunması için hassasiyetle kollayıp korumak, hayvanı evcilleştirmek, ehlileştirmek, atı terbiye etmek ve kaşağılamak gibi mana-

⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadr, ts.), "hlf", 9/82; Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebidi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), "hlf", 23/260.

⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), el-Bakara, 2/230; Sâd, 38/26.

⁷ el-Enâm, 6/165; Yûnus, 10/14-73; el-Fâtır, 35/39.

⁸ el-A'râf, 7/69,74,84; en-Neml, 27/62.

⁹ Muammer Esen, "İnsanın Halifeliği Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/1 (2004), 27.

¹⁰ Osman Oral, "Kalam Ekollerine Göre Halifinin Özellikleri ve Seçimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2016), 93.

¹¹ Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, "emm", 31/243; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "emm", 12/22.

¹² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ari, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû musallin* (Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/21.

¹³ Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 17; Ebû Zeyd Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Ulu-ğ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 421.

¹⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), "ümm", 102-103.

lara gelmektedir. Bu kelime, toplum işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi ve insan topluluklarını yönetme sanatı olarak da kullanılmaktadır.¹⁵ Siyaset kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte hadis külliyatında hem at terbiye etme hem de halkın işlerini yönetme manalarında kullanılmıştır.¹⁶

Yönetimle ilgili diğer bir kavram da devlet olup Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçmemektedir. Devlet kelimesi, "dönmek, değişmek, halden hale geçmek" anlamındaki "dvl" kökünden gelmektedir. Devlet; "insan topluluğuna ait siyasi hâkimiyetin teşkilatlanmış şekli"¹⁷ anlamında siyasal içerikli bir terim olarak kullanılması Abbâsîlerin iktidarı ele geçirdiği dönemlere rastlamaktadır.

Kitap ve sünnet üzere şekillenen İslam ümmetine ait siyasal yetkinin sınırları Hz. Peygamber'den sonra raşit halifelerin uygulamalarıyla şekillenmiştir. Aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte Şii dünyası biate karşı çıkararak imamın sadece önceki selefının vasiyeti yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmaktadırlar.¹⁸ Şia'ya göre halife, nas ve tayinle değil değişik seçim usullerine göre Müslümanların başına geçen idarecidir. İmâmet kavramı daha çok Şia tarafından kullanılan bir terim olup, bu yetkiyi kullanan imam nas ve tayinle belirlenmektedir.¹⁹ Sünnî literatürde imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı kullanıldığı halde Şii eserlerde imâmet meşru yönetim, imam meşru devlet başkanı, halife ise iktidarı fiilen elinde bulunduran kimsedir. Şia'ya göre Emevî ve Abbâsî devlet başkanları imam değil halifedir.²⁰

Sünnî kaynaklarda halifelik olarak kullanılan kavram, Şii'lerde imâmet olarak geçerek bu terim Resûlullah'a neseb olarak bağlı olmayı imâmetin şartlarından saymakla makama itaati inanç esaslarından saymışlardır. Sünnîlerle Şii'lerin halifelik/imâmetle ilgili kesiştikleri nokta Kureyşilik, ayrıştıkları nokta ise akidevî olarak bağlayıcı olup olmamasıdır.²¹ Sünnî gelenek, "Halifeliğin Kureyşliliği" söylemiyle Emevî ve Abbâsî halifelerinde daha kapsayıcı olmuş gibi gözükseler bile mevali zaviyesinden daha dışlayıcı bir söylem ortaya koymuşlardır. Şii gelenekte imâmet, nesebî bir hak olarak algılanmış ve mesele tartışma alanından uzaklaştırmak için hem

¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "svs", 31/243; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "svs", 6/107.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1987), "Enbiya", 50.

¹⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "dvl", 28/506; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "dvl", 11/252.

¹⁸ Hızır M. Köse, "Siyâset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/294-295.

¹⁹ Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89.

²⁰ Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/202; Mehmet A. Aydın, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/203-204.

²¹ Eşârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/344.

Kureyşliliği hem de imâmetin seçimi diye bir olguyu tartışma alanının dışında bırakmışlardır. Şîa, imâmeti sadece dünyevi bir otorite olarak değil, biyolojik ve manevi yetkiler bakımından risaletin devamı dinî bir vakıa olarak görmüştür.²² Onlara göre imâmet, nasla tayin edilen bir hak olup seçim vs. gibi hareketlerle sınırlandırılmaz. Şîa bu iddialarını, gadir-hum²³ ve kırtas²⁴ olayına dayandırmaktadır. Şîa'nın "İmamlar ehli beyttendir"²⁵ anlayışına karşı Sünnîlerin "Halifeler Kureyştendir"²⁶ söylemleri, hem mevali hem de Kahtânî Araplarının hilâfetin kendilerine geçişi bağlamında önünü kesmiştir.

Kendilerinden önce Kureyş'in tekeline alınan halifelik, Emevîler döneminde daha da güçlendirilmiştir. Özellikle Fârisî ve diğer kültürlerde idarecilerin tanrı adına yönetme iddiaları halifelik bağlamında değerlendirilmiş; buna uygun olarak idareciler için "Halifetullah" sıfatı kullanılmaya başlanmıştır.²⁷ Emevîlerin bu sıfatı kullanmalarında asıl saik, kendilerinin halifelik makamına Allah'ın kaza ve kaderinin bir sonucu olduğunu, onlara isyanın Allah'a isyan anlamına geldiğini ve halifelerin sadece Allah'ın kader ve kazasını infaz etmekten başka bir şey yapmadıklarını zihinlere yerleştirmesi çabasıdır.²⁸ Abbâsîler de bu konuda Emevîlerden aşağı kalmayarak Allah'ın otoritesi ve yeryüzündeki temsilcisi anlamına Halifetullah unvanını kullanmışlardır.²⁹ Hulefâ-yi Râşidîn dönemi sonrasında halifeler, ya bizzat ya da şair ve yakınları tarafından bu ulvî sıfatı sürekli kullanmaya çalışmışlardır.³⁰ Görüldüğü gibi bu yaklaşım, Şîa'nın imâmet teorisinin değişik cümlelerle anlatımı olup Allah adına dünyada iş yapma vasfını üzerine alarak daha serbest hareket etme anlamına gelmektedir.

2. HZ. MUHAMMED'İN VEFATINDAN SONRA YÖNETİMLE İLGİLİ ORTAYA ÇIKAN TARTIŞMALARA KISA BİR BAKIŞ

Hz. Muhammed'in hastalığının son zamanlarında onun kurduğu devletin başına kimin geçeceği ile ilgili bazı gelişmeler yaşanmıştır. Bu konuyu

²² Öz - İlhan, "İmâmet", 12/201.

²³ Ebû İsa Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Menâkıb", 20.

²⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Fezâilü's-Sahâbe", 11.

²⁵ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977), 17.

²⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 13.

²⁷ Meş'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab ve meâdini'l-cevher*, 3/43.

²⁸ Abdülhamit İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 277.

²⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 447.

³⁰ Martin Hinds - Crone Patricia, "Halifetullah", çev. Mehmet Azimli - Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 178-184.

ilk gündeme getiren amcası Abbas'tır. Geç dönem Müslümanlardan olan Abbas, konuya Hâşimoğulları kabilesi zaviyesinden bakarak Hz. Ali'yi konu ile ilgili Muhammed'e göndermeye çalışmıştır. Abbas, onun vefatından sonra da yönetimi ele alma ısrarını sürdürmüş, fakat Hz. Ali'nin karşı duruşu ile görüşünde yalnız kalmıştır.³¹

Kureyş'in diğer güçlü kabilelerinden olan Ümeyyeoğullarının reisi Ebû Süfyân, Hz. Muhammed'in hastalığı sırasında vergi toplamak üzere Medine dışında bulunuyordu. O, Hz. Muhammed'in vefatının akabinde Medine'ye döndükten sonra Hz. Ebû Bekir'e beyat edildiğini öğrenince, Hz. Ali'ye gelerek halifeliğin Kureyş'in düşük profilli bir kabilesine mensup Hz. Ebû Bekir'e verilmesinin zillet olacağını, kendisinin istemesi durumunda onun Abdümenâfoğullarının lehine çevirebileceği teklifini yapmıştır. Hz. Ali bu teklifi de kabul etmemiş; halifeliğin bir grubun değil bütün Müslümanların işi olduğunu söyleyerek Ebû Süfyân'a sert bir cevap vermiştir.³² Hz. Ali, kızgınlığında biraz daha ileri giderek Ebû Süfyân'a karşı "Uzun süre İslam'a girmeyerek ettiğin düşmanlıkla bir netice alamadın, şimdi fiili bir durum karşısında ümmetin çoğu Hz. Ebû Bekir'e biat etmişken fitne mi yaratmak istiyorsun?" sözü ile konuşmasının dozunu artırmıştır.³³

Yine Hz. Muhammed'in hastalığı sırasında Hz. Ali'yi yanına çağırması esnasında yönetimin Hâşimoğullarına tavsiye ile ilgili olacağı zannıyla yanında bulunan Hz. Âişe, babası Hz. Ebû Bekir'i; Hafsa da babası

Hz. Ömer'i çağırarak yönetim konusunda değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hz. Ömer idare ile ilgili vasiyet yazacağı zannıyla kırtâs olayına³⁴ karşı çıkarak Kur'an ve onun sünnetinin kendileri için yeterli olacağını bildirmişti.³⁵ Hz. Muhammed'in vefatını müteakiben ensar, halife seçimi gündemli Benû Sâide gölgeliğinde toplanmışlardır. Muhacirlerden peygamberin ehli beyti olan Hz. Ali, Fatıma, Zübeyr ve diğer Hâşimî üyeleri de Mescidi Nebevî'de toplanmışlardır. Medine'nin meşhur iki kabilesinden biri olan Hazrecliler, Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek üzere tartışıyorlar-

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihü'r-Rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 2/229; Ebû Abdullah Muhammed b. Menî ez-Zühri İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 2/245; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, ts.), 1/325; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. İbrahim Ebyarı - Abdulfazî Şelbi (Mısır: y.y., 1995), 654.

³² Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/588.

³³ Taberî, *Târih*, 2/237.

³⁴ Hz. Peygamber, hastalandığının şiddetlendiği bir sırada kendisine kağıt-kalem getirmesini istemesi üzerine Hz. Ömer'in de içerisinde bulunduğu bir kısım sahabiler onun rahatsızlığının şiddetlenmesi dolayısıyla istediğini ve Kur'an ve onun sünnetlerinin yeterli olacağını söylemiş, bir kısmı da bu görüşe katılmamışlardır. Bunun üzerine peygamber yanında tartışılmasını istemeyerek yalnız kalmayı arzu etmiştir. Daha sonra bu olay Şiir tarafından Hz. Ömer aleyhinde kullanılmıştır. Bu olay kırtâs vak'ası olarak tarihe geçmiştir.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/243; Taberî, *Târih*, 2/229-230.

ken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh toplanılan mekâna gelmişlerdir.³⁶ Yapılan tartışmaların Hazrecli birisi üzerinden devam etmesi, Hz. Muhammed'in hicreti öncesi Medine'ye kral olacak olan Abdullah b. Übey'in de aynı kabileden olması bir tesadüf olmayıp, Evsilere göre Medine'de Hazreclilerin daha etkin olduğunu da göstermektedir.³⁷ Yapılan konuşmalarda muhacirler adına sözcülük görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir, Medinelilerin ortaya koydukları argümanları görmezden gelmeyip yaptıkları hizmetlerden dolayı haklarını teslim etmekle birlikte Arabistan yarımadasındaki o günün şartlarında şu gerçeği de bildirmekten kendisini alamamıştır: "Araplar bu emirlik işini ancak şu Kureyşli hayye (Muhacir Kureyşlilere) tanırılar. Onlar Arapların nesep ve mevki bakımından ortada olanıdır."³⁸ Bu siyasi gerçeğe değinen Hz. Ebû Bekir, o hayye mensup olan Hz. Ömer veya Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan birisini halife adayı göstermiştir.

Aralarındaki diyaloglarda ikili bir yönetim teklifinde bulunan ensarın tavrı bu konunun dinî bir konu değil, siyasi bir değerlendirme olduğunu ortaya koymaktadır. Yoksa her şeyleri ile Hz. Muhammed'e yardım edip onları canları pahasına koruyacaklarına Akabe'de söz veren Medinelilerin Hz. Muhammed'in böyle bir hadisinden haberinin olmaması mümkün değildir. Kureyş suresinde de atıf yapıldığı gibi başta Arap Yarımadası başta olmak üzere mücavir ülkelerde ticaret yapabilmenin temel şartının Kureyş tarafından akredite edilmesine bağlı olduğunu unutmamak gerekir. Hz. Ebû Bekir, olayı yumuşatıp onların gönlünü de alarak şöyle demiştir: "İnsanlar bir tarafa ensar diğer tarafa gitse ben ensarın teveccüh ettiği yola giderim. Ama ey Sa'd! Sen de biliyorsun ki Hz. Muhammed şöyle buyurmuştu: "Kureyş bu işin valileridir. İnsanların hayırlıları Kureyş'in iyilerine, şerlileri de Kureyş'in kötülerine tabidir." Bu diyalog üzerine Sa'd b. Ubâde Hz. Ebû Bekir'i şu şekilde doğrulamıştır. "Doğru söyledin, biz yardımcılarız, sizler emirlersiniz."³⁹

Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan önce Hazrecli Beşîr b. Sa'd, Hz. Ebû Bekir'e biat etti. Aslında yukarıdaki üretilen çözümlerin pratikliği, toplumsal hafızaya uygunluğu ve toplum gerçekliğine uygun olduğu görülür.⁴⁰ Hazrecli Hubâb b. Munzir, önceleri her iki taraftan iki halife seçilmesini öneren şahıs olarak Beşîr b. Sa'd'a sert çıkıp "Amcanın oğlunu mu kıskandın"

³⁶ Taberî, *Târîh*, 2/242.

³⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 2/177.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/318; Mehmed S. Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 75.

³⁹ Nureddin Ali b. Ebi Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 5/346; Ebû'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Abdullah Kâdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 2/194.

⁴⁰ Mustafa Sarıbyık, "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşlamayan Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İ.Ü Şarkiyât Mecmuası* 23/2 (2013), 182.

diyerek cevap verdi. Akabe biatlerinde Hz. Muhammed'in görevlendirdiği üç Evs kabilesine mensup nakiblerinden biri olan Useyd b. Hudayr: "Şayet Sa'd b. Ubâde'ye biat eder, Hazreclilerden biri emiriniz olurlarsa, bu fazilet onların ellerinde kalır ve size bundan hiçbir pay vermez" dedi. Hudayr'ın bu söylemi üzerine orada bulunan Evsliler başta olmak üzere ashabin çoğu Hz. Ebû Bekir'e biat ettiler.⁴¹ Bu süreçte Hz. Ebû Bekir, sürekli emirlik vurgusu yapmış ve yaşanan süreçte kendisine Halîfetullah kavramının kullanıl-maması, eğer bir sıfat kullanılması gerçekten elzemse "Halîfetu Rasûlillah" kavramını tercih etmiştir.⁴² Kureyşin iki büyük kabilesi Hâşimoğulları ve Ümeyyeoğullarından bu toplantıda temsilcilerinin olmaması ve Emevîlerin İslam'a karşı direnişlerin verdiği eziklik, Hâşimoğullarının peygamber ak-rabası olmaktan kaynaklanan rahatlığı, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine biati kolaylaştırıcı unsurlar olduğunu da unutmamak gerekmektedir.⁴³ Mehmet S. Hatipoğlu'nun da değindiği gibi ister ensar olsun ister muhacirler olsun zamanın Müslüman Arapları, kabile algısını yokmuş farz edecek seviyeye ulaşmış değildiler.⁴⁴

Benû Sâide gölgeliğinde ilk halife seçilen Hz. Ebû Bekir'in yaklaşık iki yıllık hilâfetinden sonra akrabalık bağı olmayan Hz. Ömer'i diğer bazı Ku-reyşlilerin itirazına rağmen istihlâf etmiştir.⁴⁵ Bu atama fazla tartışılmış olacak ki bazı kelamcılar istihlâfî savunamadıklarından onu atayan Ebû Bekir'in seçimindeki icma'ı merkeze alarak savunmaya çalışmışlardır.⁴⁶ Hz. Ömer, bir suikastta yaralanıp durumu ağırlaşınca halife seçim işini oluşturduğu altı kişilik şuraya havale etmiş ve Ali-Osman dengesini gördüğün-den eşitlik durumunda Abdurrahman b. Avf'ın kararına uyulmasını tavsiyesi etmiştir.⁴⁷ Bu şûra üyelerinin tamamının Kureyşli olması ve Medineli Ensâr'a kendi geleceklerini şekillendirecek siyasi bir organizasyonda söz hakkı verilmeyerek halifenin seçim işini halifeliğin Kureyş'ten başka bir kabileye geçmesi endişesinin de önüne geçmiştir. Seçen ve seçilen kişilerin hepsinin Kureyşli olup seçim konusunda ensara söz hakkı tanınmaması daha sonra gelecek "ehlül-hal ve'l-akd" prensibinin tartışılmaya açılması- nın da önünü açmıştır. İktidarda iken siyaseten bir cinayet sonucu öldü-rülen Hz. Osman'dan sonra kaotik ortama rağmen Talha ve Zübeyr'in de

⁴¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/194; Taberî, *Târih*, 2/243.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/183; Mes'ûdi, *Murâcu'z-Zeheb*, 3/183.

⁴³ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 38.

⁴⁴ Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 32.

⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/274.

⁴⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-râfıza ve'l-havâric ve'l-mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 178-200; Belâzürî, *Ensâbu'l-eshrâf*, 5/501-502; Taberî, *Târih*, 2/580.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Halil Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/25; Belâzürî, *Ensâbu'l-eshrâf*, 5/501-502.

içerisinde olduğu ashabın çoğunluğunun rızası ile Hz. Ali'ye biat edilerek o, halife seçilmiştir.⁴⁸

3. HİLÂFETİN KUREYŞLİLİĞİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALARIN ARKA PLANI

Hilâfetin Kureyşlilerin hakkı olduğu tezi ile ilgili hadis edebiyatında geçen metinler kısaca şu şekildedir: “Kureyş, iyilikte ve kötülükte kıyâmete kadar insanların valileridir.”⁴⁹ “İnsanlar soyundan iki kişi de kalsa reislik Kureyş'tedir.”⁵⁰ “Bu iş (emirlik) Kureyş'tedir.”⁵¹ “Kureyş imâmet ehlidir.”⁵² “Valiler Kureyş'tendir.”⁵³ hadislerin değişik varyantlarının hepsini alıp metni çoğaltma yerine birkaç tanesiyle de pekâlâ şu sonuca varmanın mümkün olduğunu değerlendirmekteyiz: İzah etmeye çalıştığımız şekilde emirlik birçok hadis külliyyatında mevcut olup bu manalarda mutlak halifelik anlamında değil, tanınırlığı ve karizması nedeniyle Hz. Muhammed'den sonra bir süre toplumsal kabulü de göz önüne alarak idareciliğin Kureyş'ten olması gerçeği üzerinde durulmuştur. Hadisin değişik varyantları göz önüne alındığında buradaki manalar o günün sosyopolitik gerçekleri merkeze alınarak yoğunlaşılın konunun salt olarak halifelik değil, genel anlamda valilik ve/veya emirlik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Bu konuda en dikkate değer yaklaşımlardan birine sahip olan İbn Haldûn, Kureyşilik olgusuna dönemsel bir gerçeklik olarak yaklaşmaktadır. Ona göre halife/devlet başkanı/imamın, İslam ümmetini etrafında birleştirecek karizması bulunan bir kabileden olması gerekir. Kusay b. Kilâb'dan Hz. Muhammed'e kadar Arap Yarımadası'nda bu özelliği üzerinde taşıyan yegâne kabile Kureyş'tir. O günün şartlarında en isabetli karar verilmiş olup daha sonraları zaman ve şartların değişmesi ile diğer kabilelerden herhangi birinin halife seçilebilmesinin önünün kapanmaması gerektiği değerlendirilmesini yapmaktadır.⁵⁵

Hz. Muhammed sağlığında ordu komutanı olarak çoğu kez muhacirlerden emir tayin etmekle birlikte şartların gereği olarak bazen de ensardan emir tayin ettikleri olmuştur. Ebû Zer ile Hz. Muhammed arasındaki şu diyalog olayın daha iyi anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Ebû Zer'in emirlik isteği üzerine Hz. Muhammed ona şöyle cevap vermiştir: “Ey Ebû Zer, ben

⁴⁸ Taberî, *Târih*, 2/697; Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih, *el-İkdü'l-ferid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404), 5/30-31.

⁴⁹ Tirmizî, “Fiten”, 49.

⁵⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/446.

⁵¹ Buhârî, “Ahkâm”, 2; “Menâkıb”, 2.

⁵² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/162.

⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünen* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif, 1344), 8/43.

⁵⁴ Neşet Çağatay, *İslâmîdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 88.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 430-431.

seni zayıf görüyorum. Ben kendim için istediğimi senin için de isterim. Sakın iki kişi üzerine amir olma, yetim malına velilik yapma.”⁵⁶

Hız. Muhammed, yaptığı idareci tercihlerde değersellikten ziyade durumsallığı göz önüne almıştır. O, Medine dışına görevlendirdiği memurlarda Kureşliliği ön plana çıkarırken, kendisinin Medine dışına çıktığı zamanlar Medine’de vekil olarak bıraktığı idarecilerde daha çok ensarı tercih etmiştir.⁵⁷ On yıllık Medine döneminde kendi yerine şehirde bıraktığı on altı vekilden/validen/emirden sadece ikisi Kureş kabilesindedir.⁵⁸ Zira ensar, Medine’nin sosyopolitiğini muhacir birisinden daha iyi bildiği için Medine’de onlardan daha fazla istifade etmiştir. Belki de ensar, Hız. Muhammed’in bu uygulamasından dolayı kendisinden sonra vekilliğin/idareciliğin kendi hakları olduğunu düşünmüş olabilirler. Tarihi gerçekler gösteriyor ki Medine’de ağırlığı bulunan iki Arap kabile üyesi Evslî Sa’d b. Muaz, diğeri ise Hazrec’in reisi Sa’d b. Ubâde’dir. Sa’d b. Muaz, Hız. Muhammed’den önce öldüğünden hayatta kalan Sa’d b. Ubâde olduğuna göre Medine’de yöneticilik onun hakkı olarak değerlendirilmiş olabilir. Zira Sa’d b. Ubâde bu süreçte ensara yaptığı hitapta; “sizin desteğiniz ile yeryüzünü peygamberine boyun eğdirdi. Sizin kılıçlarınızla Araplar onu kabul etti. Bundan dolayı başkalarından çok sizin layık olduğunuz bu işe (halifeliğe) sahip çıkınız.”⁵⁹ demektedir. Bu tartışmalar sonrası orada bulunanların çoğu tercihini Ebû Bekir’den yana kullanıp biat etmiş olsalar da Sa’d b. Ubâde, Hız. Ebû Bekir’e biat etmeyerek mücadeleye devam edeceğinin sinyalini vermiştir. Meselenin çözümünün zamana bırakılması halifeliğin dini bir olgu olmayıp siyasi bir tercih olduğunun göstergelerinden birisidir.⁶⁰ Bu bağlamda ensar olaya daha yerel bazda bakmasına karşın, muhacirler meseleyi daha cihanşümul değerlendirerek halifeliğin sadece Medine ile sınırlı olmayacağı tezini merkeze almışlardır.⁶¹

Ayrıca Medine’de Hazrec kabilesinden bir kısım Müslümanlarla Kureş’in iki önemli kolundan Ümeyye ve Hâşimiler başta olmak üzere diğeri bir kısım sahâbenin en azından belli bir süre Hız. Ebû Bekir’e biat etmemeleri dinî bağlayıcılık bağlamında nasıl değerlendirilebilir.⁶² Ensara

⁵⁶ Müslim, “İmâret”, 17.

⁵⁷ Hilal Şengül, Hız. Peygamber’in Sefere Çıkarken Bıraktığı Vekiller ve Atama Kriterleri (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 51-52.

⁵⁸ Ali Bakkal, “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde İmamlar Kureş’tendir Hadisin Rolü Üzerine”, *İSTEM: İslam Sanat, Tarih Edebiyat ve Musiki Dergisi* 3/6 (2005), 102.

⁵⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/10; Taberî, *Târîh*, 2/244; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 2/192-194.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/14; Taberî, *Târîh*, 2/241; Sarıbuğ, “İslam Siyaset Düşüncesi”, 170-171.

⁶¹ Nizamettin Parlak, “Sakifedeki Halife Adayları”, *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi* 10/19 (2012), 135.

⁶² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/15-17.

karşı Kureyşilik gerçeğini kullananlar, aradan çeyrek asır geçmeden yine Kureyşli olan Hz. Ali halife seçildikten sonra Kureyşli Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın halifeden yönetime ortak olma istekleri kabul görmeyince,⁶³ önceleri Hz. Ali'nin halifeliğini kabul etmelerine rağmen, daha sonra "Biz istemeyerek bu biatı yaptık"⁶⁴ demeleri halifeliğin dinî/akidevî bir konu olmadığına işaret etmektedir.

İmamların/halifelerin Kureyşliliği meselesi ilk dönem güçlü şekilde savunulsa da kıyamete kadar Müslümanların başlarında bir kabile taassubu ve baskısı yaratacağından bunun ne tarihsel ne de siyasal olarak sürdürülebilirliği mümkün değildir. Allah'ın Kur'an'da buyurduğu "Allah size, işleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verirken, adaletle hükmetmenizi emreder. Allah'ın bu şekilde siz verdiği öğüt, gerçekten ne güzeldir. Kuşkusuz Allah her şeyi işiten ve görendir."⁶⁵ düsturu ortadadır. Bunun aksini iddia etmek, asabiyetin zirve yaptığı bir toplum vasatında ömrünü asabiyetle mücadeleye adanmış bir peygamber ve onun öğretilerinin gereği kadar anlaşılmasına anlamına gelir.⁶⁶

İlk dönem itikadî ve siyasî ekollerden olan Haricilik, Mu'tezile ve Mürcie arasında da Kureyşilik meselesi tartışılmıştır. Haricilerin tümü, Mu'tezile'nin çoğu ve Mürcie'nin bir kısmı Kureyşli olsun olmasın kitap ve sünneti tatbik edecek herkesin halife olabileceğini kabul etmektedirler.⁶⁷ Hariciler bu konuda en isabetli görüşe sahip gibi durmakta olup şartların gereği imamın/halifenin Kureyşli olabileceği gibi diğer gruplardan herhangi birisinden de olabileceğini savunmuşlardır.⁶⁸ Aslında Hariciler bu söylemleri ile birlikte Kureyşe karşı Temîm ve Ezd kabileleri başta olmak üzere bir ittifakın oluşmasını sağladı.⁶⁹ Şîa, imâmetin Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ali ve onun neslinden belli kişilere intikal etmesini savunarak bu konuyu dinin rükünlerinden sayarak Kureyşin içerisinde de bir sınırlandırmayı kabul etmişlerdir. Onlara göre imamlar, bilgileri kendilerinden önce gelen peygamberden, sonraki imamlar da bir önceki imamlardan alırlar. İmam, sezgi ve keşf yoluyla bilgi sahibi olma yeteneğine sahip olup gaybı bilir, bu sayede dünya işlerinin üstesinden gelip bütün sorunları halleder.⁷⁰

⁶³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/48; Ahmed b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *Târîhu Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emir Mihna (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 2/75.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/155.

⁶⁵ en-Nisâ 4/58.

⁶⁶ Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 138-139.

⁶⁷ Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 80.

⁶⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Fâur (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 1/89.

⁶⁹ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 306.

⁷⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh, *Risâletü itikâdâtü'l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 145-146.

Şîa'nın Zeydiyye kolunun bu konuda farklı yaklaşımları mevcuttur. Bir kısım Mu'tezile'ye göre ise halife, ümmetin rey ve seçim esasına göre tespit edilir. Allah'ın hükümlerini yerine getirmek için seçilen halifenin adalet ve ilim sahibi olması esastır.⁷¹ Ehl-i sünnet, halifenin seçimi konusunun nasla tespitini kabul etmese bile onun seçimi konusunda net bir tavır belirleymemişlerdir. Bununla birlikte onların dile getirdiği gibi, halifenin toplumun seçkinci bir gurubunun kararıyla seçilmesi prensibinin savunulması zordur.

4. İSLAM TOPLUMUNUN BİRDEN FAZLA HALİFE İLE YÖNETİLMESİ MESELESİ VE ULEMANIN YAKLAŞIMLARI

Şam valisi Muâviye, amcazadesi Hz. Osman'ın katilinin yakalanıp cezalandırılması gerektiğini iddia edip Hz. Ali'ye biat etmeyerek meşru halife'ye ilk ciddi muhalefeti başlatmıştır. Hz. Muhammed'in vefatından otuz yıl sonra ümmetin bir kısmı Medine'de, diğer kısmı Şam'da olmak üzere iki halifeli bir hayat sürdürmeye başlamışlardır. Muâviye, Hz. Ali'nin Harici birisi tarafından öldürülmesinden sonra Hz. Hasan ile yaptığı görüşmeler sonrası onun hilâfetten feragatiyle yönetimde yalnız kalarak Emevî Devleti'nin halifesi olmuştur. Hz. Ali-Muâviye ile başlayan birden fazla halifeli hayat, Emevîler döneminde çeşitlenerek devam etmiştir. Emevî hanedanlığına/hilâfetine ilk itiraz, Yezid b. Muâviye'nin hilâfetine kabul etmeyen Hüseyin b. Ali tarafından yapılmıştır. Kûfeliler tarafından biat edilmek üzere davet edilip verdikleri sözde durmayanlara rağmen halifelik iddiasına devam eden Hüseyin, Kerbelâda Emevî ordusu tarafından şehit edilerek fiili olarak halifeliğini ilan edemeden şehit edilmiştir.⁷² Abdullah b. Zübeyr, Yezid b. Muâviye'ye biat etmemesine rağmen onun ölümüne kadar beklemiş, vefatından sonra Mekke'de halifeliğini ilan etmiştir. Emevî hilâfetine kabul etmeyerek yaklaşık dokuz yıl halifelik yapan Abdullah b. Zübeyr, 73/692 yılında Mekke'de Abdülmelik b. Mervan tarafından öldürülünceye kadar ümmet yine iki halifeli bir hayat sürmüştür.⁷³

Mervan b. Hakem zamanında 64/683 Dahhak b. Kays el-Fihri ve Abdülmelik b. Mervan zamanında Amr b. Saîd, halifelik iddiasında bulunan diğer kişilerdir.⁷⁴ Şîa'nın Zeydiyye kolunun bağlı bulunup bayraklaştırdığı Zeyd b. Ali, Hişam b. Abdülmelik zamanında halife olarak biat almaya başlamış,

⁷¹ Sa'deddin Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 2007), 183.

⁷² Ebû Abdillâh Zehebî Muhammed b. Ahmed ez -, *el-Iber fi haberî men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Said (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/48.

⁷³ Zehebî, *el-Iber*, 1/60.

⁷⁴ Zehebî, *el-Iber*, 1/127.

o da başarılı olamayarak 122/739 yılında öldürülmüştür.⁷⁵ Mısır'da Fâtımî Devletini kurarak halifeliğini ilan eden Ubeydullah b. el-Mehdî, 296/909-566/1171 Şîî halifesi olarak senelerce iktidarını sürdürmüştür. Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra Endülüse geçip Endülüs Emevî halifeliğini ilan eden III. Abdurrahman (ö.350/961) 316/929 yılından 422/1031 yılına kadar hilâfetine devam edip kendisinden sonra gelen devlet adamları da bu kavramı kullanmaya devam etmişlerdir.⁷⁶

Emevîlerin aşırı kavmiyetçiliği ve yanlış politik tercihler sebebiyle iktidar Abbâsîlere geçmiştir. Abbâsîlerin yaptıkları ihtilalle yönetimi ele geçirdikleri dönemde de durum çok değişmemiştir. İlk dönem Abbâsî halifeleri dirayet açısından iyi bir konumda olsalar bile orduda Türk unsurunun ağırlığı ve Bağdat'ın Büveyhîler tarafından 333/945 yılında ele geçirilmesi Abbâsî hilâfetine başka bir duruma evrilmesine sebep olmuştur. Büveyhîler, siyasi olarak idareyi ellerine almasına rağmen halifeliği kendi uhdelere almayı düşünmeyerek Sünnî Abbâsî halifeliğinin devamından yana olmuşlardır. Halife fiili durumu göz önüne bulundurarak Büveyhî sultanına *Emîru'l-umerâlık* payesi vermiş, artık bu tarihten sonra yaklaşık bir asır halifeler Büveyhîlerin elinde ağırlığı olmayan birisi haline gelmiştir.

M. S. 1055 yılında Bağdat'ı ele geçiren Selçuklular, Büveyhî Devleti'ne son vererek halife tarafından merasimle karşılanmış ve Tuğrul Bey'i kendi makamına denk hale getirmiştir. Selçuklular döneminde de halifelik, siyasi sultanların arkasına sığındığı dini bir figür olmanın ötesine geçememiştir. Bu dönemde halifeler sadece sultanın yaptıklarını onaylayan bir noter görevi üstlenmişlerdir. Anadolu Selçuklularının 641/1243 Köseadağ savaşı ile Moğol-İlhanlı hâkimiyetini tanımak mecburiyetinde kalması sonucu devlet 655/1258 tarihinde Moğollar tarafından yıkılmıştır. Kısa bir süre halifesiz yaşanan fetret döneminden sonra Mısır'da Türk Memlûkleri tarafından Abbâsî halifesi adına 659/1261 yılında biat alarak 922/1517 yılına kadar etkisiz bir şekilde mevcudiyetini sürdürmüştür.⁷⁷

5. KONUYA DAİR HADİSLERİN ANLAŞILMASINA KATKI BAĞLAMINDA “CAHİLİYYE ÖLÜMÜ ÜZERE ÖLME”

Hz. Muhammed'in hayatında inşa etmeye çalıştığı medeniyetin bekası ile ilgili olarak bazı hadisler külliyatlarda geçmektedir. Hadislerin bir kısmı yazılı metin haline getirilirken siyak ve sibakından koparılmıştır. Her

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 4/193.

⁷⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 134.

⁷⁷ Selahuddin Halil b. Eybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut - Turki Mustafa (Beirut: Dâru İhyâit-Turâs, 2000), 9/264.

ne kadar hadisler vürudu bağlamında değerlendirilirse geçmişten geleceğe yeni ufuklar açsa da, diğer yandan hadisleri bağlamından kopararak salt kelime manasından yola çıkılıp selefi bir mantık silsilesinde değerlendirilirse geleceğe ışık tutma şöyle dursun dinin evrenselliğinin üstünü kapatma anlamına gelmektedir. Sadece hadislerde değil, diğer kaynaklarda söz konusu edilen kavramların yalnız literal yaklaşımlarla tam olarak kavranamayacağı muhakkaktır. Diğer konularla ilgili hadislerinde olduğu gibi kamu düzeni ile ilgili konularda da çoğu kere konu bağlamından koparılarak anlaşılma-ya çalışılmıştır. İslamiyet öncesi Hicaz'da bir devlet kültürü oluşturamayan Araplar, Medine Devleti'nin kuruluşu ile birlikte hem devletleşme hem de medeniyetin inşası açısından güçlü bir irade göstermişlerdir. İnsanlar, atalarından kendilerine tevarüs eden örf ve adetlerden dinlerini değiştirmekle hemen terk etmeleri mümkün değildir. Peygamberin mücadeleleri bu tür örneklerle doludur.

Buhari ve Müslim başta olmak üzere hadis külliyatında geçen ve idarecilerin bazı kötü hareketlerine karşı sabretmesi gerektiği ile başlayıp “...*Her kim sultandan/emirden/cemaatten bir karış ayrılır bu hal üzere ölürse cahiliye ölümü üzere ölür.*”⁷⁸ ile biten hadisler, bağlamından koparılmadan değerlendirilmesi gerekmektedir. Hz. Muhammed, cahiliye inancı ve örfüne karşı başlattığı savaş ilk günden başlayarak ölümüne kadar devam etmiştir. Bu bağlamda “cahiliye ölümü üzere ölür” hadisini dini bağlamda değerlendirip kişinin kâfir olarak ölmesi şeklinde değil, sosyopolitik bir perspektifle değerlendirerek bisseten önce adalet ve düzenin olmadığı, sadece kendi kabile reislerini tanıdığı, keşmekeş bir hayat sürdüğü, dolayısıyla o ortamda rezil bir cahili Arap ölümü ile mukayese ettiği şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁹ Hz. Muhammed, hastalığı sırasında kuzeye göndermeyi planladığı ordunun başına azatlı bir kölenin oğlu Usame b. Zeyd'i atamasının bazı hazımsızlıklar doğurduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Hz. Muhammed, konunun ehemmiyeti, ağırlığı ve sosyal barışın devamı için dinin temel prensiplerine alenen karşı çıkmamak şartıyla idareciye/halifeye itaat etmeyi kamu düzeninin devamı açısından değerlendirmiştir.

Bedeviliğin Araplar açısından en avantajlı kısmı otorite tanımama özgürlüğüdür. Peygamber, bu hadisinde, kişinin İslam ile şereflenmesinden sonra tekrar o kaotik ortama dönüşün ne kadar çirkin olduğu üzerinde durmaktadır. Araplar otoritenin her türlüüne karşı çıktıklarından, merkezi bir otoriteye, hele hele Peygamberin vefatından sonra dini bağlayıcılık

⁷⁸ Buhârî, “Fiten”, 2, “Ahkam”, 4; Müslim, “İmare”, 56.

⁷⁹ İsa Onay, “Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti – “Câhiliye Ölümü” Rivâyetleri Örneği”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 73.

özelliği olmayan siyasilere boyun eğmeleri sanıldığı gibi çok kolay olmamıştır. Gelecekteki muhtemel siyasi ortamı tahmin eden peygamber, konuyu bir benzetme ile açıklamaya çalışmıştır. Yoksa kişinin –örneğin Sa'd b. Ubâde'nin- Hz. Ebû Bekir'e biat etmemesinin kâfir olarak ölmesi anlamına geldiğini kast etmemiş olduğunu değerlendirmekteyiz.

Hz. Ebû Bekir'in halifelğine itirazı olan bazı sahabiler olsa bile onun karşısına ikinci halife olarak çıkmayı tercih etmemişlerdir. İslam âleminde birden fazla halifelik olgusuna Hz. Ali'ye biat etmeyerek Şam'da halifelğini ilan eden Muaviye ile başlanmıştır. Muaviye, Hz. Ali'ye biat etmemekle kalmamış hilâfet makamını kılıç ve kuvvetle korunması/elde edilmesi gereken bir kurum haline getirmiştir. Bu süreçte ashab, Muâviye ve Hz. Ali'nin hilâfetten hallini dini bir konu olarak tartışıp ikisinden birisinin öldürülmesi gerekliliğiyle ilgili toplumda bir tartışma yaratmamışlardır.⁸⁰ Aynı durum Hz. Hasan ile Muaviye'nin halifelği sırasında da yaşanmamıştır. Hz. Hasan'ın bir türlü halifelikten feragati ile kendisine biat edilen Muâviye, kendisinden sonra oğlunu halifelğe vasiyet etmiş, bu takdir yeni problemleri de beraberinde getirmiştir. Yezîd b. Muâviye'nin halifelği özellikle Hicaz'da kabul görmemesi üzerine Hz. Hüseyin yeni bir hareket başlatmak için Kûfe'ye davet edilmiş, Kûfelilerin verdikleri sözde durmaması nedeniyle 61/680'de Emevî askerleri tarafından şehit edilmiştir. Bu olaylardan sonra Abdullah b. Zübeyr, halife olarak Mekke'de kendi adına biat almaya başlamıştır. Abdullah b. Zübeyr'in halifelği Emevîlerce şehit edilmesine kadar dokuz yıl devam etmiştir. Bu süreç içerisinde de birden fazla halifenin olmayacağından bahisle iki halifeden birisinin öldürülmesi ile ilgili tartışma yaşandığı kaynaklarda yer almamaktadır.⁸¹ Daha sonra Endülüste III. Abdurrahman'ın halifelği, Mısır'da Fatimî halifesi Bağdat'ta Abbâsî halifelği birlikte devam etmiştir. Abbâsî Devleti'nin yıkılışından sonra Mısır'da kurulan Memlûklü hilâfeti İslam dünyasında birliği sağlayamamıştır.

Bütün bu gelişmeler karşısında öyle anlaşılıyor ki ister Şîa ister Ehli-sünnet olsun aynı anda birden fazla halife/imamın olması, her iki kesimin de işine gelmiştir. Ali-Muâviye, Yezîd-Hüseyin ve neticede Abdülmelik-Abdullah b. Zübeyr düalizmi ile ilgili bilgilerin bulunduğu ilk dönem eserlerde birden fazla imamın olmaması üzerinden dini bir temellendirmeye gidilmemiş, meseleye iktidarın ele geçirilmesi olarak bakılmıştır. Abbâsîler Hilâfeti döneminde Mısır'da kurulan Şîi-Fâtımî İmâmeti (259-322/873-934) Sünnî hilâfeti tehdit edilmeye başlayınca, hilâfetin tekliği konusu tartışılmaya başlanmıştır. Ne garip ki Şîi-Fâtımî tehdidi bertaraf edilince

⁸⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/207-208.

⁸¹ Ahmet Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamlar* (İstanbul: y.y., 1992), 256-257.

Endülü's'te kurulan Emevî Hilâfeti (277-350/891-962) konusunda ulema aynı tepkiyi vermeyerek işi değişik açılardan değerlendirmiştir. Arada deniz gibi ulaşımı güçleştiren engel bulunması durumunda aynı anda iki halifenin bulunabileceği dillendirilmeye başlanmıştır.⁸² Zeydiler de ilk dönemler birden fazla imamın olabileceğine toleranslı bakmazlarken III/IX yüzyılda biri Yemen'de diğeri Taberistan'da iki Zeydî imam zuhur edince fiili durumu tolere edebilmek için aynı Sünnîler gibi şartların gerekli kılması durumunda birden fazla imamın olabilirliğini tartışmaya başlamışlardır. Fiili olarak birden fazla halifenin aynı anda ortaya çıkmasından önce ulema, konu ile ilgili ön almaya matuf hüküm vermekten çekinerek geleceğe bir projeksiyon tutamamışlardır. Olayların vukuundan sonra herkes kendi meşrebine uygun fetvalar vererek konuyu açıklamaya çalışmışlardır.

Bu konuda ünlü şafi fakihî İmam Maverdî (ö.450/1058), aynı anda ümmetin iki halifesi olmasının mümkün olmadığını dile getirir. Temel görüş bu olmakla birlikte Hz. Ebû Bekir'in halifelik sürecinde her iki taraftan birer emir önerisini delil göstererek caiz olduğunu söyleyenler de mevcuttur.⁸³ İbnü'l-Hümâm da (ö.861/1457) aynı anda iki imam olamayacağını dile getirerek mevcut imama karşı çıkan ikinci imam galebe gelirse; birinci imamın hilâfeti ortadan kalkacağını söyleyerek olayı anlaşılabilir bir hale getirmiştir.⁸⁴ Coğrafi şartların gereği bile aynı anda iki imamın olmasını caiz görmeyen Cüveynî'ye (ö.478/1085) karşı⁸⁵ Nevevî gibi (ö.676/1277) ulemadan bazıları bunun mümkün olabileceğini söylemişlerdir.⁸⁶ Maliki ve Şafililer, beldeler uzaklaştığında ve naib tayini etme imkânı da bulunmaması durumunda ihtiyaca binaen ikinci imam tayininin caiz olduğunu söylemişlerdir.⁸⁷ Senhûrî ise, paradoksal bir düşünce belirleyip ister Emevîler ister Abbâsîler isterse de Fâtımîler zamanında olsun bunların hepsi eksik hilâfet diyerek hiçbirisi hakkında net bir tavır ortaya koyamamıştır.⁸⁸

Kelamcılar, genelde tek halife üzerinde durmuş olsa da tarihteki yaşanmışlıklar konusunda görüş belirtmek için genel itibarıyla ilk halifeye biat etmeyenler imam için bâğî sıfatını kullanmakla, birlikte aralarında yaptıkları mücadelede ikincinin birinciye galibiyetinden dolayı imâmeti kabul

⁸² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 1/341.

⁸³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 29.

⁸⁴ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 172.

⁸⁵ Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 320-325.

⁸⁶ Ebû Zekerriya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin ve umdetü'l-müftin* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405), 10/44-45.

⁸⁷ Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve Şuûnî'l-İslâmiyye, 1983), 6/224.

⁸⁸ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fikhü'l-hilâfe ve tetavvuruhâ* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 241-294.

edilebilirliğini söyleyenler ne kadar karışık bir düşünce serdettiklerinin farkında olmamıştır.⁸⁹ Şîa ise yine tarihsel gerçekliklerden hareketle Hz. Hüseyin'in hilâfetini meşru göstermek için konuşan-susan imam olmak üzere iki imamın caiz olduğunu söylemişlerdir.⁹⁰

Sünnî hilâfet teorisi ile Şîî imâmet teorisi arasındaki temel fark, Sünnîlerde halifenin meşruiyeti, toplumun rızasına dayanıp insanüstü vasıfları olma zorunluluğu olmayan sivil bir yönetici olarak tanımlanmaktadır. Şîîlerde ise imamların meşruiyeti, Allah tarafından seçilen ilahi nur sahibi, batını bilgilerle mücehhez, her türlü günahlardan arı, hukuki ve dinî sorumlulukları bulunmayan ruhani bir kişi olarak kabul dilmektedir.⁹¹ Onlara göre Hz. Muhammed'in hem dini hem de siyasi yetkilerini içeren görevin Ali b. Ebî Talib'e verildiği, bu hususun Kur'an-ı Kerim'de de açık bir şekilde belirtildiğini savunmuşlardır.⁹² Dolayısıyla Hz. Muhammed'den sonra Ali'nin neslinden gelen kişilere bu görev verilmiş ve her türlü günahattan münezze olduklarına inanılmıştır. İmamların müktesebatı kesbi değil -aynı peygamberlikte olduğu gibi- nassla belirlenip vehbîdir.⁹³ O açıdan halifenin görevden alınması, kendisine karşı isyan hareketine girişilmesi mümkün değildir. Sünnîlerde bu açığı halifenin görev süresinin hayatı olduğu ettiği sürece devam ettiğini savunarak şîîlerden çok da geri kalmamıştır.

SONUÇ

Hz. Muhammed, Medine'ye hicretten sonra devletini kurarak hem dini hem siyasi liderliği şahsında toplamıştır. O, Medine'ye hicretinden sonra Arap yarımadasında benzeri olmayan bir Medine vesikası hazırlayarak kabile esaslı yönetimden daha merkezi bir yönetim sistemine geçmiştir. Devletin başkanı olarak daha çok askeri amaçlı Medine dışına çıktığında ağırlıklı olarak ensardan olmak üzere muhacirlerden bazı ashabını vekil bırakarak, yerine bıraktığı muhacirlerin kureyşliliğini öncelmemiştir. Hz. Muhammed, devlet tecrübesi olmayan Hicaz Arap toplumunu oluşturan kabileleri bir devlet disiplini içerisinde nesep bağının dışında birlikte yaşama tecrübesinin zorunluluğunu davranış ve uygulamalarıyla göstermiştir. Kendisinden sonra yönetimle ilgili herhangi bir kişisel bir tercihte de bulunmamıştır. Ashab, onun vefatından sonra konjonktürel olarak yarımada ve komşu ülkelerde tanınırlığı ve ticari akreditasyonu ön planda olan

⁸⁹ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'd-din* (Kahire: Mektebü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 195.

⁹⁰ Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, *İmâmetü'l-uzmâ inde ehli's-sünne ve'l-cemâa* (Mekke: Dâru Taybe, 1408), 554.

⁹¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 17.

⁹² er-Ra'd 13/7; en-Nûr 24/35.

⁹³ Eşâri, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/33,68.

Kureyşlilerden halifeleri iş başına getirmiştir. Hz. Muhammed'in de hayatta iken bu gerçeklik üzerinde irad buyurduğu hadisleri, dini bağlayıcılıktan çok o günün sosyopolitiği üzerinden bir değerlendirmedir.

Halifelik, Hz. Muhammed'in bizzat isimlendirdiği bir kavram olmayıp Kur'an-ı Kerim'de daha çok Hz. Âdem soyunu devam ettiren, ondan sonra gelen insan nesli anlamlarında kullanılmıştır. Mısır'da *Mukavkis*, İran'da *Kayser*, Habeşistan'da *Necaşi* ve Bizans'ta *İmparator* ne ifade ediyorsa şekil açısından Medine Devleti'nin başındaki Halife de devlet organizasyonunun başındaki kişilerin sıfatı olarak kullanılmıştır. Durum böyle iken gelenekte "Halifenin Kureyşliliği", meşru halifeye biat etmeden vefat edenin cahiliye ölümüyle ölmesi gibi söylemlerle başlangıçta siyasi bir liderlik anlamı taşıyan halifelik kavramı dini bir kavram haline getirilmeye çalışılmıştır. İslam Tarihinde ilk halife Hz. Ebû Bekir'in seçimi dâhil idare konusunda bazı tartışmalar ve tatsızlıklar yaşanması tarihi bir gerçekliktir. Ancak ilk dönem mücadeleler kendi siyasal zemininde tartışılmış ve karşı taraf kâfirlikle itham edilmemiştir. Dindışılık ile ilgili ilk ithamlar, hariciler tarafından başlatıldığı ifade edilmiş olsa bile kanaatimizce İslam topraklarının genişlemesi sonucu İran kültürü ile tanışmanın bir sonucu olarak Emevî halifelerinin "Halifetullah" kavramını kullanmaya başlamaları ile literatüre girmiştir. Aynı şekilde Şîa, halifelik yerine kullandığı "İmâmet" kavramını dinin esaslarından sayıp, ona farklı anlamlar yükleyerek bu makamı siyasi olmaktan çıkararak dini bir boyuta büründürmüştür.

Şîa'nın imâmeti dinin esasından saymakla ona yüklediği anlam, Sünnî geleneğin başlangıcı sayılan Emevîler de Allah adına yeryüzünde iş yapan beşere "Halifetullah" anlamı yükleyerek aynılaşmasına sebep olmuştur. Yani bu kavram İslam ümmetinde ihtilafların başladığı zaman diliminden sonra Şîa ile birlikte kavram farklı olsa da diniliği tartışılmaya başlamıştır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçimi sırasında ensar ile aralarında geçen tartışma, dini bağlamda değil ümerâlığın konjonktürel olarak Kureyşli bir kişide olmasının ümmet açısından ne tür sonuçlar doğurabileceği üzerinedir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra Ebû Süfyân'ın Hz. Ali'ye yaptığı teklifi o, dini bağlamda değil fitne bağlamında değerlendirmiştir. Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında Zübeyr b. Avvâm ve Talhâ b. Ubeydullah'ın ona başkaldırması dinden çıkma olarak algılanmamıştır. Akabinde Muaviye'nin Şam'da halifeliğini ilan etmesiyle Emevîler döneminde Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr ve diğerlerinin halifelik iddiaları dinden irtidat olarak değerlendirilmemiştir. Abbâsî Devleti döneminde kurulan Fatımî ve Endülüs hilâfeti konusunda yine dini bir argüman kullanılmamıştır. İster fıkıhçılar ister kelamcılar olsun konuyu tartışırken daha çok idare-i maslahat bağlamın-

da tartışmışlar, yaşanan tecrübeleri yok sayamayacaklarından birden fazla halifenin varlığı konusunda paradoksal bir duruş sergilemişlerdir. Aykırı söylemde bulunanlar ise kısır mezheb fanatikliğinden kaynaklanan zihni tatminden öteye geçememiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Ağırakça, Ahmet. *Emeviler Döneminde Kıyamlar*. İstanbul: y.y., 1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.
- Aydın, Mehmet A. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, 1977.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-râfıza ve'l-havâric ve'l-mu'tezile*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Bakkal, Ali. "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde İmamlar Kureyştendir Hadisinin Rolü Üzerine". *İSTEM: İslam Sanat, Tarih Edebiyat ve Musiki Dergisi* 3/6 (2005), 87-102.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkar - Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünen*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif, 1344.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn. *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazim Mahmude ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Çağatay, Neşet. *İslâmîdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Demîcî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman. *İmâmetü'l-uzmâ inde ehli's-sünne ve'l-cemâa*. Mekke: Dâru Taybe, 1408.

- Ebü Dâvûd, Ebû Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Esen, Muammer. "İnsanın Halifeliği Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/1 (2004), 15-38.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Mekâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû musallîn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, Mehmed S. *Hilâfetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir. *Mecma'u'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.
- Hinds, Martin-Patricia, Crone. "Halifetullah". çev. Mehmet Azimli - Ali Akay. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 167-188.
- İbn Abdірabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ. *Risâletu itikâdâtî'l-imâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. İbrahim Ebyarî - Abdulhafız Şelbî. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1995.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Halil Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükерrem. *Lisânü'l-Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Sâd, Ebû Abdİllah Muhammed b. Menî ez-Zührî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1998.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Müsâyere fi ilmi'l-keîâm*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.

- İrfan, Abdülhamit. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.
- Komasyon. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1983.
- Köse, Hızır M. "Siyâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Mâverdi, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*. thk. Esad Dâir. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerrîya Muhyiddîn b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibin ve umdetü'l-müftin*. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405.
- Onat, Hasan. "Şii İmamet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89-110.
- Onay, İsa. "Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti – "Câhiliye Ölümü" Rivâyetleri Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 47-86.
- Oral, Osman. "Kelam Ekollerine Göre Halifenin Özellikleri ve Seçimi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2016), 91-119.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Mehmet. *Endülü's Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Parlak, Nizamettin. "Sakifedeki Halife Adayları". *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi* 10/19 (2012), 121-136.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usulü'd-din*. Kahire: Mektebü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Eybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut - Turki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sarıbıyık, Mustafa. "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşlamayan Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar". *İ.Ü Şarkiyât Mecmuası* 23/2 (2013), 169-185.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fıkhu'l-hilâfe ve tetavvuruhâ*. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.

- Şehristânî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Fâur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Şengül, Hilal. *Hız Peygamber'in Sefere Çıkarken Braktığı Vekiller ve Atama Kriterleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ca'fer b. Vehb. *Târihu Ya'kûbî*. thk. Abdü'l-Emir Mihna. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Said. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakikati't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

CUMHURİYET DEVRİNDE KALEME ALINMIŞ DİNÎ BİR MESNEVİ: HASAN ALİ YÜCEL VE ALLAH BİR TEVHİDİ

A RELIGIOUS MASNAVI WRITTEN DURING THE REPUBLICAN ERA: HASAN ALİ YÜCEL AND HIS TAWHID OF ALLAH BİR

LOKMAN TAŞKESENİLIOĞLU

DOC. DR., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM FAKÜLTESİ
TÜRKÇE VE SOSYAL BİLGİLER EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF GİRESUN FACULTY OF EDUCATION
DEPARTMENT OF TURKISH AND SOCIAL STUDIES EDUCATION
GİRESUN, TÜRKİYE

lokmantaskesenlioglu@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1652-2538>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1445435>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Taşkesenlioğlu, Lokman, "Cumhuriyet Devrinde Kaleme Alınmış Dinî Bir Mesnevi: Hasan Ali Yücel ve Allah Bir Tevhidi [A Religious Masnavi Written During the Republican Era: Hasan Ali Yücel and his Tawhid of Allah Bir]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 185-200.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



CUMHURİYET DEVRİNDE KALEME ALINMIŞ DİNİ BİR MESNEVİ: HASAN ÂLİ YÜCEL VE ALLAH BİR TEVHİDİ

Öz

Türk edebiyatının en uzun soluklu dönemlerinden olan divan edebiyatı, 19. yüzyıldan bugüne kadar gelişen ve yenileşme dönemi olarak adlandırılan edebiyatı etkilemeye ve beslemeye devam etmektedir. Özellikle yüzyılın sonlarında ortaya çıkan yenilik hareketlerini dahi şekillendirmeye devam etmiş, kendisi ömrünü tamamlamasına rağmen etkisini uzun müddet hissettirmiştir. Benzer konuların bu dönemde de ele alınması bir yana klasik şiir nazım şekilleri ve ölçüsü uzun süre devam etmiş, yaygın olmamakla birlikte örnekleri kaleme alınmayı sürdürmüştür. İslamiyet'in kabulünden itibaren en çok ele alınan muhtevanın din ve tasavvuf olduğu söylenebilir. 11. yüzyıldan itibaren kaleme alınan metinlerin önemli bir kısmının dinî içerikli olduğu ve Allah aşkı, peygamber sevgisi, dünyanın geçiciliği, vahdet-i vücud nazariyesi gibi konularda eserleri verilmeye devam edildiği görülmektedir. Bu muhteva bugüne kadar devam etmiş, farklı dönemlerde farklı nazım şekilleriyle aynı konular işlenmeyi sürdürmüştür. Bu metinlerin oluşmasında tercih edilen nazım biçimlerinden biri de mesnevidir. 17. yüzyıla kadar oldukça rağbet gördüğü söylenebilecek olan mesnevilerin 19 ve 20. yüzyıllarda da örneklerine rastlanmıştır. Cumhuriyet döneminde mesnevi nazım şekliyle dinî konularda eser veren önemli isimlerden biri de Hasan Âli Yücel'dir. Yücel'in siyasi, eğitimci ve reformcu yönlerinin yanı sıra yüksek seviyeli bir edebî kişiliğe sahip olduğu; akademik ve politik çalışmalarının haricinde şiir ve nesir alanlarında da önemli eserler vücuda getirdiği bilinmektedir. Şiir, edebiyat ve sanatla iştigal eden bir çevrede yetişmiş olan Hasan Âli Yücel, tüm ömrünce şiire büyük bir yakınlık hissetmiştir. Mevlânâ, Yunus Emre, Fuzûlî gibi klasik şairler ile ve Rıza Tevfik, Yahya Kemal, Ahmed Haşim, Ziya Gökalp gibi çağdaşı şahsiyetlere büyük muhabbet duymuştur. Edebî kişiliğini ise daha çok küçük yaşlardan itibaren içerisinde bulunduğu tasavvuf kültürünün şekillendirdiği ifade edilebilir. Tüm ailesinin tarikat ehli olması ve özellikle babasının Mevlevîliğe gönülden bağlı bir neyzen olması tüm hayatını bu şekilde yönlendirmesine vesile olmuş, küçük yaşlardan itibaren Yenikapı Mevlevihanesi'nde ayinlere katılmıştır. Çocuk şiirleri, siyasi hayatına dair anılarını anlattığı manzumeleri, millet ve kahramanlık temalarını ele aldığı nazımları olsa da edebî açıdan ön plana çıkan eserleri bu tasavvuf kimliği ile kaleme aldığı şiirleridir. Hasan Âli Yücel'in tasavvufi açıdan yoğun ve başarılı eseri ise kendisinin vefatından sonra 1961'de yayımlanan *Allah Bir* adlı mesnevisidir. Eser hem içerik ve şekil açısından kaleme alındığı döneme göre oldukça nadir bir örnek olması hem de şairin din ve tasavvufa dair görüşlerini yansıtmaya açısından büyük önem arz etmektedir. 257 beyitten oluşan eser mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış olsa da klasik mesnevilerde bulunan bölümleri içermemesi yönüyle farklılık arz etmektedir. İlk beyitten itibaren şair konuya geçmiş, Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri ile ilgili kısa bir girişin ardından eserin yazılış sebebi, dünyanın boşluğu ve Allah'ı buluş hususuna değinmiştir. Daha sonra Allah'a iman, akıl ve din arasındaki ilişki, Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim'in övgüsü gelmektedir. Tasavvufi açıdan yaratılış, tevhid inancı ile ölümün izah edildiği bölümün ardından tevhidin insanı özgür kılması anlatılmıştır. Özellikle imanla alakalı hususların akılla izah edilmiş olması esere ayrı bir değer katmaktadır. Yazıldığı dönem ve kaleme alan şairin kimliği göz önünde bulundurulduğunda *Allah Bir*, hem muhtevası hem söyleyiş tarzı hem de nazım şekli açısından edebiyat tarihinin ilginç eserlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Siyasi mücadelelerle geçen bir devrin ardından kaleme alınan eserde şairin bu dünyevi hırslardan bunaldığı ve sığınacak bir yer aradığı söylenebilir. Bu çalışmada Hasan Âli Yücel'in *Allah Bir* adlı mesnevisi ele alınmış, eser özellikle dinî-tasavvufî muhteva açısından ayrıntılı olarak incelenmiş-

tir. Böylece 20. yüzyılda tevhid nazım türünde yazılmış olan mesnevinin tanıtılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Hasan Âli Yücel, Mesnevi, Tasavvuf, Allah Bir.

A RELIGIOUS MASNAVI WRITTEN DURING THE REPUBLICAN ERA: HASAN ALİ YÜCEL AND HIS TAWHID OF ALLAH BİR

Abstract

Divan literature, one of the longest-running periods of Turkish literature, continues to influence and nourish literature, which has been developing since the 19th century and is called the period of innovation. In particular, he continued to shape even the innovation movements that emerged at the end of the century, and although he completed his life, he made his influence felt for a long time. Aside from the consideration of similar issues in this period, even the forms and measure of classical poetry continued for a long time, although it was not widespread, examples continued to be written. Since the acceptance of Islam, it can be said that the most frequently addressed content has been religion and Sufism. From the 11th century onwards, a significant portion of the texts written have had religious content, and works have continued to be produced on topics such as the love of God, love for the prophet, the transience of the world, and the theory of the unity of existence (wahdat al-wujud). This content has persisted to the present day, with the same themes being explored in different poetic forms across various periods. Masnavi's, which can be said to have been quite popular until the 17th century, have gradually fallen out of favor since this period, along with the 20th century. even a few samples have been brought to the body even in the century. One of the important names who gave works on religious subjects in the form of mesnevi nazım during the Republican period is Hasan Âli Yücel. In addition to his political, educational and reformist aspects, Yücel is known to have a high-level literary personality; in addition to his academic and political studies, he has also produced important works in the fields of poetry and prose. Having grown up in an environment that deals with poetry, literature and art, Hasan Âli Yücel has felt a great affinity for poetry all his life. He had a great affection for classical poets such as Mevlana, Yunus Emre, Fuzuli and contemporary personalities such as Rıza Tevfik, Yahya Kemal, Ahmed Haşim, Ziya Gökalp. Hasan Âli Yücel's most intense and successful work from a sufi point of view is his masnavi *Allah Bir*, published in 1961 after his death. The work is of great importance both in terms of content and form, as it is a very rare example compared to the period in which it was written, and in terms of reflecting the poet's views on religion and sufism. Although the work consisting of 257 couplets was written in the form of masnavi verse, it differs in that it does not include the sections found in classical masnavi. From the first couplet, the poet moved on to the subject, and after a short introduction about the proofs of the existence and unity of Allah, he touched upon the reason for writing the work, the emptiness of the world and the invention of Allah. Then comes the belief in Allah, the relationship between reason and religion, the praise of the prophet Muhammad and the Qur'an. After the chapter in which creation is discussed from a sufi point of view and death is explained with the belief in monotheism within the framework of Mansur, it is explained that monotheism makes a person free and that he himself reaches this freedom. Espe-

cially the fact that the issues related to faith are explained with reason also adds a value to the work. Considering the period in which it was written and the identity of the poet who wrote it, *Allah Bir*; it can be valued as one of the interesting works of literary history both in terms of its content, style of utterance and form of verse. In the work written after a period of political struggles, it is understood that the poet was overwhelmed by these worldly ambitions and was looking for a place of refuge. In this study, Hasan Âli Yücel's masnavi *Allah Bir* was considered and the work was examined in detail, especially in terms of religious-sufi content. Thus, it is aimed to introduce the masnavi, which was written in the genre of tawhid verse in the 20th century.

Keywords: Classical Turkish Literature, Hasan Âli Yücel, Masnavi, Sufism, Allah Bir.

GİRİŞ

Hasan Âli Yücel; genç Türkiye Cumhuriyeti'nin yenilikçi ve halkçı yönünü bütünüyle benimsemiş bir eğitimci, mimarı olduğu Köy Enstitüleri ile eğitim ve öğretime büyük katkılarda bulunmuş ve köklü değişikliklere imza bir reformcu, sonraki nesillerin dünya klasiklerini tanınmasına vesile olmuş bir öncü, Türk dilinin devlet ve bilim dili olmasında pay sahibi bir dil adamı, Türk kültürünün uluslararası camiada tanınmasında emek sarf etmiş bir milliyetçi, şair ve muharrir olarak edebî yönüyle de başta çocuklar olmak üzere tüm milletine ülküsünü aşlamak istemiş bir edip, tüm bunların yanı sıra Türk kültür ve edebiyatı için ölmez eserler vücuda getirmiş bir Cumhuriyet entelektüeli ve Atatürk devrimcisidir.

Yücel'in siyasi, eğitimci ve reformcu yönlerinin yanı sıra yüksek seviyeli bir edebî kişiliğe sahip olduğu; akademik ve politik çalışmalarının haricinde şiir ve nesir alanlarında da önemli eserler vücuda getirdiği bilinmektedir.

Şiir, edebiyat ve sanatla iştigal eden bir çevrede yetişmiş olan Hasan Âli Yücel, tüm ömrünce şiire büyük bir yakınlık hissetmiştir. Dostlarıyla gerçekleştirdiği sohbetlerde ezbere Arapça, Farsça şiirler okuduğu ve Farsça şiirleri anında Türkçe nazmedip çevirdiği ifade edilen Hasan Âli¹; Mevlânâ, Yunus Emre, Fuzûlî gibi klasik şairler ile ve Rıza Tevfik, Yahya Kemal, Ahmed Haşim, Ziya Gökalp gibi çağdaşı şahsiyetlere büyük muhabbet duymuştur².

Edebî kişiliğini ise daha çok küçük yaşlardan itibaren içerisinde bulunduğu tasavvuf kültürünün şekillendirdiği söylenebilir. Tüm ailesinin tarikat ehli olması ve özellikle babasının Mevleviliğe gönülden bağlı bir neyzen ol-

¹ Mehmet Önal, "Hasan Âli Yücel in Şiirleri", *Bilgi*, 15 (2007), 67.

² Sefa Yüce, Şair Hasan Âli Yücel, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54 (2017), 205.

ması tüm hayatını bu şekilde yönlendirmesine vesile olmuş, küçük yaşlardan itibaren Yenikapı Mevlevihanesi'nde ayinlere katılmış, hocası ve büyük âlim Şerafettin Yaltkaya'nın da desteğiyle bu yönde gönül dünyasını beslemiştir³. Çocuk şiirleri, siyasi hayatına dair anılarını anlattığı manzumeleri, millet ve kahramanlık temalarını ele aldığı nazımları olsa da edebî açıdan ön plana çıkan eserleri bu tasavvuf kimliği ile kaleme aldığı şiirleridir.

Şairin Mevleviliğe olan bu yakınlığı Rıza Tevfik'in tesiriyle *Millî Mecmua*'da yayımladığı şiirlerinde kendini göstermektedir. *Ney* adını taşıyan şiirinde:

Bir alev gibi sarar ruhumu yanık sesin,
Eriş kirpiklerimde toplanan sıcak yaşlar.
Boşluğa bir uhrevî hava yayar nefesin;
Her nalende kalbimin vuruşları yavaşlar.
Ne aşına sesin var gönlüme ey kırık ney?
Hasta göğsünden taşan nedir bu hıçkırık ney?⁴

diyerek neyin kendisinde bıraktığı tesire işaret ederken, 1932'de yayımladığı tercümesinde ise büyük saygı duyduğu ve tesirini daima hissettiği *Mevlânâ'nın Rubailerini* Türkçeye kazandırmıştır. Başka bir şiir kitabına ise ad olarak seçtiği *Dinle Benden* ifadesi de Hasan Âli'deki Mevlâna ve Mevlevilik tesirini göstermektedir⁵.

Klasik tarza sahip bir mutasavvıf şair gibi bu tür şiirlerinde şarkı, mesnevi ve tahmis gibi divan edebiyatı nazım şekillerini tercih etmiş; aruzu son derece başarılı bir şekilde kullanmıştır. Hatta şairin henüz yayımlanmamış, Osmanlı Türkçesiyle Fuzûlî'ye nazire olarak kaleme alınmış bir divanı dahi mevcuttur⁶.

Hasan Âli Yücel'in tasavvufi açıdan en ve yoğun başarılı eseri ise kendisinin vefatından sonra yayımlanan *Allah Bir* adlı mesnevisidir. Eser hem içerik ve şekil açısından kaleme alındığı döneme göre nadir bir örnek olması hem de şairin din ve tasavvufa dair görüşlerini yansıtmaya açısından önem arz etmektedir.

1. ALLAH BİR MESNEVİSİ

Tevhid genel olarak Allah'ın varlığına ve birliğine dair yazılan manzum

³ Ahmed Güner Sayar, *Hasan Âli Yücel'in Tasavvufi Dünyası ve Mevleviliği*. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 43.

⁴ Murad Uraz, *Hasan Âli Yücel, Hayatı-Seçme Şiir ve Yazıları*. (İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1938), 35.

⁵ Önal, "Hasan Âli Yücel in Şiirleri", 70.

⁶ Cemal Kurnaz, *Cumhuriyet Döneminde Fuzulî'ye Bir Nazire: Âli Divanı, Divan Edebiyatı Yazıları*. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 291.

ve mensur eserler olarak tanımlanmaktadır⁷. Münacatlarla iç içe bir tür olan tevhidlerin Türk edebiyatında 20. yüzyıla kadar yaygın olarak örnekleri verilmiş, bu dönemden itibaren istisnai örnekler dışında bir tür olmaktan çıkıp şiir konularından biri haline gelmiştir⁸. Bu dönem şairleri arasında tevhid kaleme aldıkları bildirilen Enis Behiç Koryürek, Edip Ayel, Orhan Seyfi Orhon, Necip Fazıl Kısakürek ve Şahin Uçar⁹ gibi şahsiyetlerden biri de Hasan Âli Yücel'dir.

Hasan Âli'nin 1948'de kaleme aldığı *Allah Bir*¹⁰, muhteva itibarıyla tevhid özelliği göstermektedir. Ölümünden sonra kızı Canan Yücel Eronat'ın gayretleriyle 1961'de neşredilmiştir. Manzumede şair din ve tasavvufa dair görüşlerini ifade etmiş, Allah'a olan inancını ve münacaatını son derece samimi bir üslupla dile getirmiştir. Eserin önsözü mahiyeti taşıyan ve nesir olarak yazılan ilk bölümünde arayışın insanın temel fitratı olduğunu, ilk çağlardan itibaren insanın Allah'ı aradığını, neticede "hiç"liğe düşüp "yok"luğa karışarak aradığı sesi duyacağını, vicdandan gelen bu sesin de "Allah'a inan" dediğini beyan etmiştir¹¹.

257 beyitten müteşekkil eser mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış olsa da klasik tevhidlerde bulunan bölümleri¹² içermemesi yönüyle farklılık arz etmektedir. İlk beyitten itibaren şair konuya geçmiş, Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri ile ilgili kısa bir girişin ardından eserin yazılış sebebi, dünyanın boşluğu ve Allah'ı buluş hususuna değinmiştir. Daha sonra Allah'a iman, akıl ve din arasındaki ilişki, Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim'in övgüsü gelmektedir. Tasavvufi açıdan yaratılışın ele alındığı ve tevhid inancı ile ölüm gibi kavramların izah edildiği bölümün ardından tevhidin insanı özgür kılması ve kendi benliğinin bu özgürlüğe ulaşması anlatılmıştır. Şair eserde 189. beyitten itibaren münacata başlamış; 236. beyitten sonra kurtuluşu erişini, son bölümde de tam bir teslimiyet içerisinde olduğunu bildirerek şiirini tamamlamıştır.

Yazılış sebebi olarak şair eserin ilk bölümlerinde yıllardır dünyevi işler içerisinde dönüp durduğunu fakat hakikati yine İslam'da bulduğunu ifade etmektedir:

Bir dâire çizmişim habersiz,
Yıllarca emek çekip de yersiz. (11)¹³

⁷ Abdurrahman Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 221.

⁸ Haluk Gökçalp, *Türk Edebiyatında Manzum Tevhidler*. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016), 116

⁹ Mustafa İsen, Muhsin Macit, *Türk Edebiyatında Tevhidler*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992); Gökçalp, *Türk Edebiyatında Manzum Tevhidler*, 130.

¹⁰ Hasan Âli Yücel, *Allah Bir*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961).

¹¹ Yücel, *Allah Bir*, 7-9.

¹² Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler*. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 401.

¹³ Beyitlerin sonunda bulunan numaralar mesnevi içerisindeki sırasını göstermektedir.

Beyhûde dolaşmışım demek ben,
 Merkez kaçmış gönül gözümden. (12)
 İslâmiyet bu kurtuluştur,
 Hürriyeti dinde bir buluştur. (168)
 Feyz aldım onun hakikatinden,
 Kurtuldum esirlik âfetinden. (169)¹⁴

Sonraki bölümlerde ise bu duruma açıklık getirmiş, buna neden ihtiyaç duyduğunu izah etmeye çalışmıştır. Devrin bazı hadiselerine üstü kapalı bir eleştiri olarak kabul edilebilecek bu ifadelerde kula kulluk etmekten bıktığını, insanların bu dünya hırsından uzaklaşmak istediğini, böylece Allah'a yaklaşarak tüm dertlerinden kurtulduğunu belirtmiştir:

Bıktım kula kulluk eylemekten,
 Her hırsı çıkarmışım yürekte. (177)
 Takdîrimi sade Hakka verdim,
 Gördüm ki bununla bitti derdim. (180)
 Hak'tan yana döndü ihtiyârım,
 Kullar bilsin ki, bahtiyârım. (188)¹⁵

Şair eserin içerisinde yer yer devrinde yaşadığı sıkıntılara değinmiş, bir çıkış ve kaçış yolu aradığını açıkça ifade etmiştir. Bu yolculukta uzun süre şaşkın bir şekilde boşlukta gezdiğini, daha sonra birlik denizine dalarak bütün dertlerinden kurtulduğunu, o anda asıl hür insana dönüştüğünü, bundan sonra da yüzünü başka yöne çevirmeyeceğini beyan etmektedir:

Ben neyleyim ortalarda şaşkın,
 Zâten derdim başımdan aşkın. (19)
 Beynim boşa işlemiş bu işde,
 Boşlukta dolaşmadır bu, işte ... (21)
 Ben işte o anda başkalaştım,
 Bir menzile bilmeden ulaştım. (32)
 Kalbimde sükûn, huzûra vardım;
 Zulmet bitiverdi, nûra vardım. (171)
 Erdim tevhîde ben gönülden,
 Hamdolsun, hür bir insanım ben. (172)
 Taptım sana, başka Tanrı bilmem;
 Fâniler önünde ben eğilmem... (257)¹⁶

Adından da anlaşılacağı üzere Allah'ın birliği üzerine yazıldığı için bir tevhid olarak kabul edilebilecek mesnevide aruzun başarılı bir şekilde kulla-

¹⁴ Yücel, *Allah Bir*, 16, 43, 44.

¹⁵ Yücel, *Allah Bir*, 45, 46, 47.

¹⁶ Yücel, *Allah Bir*, 18, 20, 43, 44, 59.

nıldığı söylenebilir. Mef'ûlü/ mefâ'ilün/ fe'ûlün kalıbıyla yazılan eserde şair bazı mısralarda ahengi sağlamak için sekt-i melih yaparak kalıbı mef'ûlün/ fâ'ilün/ fe'ûlün şeklinde de kullanmıştır. Bunun yanı sıra kafiye ve redifleri de eserin söyleyişine canlılık kazandıracak şekilde kullandığı söylenebilir.

Hasan Âli Yücel klasik tarzda yazdığı şiirlerinin büyük kısmında Âli mahlasını kullansa da *Allah Bir*'de mahlas kullanmayı tercih etmemiştir. Yer yer karşılıklı konuşma havasının da verilmeye çalışıldığı mesnevide etkili bir dil tercih edilmiş, ünlemler de sık sık kullanılmıştır:

Tanrım, sana söylerim ki, birsin
 Kimdir, birsin diyen, bilirsin. (1)
 Çokluk, yokluk; nedir ya varlık?
 Gel, sen çık işin içinden artık... (46)
 Kim çözüme muktedir bu fikri?
 Meçhûl... Ne doğrudur, ne eğri... (47)
 Yanlışsa “bu bir hatâ...” diyen kim?
 Haklıysa eğer, “beli” diyen kim? (48)
 Kur'an da bir âyetindir, ey Rab!
 Tevhîde delâletindir, ey Rab!... (129)¹⁷

Son derece sade bir dilin tercih edildiği manzumenin en dikkat çeken yönünün ise duygulardaki samimiyet olduğu söylenebilir.

İsterse dayanmasın bu kalbim;
 Yık, Kâbene benzemezse Rabbim... (193)
 Bir tek dileğim sen oldun artık,
 Mâşûk olayım diyor bu âşık. (195)
 Yalnız seni Hak bilip güvendim,
 Sensin dü cihanda tek efendim. (256)¹⁸

2. ALLAH BİR'DEKİ DİNÎ VE TASAVVUFÎ KONULAR

Allah Bir mesnevisinin baştan sona kadar dinî ve tasavvufî unsurlarla kurulmuş olduğunu söylemek mümkündür. Eserde Allah'ın varlığının akli delilleri, teklifi, dinin insan üzerindeki etkisi, Hz. Muhammed övgüsü gibi dinî konuların yanında vahdet-i vücud, teslimiyet, zikir, tecrid, tevbe ve insan-ı kâmil gibi tasavvufî hususlar da ele alınmıştır.

Eserin genel konusu adından da anlaşılacağı üzere Allah'ın varlığı ve birliğidir. Şair pek çok esması ile hitap ettiği Allah'ın varlığını net olarak kabul etmiş, birliğine olan inancını defalarca samimiyetle tekrarlamıştır:

Tanrım, sana söylerim ki, birsin

¹⁷ Yücel, *Allah Bir*, 15, 21, 22, 36.

¹⁸ Yücel, *Allah Bir*, 48, 58.

Kimdir, birsin diyen, bilirsin. (1)
 Yok, evvelin, âhirin bir ansın;
 Vicdana bu ânı sığdıransın. (39)
 Varsın, yaradan var oldu senden;
 Yokluk bile varlığında varken. (40)
 Sonsuzluğa can veren sen oldun,
 Boşken bu gönül özünle doldun. (41)
 İmânsızlık bir ayrı îmân,
 İnkâr ile sarsılır mı Rahmân? (66)
 Vahdet, fitrî bir anlayıştır;
 Esmâyı teker teker sayıştır: (76)
 Kayyûm u Kadîr, Hayy ü Cebbâr,
 Hâdî vü Mûdil, Rahîm ü Kahrâr. (77)¹⁹

Eserin dikkat çeken hususlardan biri de Allah'ın varlığını ve birliğini akli olarak da ikrar etme gayretidir. Başta bilim ve akıl olmak üzere yaratılmış her şey aslında Allah'ın varlığının delilidir. Önemli olan bütün âlemde ve insanlıkta bu yaratılış sırrını görmek, onu aciz olan akıl ile anlamaya çalışmak yerine tam bir imanla varlığını gönülden hissetmektir.

Olmuş güneşin güneş delili,
 İsbâtını istemez bedihî. (4)
 İcâdı onun bilim değil mi?
 En baş eseri ilim değil mi? (16)
 Bilseydi akıl bütünde Hakkı,
 Kavrardı bir anda Garbı, Şarkı. (53)
 İdrâke âciz, bu noktadandır
 Uğraşması akıl için ziyandır. (54)
 Senden çıkarak düşünmek olmaz,
 Şüpheyile bu kâinat dolmaz. (69)
 Sen olmıyarak var olmaz âlem,
 İnkârın için mi geldi Âdem? (100)
 Tevhîdin olunca bunda maksat,
 Âyet dolu muhteşem tabiat. (128)
 Kur'an da bir âyetindir, ey Rab!
 Tevhîde delâletindir, ey Rab!... (129)²⁰

İman ile aklın bu açıdan değerlendirilmesi neticesinde akıl o kadar acizdir ki her bir esma bir anda en büyük akli bir deliye çevirebilir. Hatta tek

¹⁹ Yücel, *Allah Bir*, 15, 21, 26, 28.

²⁰ Yücel, *Allah Bir*, 15, 17, 24, 26, 36, 32.

hakikat olan Allah'ın varlığı karşısında akıl başta olmak üzere başka hiçbir şeyin kıymeti yoktur, bu yoklukta var olması gereken tek şey bu imandır:

Bir ismin eder dehâyı mecnûn,
Rehber görünen zekâyı mel'ûn. (80)

Oldukça âciz beşerde böyle,
Kıvranmadadır zekâsı öyle. (105)

Tek felsefe, hikmet-i Hudâdır,
İlmim, bu cehâlete fedâdır. (230)

Bildiklerim, ansızın silinsin;
İdrâkime bir karanlık insin; (231)

İsmin kalsın yeter, gönülde;
Bir öz ki, yakar, yanıp bu külden. (232)²¹

Hatta bu mücadelede hiçbir delil aramaya dahi gerek yoktur, Allah'ın şairin gönlündeki varlığı dahi teklifi için yeterli bir delildir:

İsbât aramam, içimde varsın;
Şüphen neyedir, niçin sorarsın? (196)

Varsın, boştur vücûde burhan;
Varlık sensin, bu işte îmân... (197)²²

Çünkü şaire göre din ve iman, insanı hakiki özgürlüğe ulaştıracak tek yoldur. İslamiyet'in bir kurtuluş olduğunu dile getiren şair, dünyevi hırsların onu sürüklediği esaret hayatından bu şekilde kurtulduğunu belirtmiştir:

Allah'ına bağlanınca kullar,
Birden açılır önünde yollar. (165)
Hürriyete yaklaşır içinden,
Tevhîde varır bu yolda dinden. (166)

İslâmiyet bu kurtuluştur,
Hürriyeti dinde bir buluştur. (168)

Feyz aldım onun hakikatinden,
Kurtuldum esirlik âfetinden. (169)²³

Böyle güçlü bir iman düşüncesi vurgulandıktan sonra şair, af ve mağfi-
ret için Allah'a münacatta da bulunmayı ihmal etmemiştir. Eserin önemli
bir bölümünü tutan bu münacaat bölümünde gaflet dünyasından kendisini
kurtarması, onun varlığında kendisinin yok olması, kalbinin aşk ateşiyle
dolması için Allah'a niyaz etmektedir:

Tanrım, emelim, yolunda olmak;

²¹ Yücel, *Allah Bir*, 28, 32, 54.

²² Yücel, *Allah Bir*, 49.

²³ Yücel, *Allah Bir*, 42, 43.

Tevhîdini vahdetinde bulmak. (189)
 Bezdim bu cehil karanlığından,
 Kurtar beni gafletin ağından. (190)
 Yar sinemi lûtfunun eliyle,
 Doldur onu aşkının seliyle. (191)
 Yaksın beni, her şeyim yok olsun,
 Ancak sana kulluğum çok olsun. (192)
 İsterse dayanmasın bu kalbim;
 Yık, Kâbene benzemezse Rabbim... (193)
 Ben sendeyim ey büyük İlâhım!...
 Tevhîdindir dilimde âhım!... (199)²⁴
 Bu dileğini samimi bir derviş edasıyla, içinde bulunduğu durumun acizliğinin farkında olan bir garip kul tavrıyla ifade etmesi, eserin kaleme alınış gayesine işaret etmektedir:

Düşüm yere ben, kapıda bir kul,
 Bîkes, biçâre, hasta, yoksul. (255)
 Yalnız seni Hak bilip güvendim,
 Sensin dü cihanda tek efendim. (256)
 Taptım sana, başka Tanrı bilmem;
 Fâniler önünde ben eğilmem... (257)²⁵

Tevhid inancına dair bu hususlara değinirken şair, onun en büyük mahubuna da salat etmiş, Hz. Muhammed'in tevhidin son halkası olduğunu, insanlığa bu yönüyle ışıklar saçtığını ve onun tevhidi tekmil için geldiğini söylemiştir:

İnsanlığa bir ışık getirdi,
 Beytullah'a Hak ziyası girdi. (113)
 Emrinle gazâ edip Resûlün,
 Tevhîdine verdi başka bir ün. (115)
 Her bir sözü bin lisan kelâmı,
 Birdir fakat en büyük merâmı. (116)
 Ancak bu merâm, birliğindir;
 Birlikle gelen cihana, "din"dir. (117)
 Tevhîdi özünde toplayan kim;
 Toplanmış anlatıp yayan kim? (118)
 Hatm oldu demek Nebîde tevhîd,
 Ettin bu ilimle cehli teyîd. (122)²⁶

²⁴ Yücel, *Allah Bir*, 47, 48.

²⁵ Yücel, *Allah Bir*, 58, 59.

²⁶ Yücel, *Allah Bir*, 34, 35.

Ona olan övgülerin bir bölümünde miraç hadisesine de değinilmiş, Allah'a olan bu yakınlığın Hz. Muhammed'den başka kimseye nasip olmadığını vurgulamıştır:

Mirâç, bu türlü bir uçuştur;
Rûh oldu uçan, ne mutlu kuştur. (156)
Serbestçe Nebî uçup yol aldı.
Cibril fakat yoruldu, kaldı. (158)
Tevhîdine erdi Fahr-i âlem,
Üstün çıktı melekten âdem. (159)²⁷

Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm de türlü övgülerle ele alınmış; baştan sona eşsiz bir mucize olduğu, söyleyişinin hiçbir şeye benzemediği ve yine tevhid sırrını içinde barındırdığı için Allah'ın birliğinin delillerinden olduğu belirtilmiştir:

Kur'an, o kitâba ad verildi;
Her yaprağına kanat verildi. (119)
Baştan başa sarf u nahvi başka,
İsbâtı düğümlü, mahvi başka. (126)
Güçlük yoktur Arapçasında,
İdrâki lâfızlar arkasında. (127)
Tevhîdin olunca bunda maksat,
Âyet dolu muhteşem tabiat. (128)
Kur'an da bir âyetindir, ey Rab!
Tevhîde delâletindir, ey Rab!... (129)²⁸

Hasan Âli Yücel pek çok ayet ve hadisi de iktibas yoluyla metnin içerisinde kullanmıştır. Allah'ın tüm âlemi kuşattığını söylerken, dünyaya olan rağbetin anlamsızlığından ve benzeri konulardan bahsederken Rahman Suresi'nden ve bazı hadislerden iktibas yapmayı tercih etmiştir:

Mânâsı, meâli "mâarefnâk"
Medlûlü "Lemâ halaktül eflâk" (125)
"Mûtû'yu duyup ölen erenler,
Yoklukta hayatı var görenler. (142)
Bir dağ başıdır bulunduğum yer,
Rüzgârları "Külle yevm"i söyler. (234)
Mümindir "Îlâhenâ" diyenler,
Tevhîdi "Îlâheküm" de söyler. (200)²⁹
Mesnevîde tasavvufî konular da dinî konularla birlikte ele alınmış, fa-

²⁷ Yücel, *Allah Bir*, 41.

²⁸ Yücel, *Allah Bir*, 35, 36.

²⁹ Yücel, *Allah Bir*, 36, 39, 49, 55.

kat farklı şekilde bazı temel tasavvufî hususlara değinilirken diğer tasavvufî metinlerde sıklıkla ele alınan mürşid gibi bazı kavramlara hiç temas edilmemiştir.

Eserdeki en bariz konu vahdet-i vücud ilkesidir. Allah'ın birliğinden sıkça bahsedildikten sonra bütün varlıkların onun tecellisi olduğu vurgulanmış, başta insan olmak üzere tüm âlemin bu tecellinin parçası olduğu belirtilmiştir:

İnsan, ancak senin vekîlin;
Esmâyı vasıflayan delîlin. (85)
Mahlûkunu hâlik eyleyensin,
Esrârını onda söyleyensin. (111)
Başlar işe önce kendisinden.
Bir çifte düğüm bu rûh ile ten. (137)
Ten rûha kafes, hapis bu varlık;
Ruh tensiz olunca nerde darlık? (138)
Sırlar çözüdür o anda birden,
Bir başka cihanda canlanır “ben”. (140)
Sen olmalısın içinde sen, sen!
Tûr olmaz mı tecelli etsen? (194)³⁰

Bu düşüncesini ifade ederken meşhur sufi Hallac-ı Mansur'u anan şair, onun bu dava uğruna korkusuzca canını feda etmesinden övgüyle bahsetmiştir:

Mansûr'a deyince sen “Enelhak”
Mansûr'un der “Enelhak” ancak. (144)
Berdâr olur ammâ Hak'tadır o,
Bir rûh olarak ayaktadır o!... (147)
“Ben Hak değilim” deseydi bir an,
Bâtılda kalırdı, şirke kurban. (148)
“Ben, sen oldum”, “yokum” demektir;
Varken yok oluş ne hoş dilektir. (149)
Hak uğruna can veren mi suçlu?
Hükmiyle cürüm gören mi suçlu? (150)³¹

Bu nedenle insan-ı kâmil olmaya giden yol meşakkatlidir. Dünyanın cevr ü cefası bir yana Allah'tan gelen her türlü sıkıntı ve afet zevk olarak kabul edilmiş, tasavvuftaki çile hususiyeti bu yönüyle ele alınmıştır:

Yüksünmem yok felâketinden,
Her türlü belâ vü âfetinden. (215)

³⁰ Yücel, *Allah Bir*, 29, 33, 38, 48.

³¹ Yücel, *Allah Bir*, 39, 40.

Senden gelsin cefâ da gelse,
Hattâ gelsin derim ecelse. (216)
Zevk oldu o çektiğim ezâlar,
Takdirini bozmadı kazâlar. (247)³²

Bu seviyeye ulaşmanın yolu tecridden geçmektedir. Tüm dünyevi unsurlardan vazgeçmek, buraya has hırslardan gözü ve gönü temizlemek, tüm nimetlerden feragat ederek ona yönelmek gerekmektedir. Şair de bu yola girdiğini beyan etmektedir:

Beyhûde bütün geçip gidişler,
Müstakbeli hâle benzetişler. (42)
Öyleyse nedir bu türlü dâvâ
Hak bende deyip de böyle hâlâ? (97)
Ben böyle görünce hâdisâtı,
Sildim gözden bu kâinâtı. (218)
Birdir nazarımda her olan şey,
Boştur bu cihanda her dolan şey... (219)
Geçtim bu duyuşla her hevesten,
Rûh oldu benim bu tek nefesten. (240)
Nimetlerden ferâgat ettim,
Külfetlerden nedâmet ettim. (241)³³

Bu şekilde tam bir teslimiyet içerisine giren şair; bu dünyanın sıkıntılarından bezdiğini, Allah yolunda olmak istediğini yine son derece içten ifadelerle söylemektedir:

Bezdim bu cehil karanlığından,
Kurtar beni gafletin ağından. (190)
Yar sinemi lutfunun eliyle,
Doldur onu aşkının seliyle. (191)
Yaksın beni, her şeyim yok olsun,
Ancak sana kulluğum çok olsun. (192)
Rabbim, beni dinle, pek harâbım;
Ersin sona ayrılık azâbım. (212)
Bir rûh olayım visâle müştak,
Nûrunla yanıp tutuşsun âfak. (213)
Kalbim dolsun harâretinle,
Mes'ut olayım saâdetinle. (214)
Tanrım, beni senden ayrı kılma;
Sensizlik içinde gayrı kılma. (253)

³² Yücel, *Allah Bir*, 52, 57.

³³ Yücel, *Allah Bir*, 22, 31, 52, 56.

Kaçmak diliyor özüm, özünden;
Sil kendimi kendimin gözünden. (254)³⁴

Bu teslimiyet ise ancak aşk ile olabilmektedir. Allah'a olan bu yakınlık isteği şairin dilinden Hak aşığı bir dervişe mahsus şekilde dökülmektedir. Ayrılıktan azap çektiğini, tek aşkına kavuşmak için can attığını söyleyen Yücel, bu ifadelerdeki içtenlikte de dikkat çekmektedir:

Bir tek dileğim sen oldun artık,
Mâşûk olayım diyor bu âşık. (195)
Hicrâna tahammülüm tükendi;
Aşkın seli taşı, yıktı bendi. (210)
Rabbim, beni dinle, pek harâbım;
Ersin sona ayrılık azâbım. (212)
Tek mesele, senden ayrı kalmak;
Sensizliğe küfr içinde dalmak. (220)
Sevginle yakıp dururken öyle,
Kahrınla cehîme atma böyle. (221)³⁵

Hasan Âli Yücel eserin son bölümlerinde hem günahlarından hem de vecd içinde söylediği sözlerden ötürü af dilemiş, fikirlerini yanlış ifade etmekten duyduğu çekinceyi tevbe ederek dile getirmiştir:

Durmaz kalemim, uzar kelâmım;
Yalnız sensin benim merâmım. (224)
Yanlışsa sözüm, dilim tutulsun;
Çarpıksa yazım, elim tutulsun. (225)
Farkında mıyım, nedir beyânım;
Bir kuş dili söylüyor lisânım. (226)³⁶

SONUÇ

Cumhuriyet döneminin siyaset ve özellikle maarif tarihindeki önemli simalardan olan Hasan Âli Yücel edebiyat alanında boy göstermiş, nazım ve nesir türlerinden çeşitli eserler vücuda getirmiş bir muharrirdir. Şiirlerinde aşk, tabiat, özgürlük, Cumhuriyet, Atatürk gibi temalara değinen şair hususiyetle dini ve tasavvufi konuları da ele almış, küçük yaşlardan itibaren içinde bulunduğu tarikat kültüründen kaynaklanan tasavvufi muhtevayı işlediği metinler ortaya koymuştur. Hasan Âli Yücel'in dinî ve tasavvufi eserlerinden biri de *Allah Bir* mesnevisidir.

Siyasi mücadelelerle geçen bir devrin ardından kaleme alınan eserde, şai-

³⁴ Yücel, *Allah Bir*, 48, 51, 58.

³⁵ Yücel, *Allah Bir*, 43, 48, 53.

³⁶ Yücel, *Allah Bir*, 53.

rin dünyevi hırslardan bunaldığı ve sığınacak bir yer aradığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserin dilinin sadeliği ve samimiyetinin dikkat çeken yönü olduğu söylenebilir.

Allah'ın birliği, varlığının akli delilleri, imanla aklın ilişkisi, Allah aşkı ve peygamber sevgisi, vahdet-i vücud, teslim ve tecrid gibi pek çok dinî-tasavvufî konunun ele alındığı 257 beyitlik mesnevîde aruzun mef'ûlü/mefâ'ilün/ fe'ûlün kalıbı kullanılmıştır.

Yazıldığı dönem göz önünde bulundurulduğunda *Allah Bir* adlı mesnevî hem muhteva ve söyleyiş tarzı bakımından hem de nazım şekli ile edebiyat tarihinin dikkat çekici eserlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Gökalp, Haluk. *Türk Edebiyatında Manzum Tevhidler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- İsen, Mustafa, Macit, Muhsin. *Türk Edebiyatında Tevhidler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kurnaz, Cemal. Cumhuriyet Döneminde Fuzuli'ye Bir Nazire: Âli Divanı, *Divan Edebiyatı Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, 290-304.
- Önal, Mehmet. Hasan Âli Yücel in Şiirleri, *Bilgi*, 15, 2007, 59–83.
- Sayar, Ahmed Güner. *Hasan Âli Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Uraz, Murad. *Hasan Âli Yücel, Hayatı-Seçme Şiir ve Yazıları*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1938.
- Yüce, Sefa. Şair Hasan Âli Yücel, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54, 2017, 202-210.
- Yücel, Hasan Âli. *Allah Bir*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.

NECMEDDİN-İ DÂYE RÂZÎ'NİN (Ö. 654/1256) MEBDE VE MEÂD ANLAYIŞINDA NEFSİN YERİ

THE PLACE OF THE NAFS IN NAJM AL-DİN DĀYAH RĀZĪ'S (D. 654/1256) CONCEPTION
OF MABDA AND MAÂD

HATİCE ÇUBUKÇU

DOC. DR. ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ

TASAVVUF ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF ORDU FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF SUFISM

ORDU, TÜRKİYE

haticecubukcu@odu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-2580-4120>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1456010>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

20 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted

28 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Çubukçu, Hatice, "Necmeddîn-i Dâye Râzî'nin (ö. 654/1256) Mebde ve Meâd Anlayışında Nefsın Yeri [The Place of the Nafs in Najm al-Dîn Dâyah Râzî's (d. 654/1256) Conception of Mabda and Maâd]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 201-232.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



NECMEDDİN-İ DÂYE RÂZÎ'NİN (ö. 654/1256) MEBDE ve MEÂD ANLAYIŞINDA NEFSİN YERİ

Öz

Necmeddîn-i Dâye XIII. yüzyılda Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya gelmiş ve en tanınan eseri Mîrsâdü'l-ibâd'ı burada yazmıştır. Erken dönemlerde Farsça'dan Türkçeye tercüme edilen eser, Türk okuyucusundan bir hayli rağbet görmüş, dolayısıyla Mîrsâd'ın Anadolu tasavvufuna mühim etkileri olmuştur. Çalışmanın amacı Dâye ve eseri Mîrsâd özelinde sufilerin varlık anlayışlarının ahlak eğitimine özellikle nefis terbiyesine etkisini ortaya koymaktır, bu çerçevede insanın cismanî ve manevî yapısı irdelenmiş, Dâye'ye göre manevî eğitimin aşamaları tespit edilmiştir. Dâye Mîrsâd'da "Allah'a aitiz (Allah'tan geldik) Allah'a döneceğiz" buyruğu çerçevesinde gelişen mebde ve meâd anlayışına yer vermiştir. Daha ziyade felsefecilerin ele aldığı ve rûhun tekamülünü anlatan devir nazariyesini, sufi bakış açısıyla yorumlamıştır. Dâye'ye göre ilk olarak Hz. Muhammed'in rûhu /nuru yaratılmıştır. Daha sonra, o nürdan sırasıyla peygamberlerin, evliyânın, müminlerin, asifasıkların, münafıkların ve kafirlerin rûhları meydana gelmiştir. Yaratılışın amacı Hakk'ı mârifettir. Bedene girmeden önce temiz rûh, rûhlar aleminde iken oraya uygun mârifete ermiş, Hakk'ı müşâhede etmiş, onunla konuşma şerefine erişmiş ise de esasında gerçek mârifete ulaşmamıştır. Bunun için rûhun bedene girip terbiye edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu amaç doğrultusunda rûh varlık katmanlarından geçerek bedene girer ve neticesinde kalp ile nefis ortaya çıkar. Rûh bu aleme gelirken "ona rûhumdan üfledim" sırrıyla nefha burağına, kendi alemine dönmek istediğinde "ircîi" (rabbine dön) emrinin gereği nefis burağına binmektedir. Dâye ayette hitap nefse yapıldığından meâdî nefis ile ilişkilendirmiştir. Nitekim rûh meâd yolunda elde ettiklerinin çoğuna nefis aracılığıyla ulaşır. Bu nedenle Dâye'nin mebde ve meâd anlayışında nefis etkin bir role sahiptir. Nefsin, istenen hedefe ulaştırması için terbiye edilmesi gerekir bu da gazab ve hevâ şeklindeki nefsin sıfatlarının itidalde tutulmasıyla mümkündür. Dâye'ye göre şeriat ve takvâ bütün sıfatları dengede tutan bir terazidir. Bahsi geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere Dâye'nin kurduğu ahlak teorisi şeriat temeline dayanmaktadır. Ona göre nefis önce şeriat bağıyla bağlanmalı daha sonra kalbin tasfiyesi ve rûhun tahliyesine geçilmelidir. O şeriat temelli ahlak teorisiyle, tasavvuftaki ahlak anlayışının hem filozoflardan hem de diğer mistik sistemlerden farkını ortaya koymuştur. Ayrıca filozofların akılcı terbiye usullerini de eleştirmiştir. Felsefeciler, peygambere ihtiyaç duymadan, akli kullanarak, yerilmiş nefsanî sıfatların, zıttı olan övülmüş sıfatlarla tedavi edilebileceğine inanmaktadırlar. Dâye'ye göre filozofların yanıldıkları nokta ise insan için aklın ötesinde ondan daha şerefli kalb, sır, rûh ve hafî gibi latifelerin olduğunu bilmemeleridir. Malum olduğu üzere tasavvufta nefis; üç, dört, beş ve yedili mertebeler halinde tasnif edilmiştir. Dâye, nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne şeklinde dördü tasnifi benimsemiştir. Dâye eserinde nefsin ana sıfatlarını şehvet-gazab yerine hevâ-gazab şeklinde adlandırmayı tercih etmiştir. Dâye'nin, nefsin sıfatları hevâ ve gazabın ifrat, itidal, tefritten doğan halleri tespiti, kendinden önceki ahlak teorileriyle paralellik arz etmektedir. Dâye'ye göre nefis, hevâ ve gazab sıfatları sayesinde, yukarı ve aşağı hareket edebildiğinden kişi hakikate ancak nefsi sayesinde ulaşır. Hevâ yukarı yöneldiğinde aşk ve muhabbete, gazab ise bütünüyle gayrete dönüşür. Rûhlar aleminde bu aletler eksik olduğundan rûh bedene inmiştir. Aksi halde Cebrail'in Sidretü'l-Müntehâda durması gibi rûh da bilinen makamına ulaştığında orada kalırdı. Oysaki zalimlik ve cahillik (hevâ-gazab) kanatlarıyla serkeş nefis, divane bir kelebek gibi kendini Ahadiyyet Celâlinin mumunun ateşine atar, manevî varlığından sıyrılıp, visâle erer. Dâye'yi özgün kılan en bariz hususlardan biri de onun, kişinin nefis eğitiminde, kabiliyetinin, hedefe ulaşmasında ne

denli belirleyici olduğuna dikkat çekmesidir. Dâye'ye göre herkesin kabiliyeti gereği ulaşması gereken makam ayrıdır. Kişi, gücünün yettiğinden sorumludur öyle ki arpadan buğday olması beklenemez ancak imkanları nispetinde en iyi arpa olması umulur. Dolayısıyla kimileri en alt nefis basamağı nefis-i emmâreden, en üst kademe nefis-i mutmainneye çıkabilirken, kimi de nefis-i levvâme, nefis-i mülhime gibi daha alt basamaklarda kalabilir. Ancak her makamın kendi içinde dereceleri vardır ve kişi makamının içinde yükselmekle sorumludur. Dâye nefis basamaklarını kendi içinde ashab-ı yemin (sağdakiler) ashab-ı şimal (soldakiler) ve ashab-ı sâbıkân (önde olanlar) şeklinde üç dereceye ayırmakla da orijinal bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak yazar, nefis-i levvâme de bu sınıflandırmayı ayrıntısıyla ele almış, diğer makamlarda ise detaylı açıklama yapmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Necmeddîn Dâye, Mebde, Meâd, Nefs

The Place of the Nafs in Najm al-Dîn Dâyah Râzî's (d. 654/1256) Conception of Mabda' and Ma'âd

Abstract

Najm al-Din Dâya Râzî fled the Mongol invasion in the 13th century and came to Anatolia, where he wrote his most famous work *Mîrsâd al-'ibâd*. The work, which was translated from Persian into Turkish in the early periods, was very popular with Turkish readers and thus *Mîrsâd* had a significant impact on Anatolian Sufism. The aim of this study is to reveal the effect of Sufis' understanding of existence on moral education, especially on nafs education, in the specific case of al-Dâya and his work *Mîrsâd*. In this framework, the corporeal and spiritual structure of human beings is analyzed and the stages of spiritual education according to al-Dâya are identified. In his work, Dâya included the understanding of mabda' and ma'âd that developed within the framework of the commandment "We belong to God (we came from God) and to God will we return". He interpreted the theory of circulation (*davr*), which was particularly the area of interest of philosophers and which described the evolution of the soul from a sufi point of view. According to al-Dâya, the soul/light (*nûr*) of the Prophet Muhammad was created first. Then, from that light, the souls of prophets, awliya, believers, rebellious transgressors, hypocrites and infidels were created respectively. The purpose of creation is the knowledge of the Truth. Before entering the body, the pure soul, when it was in the world of spirits, attained the knowledge appropriate to that realm, observed God, and had the honor of speaking with him, but it did not attain true knowledge. For this, the soul must enter the body and be tamed. Therefore, for this purpose, the soul enters the body by passing through the layers of existence, and as a result, the heart and the soul emerge. When the soul comes to this realm, it rides on the *nafha burak* with the secret "I breathed into it from my soul", and when it wants to return to its own realm, it rides on the *nafs burak* in accordance with the command "irji' i" (return to your God). Since the verse addresses the nafs, Dâya associated ma'âd with the nafs. The soul reaches most of what it achieves on the path of meâd through the nafs. For this reason, the nafs has an active role in Dâya's understanding of mabda' and ma'âd. For the nafs to reach the desired goal, it must be trained, which is possible by keeping the attributes of the nafs in the form of wrath (*ghazâb*) and desire (*hawâ*) in moderation. According to Dâye, shari'ah and taqwa are the scales that keep all attributes in balance. As can be understood from the aforementioned statements, the moral theory

established by Dāya is based on the shari'ah. According to him, the nafs must first be bound by the shari'ah. With his shari'ah-based ethical theory, he demonstrated the difference of Sufi ethics from both philosophers and other mystical systems. He also criticized the philosophers' rationalist methods of discipline. Philosophers believe that by using the intellect, without the need for a prophet, one can cure the nafsāni attributes, which are denigrated, with their opposite attributes, which are praised. According to al-Dāya, the philosophers were mistaken because they did not know that beyond the intellect, there are more honorable qualities such as the heart, the secret, the rūh, and the hafī. As it is known, the nafs is classified into three, four, five and seven levels. Dāye adopted a fourfold classification as nafs al-ammārah, nafs al-levwāmāh, nafs al-mulhimāh, nafs al-mutma'ninnāh. In his work, Dāya preferred to name the attributes of the nafs as hawā-ghazāb instead of lust-ghazāb. Dāya's determination of the states of the nafs' attributes of hawā and ghazāb, which arise from ifrat, itidal, and tafrit, is in parallel with the previous moral theories. According to Dāya, since the nafs can move up and down thanks to the attributes of lust and wrath, one can reach the truth only through the nafs. When lust turns upwards, it turns into love and affection, and wrath turns into an all-out effort. Since these instruments are missing in the spirit world, the soul has descended to the body. Otherwise, the soul would have stayed there when it reached its known station, just as Gabriel stayed on the Sidret al-Muntehā. On the other hand, the unruly nafs with wings of cruelty and ignorance (hawā-ghazāb) throws itself into the fire of the candle of Ehadiyyat Celāl like a crazy butterfly, gets rid of its spiritual existence and reaches Truth. One of the most obvious aspects that makes Dāya unique is that he draws attention to the determinant role of one's ability in the education of the soul and in reaching the goal. According to him, everyone has a different station to reach due to his/her ability. One is responsible for what one can afford, one cannot expect barley to be wheat, but one hopes that it will be the best barley in proportion to its possibilities. Therefore, some people can go from the lowest level of the nafs, nafs al-ammārah, to the highest level, nafs al-mutma'ninnāh, while others may remain at lower levels such as nafs al-levwāmāh and nafs al-mulhimāh. However, each station has its degrees and the person is responsible for rising within his station. Dāya also showed an original approach by dividing the steps of the nafs into three degrees: ashab-ul yameen (those on the right) ashab-u shimal (those on the left) and ashab-u sābiqhān (those in front). However, the author dealt with this classification in detail in nafs al-levwāmāh, but did not give detailed explanations regarding other maqams.

Keywords: Sufism, Najm al-Din Dāya Rāzī, Mabda', Ma'ād, Nafs

GİRİŞ

Anadolu'nun İslamlaşmasında Horasan bölgesi ve civarından Anadolu'ya gelen sûfilerin etkisi büyüktür. 13. yüzyılda Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya sığınan sûfilerden biri de Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dāye Rāzî'dir. İsmiyle özdeşleşen eseri *Mirsâdü'l-ibâd*'ı bu topraklarda bitirmiş ve zamanın Selçuklu Sultanı'na takdim etmiştir. Osmanlı döneminde Karahisarlı Kasım b. Muhammed tarafından erken de-

virlerde Türkçeye tercüme edilen eser,¹ Anadolu tasavvuf düşüncesini şekillendiren çalışmalar arasında mühim bir yere sahiptir.

Necmeddîn-i Dâye, Ekberî ekolle paralel görüşlere sahiptir. Nitekim bahsi geçen eserinde rûhun yaratılışı, varlık katmanlarından geçerek bedene girmesi ve tekrar Allah'a dönüşü İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerinin varlık görüşü tarzında açıklanmıştır. *Mirsâdü'l-ibâd* edebiyatla felsefenin iç içe olduğu eşsiz eserlerden biridir. Şüphesiz Dâye'nin *Mirsâd*'da sergilediği seçkin edebî üslup, eseri benzerlerinden bir adım öne çıkarmış, ona olan teveccühü artırmıştır. Öyle ki, o rûhun yolculuğunu, adeta kozasından çıkan bir tırtılın kelebeğe dönüşmesi, sonrasında da mumun alevinde fenâ bulması şeklinde şiirsel, büyümlü bir atmosfer içinde anlatmıştır.

Necmeddîn-i Dâye, tasavvuf kanalında gelişen ahlak felsefesi için de önemli bir isimdir. Nitekim o, İbn Miskevî (ö. 421/1030) ile başlayan İslam ahlak felsefesi anlayışını, tasavvuf içinde geliştirip devam ettiren teorisyenlerden biridir. Dâye, rûhun tekâmülünü anlatırken yaratılışla ilgili hususları felsefenin argümanlarıyla, özellikle sudur nazariyesi ile dile getirmiş, Allah'a olan vuslatını da tasavvufî terbiye usullerinden faydalanarak açıklamıştır. Örneğin Dâye'de nefis kavramı hem ontolojik hem de psikolojik bir kavram olarak kullanılmıştır. Yaratılış bahsinde melekût alemini, rûhlar ve nefisler şeklinde taksim etmiş, sonrasında da onları ulvî ve suflî şeklinde ikiye ayırmıştır. İnsan rûhunun yeryüzü macerasını anlatırken de rûhun bedene girmesiyle ortaya çıkan insanın kötücül yönünü, nefis olarak tanımlamıştır. Sûfilere göre olumsuz vasıflarına rağmen insan, tekâmülünü nefis sayesinde tamamlar, çünkü nefis, insanın eğitilebilen tarafıdır, onu hakikate götüren binektir. Dolayısıyla nefsin terbiye edilmesi gerekir. Esasında sûfilere en ziyade meşgul oldukları husus budur, denilebilir. Dâye de nefsin özelliklerini ve terbiye usullerini ortaya koyan sûfî teorisyenlerinden biridir. Şüphesiz yaratılış, nefsin mertebeleri gibi benzer konulara pek çok felsefe ve tasavvuf klasiklerinde rastlamak mümkündür, bunlar içinde Dâye'yi farklı kılan ise, her kaynakta kolay tesadüf edilmeyen, kendine has soruları gündeme getirmesidir. Örneğin Abdülhak Hâmid'in, "Çıksın şu sırrı hikmeti bir öğreten bize / Bâkî idiyse rûh, ne lazımdı ten bize" mısralarıyla veciz bir tarzda ifade ettiği durumu tartışır. O, rûhun yolculuğunu anlatırken, rûhlar aleminde, elest bezminde mârifete ulaşmış pak rûhun, neden yeryüzüne inip bedene girdiğini sorgular, rûhun bedene girmeden önceki mârifetiyle girdikten sonraki mârifeti arasındaki farka değinir. Bir başka yerde herkes nefis-i emmâreden başlayarak nefis-i mutmainne mer-

¹ Kâsum b. Mahmûd Karahisârî, *İrşâdü'l- Mürîd ilâ'l- Murâd Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi*, haz. Fakirullah Yıldız (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2020)

tebesine çıkabilir mi? Yoksa insan ezelde takdir edilmiş makamını aşamaz mı? Şayet böyle ise insanın dünyaya gelişinin ne anlamı vardır? gibi soruları gündeme getirir. Aynı şekilde, bedenle haşır konusuna değinir. Bilindiği üzere sûfilere göre, kişinin dünya hayatında mârifete ermesindeki engellerden biri de bedenidir, rûhun bedene hapsolunduğu düşünülür. Dolayısıyla âhirette bedenle dirilişe inanmak çelişkiye neden olmaktadır. Söz konusu hususta Dâye, dünya ve ahirette bedeni meydana getiren unsurların farklı olacağını savunarak meseleyi çözümlenmeye çalışır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Dâye için, ele aldığı konulara kendi rengini verebilmiş, üslup sahibi bir yazardır demek yanlış olmaz.

Malum olduğu üzere Necmeddîn-i Dâye'nin eseri *Mirsâdü'l-ibâd*'ın tam ismi *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd (Başlangıçtan Nihayete Allah'ın Kullarının Yolu)* şeklindedir.² Felsefi konuların tasavvufa girmesiyle birlikte sûfiler kendi mebde ve meâd anlayışlarını dile getirmeye başlamışlardır. Başlangıç ve dönüşü ifade eden mebde ve meâd kavramları "Allah'a aitiz (Allah'tan geldik) Allah'a döneceğiz"³ ayetiyle vurgulanan varlıkların Hak'tan gelişini ve tekrar O'na dönüşünü konu edinir. İslam tasavvufunda yaratılış daire şeklinde, devir nazariyeleri çerçevesinde anlatılır. Tasavvuf felsefesinde sudûr ve tecelli /zuhûr fikrinden, insan-ı kâmil anlayışı, onunla alakalı olarak da devir telakkisi doğmuştur, tasavvuf edebiyatında da mebde ve meâdî konu alan devriyeler yazılmıştır.⁴ Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere mebde ve meâd konusuna eserlerinde yer veren sûfiler arasında; Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Yûnus Emre (ö. 720/ 1320), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694), Erzurumlu İbrâhim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi isimler zikredilebilir.

Mebde, inişte katedilen yarım daireye denir ve kavs-i nüzûl, ferşiyeye, fenâ, vahidiyyet şeklinde de adlandırılır. Meâd ise çıkışta katedilen diğer yarım dairenin adıdır; kavs-i urûc, kavs-ı suûd, rücû, arşiyeye, bekâ, ahadiyyet gibi farklı isimlerle anılır. Daha geç bir dönemde yaşamış olmakla beraber Erzurumlu İbrâhim Hakkı, devir nazariyesi denince ilk akla gelen isimlerdendir. Nitekim o *Mârifetnâme*'sinde konuyu, Niyâzî-i Mısrî gibi kendinden önceki isimlerden faydalanarak⁵ görsel çizimler yardımıyla

² Eseri Türkçeye tercüme eden Halil Baltacı ve İngilizceye tercüme eden Hamid Algar "mirsâd" kelimesini "yol" şeklinde tercüme etmeyi tercih etmişlerdir. Bk. Halil Baltacı, "Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mirsâdü'l-ibâd," *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 26 (Temmuz – Aralık 2010), 167.

³ el-Bakara 2/156.

⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, sad. O. Fuad Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 322.

⁵ Abdurrahman Güzel, "Niyâzî-i Mısrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risale-i Devriye)," *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21/1-2 (1979-1983), 122; Abdullah Uçman, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler," *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, mlf. Ahmet Yaşar Ocak (Anka-

işlemiştir. Sûfîlerin mebde ve meâd görüşünü en iyi ortaya koyan görsel, *Mârifetnâme*'deki bu çizimdir denilebilir. İbrahim Hakkı, mebde ve meâdin aşamalarını şu şekilde tespit etmiştir: Vücut-ı mutlak'tan ayrılan nûr-u ilâhî, sırayla külli akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur seviyesine kadar düşerek âlem-i süflî olan Dünya'ya intikal eder, sonrasında yükselişe geçer ve sırayla madde, maden, bitki, hayvan, insan ve insan-ı kâmil seviyesine kadar çıkar. Böylelikle ilk zuhur ettiği asıl kaynağa, yaratıcısına döner. Dünya'dan tekrar yüce âleme, huzur-ı ilahiyeye kadar yükselip, fenâfillâha erer.⁶ Buna, Bir'den gelen Çok'un tekrar Bir'e dönmesi denir.⁷

Devir nazariyesi insanın ahlâken olgunlaşarak hakîkate ermesini konu edinir, dolayısıyla bir çeşit rûhî tekâmül görüşüdür ve bu sebeple çoğu defa tenasüh- reenkarnasyon, hulûl ve ittihâd ile karıştırılmıştır. Oysa ki devir nazariyesinden farklı olarak tenasüh akidesinde, insanın tekrar tekrar dünyaya geldiğine, hatta insan rûhunun bitkilere, hayvanlara geçtiğine inanılır. Hatta, hayatında hayvanî bir sıfatla nitelenen bir kişi, ölümünden sonra muttasıf olduğu hayvan suretine bürünerek tekrar bu dünyaya gelecektir, tekâmül ederse sonrasında hayvandan insana geçebilir. Devir nazariyesini benimseyenlerde ise böyle bir anlayışa rastlanmamaktadır. Ayrıca devir görüşüne sahip olan mutasavvıflar, mebde ve meâd görüşlerinin tenasühle bir ilgisinin bulunmadığını özellikle belirtmişlerdir. Nitekim tasavvuftaki devirde, başta Allah'ın bilgi ve iradesi, ondan sonra da bu bilgi ve iradeden insana kadar gelen yaratma manasında bir maddî oluşum söz konusudur. Bu madde, cansızlarda varlığını korumak, bitkilerde büyümek, hayvanilerde (canlılarda) duymak, seslenmek hareket etmek suretiyle can kazanır. Fakat cansızlara, bitkilere, hayvanlara ait olan bu canlılık, (rûh-ı cemadî, rûh-ı nebatî, rûh-ı hayvanî) geçici (fani) dir. Ana rahminde insana verilen rûh ise (rûh-ı insanî), ölümsüzdür. Ölümünden sonra kıyamete kadar berzah aleminde kalacak, daha sonra hesap günü yapıp ettiklerinin sonucu olarak lütfâ (cennete) veya azaba (cehenneme) duçar olacaktır. Bununla beraber Melâmî, Bektâşî bazı mutasavvıflar ve Alevî zümreler şeriatın zâhirine muhalif tenâsühü çağrıştıran ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁸

Tenezzül ve urûcu filozoflar sudûr, mutasavvıflar tecelli anlayışları çerçevesinde birbirine yakın şekillerde açıklamışlardır. Sûfîlerin yaratılış

ra: Türk Tarih Kurumu, 2014), 578.

⁶ Süleyman Uludağ, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/231; Mustafa Uzun, "Devriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/251-252.

⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2004), 166.

⁸ Güzel, "Niyâzi-i Mısri'nin Gözden Kaçan Bir Eseri", 123-125; Uludağ, "Devir", 9/231-232; Uzun, "Devriyye", 9/251-253; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 165-166.

mertebeleri, büyük oranda Yeni Eflâtuncu felsefecilerin sudûr anlayışını çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte Plotinus, (ö. 270) Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Azîz Neseî (ö. 700/1300), Necmeddîn-i Dâye gibi her bir ismin bahsi geçen konuda benzer yaklaşımları olsa da her birinin kendine has varlık görüşü vardır. Öyle ki, varlık mertebelerini birbirine yakın, aynı zamanda birbirinden farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Aşağıdaki tabloda söz konusu husus tespit edilmeye çalışılmış, Necmeddîn-i Dâye'nin etkilendiği ve etki ettiği isimler çerçevesinde tablo oluşturulmuştur.

Tablo 1. Filozofların ve Sûfilerin Mebde - Meâd Anlayışlarını Gösteren Tablo

PLOTINUS	FÂRÂBÎ / İBN SİNÂ	NECMEDDİN-İ DÂYE	AZİZ NESEFİ	NİYÂZİ-İ MISRİ/ ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI
Bir	Mutlak Bir	Mutlak Bir /Zat-ı Ahadiyyet	Mutlak Bir /Ahadi Hakiki	Mutlak Varlık
Akil /nous	İlk akıl	Nûr/ akıl / kalem	Cevher-i evvel / İlk Akıl	Nûr
Rûh /nefs		rûh/ külli akıl		Külli akıl
	10 akıl İlk akıl 2. akıl 3. akıl 4. akıl 5. akıl 6. akıl 7. akıl 8. akıl 9. akıl Faal akıl	Rûhlar (ulvi rûhlar, sufi rûhlar) a)ulvi rûhlar 1)İnsan rûhları 1.1.rûh-u muhammedi 1.2.peygamber rûhları 1.3. evliya rûhları 1.4. müminlerin rûhları 1.5. asilerin (fasık) rûhları 1.6. münafıkların rûhları 1.7. kafirlerin rûhları 2)Melek rûhları b)sufi rûhlar 1. cinlerin rûhu 2. şeytanların, asilerin, iblislerin rûhu 3. hayvanların rûhu 4. namiye (bitkilerin) rûhu /nefsi	9 akıl	9 akıl
	9 nefis		9 nefis	9 nefis
	9 felek 1)Birinci sema/ atlas feleği 2)Sabit yıldızlar küresi 3)satürn /zuhul feleği 4) müşteri / Jüpiter feleği 5)merih /mars feleği 6) güneş küresi 7)zühre /Venüs feleği 8)utarid/ Merkür feleği 9)ay feleği	Akil ve nefis mertebeleri a)akıl mertebeleri Arş Kürsi Levh Kalem b)nefis mertebeleri (ulvi-sufi) 1. ulvi nefis mertebeleri: Felek, burç nefisleri Yıldız, gezegen ve sabitlerin nefisleri Merkezlerin nefisleri	9felek/gök Arş /Rûhi hatemi enbiya Kürsü/ervahu ululazm 7.gök /ervah-ı rusul 6. gök /ervah-ı enbiya 5. gök/ ervah-ı evliya 4. gök / ehli marifet 3. gök/ervah-ı zühhad 2. gök/ abidlerin makamı 1. gök /ervah-ı müminat	9felek 1)arş (atlas feleği) 2)kürsi (burçlar feleği) 3)zuhul feleği 4)müşteri feleği 5)merih feleği 6)güneş feleği 7)zühre feleği 8)Utarit feleği 9)ay feleği
Ay altı evren				
		Sufi nefisler: Tabayi-i erbaa	Tabayi-i erbaa	4 tabiat/keyfiyet a)sıcak b)soğuk c)kuru d)yaş

	4 unsur	Sufi nefisler: Anasır-ı erbaa a)ateş b)hava c)su d)toprak	Anasır-ı erbaa a)ateş b)hava c)su d)toprak	4 unsur/müfred a)ateş b)hava c)su d)toprak
				9 felek (yüksek babalar) + 4 erkan (aşağı analar) = müvelledat (maden,nebat, hayvan)
madde	Madde / heyula	Sufi nefisler: cemad		Madde
	maden		maden	maden
	Nebatat	Sufi nefisler: Bitki (nefs-i namiye)	bitki	bitki
	Akılsız canlılar		hayvan	hayvan
	insan	insan	insan	insan
	İnsan-ı kâmil	İnsan-ı kâmil	İnsan-ı kâmil	İnsan-ı kâmil

Görüldüğü üzere Necmeddîn-i Dâye tasavvuf felsefesinde mebde ve meâd anlayışının şekillenmesine katkı sağlayan önemli isimlerin başında gelmektedir. Çalışmada bahsi geçen mevzua Dâye'nin katkıları tespit edilerek, konuya yaklaşımı, büyük oranda eseri *Mirsâd* çerçevesinde ortaya konacaktır. Sufilerin insan eğitimindeki başarılarının altında, varlık görüşlerini şekillendiren felsefi anlayışlarının etkisi yadsınamaz. Çalışmayla Dâye özelinde, sufilerin nefis terbiyesini dayandırdıkları felsefi temelin açığa çıkarılması hedeflenmektedir Dâye'nin mebde (başlangıç) ve meâd (dönüş) anlayışının daha detaylı anlatımı ise şu şekildedir:

1.NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN MEBDE ve MEÂD GÖRÜŞÜ

Başlıkta sadece mebde ve meâd'a yer verilse de bahsi geçen durumu Dâye; mebde, meâş ve meâd şeklinde açıklamaktadır. Dâye eseri *Mirsâd*'ı bu üç asıl üzerine bina ettiğini belirtir. Mebde bahsinde yaratılışın başlangıcından, rûhun bedene girişinden, mülk ve melekût alemlerinden söz eder. Meâş yaşanan hayattır ve Dâye bu kısımda insanın terbiyesinin nasıl olması gerektiğinden bahseder, meâd aşamasında ise rûhun dönüşünü yani bedenden zorunlu olarak ayrılmasını ya da kişinin kendi isteğiyle bedenî sıfatlardan arınmasını konu edinir.⁹

Daha önce de zikredildiği üzere Necmeddîn-i Dâye, mebde ve meâd anlayışını Ekberî ekol çerçevesinde ortaya koyar. Dolayısıyla o, vahdet-i vücûd düşüncesinde çokça zikredilen ve sufilerin kudsi hadis olarak kabul ettikleri, “Bilinmeyi istedim mahlukatı yarattım” ifadesinden hareketle, bütün varlığın yaratılış sebebinin insan olduğunu söyler. İnsanın varlık sebebi ise mârifetullahıdır. Dâye'ye göre Allah'ın emanet olarak nitelendirdiği şey mârifettir ve bu yükü sadece insan yüklenmiştir.¹⁰ Gerçek mârifete insan-ı

⁹ Necmeddîn-i Dâye /Râzî, *Mirsâdü'l-ibâd*, thk. Muhammet Emin Riyahî (Kahire: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1986), 28-29; Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l mebde' ile'l-meâd Başlangıçtan Nihayete Allah'ın Kullarının Yolu*, haz. Halil Baltacı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 54.

¹⁰ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 1986, 145.

kâmil ulaşır ki bu da Hz. Muhammed'in hakikatidir. Dolayısıyla yaratmanın sebebi, ilk yaratılan şey hakikat-i/ Nûr-i Muhammediyyedir. Hz. Muhammed, varlık ağacının hem tohumu hem de meyvesidir.¹¹

Dâye, diğer rûhların Hz. Muhammed'in nûrundan yaratılmasını kamış şekeri örneğiyle anlatır. Ona göre bütün varlıkların, yaradılmışların mebdei, insan rûhlarıdır. Ehadiyyet güneşinin nûrundan, nûr-i / rûh-i Muhammedî, ondan peygamber rûhları, ondan da evliyânın rûhları yaratılır. Sonrasında sırasıyla müminlerin rûhları, asi-fasıkların rûhları, münafıkların rûhları ve kafirlerin rûhları yaratılır.¹² İnsan rûhlarının nûrlarından sırasıyla melekler, cinler, şeytanlar, asi rûhlar ve iblisler yaratılmıştır. Bu rûhlardan kalan tortulardan ise çeşitli hayvanların rûhları var edilmiştir. Bundan sonra melekût çeşitleri nefisler, bitkiler, madenler, mürekkebler, müfredler ve unsurlar yaratılmıştır. Rûhların yaratılış aşamaları şeker kamışından beyaz şeker elde etmek isteyen uyguladığı aşamalara benzer. Kamışı birinci defa kaynatınca “beyaz nebat” (peygamber rûhları) elde edilir. İkinci defa kaynatınca “beyaz şeker / şeker-i sepîd” (velilerin rûhları), üçüncü kez kaynatılınca “kızıl şeker” (müminlerin rûhları), dördüncü defa kaynatılınca “teberzed” (asilerin rûhları), beşinci defa kaynatıldığında “kavâlib-i siyah /siyah kalıplar” (kafirlerin rûhları), altıncı defa kaynatınca “kutare” denilen bir tortu kalır ki oldukça kara ve koyudur. Kutare denen bu çökeltinin temiz ve duru olanından hayvanî ve nebatî rûh meydana gelmiştir. Bunun da daha kesif ve bulanık olanından mürekkebler, müfredler ve unsurlar yapılmıştır.¹³

Necmeddîn Dâye, a'lâ-i illiyyînden esfel-i sâfilîne kadar binlerce mertebeye bulunduğunu zikretmekle beraber, eserlerinde açık bir tasnif yapmasa da varlık mertebelerini; 1. Zât-ı Ahadiyyet, 2. Rûh-i /Nûr-i Muhammedî, 3. Melekût âlemi, 4. Mülk âlemi şeklinde dörde ayırdığı, Halil Baltacı tarafından tespit edilmiştir.¹⁴

Dâye ilk yaratılanın, rûh-i Muhammedî olduğunu söylemekle beraber akıl ve kalemi de zikrederek üçünün bir olduğunu ifade eder.¹⁵ O, rûhlar ve nefisler açısından melekût alemini ikiye ayırır. Rûhlar; insan rûhları, melek, cin, şeytan, hayvan rûhları ve rûh-u namiye şeklinde bir sırayla yaratılır. Nefisler ise akl-ı kül den neşet eder; sonra sırasıyla akıl ve nefis mertebeleri, arş, kürsi, levh, kalem, felek, burçların nefisleri, yıldız, gezegen, sabitlerin nefisleri, merkezlerin nefislerinin mertebeleri, madenler, mürek-

¹¹ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 37.

¹² Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 38.

¹³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 38-40.

¹⁴ Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî – Hayatı, Eserleri, Görüşleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 166-167.

¹⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 52.

kebler, müfred unsurlar meydana gelir.¹⁶ Dâye, mülk aleminin zuhurunu da *Peygamber hadislerinden* yola çıkarak açıklar. Buna göre Allah bu alemi yaratmak istediğinde bir cevher yarattı ve ona heybet nazarıyla baktı. Cevher, Rahman'ın nazarından eriyerek yarısı ateş, yarısı su oldu. Ateş su üzerinden akınca buhar meydana geldi, bu buhardan gökleri, onun özünden, köpüğünden de yerleri yarattı. Yerler ve gökler ilk gün yaratılmıştır. Gün, zamanın neticesidir. Zaman ise feleklerin hareketiyle olur. Bu ilk gün cumartesidir. Pazar günü dağları, pazartesi bitkiler ve ağaçları, salı zorluk ve kerih şeyleri, çarşamba nûrları, perşembe hayvanları, cuma da Hz. Adem'i yarattı.¹⁷

Görüldüğü üzere en son yaratılan insan bedenidir. Dâye'ye göre "esfel-i sâfilin" ifadesinden de kastedilen budur. Rûhun a'lâ-i illiyyin, bedenin esfel-i sâfilin oluşundan hareketle Mecdüddin Bağdadî'nin, "Kudretiyle en uzakta-kilerle en yakındakileri cem edeni tesbih ederim" dediği nakledilir.¹⁸

Dâye'ye göre insan bedeni dört unsurdan (anâsır-ı erbaa) müteşekkildir; su, toprak, hava, ateş. Bahsi geçen unsurlar birbiriyle zıt özellikler barındırmaktadır. Nitekim melekler bu dört unsurdan kaynaklı sıfatlara baktılar, toprağı sükûnet, havayı hareket sıfatında gördüler. Aynı şekilde su süfli, ateş de ulvî sifata sahiptir. Diğer yandan melekler, toprağın tabiatının kuru, havanın nemli, suyun soğuk, ateşin de sıcak olduğunu gördüler ve zıtlıkların olduğu yerde fesat ve zulmet ortaya çıkacağından Hak Teala'ya "Orada bozgunculuk yapacak kanlar akıtacak birini mi var edeceksin?"¹⁹ dediler.²⁰

Rûhun bedene girişi nefha bineğiyle olmuştur. Nitekim "Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üflediğim zaman"²¹ buyurulmuştur. Rûhlar aleminde Rabbinin meclisinde terbiye edilen temiz rûh, bedene girince onun karanlık ve vahşi taraflarından korktu, ervah aleminin genişliğini, orada vasıtasız ulaştığı zevkleri, Hak'la olan ünsiyetini düşününce, geri dönmek istedi ancak geldiği bineği bulamadı.²² Adem, Havva'nın da yaratılmasıyla yeni hale yavaş yavaş alıştı. Şehvet, çok uyumak, çok yemek gibi hayvânî sıfatların kendinde açığa çıkmasıyla Hak'tan perdelendi ve Hak'la ünsiyeti azaldı, neticesinde de cennetten çıkarıldı. Uzun süren yakarış ve inlemeler neticesinde tövbesi kabul edildi. Dâye'ye göre Adem'in böyle belalara duçar olması, muhabbetin kemale ermesi içindir.²³

¹⁶ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 55-56.

¹⁷ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 57-58.

¹⁸ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 66.

¹⁹ el-Bakara 2/30.

²⁰ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 80.

²¹ el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

²² Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 89.

²³ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 97.

Yukarıda da geçtiği üzere Dâye rûhun bedene giriş hikmetini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Nitekim rûh, rûhlar aleminde Hakk'a yakınlığın zevkini tatmış, o aleme münasip mârifete sahip olmuş, Hakk'ın mükâşefe ve müşâhedesine ererek onunla konuşma şerefine ulaşmışsa da bu makamların kemâli ve gerçek saadet ancak rûhun bedene girip terbiye görmesiyle mümkün olur. Çünkü gayb ve şehadet, bütün alemlerin bilgisini içeren şuhudî mârifet için gerekli zahir ve batın alet ve edevat ancak burada mevcuttur. Bunlarda; nefis, kalb, sır, hafi ve insanda bulunan diğer batınî idrak kuvveleriyle; işitme, koklama, görme, dokunma ve tatma ve gibi zahirî duyu organlarıdır.²⁴

Dâye mârifete ulaşmada İslam şeriatine tabi olmanın önemine her daim vurgu yapar. Nitekim sûfiler hakikate giden yolda şeriat ve tarikat basamağını bir ön koşul olarak zikrede gelmiş, eserlerinde şeriat, tarikat, hakikat, mârifet şeklinde sıralamaya gitmişlerdir. Dâye'ye göre, Allah Teala mülk ve melekût alemini, insanın rûhuyla bedenini birleştirerek, tıpkı bir tılsım gibi birbirine bağlamıştır, aksi halde rûh beden hapisanesinde asla durmazdı. Bu öyle sıkı bir bağdır ki insan ya da melek hiçbir varlık tek başına bunu çözemez. Çünkü bu tılsım nûr ve zulmetten müteşekkil yetmiş bin perde bağıyla bağlanmıştır.²⁵ İnsan varlığındaki tılsım ise ancak şeriat anahtarıyla açılır. Şeriata de sahibi şeriat olan peygamberler ve onların varisleri evliya gerektir.²⁶ Bu hususta Hz. Peygamber ayrı bir ehemmiyeti haizdir. Zira Hz. Muhammed diğer peygamberlere göre insandaki kalb gibidir.²⁷ Hz. Adem'den Hz. İsa zamanına kadar her bir peygamber din hamurunu yoğurmuş fakat onu muhabbet ateşiyle yanan fırında Hz. Muhammed pişirmiştir.²⁸ Dinin mükemmelliği muhabbet sıfatına bağlıdır, muhabbetteki kemalinden dolayı dini, şahs-ı insanda kalbi temsil eden Hz. Muhammed tamama erdirmiştir. Bu sebepten dinini kemale erdirmek, mahubluk mertebesine erişmek isteyen, ona ittiba etmelidir.²⁹ Peygamberden sonra da yolu bilen bir rehber ihtiyacı vardır nitekim Dâye'ye göre velâyet ve tasarruf sahibi bir kâmil şeyh olmaksızın din yolunda sülûk etmek ve yakîn alemine ulaşmak mümkün değildir.³⁰

Tılsımları açan şeriatin, zâhiri ve bâtını vardır. Zâhir şeriat beden suretinin tılsımını açan beden amelleridir. Beden tılsımı beş his bağıyla bağlandığından namaz, oruç, zekat, hac, kelime-i şehadet gibi beş dişli anahtarla

²⁴ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 113.

²⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 126.

²⁶ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 129-130.

²⁷ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 147.

²⁸ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 148.

²⁹ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 154.

³⁰ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 226.

açılır. Batın şeriat ise rûhun, sırrın, ve kalbin amelleridir ki buna da tarikat denir. Tarikat, insanın hakikat alemine yol bulabilmesi için batınında bulunan tılsımı çözen bir anahtardır.³¹

Dâye'ye göre insanın kemal yolculuğunda en önemli bineği nefsidir. Nitekim rûh bu aleme gelirken “ona rûhumdan üfledim” sırrıyla nefha buracağına binmiştir. Kendi alemine dönmek istediğinde de “ırcı” hitabının gereği nefis buracağına ihtiyaç duyar. Nefsin yürümesi, aşağı ve yukarı hareket edebilmesi için hevâ ve gazab sıfatına ihtiyaç vardır. Nitekim “Hevâ olmasaydı hiç kimse Allah'a giden yolu yürüyemezdi” denilmiştir.³² ‘Nefsini bilen rabbini bilir’ ifadesinden hareketle gerçek mârifete nefsi tanıyıp terbiye etmekle ulaşılır. Nefsin terbiye ve tezkiye edilmesi ise gazab ve hevâ sıfatlarını itidalde tutmakla olur. Şeriat ve takvâ, insandaki bütün sıfatları dengede tutan bir terazidir.³³

Dâye'ye göre sûfiler, terbiyenin nasıl olması gerektiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir gruba göre öncelikle nefis tezkiyesi yapılmalı sonra kalb tasfiyesi ve rûh tahliyesi gerçekleştirilmelidir. Diğer bir gruba göre ise kalb tasfiye edilmeden, rûh tahliye edilmeden nefsin tezkiyesi mümkün değildir. Kendisi ikinci görüşü benimser.³⁴ Öncelikle nefsin tezkiye edilmesini savunanlar yerilmiş nefsanî sıfatları, zıttı olan övülmüş sıfatlarla tedavi yoluna gitmişler. Örneğin gazab sıfatını tahammül, hilm, öfkeyi yutmak ile tedavi etme yöntemini seçmişlerdir. Dâye, söz konusu usulün felsefecilerin rağbet ettiği akılcı bir yöntem olduğunu söyler ve bu usulle bir kötü sıfatın bile değiştirilmesinin ömürler süreceğini neticede de bu kötü sıfatın bütünüyle değiştirilemeyeceğini belirtir. Kaldı ki bu sıfatlar kendi konumunda gereklidir ve tamamıyla yok edilmemelidir. Dâye bu noktada felsefecileri eleştirir. Zira felsefeciler, peygambere ihtiyaç duymadan sırf akılla kötü sıfatların giderilebileceğine inanmaktadırlar. Yanıldıkları nokta ise insan için aklın ötesinde ondan daha şerefli kalb-i hakikî, sır, rûh ve hafî gibi aletlerin olduğunu bilmemeleridir. Diğer taraftan bu akılcı yöntemle, kuru mücadele ile köpek nefis, çok sıkı bağlanarak aç bırakılsa da riyazet bağından kurtulduğunda onun hırs ve aç gözlülüğü daha da fazlalaşır. Bu usulün bir sakıncası da bir sıfatın terbiyesine başlandığında bu durum, diğer bir sıfatın bozulmasına sebep olabilesidir.³⁵ Tüm bunlara ek olarak riyâzet ve mücâhede usullerinin ve bunlar yoluyla elde edilenlerin şeriat mihengine vurulması gerekir. Aksi halde ondan başka fitne ve afetler ortaya çıkar.³⁶ Bu

³¹ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 162.

³² Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 183.

³³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 179.

³⁴ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 211-216.

³⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 200-202.

³⁶ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 203.

sebeple nefis önce şeriat bağıyla bağlanmalı daha sonra kalbin tasfiyesi ve rûhun tahliyesine geçmelidir. Böylece Hakk'ın lütfuyla uluhiyet fazlının feyzi, ilahi tasarrufun cezbesi ardı ardına gelir. Hakk'ın feyzinin eserinin bir anında elde edilen şeyle, nefsin pek çok sıfatı değişir. Böyle olunca ömür boyu mücâhedeyle elde edilemeyen nefis tezkiyesi, bir lahzada gerçekleşir. Nitekim “Hakk'ın cezbelerinden bir cezbe iki dünya ameline denktir.” denilmiştir.³⁷

Kalb terbiye edilmek, arınmak ve Hakk'a teveccüh etmekle kemale ulaşır ve bütün uluhiyet sıfatlarının tecellisinin zuhur mahalli olur.³⁸ Yukarıda da geçtiği üzere Dâye'ye göre kuru bir riyâzet ve mücâhede ile nefsanî sıfatları, ahlakî değiştirmek yerine, kalbi tasfiye etmek gerekir. Kalbin gayb alemini gördüğü, duyduğu, kokladığı vs. beş duyusu vardır. Kalbin tasfiyesi, bu hislerinin sağlam olması demektir. Terbiyesi ise Allah'a teveccüh etmek ve Hak'tan başka her şeyden yüz çevirmektir.³⁹ Kalb tasfiyesi için dünyadan yüz çevirmeli, halveti tercih edip zikre devam etmelidir. Zikrin özelliği şeytanın ve nefsin tasarrufuyla kalbe giren ve buraya yerleşen perde ve bulanıklığı gönülden çıkarmasıdır.⁴⁰

Rûhun kemal mertebeye ulaşması, rububiyet sıfatıyla onu tahliye etmekle olur.⁴¹ Rûh öncelikle şeriat, sonrasında tarikat ve hakikat yoluyla tasfiye ve tahliye edilir. Nübüvvet ve velayet kanalıyla terbiye edilir. Rûhun tahliyesi, rûhun bedene bağlanmasından sonra gerçekleşir. Rûh bedene tedrici olarak bağlanır. Anne karnında rûhun bedene taalluku hayat iledir. Böylelikle anne karnında hareket başlar. Ancak burada hislere bağlanma gerçekleşmediğinden fiziksel gözle göremez, kulakla duyamaz. Rahimden ayrılıp dünyaya geldiğinde rûh hislere bağlanır. Bedenin her bir organı, insanî sıfatlardan birinin mahallidir. Hırs, gazap, şehvet gibi sıfatlar, bedende kendi mahallerinde zahir olmadan rûh o bölgeye tam olarak bağlanmaz. İnsanda en son zahir olan, insanın muhatap alınmasını ve sorumluluk yüklenmesini gerektiren sıfat ise şehvettir. Şehvet ortaya çıktığında, rûh bu sıfat ve bu mahalle taalluk ettiğinde, rûh tamamen gaybten şehadet alemine gelmiş olur.⁴² İşte bu aşamadan sonra rûhun terbiyesi başlar. Rûhun öncelikle beşerî kuvvetler, hisler ve sıfatlardan tedrici olarak kurtulması gerekir. Çünkü bu kuvvet ve sıfatların her biri Hakk'tan uzaklaşma ve perdelenmesine sebep olmuştur. Tarikat terbiyesiyle, tabiatından kaynaklı ilgilerden kurtulur. Hakikat yoluyla da gaybî varidatın tasarrufu, Hazret'in nûrundan

³⁷ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 212.

³⁸ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 191.

³⁹ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 194.

⁴⁰ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 203-204.

⁴¹ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 211.

⁴² Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 215.

kaynaklanan levhalar ve lem'alar ile cismanî ilgilerin bağıni koparır, beşeri sıfatların hapsinden kurtulur. Böylece rûhlar alemindeki fitratına yanaşır. Rûh beşeriyet elbisesini çıkarınca, hayal ve vehimden kurtulur. Mülk ve melekût alemindeki her şey ona arz edilir ki ufukların zerrelerinden nefis aynalarına kadar bütün her şeyde Hakk'ın ayetlerini görür.⁴³ Bu aşamada rûh aşkla birlik olur. Rûh, Samediyet Cemalinin kandiline pervane kesilir. Unsurlarla ilgisinden kaynaklı zalimlik ve cahillik kanadıyla Ahâdiyyet sarayının etrafında kanat çırpır. Bu makamda rûhu, rubûbiyyet lütufları karşılar ve ona ferahlık verir. Böylece aralarında "Allah onları, onlar da Allah'ı sever"⁴⁴ sırrıyla aşk ve iltifat meydana gelir.⁴⁵ Aşktan doğan sitem neticesinde rûh yüzünü varlıktan yokluğa (fenâ) döndürür. Rûhu bir müddet, ilâhî sıfatlar âlemi cenneti ve varlık âlemi cehennemi arasında Araf'a benzeyen bir menzilde tutarlar ve şuhûd şarabıyla varlığının sıfatlarının kalıntılarını yok ederler. Rûhun buradaki hapisliğinde, Hazrete olan şevkinin galebeleri ve gaybî varidatın tasarruflarıyla zahir ve batın çeşitli kerametler meydana gelir. Burada dikkatli olmak gerekir zira nice sadık yolcu, aşık talip, keramet tuzağına düşüp perdelenmiştir. Ancak keramete değil de kerametın sahibine yönelenler bu yolu yürüyebilmiştir. Rûh bu makamda ağıyardan tamamen yüz çevirir, yokluk kapısına yönelir. Burası maşukun naz, aşkın niyaz makamıdır. Rûh herşeyden ilgisini kesmiş en son canından ve kanından vazgeçmeye hazırdır. Rûhta, aşkın şevk ve endişesi fazlalaşınca kendi varlığından mahzun olur, helakine çalışır. İzzet eşiğinde bekletilen rûhta ayrılık acısından ve iştiyak derdinden divanelik ve pervanelik meydana gelir, rûh ümitsizliğe düşer. Onun iniltisi Hz. Rahim'e yükselir. Samediyet güzelliği önündeki izzet perdesini kaldırır, lutfeder. Pervane sıfatlı rûh, Samediyet Cemalinin kandilinde yok olur. Burada Samedî Cemalin nûru, rûha can olur. Bir can kaybedildiyse de kaybedilmeyen bir can verilmiştir. Burası fena aleminin eşiği beka aleminin serhaddidir. Bundan sonra rûhun terbiye edilmesi işi uluhiyet cezbeleriyle gerçekleşir.⁴⁶

Rûhun geri dönüş yolunda, başlangıçta geçtiği bütün alemlerden yeneden geçmesi gerekir. Bunun hikmeti Allah'ın üç yüz altmış bin aleminin sınırlarına ermesi içindir. Başlangıçta çeşitli alemlerden geçerken her bir alemde bir şey ödünç alır ya da kendisinden bir şeyi orada rehin bırakırdı. Toprak, rûhun dünyaya bağlandığında son menzili, geri dönüş vaktinde ise ahiret menzillerinin ilkidir. Dolayısıyla rûh geri dönüş yolunda, ilk toprak

⁴³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 217.

⁴⁴ el-Mâide 5/54.

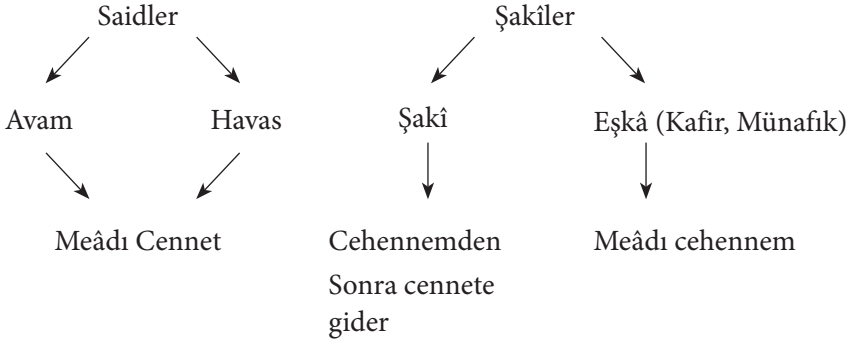
⁴⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 218.

⁴⁶ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 224.

menzilinden dışarı çıkmalı, ondan ödünç aldıklarını verip, rehin bıraktıklarını geri almalıdır.

Sırasıyla su, ateş, hava şeklinde diğer üç unsurdan, felekler, yıldızlar ve diğer alemlerden bu şekilde bir alışveriş ile geçilir. Böylelikle sâlik, asli ikametgahına rûhlar aleminde daha önce bulunduğu makama geri döner. Kendisine hilafet görevi verilir. Bütün gayb ve şehadet memleketlerinin maliki, efendisi olur.⁴⁷ Dâye, toprak unsurunda olduğu gibi diğer unsurlardan geçişte yaşanan alışverişin detaylarına girmez, kısaca, zikredilen aşamalardan geçildiğinden bahseder.

Şekil 1. Meâd Yolunun Yolcuları, Saidler (Mutlular) ve Şakiler (Bedbahtlar)



Özetlenecek olursa Dâye, insanın yolculuğunu, devrini beş durumla anlatmıştır: a) Adem (yokluk) durumu b) Rûhlar alemindeki varlık durumu c) Rûhun bedene indirildiği varlık durumu d) Rûhun bedenden ayrıldığı durum e) Rûhun bedene yeniden girmesi durumu. İnsanın yaratılış amacı hakiki mârifet için bu beş durum gereklidir.⁴⁸

a) Adem (yokluk) durumu: İnsan, Hakk'ın ilminde mevcut idi fakat kendi varlığını bilmiyordu. Adı anılmazdı. Adem gereklidir çünkü rûhlar aleminde ona sonradan olan hâdis varlık verilince kendi varlığından haberdar olur. Kendi hudûsundan yola çıkarak kendini var edenin kıdemini bilmiş olur.⁴⁹

b) Rûhlar alemindeki varlık durumu: Ademden rûhlar alemine ulaşır. Varlığını farkeder, kendisi anılan ve kendini anandır. Söz konusu varlık hali gereklidir çünkü insan cisimler alemine gelmeden önce vasıtasız müşahede zevkini yaşamalı, rûhun temizliğinde bulunduğu feyizden perdesiz faydalan-

⁴⁷ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 374-375.

⁴⁸ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 401-404.

⁴⁹ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 401.

malıdır. “Elestü birabbiküm” hitabına “belâ” cevabını vererek Hak ile karşılıklı konuşma zevkini yaşamalıdır. Böylelikle onu Rubûbiyetiyle, irade, kudret, ilim, bekâ, hayat, kelim, semî, basar gibi zatî sıfatlarıyla tanır. Eğer insan bunları yaşamamış olsaydı bütün bu sıfatları layıkıyla bilemeyecek, cisimler aleminde rûhun yeniden terbiye edilmek suretiyle, safiyetine kavuşturulmakla, Hak’la konuşma makamına ulaşabileceğini anlayamayacaktı.⁵⁰

c) Rûhun bedene indirildiği varlık durumu: Rûhun bedene indirilmesi zaruridir. Böylelikle rûh, mârifeti en yükseğe ulaştıracak aletlere bu şekilde sahip olur, gayb ve şehadetinin külli ve cüzi bilgilerine erişir. Hakk’ın; Rezzâk, Tevvâb, Rahmân, Vehhâb, Rahîm, Gaffâr, Mün’im, Settâr, Muhsîn gibi sıfatlarını bilmiş olur. Terbiye esnasında rûh, rûhlar aleminde olmayan mârifete, müşâhedeye, mükâşefeye, ledünnî ilimlere, cezbelere, tecellilere, Hakk’a erme ve daha nice hallere bu aletler yardımıyla ulaşır.⁵¹

d) Rûhun bedenden ayrıldığı durum: İki sebepten rûhun bedenden ayrılması gerekir.

1. Cisimlerle bir arada olduğu için kirlenen rûh, bedenden ayrılarak bu halden kurtulur. Daha önce beden aletiyle elde ettiği bir sıfatı, şimdi bedenin zorluğuna katlanmadan bizzat Hazreti İzzetten mârifet ve yakınlıkla elde eder.

11. Beden aletleriyle elde edilen gaybî bilgilerin zevki bu durumda beden olmaksızın elde edilir. Bu zevk, rûhlar aleminde de cisimler aleminde de bulunmaz. Cisimler aleminde bu zevkin bulunmamasının sebebi cisimler alemindeki her şeyin beden perdesinin ardından gelmesidir.⁵²

e) Rûhun bedene yeniden girmesi durumu: İnsanın kemali, Allah’ın halifesi sıfatıyla, gayb - şehadet, dünya ve ahiret memleketlerinde tasarruf etmesindedir. Her iki alemin nimeti onun içindir ki bunlardan bazıları rûhanî, bazıları cismanîdir. Dolayısıyla cismanî nimetlere cismanî aletler gerekir.⁵³

Yukarıda cismin hakiki mârifeti perdelediğinden bahsedilmişti. Öyleyse ahirette insanın tekrar bedene girmesi tezat bir durum değil midir? Dâye’ye göre geçici dünyevî beden ahirette bakî, nûranî rengiyle haşredilir. Dünyevî beden ve ahiretteki beden dört unsurdan müteşekkildir ancak dünyevî bedende su ve toprak unsuru galip iken ahiretteki bedende hava ve ateş galiptir. Su ve toprak hissedildiği için görme duyusuyla idrak edilir. Hava ve ateş latif olduğundan görme duyusu bunları idrak edemez. Ahirette müminin kalbine yerleşmiş olan nûr, bedenine galip gelecektir. Ahirette beden

⁵⁰ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 401.

⁵¹ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 402.

⁵² Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 402-403.

⁵³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 404-405.

nûranî ve latif olduğunda artık onda rûha zorluk verecek hiçbir bulanıklık kalmaz. Çünkü orada beden saf ve şeffaf hale gelmiştir.⁵⁴

Yukarıda da geçtiği üzere Necmüddin Dâye'nin mebde ve meâd anlayışında nefis tanımı önem arz etmektedir. Bu sebepten müellifin nefis görüşünü detaylandırmakta yarar vardır.

2.NECMEDDÎN-i DÂYE'NİN NEFS ALGISIYLA İLGİLİ ŞEMALAR

“İrcii” (Rabbimize dönün) hitabının nefse olmasından dolayı meâd, nefisle ilişkilendirilmiştir. Allah'a dönüş saâdlerin nefislerinde olduğu gibi ya kendi istekleriyle ya da şakîlerin nefislerindeki gibi zorla olur. Rûh kendi alemine dönmek istediğinde ona nefis burağı gerekmektedir. Nefsin, pak rûhün bineği olabilmesi içinse emmâre mertebesinden mutmainne mertebesine yükselmesi icap eder.⁵⁵ Nefs terbiyesinde ilk adım nefsin bilinmesidir. Zira “Nefsini bilen rabbini bilir” düsturunca, nefsin bilinmesi kişiyi Hakkı bilmeye götürür, ulaşılan mârifet de ebedî saadete vesile olur.⁵⁶ O halde nefis nedir? Nefsin mahiyetine geçmeden önce burada küçük bir parantez açmakta yarar vardır. Dâye'ye göre meâd insan nefislerinin Allah'a dönmeleridir. Ancak burada nefisten kasıt rûh, kalb ve nefisten oluşan insanın zatıdır. Zira nefis zat manasına da gelmektedir. Bu sebepten “İrcii” hitabı insanları oluşturan parçalara değil onun zatınadır. Tohum ekildiği sırada rûh olarak adlandırılırken, meyve elde edildiğinde nefis olarak isimlendirilmiştir.⁵⁷

Şu bir gerçek ki mebde aşamasındaki rûhün mahiyeti ile meâd basamağındaki rûhün özellikleri birbirinden farklıdır. Rûh meâd yolunda elde ettiklerinin çoğuna nefis aracılığıyla ulaşır. Bu nedenle Dâye'nin mebde ve meâd anlayışında nefis etkin bir role sahiptir.

Dâye'ye göre rûh bu alemde bedene girince ondan kalp ve nefis ortaya çıkar. Bu durumu bir anne babadan kız ve erkek çocukların dünyaya gelmesine benzetir. Erkek çocuk gibi olan kalp, baba gibi olan rûha, kız çocuk gibi olan nefis, anne gibi olan bedene benzer. Övülmüş bütün ulvî sıfatlar kalpte bulunurken, yerilmiş sıfatların tümü nefste zuhur eder.⁵⁸

Şekil 2. Rûh ve Bedenin Birleşiminden Kalb ve Nefsin Ortaya Çıkması

⁵⁴ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 405-406.

⁵⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 182.

⁵⁶ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 174.

⁵⁷ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 343-344.

⁵⁸ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 175-176.

$$\begin{array}{ccccccccc} \text{rûh} & & + & \text{beden} & = & \text{kalb} & + & \text{nefis} \\ \text{(baba)} & & & \text{(anne)} & & \text{(erkek} & & \text{(kız} \\ & & & & & \text{çocuk)} & & \text{çocuk)} \end{array}$$

Necmeddîn-i Dâye üzerine doktora çalışması yapan Halil Baltacı, onun nefsin sıfatları başta olmak üzere nefisle alakalı görüşlerinde büyük oranda İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şehâbeddin Sühreverdîden (ö. 632/1234) yararlandığı düşüncesindedir.⁵⁹ Nitekim Dâye de Gazzâlî'nin kalbin halleriyle ilgili bir cilt eser telif etmesine rağmen meselenin onda birini dahi ifade edemediğini, kendisinin ise bunlardan her birine kısaca işaret edeceğini söyler.⁶⁰ Nefsin iki sıfatı vardır; hevâ ve gazab. Dâye burada Gazzâlî'den farklı olarak şehvet kelimesi yerine Hücûvîri (ö. 465/1072) gibi hevâ tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Hevâ terimi şehvetten daha geniş anlam alanına sahip olsa da Dâye'nin burada hevâdan kastı büyük oranda şehvetin içerdiği manadır, denilebilir. Nitekim Arapça yazdığı Menârâtü's-sâ'irinde nefsin sıfatlarını hevâ – gazab yerine şehvet ve gazab şeklinde zikretmektedir.⁶¹ Şehvet ve hevâ çoğu zaman birbiri yerine kullanılan iki terimdir. Oysa ki nefsin sıfatlarını şehvet ve gazab şeklinde tasnif etmek daha doğrudur çünkü hevâ, şehvetten daha umumi bir kavramdır dolayısıyla nefsin bir yönünün değil bütününe eğilimini ifade eder. Özetle hevâ, nefsin itidali aşan şehvet ve gazab gibi kötü durumlara meyletmesidir⁶² ve tamamen olumsuz bir yönelime işaret eder. Şehvet ve gazabın itidal noktasında tutulması ise olumlu nitelikleri beraberinde getirir. Dolayısıyla hevânın aksine şehvet için bütünüyle zararlıdır denilemez.⁶³ Nitekim Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1109) hevâ ve şehvetin farkını şu şekilde açıklar: O şehveti ikiye ayırır; övülmüş şehvet, yerilmiş şehvet. Övülmüş şehvet insanda doğuştan var olan ve bedeninin yararına olacak şeyleri elde etmeye yarayan güçtür. Yerilmiş şehvet ise nefsin bedensel zevklere teslim olmasıdır. Bu baskın şehvet, düşünce gücünü etkilediğinde hevâ adını alır. Böylelikle nefis, bazen akla, bazen de hevâyâ uyar.⁶⁴ Bu noktada şu hususu da belirtmek gerekir, Dâye'de olduğu gibi şehvet yerine hevâyı kullananlar, hevâyâ tamamıyla negatif bir mana

⁵⁹ Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî*, 261.

⁶⁰ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 194.

⁶¹ Necmeddîn-i Dâye, *Menârâtü's-sâ'irin makâmâtü't-tâ'irin*, thk. İbrahim Kiyali (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 113.

⁶² Kadir Polater, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hevâ Kavramı ve Delâletteki Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 270.

⁶³ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 569.

⁶⁴ Râgıb el-İsfehânî, *Erdemli Yol ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-Şerî'a*, çev. Muharrem Tan, thk. Dr. Ebu'l Yezîd el-Acemî, rdkşyn. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 95.

yüklememiştir. Aşağıda görüleceği üzere Dâye, itidal halindeki hevâdan doğan müspet özellikleri tespit etmiştir.

Dâye'ye göre hevâ /şehvet ve gazab sıfatları, nefsin annesi beden ve onu oluşturan dört unsurun özelliklerini taşımaktadır. Hevâ aşağı doğru meyillidir ve onun bu özelliği su ve topraktan gelir. Gazab ise yükseklik büyümek, galib gelme vasıflarını ateş ve havadan almıştır.

Tablo 2. Beden Annesinden Nefs Çocuğuna Geçen Olumsuz Özellikler

<i>Beden</i>			
<i>Hevâ</i>		<i>Gazab</i>	
<i>Toprak</i>	<i>Su</i>	<i>Hava</i>	<i>Ateş</i>
âdilîk, kaypaklık, zillet, tama, alçaklık hakîr olma	yumuşaklık, âcizlik, tembellik, dişilik (ünûset), yeme ve içmeye karşı aşırı meyil	hırs, hased, cimrilik, kin, düşmanlık, şehvet, zînet	böbürlenme, büyümek, övünme, kendini beğenme, hiddet, kötü huy ve diğer kötü ahlâkla ilgili sıfatlar

Hevâ ve gazabın varlığı zorunludur zira hevâ insanın faydasına olan şeyleri elde etmesine yararken gazab, insana zarar verecek şeylerden onu uzak tutar. O halde yapılması gereken bunların yok edilmesi değil itidalde tutulmasıdır. Çünkü bunların eksikliği nefsin ve beden, fazlalığı akıl ve iman eksikliğine sebep olur. Nefsi dengede tutabilmek için şeriat kanunlarına uymak ve rûhsat yerine takva yolunu tercih etmek gerekir.⁶⁵

Hevâ ve gazab hem kendi içinde hem de birbirleriyle dengeli olmak zorundadır. Aksi durumda hevânın galip gelmesiyle behimî sıfatlar (hırs açgözlülük gibi evcil hayvanların vasıfları), gazabın çoğalmasıyla da sebiî sıfatlar (istila, öldürme gibi yırtıcı hayvanların vasıfları) baskın hale gelir.⁶⁶

Tablo 3. Dâye'ye göre Hevâ ve Gazabın, Tefrit, İtidal ve İfratı

<i>HEVÂ</i>			
<i>Tefrit</i>		<i>İtidal</i>	<i>İfrat</i>
ünûset (dişilik) kadınlık belirtileri, kaypaklık		Kendisine yarayacak şeyleri, ihtiyaç zamanında, zaruret miktarınca almak	açgözlülük hırs ve tama' tul-i emel hased kıskançlık alçaklık ş e h v e t düşkünlüğü korkaklık cimrilik hiyanet
<i>GAZAB</i>			
<i>Tefrit</i>		<i>İtidal</i>	<i>İfrat</i>

⁶⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 179.

⁶⁶ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 179.

nâmertlik gayretsizlik tembellik deyyusluk uyuşukluk zillet acizlik korkaklık		kötü huy kibir düşmanlık bencillik istibdâd sabırsızlık yalancılık ucüb, övünme kendini beğenmişlik
	HEVÂ + GAZAB	
<i>Tefrit</i>	<i>İtidal</i>	<i>İfrat</i>
	haya cömertlik cesaret hilm tevazu mürüvvet kanaat sabır şükür	hased

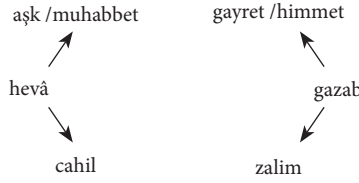
Dâye'nin, yukarıdaki tabloda ortaya konan erdemler şeması, ahlak felsefecileri kadar detaylı olmasa da onlarla benzer çıkarımları bir hayli fazladır. Bununla birlikte Dâye, hevâ ve gazap kuvvetlerinin kişiye göre farklılaşmasının nedenleri üzerinde durmaz. İnsanda öfke, şehvet ve onlardan doğan hasletlerin artması eksilmesi gibi konularla daha ziyade mizaç ilmi ilgilenir. Bahsi geçen ilme göre çabuk öfkelenme, korkak olma, şehvete düşkünlük gibi eğilimlerin arka planında ahlât-ı erbaa denen vücuttaki dört sıvının (kan, balgam, sarı safra, kara safra) dengesinin bozulması yatmaktadır. Örneğin sarı safradaki fazlalık aşırı öfkeye neden olur. Kişi doğuştan bu şekil bir eğilimle dünyaya gelmiş olabileceği gibi çevresel faktörlerin etkisiyle de zaman içinde safravî bir karaktere dönüşebilir. Ancak mizaçtaki bozulma ne yolla olursa olsun kişi çaresiz değildir, maddî ve manevî yapısını dengeleyebilecek kuvvete haizdir. Zira insan eğitilebilen bir varlıktır.

Tekrar nefis konusuna dönecek olursa; “Bunca kötülüğe neden olan hevâ ve gazabın yaratılma hikmeti nedir?”, sorusuna Dâye şöyle açıklık getirir: Nefis yukarı ve aşağı hareket kabiliyetini bu iki sıfatla elde eder. Nitekim meşayih, “Hevâ olmasaydı hiç kimse Allah'a giden yolu yürüyemezdi” demiştir. Hevâ yüce hedeflere yöneldiği zaman bütünüyle aşk ve muhabbete dönüşür. Gazab yönünü yüksek makamlara çevirdiğinde ise baştan ayağı gayret ve himmet haline evrilir. Nefs; aşk ve muhabbetle yüzünü Hazrete çevirirse gayret ve himmetle hiçbir makamda durmaz daima ilerler. Dolayısıyla bu iki alet Hazreti İzzete ulaşmakta en iyi vesiledir.⁶⁷ Rûhun bedene girmesindeki hikmet de budur. Rûh kendi aleminde bu iki aletten yoksundu

⁶⁷ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 183-184.

ve melekler gibi içinde bulunduğu makama razıydı. Ayağını o makamdan ileri atacak cesareti yoktu. Rûhun bedene girip nefis çocuğunun doğmasıyla hevâ ve gazab sıfatları meydana geldi. Hevâ çok cahil, gazab çok zalimdi ve kişiyi bütünüyle aşağı çekiyordu. Fakat Allah'ın yardım ve tevfiği ulaştı, "İrcii" cezbesinin kemendi serkeş sıfatlı nefsi ulvî âleme, Hazreti İzzet'e celtetti. Rûh, Cebrail'in Sidretü'l-müntehâda kalması gibi bilinen makamına ulaştığında durmak istedi ancak serkeş nefis divane bir kelebek gibi cahillik ve zalimlik (hevâ ve gazab) kanatlarıyla kendini Ahadiyyet Celâlinin mumunun ateşine attı. Mecazî varlığını terk ederek, kolunu visal kandilinin boynuna doladı. Kelebek kandilde fenâ buldu. Böylece "Onun duyması, görmesi ve konuşması olurum" ile "Nefsini bilen Rabbini bilir" hakikati tahakkuk etti.⁶⁸

Şekil 3. Nefsin Sıfatlarının Yukarı ve Aşağı Hareketi



Dâye nefis mertebelerinde; mutmainne, mülhime, levvâme, emmâre şeklinde dörtlü tasnifi tercih eder. Bilindiği üzere nefsin; üç, dört, beş yedi gibi farklı mertebeleri yapılmıştır. Tarikatların yayılmasıyla özellikle yedili tasnif daha ziyade benimsenmiştir. Esmâ tarîki denilen tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, zekiyye/kâmile) olduğu düşünülür ve bu mertebelere (akabe) "atvâr-ı seb'â" denir. Bu tarikatlarda, isimleri geçen yedi mertebenin her biri, Allah'ın yedi isminin (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) sırayla zikredilmesiyle aşılır.⁶⁹ Dâye'ye göre her nefis başlangıçta emmâre tabakasındadır. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Herkes nefsi vasıtasıyla, üst derecelere terakki edebilir mi? Dâye bu hususta alimler arasında ihtilaf yaşandığını söyler. Bazıları terbiye edilip yükseldiğinde her bir nefsin en üst makama ulaşacağı düşüncesinde iken, bir kısım alim de kendi bilinen makamına ulaştığında nefsin burada kalacağı, istidadının bulunmadığı diğer bir mertebeye geçemeyeceği kanaatindedir. Örneğin

⁶⁸ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 184-186.

⁶⁹ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529.

buğday, terbiye edilerek nohut makamına ulaşamayacağı gibi aşağı düşüp arpa da olamaz. Aynı şekilde arpa da buğday olamaz. Ancak her ikisi de gereğince bakım görürlerse kendi mertebelerinin kemaline ulaşır, en kaliteli arpa ve buğday haline gelir. Dâye bahsi geçen hususta her iki görüşü de cem etmiştir. O, bazı nefislerin yükselerek diğer üst bir makama ulaşabilecekleri, bazılarının da başka makama erişememekle beraber, kendi makamları içinde terakki edebilecekleri görüşündedir. Bu nedenle nefisler gibi yaratılışın başlangıcında da rûhlar dört saf halindedir. Dâye mebde ve meâd aşamalarında rûh ve nefsin durumunu tohum ve meyve örneğinden yola çıkarak açıklar.⁷⁰

Tablo 4. Rûh ve Nefsin Mebde ve Meâd Aşamasındaki Örnekleri

Saf Sırası	Mebde	Meâd	Mebde ve Meâdın Misali
1.saf	Peygamberlerin rûhları / Evliyanın seçkinlerinin rûhları	Nefs-i mutmainne	Şeftali, incir ve kayısı gibi hem kabuk hem de meyvesi faydalıdır. Tatlı kabuk ve öz ile geri döner.
2.saf	Evliyanın avamının rûhları/ Müminlerin seçkinlerinin rûhları	Nefs-i mülhime	Hurma gibi dış meyveleri tatlıdır, çekirdeğinin iç meyvesi ise yoktur. Rabbanî ilhamların kabuğu olduğu halde geri dönerler. Bu kimselerin meâdi her ne kadar cennetin yüceliklerinde peygamber ve velilerin seçkinlerinin yakınında olsa bile onlarla beraber doğrulara has mecliste, indiyet makamında bulunamazlar.
3.saf	Müminlerin avamının rûhları / Asi olan seçkinlerin rûhları	Nefs-i levvâme	Ceviz, badem, fıstık gibi içinde iman meyvesi dışında fasid amellerin acı kabuğu vardır. levvâmelik kabuğuyla geri dönerler, kabuk ateşte yanar, içteki iman kurtulur.
4.saf	Asilerin avamının rûhları / Münafık ve kafirlerin rûhları	Nefs-i emmâre	Buğday, arpa gibi değişmeden geldiği gibi gider.

İlk üç taife seçilmiş ve makbuldür, bunların dönüş yeri naîm cennetleridir. Dördüncü emmâre mertebesi ise şakî ve merduttur, dönüşü de cehennemdir.⁷¹

Yukarıdaki tabloda, sadece birinci saftakiler, emmârelikten mutmainneliğe kadar yükselir. Nitekim her kuşun makamı Kaf Dağının zirvesi

⁷⁰ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 344-350.

⁷¹ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 347-348.

değildir. O yalnız Simurg'a aittir.⁷² Diğer saftakiler ise kendi makamlarını aşamazlar ancak terbiye edilmek suretiyle buldukları makam içinde terakki edebilirler zira mülhime, levvâme gibi her bir makamın da kendi içinde dereceleri vardır. Böylelikle insanların dünyaya gelişlerindeki makamları değişmese de kişiler kendi makamlarında yükseliş ve düşüş yaşar, onlardan kimi saadet mertebesine yükselirken kimi de şekâvet derekelerine iner.⁷³

Dâye “Ve sizler de üç sınıf olduğunuz zaman, sağdakiler ne mutlu sağdakilere, soldakiler ne bahtsızdırlar onlar! (Hayırda) önde olanlar (ecirde de) öndedir”⁷⁴ ayetinden ilhamla her bir nefis mertebesini ashab-ı yemin (sağdakiler) ashab-ı şimal (soldakiler) ve ashab-ı sâbıkân (önde olanlar) şeklinde üç gruba ayırmıştır.⁷⁵ Söz konusu gurupların genel özellikleri şu şekildedir:

a) Ashâb-ı Sâbıkân (Öndekiler): Rûh tohumunun terbiye edilip kendi makamının mükemmelliğine ulaşanlardır. Tohum bir iken yediyüz olmuştur. İki guruptur.

1. Başlangıçtan nihayete kadar rûhaniyet sıfatları galip, asla günah işlemeyenler.

11. Başlangıçta nefsin hevâsına uysalar da sonradan Hakk'a yönelenler.

Sabıkân kendi makamına hayatta iken ulaşır. Ashâb-ı yemîn ve Ashab-ı şimal ise kendi makamlarına öldükten sonra ulaşır. Aşka tabi olanlardır.

b) Ashâb-ı Yemîn (Sağdakiler): Toprağa ekilen bir danenin yedi yüz dane vermesi gibi ilerleme kaydedemese de o tohumdan ağaç meydana gelip tohum verme makamına ulaşması gibi eksiklik de kabul etmeyenlerin gurubudur. Meleklik sıfatı galiptir ve taat ehlidir. Günaha eğilimi çok azdır. Kurtuluşa eren kimselerdir. Sağdakilerin saadetli yolundan cennete giderler. Duraklamaksızın rûhani makamlarına yeniden ulaşırlar. Akla uyanlardır.

c) Ashâb-ı Şimâl (Soldakiler): Rûh tohumunu zayi eden kimselerdir. Esasında tohum tamamıyla bozulmamışsa da beşerî sıfatların tasarruflarıyla iş yaptıklarından onda eksiklik ve bozulma meydana gelmiştir. Günaha meyilleri fazladır. Cehenneme götürülür, burada günah kirlerinden temizlenerek eksiklikleriyle birlikte kendi makamlarına geri dönerler. Hevâyâ uyanlardır.

2.1. Nefsin Tabakaları

⁷² Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 378.

⁷³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 348-349.

⁷⁴ el-Vâkıa 56/7-10

⁷⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 352.

Nefsin farklı isimler alması tartışma konusudur, şöyle ki, hayvanî / behimî nefis (nefsi emmâre), yırtıcı /sebaî nefis (nefsi levvâme), melekî nefis (nefsi mutmainne) şeklinde üç nefis çeşidinden bahseden Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) “Bunların ayrı ayrı üç nefis mi olduğu veya bir nefiste üç yetinin mi birleştiği hususunda bilginler arasında fikir ayrılığı vardır” der. Tûsî nefste zıt suretlerin bir arada bulunabileceği görüşündedir. Nefs cisim değil cevherdir dolayısıyla hiçbir cisim önceki şeklini kaybetmeden yeni bir şekli ve aynı anda iki zıt özelliği kabul etmez iken cisim olmayan nefsin mahiyeti bunun aksinedir. Ne kadar çok aklî tasavvur, hissî şekil birbiri ardınca onda işlenirse işlensin, birbiri üzerine gelirse gelsin öncekini kaybetmeden ve özelliklerini bozmadan nefis hepsini kabul eder. Nefiste zıt suretler aynı anda bir yerde olabilir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre bahsi geçen üç yeti birleşip bir araya gelmiş olsa yeni bir hususiyet kazanır: Melek nefsin etkisi altında kalan iki nefis, özlerini ona gerekli olduğu gibi ayarlar, sanki hakikatte üç değil bir yeti gibi görünür. Bununla beraber her yeti gerektiğinde öz yerinde öyle tezahür eder ki, sanki tektir, öbür yetilerle hiçbir zıddiyet ve muhalefet de olmaz. Ne zaman ki, melek nefis güzel rehberlik yapamazsa, anlaşmazlık zıddiyet başlar ve hepsi mahvolur.⁷⁶ Şüphesiz Nasîrüddîn Tûsî bu görüşlerini büyük oranda İbn Miskeveyh'den almıştır. O da bu konuda; “Üç nefis birleşince tek ve aynı şey olur. Bununla birlikte onlar farklılıklarını korur ve güçleri de biri diğerinden bağımsız olarak, sanki biri diğeriyle birleşmemiş gibi faaliyete geçer. Bununla birlikte kendi başına varlığını sürdürdüremez, ayrı bir gücü yokmuş gibi de tamamıyla iç içe girmez ve yüzeyleri birbirine iyice temas etmez. Aksine kimi durumlarda tek ve aynı şey, kimi durumlarda da güçlerden birinin heyecanlı ve sakin olmasına göre farklı şeyler haline gelirler” demiştir.⁷⁷

Dâye de nefsi dörde ayırır ve her bir nefsin özelliklerinden kısaca söz eder. Öncelikle levvâme nefisten başlar. Nitekim ayette de önce ondan bahsedilmiştir. Şöyle ki Dâye'ye göre “Onlardan da nefislerine zulmedenler var, orta yolu tutanlar var, Allah'ın izniyle hayırlarda ileri geçenler var” şeklindeki ayette⁷⁸ sırasıyla levvâme, mülhime mutmainne nefse işaret edilmektedir. Nefs-i levvâme'nin zalim olarak nitelendirilmesinin sebebi kalbinde iman nûru bulunduğu halde kafir gibi hareket etmesi, iman nûrunu günah karanlığıyla örtmesi ve günahı sevabından fazla olmasıdır.⁷⁹ Diğer nefis tabakaları gibi nefs-i levvâme de kendi içinde üç dereceye ayrılır.⁸⁰

⁷⁶ Nasrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Rahim Sultanov vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 74, 97-99.

⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 72.

⁷⁸ Fâtır 35/ 32

⁷⁹ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 351.

⁸⁰ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 353-354.

Bu noktada küçük bir parantez açmak da yarar vardır. Mirsâd, nefis mertebeleri konusunda ilk yazılan eserlerden biri olduğundan daha sonraki dönemlerde kaleme alınan etvâr-ı seb'a risaleleri gibi eserde her konu detaylandırılmamış, meselelere işaret edilip geçilmiştir. Dolayısıyla çalışmada kullanılan tablolarda söz konusu husus olduğu gibi yansıtılmış, yazarın açıkça ifade etmediği hususlar boş bırakılmıştır. Örneğin müellif, nefs-i levvâmede yaptığı sınıflandırmayı diğer nefis tabakalarında yapmamıştır.

Tablo 5. Nefs-i Levvâmenin Dereceleri

Nefs-i Levvâmenin Dereceleri
<i>Ashâb-ı Sâbikân</i> Asla tabi olanlardır.
<i>Ashâb-ı Yemîn</i> İtaâti günahından fazla olan kimseler, kurtuluş ehlidir.
<i>Ashâb-ı Şimâl</i> Günahı itaatine galip gelen kimselerdir. Hevâlarına uyduklarından yerleri Hâviye çukurudur. Azda olsa iman taşıdıklarından cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete giderler. Ölmeden önce tövbe ederse de cennete gider.

Nefs-i levvâme rûhlar aleminde de üçüncü saftadır. Birinci saftaki peygamber ve evliyanın seçkinleri Hakk'ın meclisinde sunulan "tertemiz içkilerden"⁸¹ içerler. Ondan birkaç damlayı ikinci safta bulunanların üzerine dökerler. Bu damlaların kokusu üçüncü saftakilere ulaştığında onlar kokudan sarhoş olur. Neticede üçüncü saftakiler bu alemde o kokuyu aramaktadır. Önce şehvet meyhanelerinde aradılar fakat o kokunun zevkini bulamadılar. İbadet meyhanesinde onu buldular. İşte iman bu kokuyu bulmaktır. Nefs-i levvâme yaratılışı gereği bazen nefsanî isteklerin kadehinden bazen de rûhanî taat meyhanesinden kadehler içer. Öyle ki onlar hakkında "İyi bir amelle kötü bir ameli karıştırdılar" buyurulmuştur.⁸² Ancak ne zaman ki dünyevî şehvet meyhanesinden bir kadeh içer hemen kendini levmeder (kınar) böylelikle kurtuluşu olan tövbeye kapı aralanır. Tövbeyi şevk ve muhabbet takip eder. Böylelikle nefs-i levvâme Allah'ın kâsem mahalli haline gelir.⁸³

Yukarda da geçtiği üzere Fâtır sûresindeki ayette "orta yolu tutanlar" ifadesiyle nefs-i mühlimeye işaret vardır. Ona, orta yol denmiştir çünkü İki alem arasındadır. Rûhlar aleminde Hakk'ın ilhamlarını elde etmişlerdir. Şöyle ki, Rabbanî feyizlerin yardımı önce birinci saftakilerin rûhlarına, sonra da bu feyzin ışığı ikinci saftaki kimselere ulaşır. İkinci saftakiler bu lütuflardan nasiplerini alarak perde arkasından Hakk'la konuşmanın verdi-

⁸¹ el-İnsân 76/21

⁸² et-Tevbe 9/102.

⁸³ el-Kıyâmet 75/ 2 ; Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 357-358.

ği hazzı duyarlar. Bu aleme bağlandıklarında onlara nefis-i emmâre mübtela olsa bile, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim”⁸⁴ hitabının hazzı kalp kulağında baki kalır. Onlar bu dünyada aşağıların aşağısı olan tabiattan yüz çevirip, yüceler yücesi kulluğa dönenlerdir. Nefislerini şeriat ve tarikat yoluyla tezkiye ettiler.⁸⁵ Dâye, ancak bu makama erenlerin sema yapabileceğini belirtir.⁸⁶

Nefs-i mülhime, nefis mertebeleri içinde en hassas ve tehlikeli olanıdır. Bu mertebede insan kendinden bütünüyle kurtulamadığından gaybî zevkler ve ilhamlar ona ulaştığında en üst makama ulaştığı zannıyla gurura kapılabilir. Büyüklenir zillete düşer.⁸⁷

Her makam gibi mülhime makamının da başlangıç ve sonu vardır. Mürid başlangıçta kendi hallerinin salah ve fesadını ilhamla, makamın ortasında Hakk'ın işaretleriyle bilebilir. Dâye'ye göre Hakk'ın ilhamı, işaret ve sözleri arasında şöyle bir fark vardır. İlham Hak'tan kalbe gelir, bu halde kalbin zevki vardır ancak şuuru yoktur. İşaret, zevk ve şuurun bulunduğu fakat kapalı remizle yapılan hitaptır. Söz ise zevk ve şuurun bulunduğu açıkça yapılan hitaptır ki sadece mutmainnelik makamına hastır. Mülhime-lik makamının nihayeti ise Hak nûrunun kalpte kalıcı hale gelmesidir. Bu makamdaki kişi her şeye Hakk'ın nûruyla bakar.⁸⁸ Mülhime nefsin meâdi yukarıda tabloda gösterilmiştir.

Daha önce de geçtiği üzere nefis-i mutmainne rûhlar aleminde birinci sırada bulunan peygamberler ve evliyanın seçkinlerinin nefisleridir. İrcî⁸⁹ hitabını işitip kendi meâdına yönelir. Nitekim nefsin emmârelikten mutmainneliğe yükselişi ancak Hakk'ın cezbesi ve şeriat iksiri sayesinde gerçekleşir. Bu hususta “Hakk'ın cezbelerinden bir cezbe iki alemin ameline denktir.” denilmiştir. Gerçekte insan, beşerî tabiat alçaklığından ancak şeriat kemendiyle kurtulabilir ki şeriatte Hakk'ın cezbesi vardır.⁹⁰

Dâye en son nefis-i emmâreyi açıklar, ayette onun kötülüğü emrettiği vurgulanır.⁹¹ Nefse emmâre isminin verilmesi onun bedeninin amiri olmasındandır. O bütün cüz ve azaların hükümdarı olduğundan bütün organlar beşerî tabiatın gereği ona itaat eder. Ancak nefis Hakkın emrine itaat edip şeriata bağlanırsa kötülüğü emretmekten vazgeçer.⁹² Bu guruptakiler şakî ve eşkâ şeklinde ikiye ayrılır. Şakîler günahkâr olsa da imana sahip kim-

⁸⁴ el-A'râf 7 /172

⁸⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 359-360.

⁸⁶ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 364.

⁸⁷ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 363.

⁸⁸ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 366.

⁸⁹ el-Fecr 89/27-28

⁹⁰ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 370-372.

⁹¹ Yûsuf 12 /53

⁹² Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 371.

selerdir. Cehennemde bir süre kaldıktan sonra cennete girerler. Eşkâ ise kafir ve münafıklar şeklinde ikiye ayrılır. Eşkâ cehennemde ebedî kalır ve oradan çıkamaz. Ancak kişinin küfrü ve münafıklığının derecesine göre cehennemdeki derecesi de farklıdır. Zira küfründe taklidî ve tahkikî çeşitleri vardır. Dolayısıyla tahkik ehli kafirlerin azabı diğerlerine göre daha şiddetlidir.⁹³

Dâye, mensubu olduğu Kübrevî geleneğin bir yansıması olarak⁹⁴ nefsin mertebelerine göre nûrun renklerinden bahseder. Sadece emmâre nefsin nûrunun mavi olduğundan açıkça sözeder sonra da mertebeleri zikretmeden renkleri sıralar. Dâye genelde nefsi dört basamak şeklinde açıklasa da burada safiye makamına da işaret eder.⁹⁵ Nûrun renk ve çeşitlerinin tespit edilmesinin şu şekil bir yarar vardır: Sâlik bu sayede geçtiği yahut içinde bulunduğu mertebeyi bilebilir. Ancak söz konusu hususta tam bir ittifak yoktur. Her mertebedeki nûrun müşâhedeşi kişiye göre değişkenlik gösterdiğinden, nûrların çeşitleri ve müşâhede edilmeleri konusunda farklı yorumlara rastlanır.⁹⁶

Dâye'ye göre nûrların renkleri gibi görülen vâkıa ve rüyalar da sâlikin hangi mertebede olduğuna işaret eder. Emmâre aşamasında, kişideki kötücül sıfatların remzi, vahşi hayvanlar görülür. Manevî yönden yükseldikçe rüyalar daha latif hale gelir.⁹⁷ Daha sonraki dönemlerde yazılan etvar-ı seba risalelerinde bu şekil örneklendirmeler çokça görülmektedir.

Tablo 6. Nefs Mertebelerinin Nûrunun Rengi, Makamı, Rüya ve Vâkıaları

Nefsin Mertebeleri	Nûrun Rengi	Makamı	Rüya ve Vâkıa
nefs-i emmâre	mavi		Fare ve karınca (hırs), domuz ve ayı (açgözlülük), köpek ve maymun (cimrilik), yılan (kin),kaplan (kibir), pars (öfke), eşek (şehvet), koyun (behîmî sıfatlar), tilki ve tavşan (hilekar), şeytanlar, ölümler, devler.
nefs-i levvâme	kırmızı	kalbî	Temiz akarsular, denizler, göller, havuzlar, yeşillikler, bahçeler, bostanlar, köşkler, temiz aynalar, ay, yıldız, berrak gökyüzü
nefs-i mülhime	sarı	rûhî	Nihayetsiz nûrlar, nâmütenahi alemler görmek, rensiz ve keyfiyetsiz alemde uçmak, yükselmek, vasıtasız ledün ilmi almak.

⁹³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 388-391.

⁹⁴ Bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat Usûlu Aşere / Risâle ile'l-Hâim / Fevihu'l-Cemal*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 103.

⁹⁵ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 306.

⁹⁶ Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî*, 231.

⁹⁷ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâd*, 294-296.

nefs-i mutmainne	beyaz	melekî	Melekût alemini mütalaa edip melekleri müşahede etmek, gaybî sesleri duymak. Kişiye felekler, yıldızlar, semavî nefisler arz edilir, O da arş ve kürsüyü görür.
....	yeşil		
sâfiye	renksiz		Nûrları müşahede etmek, ilham, işaret ve tecellileri idrak etmek.

Nefsin mertebeleriyle ilgili akla şöyle bir soru gelebilir: Meşhur Şeyh Sa'nân hikayesinde olduğu gibi kişi ulaştığı yüce makamlardan geriye düşebilir mi? Meseleyi çok yönlü ele almasına rağmen Dâye bu hususa değinmemiştir. Dâye'den çok sonra Sofyalı Bâli Efendi, (ö. 960/1553) Yiğitbaşı Ahmed Şemşeddin Marmaravî'den (ö. 910 /1504) faydalanarak yazdığı Etvâr-ı Seb'a risalesinde, tenezzülden bahseder. Nefsanî sıfatlar tam olarak yok edilmeden bir üst makama geçildiyse böyle bir tenezzülün yaşanabileceğine dikkat çeker. Nitekim makamlar arasında berzah noktaları vardır, mürşid salikini, berzahı geçip, tamamen güzel ahlak ile vasıflanınca, makamı mülk edinince, bir üst makama geçirmelidir. Aksi halde kişide, kötü ahlaktan eser kalmışsa, bir dönem iyi hal muhafaza edilse de zamanla şer sıfatlar bütünüyle geri döner. Bazen de Abdürrezzak (Şeyh Sa'nân) ve Hz. Âdem gibi insanî teayyünleri yok edip evliya menzillerini ve makamlarını katedip, mukarreb olmuşken tenezzül edenler vardır ki bu gibi tenezzüller Allah'ın bir hikmetinden dolayı olur. Bunun altında bir yücelik vardır ve onu ancak Allah bilir. O yüce sonuç, yakınlığa çıkıp dönüşten sonra yakınlığın çoğalmasındır.⁹⁸

SONUÇ

Necmeddîn Dâye rûhun tekamülünü konu edinen mebde, meaş, meâd hususunda görüş beyan eden sûfilerden biridir. Mebde fikrini, Yeni Eflâtunculuk'la başlayıp Farâbî, İbn Sînâ gibi isimlerle devam eden anlayış çerçevesinde oluşturur. Ancak İlk yaratılan şeyin nûr-i Muhammedî olduğunu söylemesiyle ve "insanın yaratılış amacı Hakk'ı mârifettir" ifadesiyle meseleye sûfi rengini vermiştir.

Dâye'ye göre ilk Hz. Muhammed'in rûhu /nûru yaratılmıştır daha sonra ondan sırasıyla peygamberlerin, evliyânın, müminlerin, asi-fasıkların, münafikların ve kafirlerin rûhları yaratılır. Yaratılışın amacı Hakk'ı mârifettir. Bedene girmeden önce temiz rûh, rûhlar aleminde iken oraya uygun mârifeti elde etmiş, Hakk'ı müşahede ederek onunla konuşma şerefine eriş-

⁹⁸ Yiğitbaşı Ahmed Şemşeddin Marmaravî, "Etvâr-ı Seb'a", *Halveti Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*, sad. Fatih Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 138; Sofyalı Bâli Efendi, "Etvâr-ı Seb'a", *Halveti Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*, sad. Fatih Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 254-256.

miş ise de esasında gerçek mârifete ulaşamamıştır. Bunun için rûhun bedene girip terbiye edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu amaç doğrultusunda rûh varlık katmanlarından geçerek bedene girer ve neticesinde kalp ile nefis ortaya çıkar. Rûh bu aleme gelirken “Ona rûhumdan üfledim” sırrıyla nefha burağına binmiş, kendi alemine dönmek istediğinde “İrcii” (rabbine dön) emrinin gereği nefis burağına ihtiyaç duymaktadır. Dâye ayette hitap nefse yapıldığından, meâdı nefis ile ilişkilendirmiştir. Nitekim rûh meâd yolunda elde ettiklerinin çoğuna nefis aracılığıyla ulaşır. Bu nedenle Dâye’nin devir anlayışında nefis etkin bir role sahiptir

Kişiyi hakikate erdiren iradî bir dönüş gerçekleştirilebilmek için nefsin terbiye edilmesi gerekmektedir. Bu da gazab ve hevâ şeklindeki nefsin sıfatlarının itidalde tutulmasıyla mümkündür. Daye’ye göre şeriat ve takvâ insandaki bütün sıfatları dengede tutan bir terazidir. Bahsi geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere Dâye’nin kurduğu ahlak nazariyesi şeriat temeline dayanmaktadır. Ona göre nefis önce şeriat bağıyla bağlanmalı daha sonra kalbin tasfiyesi ve rûhun tahliyesine geçilmelidir.

Dâye nefsin sıfatları ve bu sıfatlardan doğan iyi ve kötü hasletlerle ilgili hususları ele alırken İlkçağ filozofları ve İslam ahlakçılarıyla paralel tespitlerde bulunmuştur. Bilindiği üzere çoğu araştırmacının şehvet ve hevâ kelimelerini birbiri yerine kullandıkları görülmektedir Dâye de nefsin sıfatlarını şehvet-gazab yerine, hevâ-gazab şeklinde adlandırmayı tercih etmiştir. Onun nefis teorisi için kendinden sonra yazılan etvâr-ı seb’â risalelerinin ana kaynaklarından biridir demek pek de yanlış olmaz. Nitekim bahsi geçen çalışmalar, Dâye’nin de eserinde yer verdiği; nefsin mertebelendirilmesi, her mertebenin özellikleri, terbiyesi, makamı, nûru, rüya ve vâkıları gibi konular çerçevesinde işlenmiştir. Tekrar eden benzer ifadeler içinde Dâye’yi özgün kılan en bariz hususlardan biri de Dâye’nin, kişinin nefis eğitiminde, kabiliyet ve istidadının, hedefe ulaşmasında ne denli belirleyici olduğuna dikkat çekmesidir. Ona göre herkesin kabiliyeti gereği ulaşması gereken makam ayrıdır. Kişi gücünün yettiğinden sorumludur, arpadan buğday olması beklenemez ancak imkanları nispetinde en iyi arpa olması umulur. Dolayısıyla kimileri en alt nefis basamağından en üst basamağa çıkabilirken kimi de daha alt basamaklarda kalabilir. Ancak her makamın kendi içinde dereceleri olduğundan, kişi makamının içinde yükselmekle sorumludur. Dâye nefis basamaklarını kendi içinde ashab-ı yemin (sağdakiler) ashab-ı şimal (soldakiler) ve ashab-ı sâbıkân (önde olanlar) şeklinde üç dereceye ayırmakla da orijinal bir yaklaşım sergilemiştir. Nefs-i levvâme de bu sınıflandırmayı ayrıntısıyla dile getirip, diğer makamlarda detaylı açıklama yapmaması yazarın eksik bıraktığı hususlardan biridir denilebilir.

Dâye'nin nefis konusunda dikkat çektiği bir diğer husus da insanın nefis kaynaklı cahil (hevâ) ve zalim (gazab) sıfatlarının hakikate ulaşmada ne denli önemli role sahip olduklarını vurgulamasıdır. Nitekim rûh bedene girip bu iki özelliğe sahip olmasaydı Cebrail'in Sidretü'l-müntehâda kalması gibi bilinen makamına ulaştığında ileri gitmek istemezdi. Oysa ki serkeş nefis, divane bir kelebek gibi cahillik ve zalimlik (hevâ-gazab) kanatlarıyla kendini Ahâdiyet Celâli'nin mumunun alevine atar ve mecazî varlığını terk ederek, visale erer. Dolayısıyla hevâ esasında aşk ve muhabbetin, gazab da gayret ve himmetin hammaddesidir, demek yanlış olmaz.

Dâye sûfilere has bir ahlak anlayışı ortaya koymuştur dolayısıyla zaman zaman filozoflara yaptığı eleştirilerle farkını belli etmektedir. En açık eleştirisi nefis terbiyesinde akılcı yaklaşımlar hususundadır. Ona göre, sırf akılla, riyazet ve mücadele ile güzel ahlaka ulaşmak mümkün değildir. Bu sebepten nefis eğitiminde akıl, irade kavramlarına ek olarak kalp, sır, rûh, hafî gibi diğer batınî idrak kuvvetlerinden de bahseder ve filozofların bunları ihmal ettiğine değinir. O terbiyede kabiliyetin önemine inandığı gibi manevî yardımın gücüne de ehemmiyet vermektedir, "Hakk'ın cezvelerinden bir cezbe iki dünya ameline denktir" sözünü tekrarlayarak eğitimde ilahî yardımın önemine değinir. Bu yardımın kişiye ulaşabilmesi için onun nefisini itidal noktasında yani şeriat ve takvâ çizgisinde tutması gerekir. Bu süreçte şeriatin sahibi peygambere ve onun manevî varislerine tabi olmak, eğitimini onların rehberliğinde sürdürmek gerekmektedir. Görüldüğü üzere Dâye, her seferinde şeriate uymanın lüzumunu ve peygambere bağlılığın ehemmiyetini vurgulayarak, tasavvufun diğer ahlak felsefelerinden ve mistik sistemlerden farkını ortaya koymuş, İslam ahlak felsefesine mühim katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Baltacı, Halil. "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Mirsâdü'l-ibâd". *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 26 (Temmuz – Aralık 2010), 163-177.
- Baltacı, Halil. *Necmeddîn Dâye Râzî – Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2004.
- Dâye /Razî, Necmeddîn. *Menârâtü's-sâ'irîn makâmâtü't-tâ'irîn*. thk. İbrahim Kiyali. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.
- Dâye /Razî, Necmeddîn. *Mirsâdü'l-ibâd*. thk. Muhammet Emin Riyahî. Kahire: İntişarat-ı İlmî ve Ferhengi, 2. Basım, 1986
- Dâye /Razî, Necmeddîn. *Mirsâdü'l-İbâd mine'l mebde' ile'l-meâd Başlangıçtan Ni-*

- hayete Allah'ın Kullarının Yolu*. haz. Halil Baltacı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021
- Güzel, Abdurrahman. "Niyâzi-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risale-i Devriye)". *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21/1-2 (1979-1983), 121-139.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzibu'l-Ahlâk*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 5. Basım, 2022.
- İsfehâni, Râgıb el-. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İsfehâni, Râgıb el-. *Erdemli Yol ez- Zerî'a ilâ mekârimiş- Şerî'a*. çev. Muharrem Tan, thk. Dr. Ebu'l Yezîd el- Acemî, rdksyn. Anar Gafarov. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Karahisârî, Kâsım b. Mahmûd. *İrşâdü'l- Mürîd ile'l- Murâd Mîrsâdü'l-İbâd Ter-cümesi*. haz. Fakirullah Yıldız. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2020.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Sad. O. Fuad Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 1976.
- Kübra, Necmüddin. *Tasavvufî Hayat Usûlu Aşere / Risâle ile'l-Hâim / Fevihu'l- Cermal*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Polater, Kadir. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hevâ Kavramı ve Delâletteki Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 261-299.
- Sofyalı Bâlî Efendi. "Etvâr-ı Seb'a". *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*. sad. Fatih Yıldız. 225-275. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Tûsî, Nasrüddîn. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Rahim Sultanov vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Uçman, Abdullah. "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. mlf. Ahmet Yaşar Ocak, 575-625. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 231-232. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uzun, Mustafa, "Devriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 251-253. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî. "Etvâr-ı Seb'a", *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*. sad. Fatih Yıldız. 123-145. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

TARİH ANLATISINDA ÜVEY EVLAT OLMAK: OSMANLI MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADININ KONUMU

BEING A STEPCCHILD IN THE HISTORICAL NARRATIVE: THE POSITION OF WOMEN IN THE OTTOMAN MODERNIZATION PROCESS

OSMAN ÜLKER

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, THEOLOGY FACULTY
THE DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION
KİLİS, TÜRKİYE
osmanulker@kilis.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-6938-1057>

DİLEK ÜLKER

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ, İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ, SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI
MA STUDENT, ISTANBUL UNIVERSITY, INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
THE DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION
KİLİS, TÜRKİYE
ulker-dilek@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-3440-5287>
<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1461886>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
4 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Ülker, Osman – Ülker, Dilek, "Tarih Anlatısında Üvey Evlat Olmak: Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kadının Konumu [Being a Stepchild in the Historical Narrative: The Position of Women in the Ottoman Modernization Process]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 233-261.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TARİH ANLATISINDA ÜVEY EVLAT OLMAK: OSMANLI MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADININ KONUMU

Öz

Bu makale, kadınların Osmanlı döneminde baskı altında tutulduğu ile ilgili anlatıları, kadınların dönemin kamusal yaşamındaki rollerini ve temsilcilerini, eğitim, istihdam ve kültürel üretimdeki katılımlarını inceleyerek analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde kadınların statüsü ve haklarında süregelen değişimleri, kadınlara yönelik toplumdaki algı ve tutumları ortaya koymayı hedeflemektedir. Cumhuriyetin ilan edilmesiyle başlayan yeni süreç, farklı alanlarda radikal değişimlerin yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun yukarıdan aşağı bir model ile çağdaştırma/batılılaştırma projesi devrimler ile gerçekleştirilmek istenmiş, kadının toplumdaki konumu ise çağdaşlaşmanın sembollerinden birisi olarak görülmüştür. Bu sebeple kadınlara yeni haklar tanınırken aynı zamanda geleneksel yaşam biçimine yönelik yasaklar da getirilmiş; böylece bir Cumhuriyet kadını üretilemek istenmiştir. Tek partili dönemde kadınlara yönelik alınan kararlar meşruiyetini ise, Osmanlı döneminde kadınların din ve gelenekler tarafından baskı altında tutulduğu inancını üreten oryantalist bakış açısından almıştır. Bu düşünceden hareketle, Osmanlı döneminde kadınların herhangi bir hakka sahip olmadığı ve kamusal alanda yerlerinin bulunmadığı, ancak Cumhuriyet sonrası devrimlerle özgürlüklerine kavuşabildiklerine dair bir söylem geliştirilmiştir. Bu yaklaşımın zayıf noktası ise, geçmişin karanlıkta olduğu yargısına Osmanlı dönemini inceleyerek değil, Cumhuriyetin ilanından sonraki uygulamalara bakarak ulaşmasıdır. Bu çalışmamızda konunun asıl muhatabına yani, Osmanlı'da kadının kamusal alanda konumunun ne olduğuna bakmaya çalışacağız. Bu açıdan konu üç ana kısımda incelenecektir: Türk modernleşmesinin kuramsal değerlendirilmesi, Osmanlı döneminde kadının baskı altında tutulduğu ve Cumhuriyetin ilanı ile özgürleştiği iddiaları. Bu bağlamda çalışmada öncelikle, Türk modernleşmesi etrafında dönen tartışmalara bakılacaktır. Bu konuda özellikle Kemal Karpat'ın perspektifinden yararlanılarak, Osmanlı ile Cumhuriyet ilanından sonra kurulan genç devlet arasındaki tarihsel sürekliliğin altı çizilecektir. Karpat'a göre, Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'ndan dil ve kültür gibi birçok unsuru miras alarak ve aralarındaki tarihsel bağı koruyarak oluşturulmuştur. Yani Türk modernleşmesi Osmanlı dönemi ve Cumhuriyet dönemi diye birbirinden tamamen bağımsız iki kısımdan oluşmamakta, aksine birbirinin devamı olacak şekilde ilerlemektedir. İkinci olarak, "Cumhuriyet kadını" ile "Osmanlı kadını" arasında karşılaştırmalı bir analiz yapılacaktır. Bu kavramların ne ifade ettiği, hangi bağlamlarda kullanıldığı ve nasıl bir karşıtlık oluşturduğu incelenecektir. Çalışmada özellikle Cumhuriyet sonrası bazı metinlerde, modern ve batılı olarak tasvir edilen Cumhuriyet kadını, geleneksel ve baskı altında olduğu düşünülen Osmanlı kadınıyla bir dikotomi içinde konumlandığı görülmüştür. Osmanlı döneminde gerçekten tarif edildiği gibi bir baskı var mıydı ve Cumhuriyetin ilanı ile kadın tam anlamıyla özgür olabilmiş midir? Bu iki soru bu bölümün temel problemi olacaktır. Yine çalışmada Cumhuriyetin ilanından sonra kadınların bir anda kamusal alanda, siyasette ve edebiyatta özgürleşmediği, hatta bazı geleneksel toplumsal rollerin kadınlara yüklenmeye devam ettiği görülmüştür. Son olarak, makale Osmanlı döneminde kadınların durumuna detaylı bir şekilde odaklanarak eğitim, sanat ve edebiyat alanlarındaki temsilcilerini inceleyecektir. Bu bölümde Osmanlı döneminde kızların eğitimde artan varlığı, zorunlu ilkokulların ve ortaokulların kurulması ve kız eğitimine verilen önemi Osmanlı döneminde kadınların cahil bırakıldığı iddiaları ekseninde ele alınacaktır. Ayrıca, kadın yazarlar, sanatçılar ve entelektüellerin ortaya çıkışı ve kadın dergilerinde yaşanan

artış, Osmanlı toplumunda kadınların iddia edilenden daha aktif ve sosyal hayatta yer aldıklarını gösteren birer delil olarak tartışılacaktır. Bu açıdan çalışma Türk modernleşmesinin Kemalist anlatısının seçici bir tarihsel yorumu devam ettirdiğini ve toplumsal dönüşümlerin karmaşıklığını göz ardı ettiğini savunur ve kadınların temsillerini tarihsel dönemler boyunca yeniden değerlendirerek, yerleşik hikayelere meydan okumayı ve Türk modernleşmesinin ve cinsiyet dinamiklerinin etkileri hakkında daha nüanslı bir anlayışa katkıda bulunmayı amaçlar. Sonuç olarak çalışmada kadınların kamusal alanda temsilinin Tanzimat'tan itibaren başladığı, II. Meşrutiyet ile arttığı ve kadınların hem eğitim hem çalışma hayatında yer aldığı görülmüştür. Buna ek olarak özellikle edebiyat alanında kadın dergileri aracılığı ile Osmanlı döneminde kadınların yaptığı müstakil çalışmaların Cumhuriyet dönemi ne nazaran daha yoğun olduğunu söylemek de mümkündür. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde kadının farklı avantaj ve dezavantajlarının olduğu; bu sebeple çalışma ile Türk modernleşmesinin siyah beyaz bir çizgiyle ayrılmadığı, ona bütüncül bir perspektiften bakılması gerektiği teyit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modernleşme, Kadın Hakları, Osmanlı Kadını, Cumhuriyet Kadını.

BEING A STEPCCHILD IN THE HISTORICAL NARRATIVE: THE POSITION OF WOMEN IN THE OTTOMAN MODERNIZATION PROCESS

Abstract

This article aims to analyse the narratives regarding the oppression of women during the Ottoman period by examining their roles and representations in public life, as well as their participation in education, employment, and cultural production. Additionally, it seeks to elucidate the ongoing changes in the status and rights of women, and societal perceptions and attitudes towards women during the transition from the Ottoman Empire to the Republic of Turkey. The new era that began with the proclamation of the Republic is characterized by radical changes in various fields. A top-down modernization/Westernization project was implemented through revolutions, with the position of women in society being seen as a symbol of modernization. Consequently, while new rights were granted to women, restrictions on traditional lifestyles were also imposed, aiming to create a "Republican woman." The legitimacy of the decisions regarding women during the single-party period stemmed from an Orientalist perspective that believed women were oppressed by religion and traditions during the Ottoman period. From this viewpoint, a discourse was developed that claimed women had no rights and no place in public life during the Ottoman period but gained their freedom through the revolutions after the proclamation of the Republic. The weakness of this approach lies in its conclusion that the past was dark not by examining the Ottoman period, but by looking at the practices after the proclamation of the Republic. In this study, we will focus on the matter's actual subject, namely, women's position in public life during the Ottoman period. The topic will be examined in three main parts: a theoretical evaluation of Turkish modernization, the claims that women were oppressed during the Ottoman period and were liberated with the proclamation of the Republic. In this context, the study will first look at the debates surrounding Turkish modernization. Utilizing the perspective of Kemal Karpat will emphasize the historical continuity between the Ottoman Empire and the young state established after the proclamation of the Republic. According to Karpat, Türkiye was formed by inheriting many elements from the Ottoman Empire, such as language and culture, and by maintaining the historical bond between them. Thus, Turkish modernization

does not consist of two completely independent parts as the Ottoman and the Republic periods, but rather progresses as a continuation of one another. Secondly, a comparative analysis will be conducted between the “Republican woman” and the “Ottoman woman.” The meanings of these concepts, the contexts in which they are used, and the contrast they create will be examined. Particularly in some texts after the Republic, the Republican woman, depicted as modern and Western, is positioned in a dichotomy with the Ottoman woman, who is considered traditional and oppressed. The fundamental question of this section will be whether there was indeed oppression as described during the Ottoman period and whether women were fully liberated with the proclamation of the Republic. The study has also shown that women did not instantly gain freedom in public, political, and literary spheres after the proclamation of the Republic, and some traditional social roles continued to be imposed on them. Finally, the article will focus on the status of women during the Ottoman period by examining their representations in education, art, and literature in detail. This section will address the increasing presence of girls in education during the Ottoman period, the establishment of compulsory primary and secondary schools, and the importance given to girls’ education in the context of claims that women were kept ignorant during the Ottoman period. Additionally, the emergence of female writers, artists, and intellectuals, and the increase in women’s magazines will be discussed as evidence showing that women were more active and engaged in social life than claimed. From this perspective, the study argues that the Kemalist narrative of Turkish modernization perpetuates a selective historical interpretation and overlooks the complexity of social transformations. It aims to contribute to a more nuanced understanding of the effects of Turkish modernization and gender dynamics by re-evaluating women’s representations throughout historical periods and challenging established narratives. In conclusion, the study finds that the representation of women in public life began with the Tanzimat period, increased with the Second Constitutional Era, and that women participated in both education and working life. Additionally, it is possible to say that the independent work of women through women’s magazines during the Ottoman period was more intense compared to the Republic period. The study confirms that women had different advantages and disadvantages in both the Ottoman and Republic periods; therefore, Turkish modernization should not be seen as a black-and-white divide, but should be approached from a holistic perspective.

Keywords: Sociology of Religion, Modernization, Women’s Rights, Ottoman Women, Republican Women.

GİRİŞ

Türk toplumu yaklaşık iki yüz yıldır kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarda köklü değişimler yaşamaktadır. Osmanlı döneminde başlayan yenileşme süreci ve modernleşme tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda, farklı konular işlenmekle beraber, en dikkat çekici olanı kadın konusudur. Kadın hakları ve toplumsal hayattaki temsili üzerinde çokça konuşulmuş ve tartışılmıştır.¹ Osmanlı döneminde çağın gerekleri

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Yeşim Arat, “The Project of Modernity and Women in Turkey.” *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. (Washington: University of Washington Press, 1997); Fatma Zeynep Arat, “Kemalism and Turkish Wo-

ve toplumun talep ve ihtiyaçları doğrultusunda yapılagelen yenilikler tedrici olarak gerçekleşmiştir. Bu sebeple kendisinden sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti döneminde, devlet eliyle yapılan hızlı ve köklü değişiklikler nedeniyle Osmanlının gerektiği kadar ilerici olmadığı ve yaptığı yeniliklerin dar kapsamlı olduğu iddiası ile eleştiri konusu olmuştur. Çoğu zaman bu eleştiriler, siyasi nedenlerle Osmanlı mirasının reddedildiği bir hale dönüşmüştür. Resmi tarih anlatısında ve özellikle tek partili dönem gazetelerinde, ‘Cumhuriyet Kadını’ profilini yüceltirken, Osmanlı dönemindeki kadınların evlerinde bir nevi hapis hayatı yaşadıklarını, İslam’ın ve geleneklerin uyguladığı baskı sebebiyle tutsak olduklarını, çarşaf ve peçelerinin ardında ezilmiş ve alt sınıf muamelesi gören bir kesim oldukları konusu bolca işlenmiştir.² Bu dönem içerisinde esir, köle ve cariye konumunda resmedilen kadın ataerkil bir yaşam tarzının kurbanı olmuştur.³ Böylece ‘Osmanlı Kadını’ Cumhuriyet kadınının zıttı olarak temsil edilmiş ve asırlardır kafes ardında yaşayan, önceki dönemlerde sahip olduğu özgürlüğünü yitirmiş, bunun eksikliğini yaşayan ve özgüvenini kaybetmiş bir kadın olarak betimlenmişlerdir.⁴ Sonraki dönemlerdeki algıyı da şekillendiren bu tarih anlatısı Cumhuriyet döneminde kadın konusunda yapılan reformların, tek ve eşsiz bir şekilde sadece bu döneme özgü olduğunu aktarmaktadır. Bu yaklaşım hem Osmanlı döneminde kadınların toplumsal hayatta nasıl temsil edilmeye başladıklarını görmezden gelmiş hem de bu geçmiş oryantalist bir bakışla değerlendirerek modernleşme sürecinin sürekliliğini kaçırmıştır.⁵

men.” *Women and Politics* 14/4 (1994), 57-80; Ayşe Durakbaşa, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler.’” 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler içinde. ed. A. B. Hacımirzaoğlu. (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29-50; Ayşe Kadioğlu, “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları.” 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler içinde. ed. A. B. Hacımirzaoğlu. (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 89-100; Binnaz Toprak, “Emancipated but Unliberated Women in Turkey: The Impact of Islam.” *Women, Family and Social Change in Turkey* içinde. ed. F. Özbay. (Bangkok: Unesco, 1990); Cihan Aktaş, *Tanzimat’tan 12 Mart’a Kılık Kıyafet ve İktidar*. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006); Deniz Kandiyoti. “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler.” *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde. der. Deniz Kandiyoti. (İstanbul: Metis Yayınları, 1997).

² Leyla Kırkpınar, “Cumhuriyet ve Kadın”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (Haziran 1998), 95.; Başak İnce, “Gender Stereotyping in Civic Education Textbooks in Turkey throughout the Republican History”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 14/27 (2018), 155-179.

³ Gülen Özdemir, “Türk Kadınının Toplumsal Konumunun Gelişim Süreci”, *Sosyal Bilimler Metinleri* 2009/1 (01 Haziran 2009), 16.

⁴ Esra Ercan Bilgiç, “Women’s Rights and Gender Equality in Turkey: The Image of Turkish Women as the Antithesis of the Ottoman Past: Representations of Women in the Newspapers of the Early Republican Era”, *International Journal of Communication* 14 (Ekim 2020), 5463-5481.

⁵ Ali Rıza Erdem, “Atatürk’ün Kadına ve Kadın Eğitimine Verdiği Önem”, *Belgi Dergisi* 9 (01 Şubat 2015), 1267-1269; Özdemir, “Türk Kadınının Toplumsal Konumunun Gelişim Süreci”, 10-11; Ahmet Yılmaz, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9/20 (01 Haziran 2010), 201.

Osmanlı ve Türkiye karşılaştırması, sadece kadın konusuyla sınırlı olmayıp, parçacı tarih anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Kemalist tarih anlatısında bu iki devletin birbirinden bağımsız olduğu, Osmanlı'nın bir hanedanlıktan ibaret olduğu Cumhuriyet'in ise yepyeni bir toplum ve devlet kurduğu iddiasının varlığı gözlenmektedir.⁶ Türkiye'nin ilk ve son Türk devleti olduğu söyleminin gerçeklerle ve bilimle bağdaşmadığını dile getiren tarihçi Kemal Karpat ise bu görüşlerin temelinde, Türkleştirme ya da yabancılaşma gibi birçok etmenle beraber asıl meselenin tarihi kültür değişmelerinin ve din- devlet ilişkilerinin gerektiği gibi doğru bir şekilde anlaşılıp anlatılmamasından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷ Ona göre Türkiye; dil, kültür gibi birçok unsuru Osmanlıdan miras alarak, onunla arasında tarihi bağına devam ettirerek kurulmuştur. Çünkü Cumhuriyet'in ilanı ile şekillenen yeni dönemde devlet, devlet kurumlarını öylece kaldırmamış; bazılarını isim değiştirip aynen devam ettirerek, bazılarını ise iyileştirerek kullanmaya devam etmiştir.

Bahsettiğimiz sürekliliği genç Türkiye'nin, parlamenter sistemi, siyasi parti ve çeşitli siyasi kurumları, eğitim sistemi, mali sistem ve özellikle Osmanlıdan intikal etmiş aydın ve yetişmiş insan kadrosunda görmek mümkündür.⁸ Her şeyden önce Cumhuriyeti kuran yönetici kadronun, Osmanlı Devleti'nin dönemin ihtiyaçlarına binaen uyguladığı yenileşme hareketlerinin yaşandığı süreç içerisinde yetişmiş, eğitim almış zümreden teşekkül etmesi, aralarındaki tarihi sürekliliği ortaya koymaktadır. Bu kadrolarla birlikte, devlet gücünün bürokrasinin tekelinde bulunmasına dair, "bürokratik ve merkezîyetçi" devlet anlayışı, yani merkezde eğitilen ve merkezden kontrol edilen seçkin bürokratik sistemi, Cumhuriyet döneminde de uygulanmaya devam edilmiştir.⁹ Ayrıca 1868 yılında Osmanlı döneminde Divan-ı Ahkâm-ı Adliye adıyla kurulan 1874 yılında isim değiştirilerek Mahkeme-i Temyiz ismini alan kurum, Cumhuriyet döneminde 1935 yılında Ankara'ya taşınarak yetki alanı genişletilmiş ve Yargıtay olarak devam ettirilmiştir.¹⁰ Yine benzer şekilde 1914 yılında Osmanlı döneminde açılan İnas Sanayi Nefise Mektebi daha sonraları isim değiştirilerek Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmüştür. Darulmuallimat, Darulfunun,

⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990), 39.; Kırkpınar, "Cumhuriyet ve Kadın", 95-100; Özdemir, "Türk Kadınının Toplumsal Konumunun Gelişim Süreci", 10-16.

⁷ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 11.

⁸ Fatma Acun, "Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne Değişme ve Süreklilik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 1999), 66-67.

⁹ Fatma Acun, "Osmanlı'nın Torunları Cumhuriyet'in Çocukları: Osmanlıdan Cumhuriyet'e Değişme ve Süreklilik", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2007/15 (Ağustos 2007), 50.

¹⁰ Acun, "Osmanlı'nın Torunları Cumhuriyet'in Çocukları", 56.

Medresetül Hattatin, Darul Bedayi, Muzikayi Hümayun Mektebi gibi birçok kurumun Cumhuriyet döneminde isim değişikliğine gidilerek devam ettirildiği görülmektedir.

Bu örneklerden hareketle Cumhuriyet döneminde yaşanan köklü değişimlerin kısa bir zaman dilimi içinde olup biten bir olgu olarak düşünülmesinin hatalı olacağını söyleyebiliriz. Çünkü yaşanan köklü dönüşümlerin temellerinin, genç devletin köklerinde aranması gerektiği tarihsel mantık açısından bir zaruret olmaktadır.¹¹ Bu sebeple Cumhuriyet döneminde yapılan yenilikler de Osmanlı döneminde Tanzimat ile başlayan yenileşme hareketlerinin uzantılarıdır.

Türk modernleşmesinin sürekliliğine yönelik bu değerlendirmeden sonra, çalışmada Osmanlı Devleti ve Cumhuriyetin ilk yıllarında kadının konumu hakkındaki yaklaşımlar üç bölümde ele alınacaktır. Birinci bölümde Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalan hususlar ekseninde modernleşmenin kaynağı konusundaki tartışmalar ele alınacaktır. İkinci bölümde Cumhuriyet dönemi tarih anlatısında, karanlık bir dönemde yaşadığı iddia edilen Osmanlı kadınının nasıl temsil edildiği ortaya koyulacaktır. Üçüncü bölümde ise, Osmanlı kadınının kamusal alandaki görünürlüğü; eğitim, sanat ve edebiyat gibi üç önemli alanda aranacaktır. Böylece Osmanlı modernleşmesinde iddia edildiği gibi kadının din ve gelenek tarafından geri plana itilip itilmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. YÖNTEM

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşım benimsenmiştir. Fenomenoloji insanların belirli kavram ya da kavramlarla ilgili algılarını, anlayışlarını ve bu kavramın toplumda nasıl temsil edildiğini anlamak için geliştirilmiş bir araştırma yöntemidir.¹² İnsan deneyimlerine dayanan bu yaklaşım biçiminde veriler, mülakat gibi doğrudan bireylerden toplanabileceği gibi, gözlem ve dokümanlar gibi çeşitli kaynaklar kullanılarak da elde edilebilir.¹³ Osmanlı ve Cumhuriyet kadını anlayışının tarihsel bir dönemde nasıl anlaşıldığına odaklanıldığı için araştırmanın verileri dokümantasyon yöntemi ile toplanmıştır. Bunun için öncelikle Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yayınlanan Hanımlar, Kadınlar, Kadınlara Mahsus gibi dergiler; Vakit, Vatan, Akbaba, Cumhuriyet gibi ga-

¹¹ Duygu Koç, "Öcü Geçmiş, Yüceltilen Bugün ve Umutlu Gelecek: Türk Kadın Yolu Dergisi'nde Siyasi Söylem", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/67 (Mart 2020), 595.

¹² Max van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy* (New York: Routledge, 2016).

¹³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2014), 79.

zeteler; Yurt Bilgisi, Tarih Dersleri gibi ders kitapları tarama yöntemi ile incelenmiştir. Bu kaynaklarda konuyla ilgili haber ve fotoğraflar rastgele örneklem yöntemlerinden amaçlı örnekleme ile toplanmıştır. Veriler Osmanlı dönemi, Cumhuriyet dönemi olmak üzere iki temaya ayrılmış, ardından bu temalar altında Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi karşılaştırması, eğitim ve sanat-edebiyat alanı olmak üzere üç kategoride toplanmıştır. Veriler toplum ve dönemin kültürünü anlamaya yönelik olan kuramsal çerçevemizle uyumlu betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir.

2. OSMANLI KADINI VERSUS CUMHURİYET KADINI

Tarih yazımında Osmanlı kadını ve Cumhuriyet kadını karşılaştırmalarına girilmesi bu konuda ayrı bir başlık açmayı gerekli kılmaktadır. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, Cumhuriyet kadını profili çizilirken; Osmanlı döneminin, dinin (İslam) ve Osmanlı kadınının kötülenmesine dayandırılmasıdır. Bu konu ele alınırken Cumhuriyet kadını, yetersiz olarak kabul edilen Osmanlı kadınının modernleştirilmiş ve özgürleştirilmiş bir versiyonu olarak sunulmaktadır. İkinci sebep ise, bu bakış açısının kendinden sonraki tarih yazımını değiştirmesi ve belirli bir kadın kalıbının kendinden sonraki dönemde topluma dayatılmasıdır. Bu durum kendi hikayesini meşrulaştırmak için tarihin yeniden kurgulanmasına yol açmaktadır. Yapılan yeniliklerin gerçekleştirilme sebepleri sıralanırken, geleneklerine bağlı bir şekilde yaşayan Osmanlı kadınının esaretten kurtarılması, özgürleştirilmesi olarak sunulmuş ve bunun ancak Avrupalı bir tarzda mümkün olacağı ifade edilmiştir.¹⁴ Bu yaklaşıma göre, gerek geleneklerin gerekse dinin emirleri neticesinde şekillenen kurallara bağlı olarak yaşayan Osmanlı kadını, evde iç mekâna sıkışmış kalmış, erkek neslini korumakla görevli kılınmış ve bunları içselleştirdiği için rolünü sorgulayamaz bir duruma düştüğü dile getirilmiştir.¹⁵ İslam inancının kadın-erkek ayrımını dikte ettiğini ve erkeğin karşısında kadını ikinci plana ittiği iddia edilerek, toplumsal yaşamda ve evde kadının edilgen olarak biçimlendirildiği öne sürülmüştür.¹⁶

Osmanlı döneminde kadının eğitim hakkı konusunda yapılan eleştiriler ya aldığı eğitimin eksik ve kısıtlı olduğu ya da toplumun kendisine biçtiği toplumsal rollere yönelik olduğu iddiası ile zamanın şartlarına rağmen bir türlü yeterli görülmemiştir. Modernleşmeyi Cumhuriyet ile başlatan

¹⁴ Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını* (Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 126.

¹⁵ Erdem, "Atatürk'ün Kadına ve Kadın Eğitimine Verdiği Önem", 1267; Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını: (1919-1970)* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982), 13.

¹⁶ Yılmaz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi", 200; Özdemir, "Türk Kadınının Toplumsal Konumunun Gelişim Süreci", 8.

araştırmacılarca, 1869 yılında Maarif-i Umumiye Nizannamesi ile alınan karara göre Sıbyan mekteplerinde erkek çocuklarla birlikte kız çocuklarının da devam mecburiyetinin olması, eğer bir mahallede iki tane sıbyan mektebi var ise, birinin kız öğrencilere tahsis edilmesi, eğer bir tane ise kız öğrencilerle beraber eğitime devam edilmesi, Tanzimat'la beraber kızlara rüştiyelerde de eğitim hakkının verilmesi¹⁷ dönemin şartlarına rağmen yeterli görülmemektedir. Mesela Yılmaz ve Erdem, üniversite seviyesindeki kız öğrencilerin Tıbbiyede almış oldukları ebelik dersleri ve Kız Sanayi Mektebi'nde aldıkları eğitimlerin, kadınlara yeni bir konum kazandırmadığını, sadece kadınlara özgü uygulamalar olduğunu iddia etmektedirler. Kız Sanayi Mektebinden bahsederken onu bir dikimhane olarak adlandırarak önemsiz görüp, sadece biçki, dikiş, nakış gibi uygulamaların var olduğu birimler olarak tanımlamaktadırlar.¹⁸ Bu düşünceye göre yeni dönem yöneticileri kadına sadece haklar vermekle yetinmeyip, bir nevi kadını sözü edilen tutsaklıktan kurtararak, ona özgürlüğünü bahşetmektedir. Cumhuriyetle birlikte kadının geleneklerle kodlanmış toplumsal rolleri değiştirilerek, Batıdaki hemcinsleriyle benzer bir görünüme kavuştuğu savunulurken, bu süreçte kadının artık ev işleri ile evin sınırları içinde hapsolmadığı, Avrupa kadınları gibi kocasının eşi ve dengi olduğu vurgulanmaktadır.¹⁹ Bu yaklaşım dönemin gazetelerinde de bolca temas edilen bir husustu:

“Cumhuriyet rejimi, Türkiye’de yaptığı bin bir iyilik içinde, yalnız Türk kadınının çalınmış ve esirgenmiş haklarını kendisine vermek, işi ile övünse yeri ve yeterliği vardır. Türkün büyük bir ulus olduğunda kuşku yoktur.”²⁰

Yeni devletin yüceltilmesi için, sürekli olarak geçmiş dönemin olumsuz homojen bir tablosu çizilmiştir. Osmanlı dönemi kadınlarından bahsedilirken “kara çarşafa hapsedilmiş”, “erkeğin esareti altında”, “kafes arkasında” gibi ifadelerin ağırlıklı olarak kullanıldığı, Cumhuriyet döneminin ise “özgürleşme”, “Avrupalılar gibi olma”, “erkek eşit olma” gibi ifadelerle yüceltildiği ve bu dönüşümün mucizevi bir şekilde gerçekleştiği anlatılmaktadır:

“Türk kadını sevin ve kıvanç duy! Çünkü on sene evvel çarşaf endamını, peçe yüzünü, kafes benliğini, harem varlığını bir ayıp gibi dünyadan gizliyordu. O zaman Fransız kadını nice yüz yılların verdiği hürriyetle serbest yaşıyordu. On sene içinde sen haremden çıktın, kafesi kırdın, çarşafı attın, peçeyi yırttın. Savaş günlerinde, erkek kalmadığı için, saltanat seni, yalnız sokak süpürücülüğüne ve posta gişesinde pul saymaya layık görmüştü. Cumhuriyet rejimi ise seni erkeğin yanına oturttu. Erkeğin yanına yükselt-

¹⁷ Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, 5-10.

¹⁸ Yılmaz, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi”, 198-200; Erdem, “Atatürk’ün Kadına ve Kadın Eğitimine Verdiği Önem”, 1267-1269.

¹⁹ Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını*, 12.

²⁰ *Cumhuriyet*, “Türk Varlığında Türk Kadının Yüksek Yeri” (23 Şubat 1935), 1.

ti. Erkek her ne öğreniyorsa sen de öğrendin, Erkek ne yapıyorsa sen de yaptın, erkek ne olabiliyorsa sen de oldun”²¹

Geçmişle bir hesaplaşma içinde kurgulanan anlatıda, çarşaf ve peçe dışında kadının özgürlüğü, erkeğin arkasında kalması üzerinden sembolize edilmiştir. Yukarıdaki anlatıda olduğu gibi Osmanlı döneminde kadının erkeğin emri altında ve gerisinde olduğu vurgulanır, bu durum karikatürize edilen anlatılarla pekiştirilerek somutlaştırılmaya çalışılmıştır:

“Türkiye’de kadının yakın mazideki durumu tetkik edilmiş ve o vakitler kadın yüzü sımsıkı kapalı olduğu halde sokağa çıkabildiği, kadın kocası ile beraber bir arabaya binmesi caiz olmadığı, ancak ayrı bir arabaya binecek kocasının arabasını arkadan takip etmek mecburiyetinde olduğu tespit edilmiştir.

... Artık bugün Türk kadını ile garp Avrupası kadını arasında büyük bir fark kalmamıştır.”²²

Bu yaklaşım biçimi görsel anlatılarla da desteklenmektedir. Cumhuriyet Halk Fırkası tarafından hazırlanan posterlerde medeni kanunun getirdiği yenilikler ve kadınların nasıl özgürleştirildiği anlatılırken Osmanlı dönemi ile karşılaştırılmaktadır. Çarşaf ve peçe ile yüzünün tamamını örtmüş kadın eski Osmanlı kadını temsil ederken Cumhuriyet döneminde yukarıda alıntılarda da ifade edilen garplı kadınlara benzeyen yeni bir görüntü kazanmıştır.

Resim.1. CHF broşürü



Kaynak: Lilo Linke, Allah Dethroned: A Journey Through Modern Turkey (New York: Alfred A. Knopf, 1937).

²¹ Abidin Daver, “Türk Kadını Sevinç ve Kıvanç Duy!”, *Cumhuriyet* (07 Şubat 1935), 1.

²² *Cumhuriyet*, “Türk Kadını” (26 Aralık 1936), 5.

Dönemin ders kitaplarında da bu tip karşılaştırmaları görmek mümkündür. Mesela 1931 yılında okutulan Yurt Bilgisi ders kitabında Osmanlı İmparatorluğu dönemi ile Cumhuriyet dönemi karşılaştırılırken, bir resimde peçeli bir kadın, fesli bir çocuk ve geleneksel şalvar giyen bir erkek; diğer resimde smokinli erkek, modern kıyafetli kadın ve şort giyen bir çocuğa dönüşmektedir. Böylece Osmanlı kadın ve erkeği, Cumhuriyetin ilanıyla bir anda medenileşmiştir.²³ Dönemin ders kitaplarında bu imgelerle çizilen Osmanlı, “vahşi bir hal” olarak isimlendirilmektedir. Eski durumun batılılar karşısında Türk toplumunu gülünç duruma düşürdüğü ama inkılaplar ile bu çelişkilerin ortadan kalktığı ifade edilmektedir.²⁴

Bu kendiliğinden gerçekleşen bir dönüşüm değildir. Çarşaf ve peçenin bir utanç kaynağı olduğu ve gerekirse devlet zoru ile çıkarılması gerektiği zaman zaman yöneticiler arasında da tartışılan bir konu olmuştur. Dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya CHP kurultayında yaptığı uzun konuşmasında çarşaf ve peçe hakkında şunları söylemiştir:

“Bunu kadınlarımızın kendi zevklerine ve kocalarının ve babalarının sosyallik zihniyetlerindeki ilerlemeye mi bırakmalıyız? Yoksa düşmeye hazırlanan ve sadece koca ve baba saygısıyla sallanıp duran bu çürük meyveyi merkezin küçük bir sarsması ile döküp atarak şurada burada kadınlarımızın yüz karası gibi görünen bu kılıktan onları çıkarmalı mıdır?”²⁵

Kaya'nın konuşmasının tamamı incelendiğinde Türk toplumunun büyük bir kısmında aslında çarşaf ve peçenin zaten kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Kaya'ya göre devlet müdahale etmese bile çürük bir meyve gibi zamanla kaybolacak bir adettir. Fakat görsel ve anlatılarda bu simgelerin ön plana çıkarılması, Barthes'in mitleştirilmesinden hareketle, geçmişin kötülenmesinden ziyade Cumhuriyet döneminde kurulmak istenen ulus kimliğinin yüceltilmesidir.

Dönemin anlatıları incelendiğinde kadınların medenileşme ve batılılaşmasının kıyafet üzerinden mitleştirildiğini anlamak güç değildir. Afet İnan Türk kadınının Cumhuriyet ile nasıl özgürleştiğini anlatırken kıyafet değişiminden hareket etmektedir:

“Cumhuriyet dönemimiz, Türk kadınlarına giyim konusunda özgürlük sağlamıştır. Muhafazakâr zihniyete meydan okuyan birçok devrim arasında hem erkekler hem de kadınlar için medeni dünyada (Avrupa'da) yaygın olan giyim tarzının benimsenmesi de vardı. Bu, Türkleri ayrı bir Oryantal

²³ Kazım Sevinç, *Türk Yavrularına Yurt Bilgisi: Sınıf 5* (İstanbul: Ekspres Matbaası, 1931), 20.

²⁴ *Türkiye Cumhuriyeti Tarih: 4* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 234.

²⁵ C.H.P., *Dördüncü Büyük Kurultay Görüşmeleri Tutulgası* (Ankara: Ulus Basımevi, 1935), 144.

evrenden kurtardı... Irksal olarak, Türk kadınları Batılılardan farklı değildir ve giyimleriyle de ayırt edilmemeleri gerekir”²⁶

Modernleşmenin kadın üzerinden simgelenmesi farklı formlarda karşımıza tekrar tekrar çıkmaktadır. Tek partili dönemde yapılan posterlerde Türkiye'nin aydınlanması, elinde meşale ile karanlığı aydınlatan antik Yunan figürlerinden esinlenerek çizilmiş kadın temsilleri ile sağlanmaktadır.

Resim. 2. Cumhuriyetin 5. Yılında Modern Kadın Temsili



Kaynak: Cumhuriyet, 29 Ekim 1928

Oysaki, kadınların kıyafet konusunda yaşadığı değişim yeni değildir. Osmanlı modernleşmesinin yoğunlaştığı Tanzimat döneminden sonra özellikle İstanbul, Beyrut ve Kahire gibi büyük kentlerde kadınların kıyafet kodlarının değişmeye başladığı görülmektedir.²⁷ Hatta bu dönüşüm zaman zaman gazetelerde eleştirilere yol açmıştır.

Karagöz dergisinde yer alan bir karikatürde İstanbul'a dışarıdan gelmiş bir kişi burada yaşayan kadınları batılı kıyafetlerde gördüğü için gayr'i-müslim olduklarını zannetmektedir. Galata köprüsünden geçiş ücreti alınmaya başlanmasını hicvetmek için çizilen başka bir karikatürde kadın temsillerinde oluşan farklılık Osmanlı son döneminde İstanbul'da yaşanan dönüşüm hakkında bize fikir vermektedir. Taşradan gelmiş peçeli bir kadın köprü geçişinde ücret alınmasını anlamlandıramazken kuyrukta bekleyen kentli kadın batı tarzı kıyafeti ile ondan ayrışmaktadır.

²⁶ Afet İnan, Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması Tarih Boyunca Türk Kadının Hak ve Görevleri (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 157.

²⁷ M. Şehmus Güzel, "1908 Kadınları", *Tarih ve Toplum* 2 (Temmuz 1984), 6-12.

Resim.3. İstanbul kadınlarının kıyafet tercihlerine yönelik bir karikatür



Kaynak: Akbaba, 43, 3 Mart 1923

Kadınların toplumsal hayatta kamusal alanı erkeklerle birlikte kullanmaya başladığı gösteren diğer karikatürlerde de kentli kadınlar, yukarıdaki çizimlerdeki benzer şekillerde temsil edilmişlerdir.²⁸

Bunun ötesinde tek partili dönemde kadın ile ilgili yapılan yeniliklere baktığımızda, tanınan yeni haklarla kadının geleneksel toplum kimliğinden arındırılarak hür ve eşit bir yaşam tarzına ulaşması hedeflenirken, halen en temel görevinin annelik ve zamanın şartlarına uygun evlat yetiştirmek olduğu vurgulandığını görürüz. Kemalist söylemle yazılan çalışmalarda Türk devrimlerinin, kadına daha önce sahip olmadığı hakları vererek, daha önceleri 'Aile Kadını' yani iyi anne ve eş olarak yetiştirilen Osmanlı kadının artık 'Asri kadın' profiline geçmesini sağladığı iddia edilmektedir.²⁹ Fakat önerilen modern kadın, beklenildiği kadar sosyal hayatta olmayan, kendi ayakları üzerinde durmak yerine kocasına bağlı ve çocuk yetiştirmekle sorumlu bir koda sahiptir. Çaporal, *Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, isimli çalışmasında Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet dönemini kıyaslarlarken, Cumhuriyet kadının toplumdaki misyonunun zamanın ve şartların icabına uygun bir şekilde evlat yetiştirmek olduğunu belirtir. Bugünkü annelerin evlat yetiştirme konusunda vereceği eğitim ve terbiyenin, önceki

²⁸ Karagöz, no: 1647 (Aralık 1923); Karagöz, no: 1650 (Aralık 1923); Aydede, no: 32 (20 Nisan 1922).

²⁹ Yılmaz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi", 203.

dönemde olduğu gibi basit olmaması gerektiğini ifade etmektedir.³⁰ Yani kadının iyi bir eğitimden geçmesinin gerekliliği annelik rolü ekseninde değerlendirilmektedir. Yılmaz çalışmasında, Cumhuriyet döneminde kurulan Kız Enstitülerinde kadınların “Kadına Özgü” eğitimler ile meslek edinerek “Modern ve Bilgili Ev Hanımı” olarak yetiştirildiklerini ve geliştiklerini iddia etmektedir. Ayrıca Cumhuriyet döneminde kadının asli görevinin hala annelik olarak belirlenmesini ise, dönemin toplumunun algısına göre temkinli hareket etmek durumundan kaynaklandığını iddia ederek meşrulaştırma yolunu tercih etmesi de dikkat çeken bir diğer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹

Resim. 4. Sıra bekleyen taşralı ve kentli kadın



Kaynak: Akbaba, 63, 12 Temmuz 1923

Kısaca, yapılan yenilikler ve verilen haklar ile Osmanlı ataerkil yaşam biçiminden kurtarılması amaçlanan kadının, toplumsal konumunda ne tür değişiklikler olduğu daha detaylı ele alınması gereken bir konu olarak durmaktadır. Çünkü tek parti döneminde kadınlara yönelik reformların önce-

³⁰ Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını*, 12.

³¹ Yılmaz, “Osmanlıdan Cumhuriyete Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi”, 203.

likli amacı kadınların özgürleşmesi olmayıp, ulusa faydalı iyi bir anne ve eş olmasını sağlamaktır.³² Yani bir anlamda tek partili yeni dönemde kadın, Osmanlı ataerkilliğinden kurtarıldığı düşünülürken, yeni formda bir ataerkilliğinin etkisine yerleştirilmiş olmaktadır.³³

Özetle, Osmanlıdan günümüze kadının toplumsal rolü üzerine yapılan Kemalist tarih anlatısında Cumhuriyet dönemi kadını tanımlanırken, Osmanlı döneminde kadının kamusal alandaki konumu veya sahip olduğu imkân ve haklarla ilgili olarak bilimsel bir miyopluğun var olması ve bunun tarih yazımında kopukluk oluşturduğu dikkat çekmektedir. Cumhuriyetin ilanı ile kadınlara daha önce sahip olmadıkları bazı hakların verildiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bununla birlikte bu hakların Osmanlı döneminde kadınların baskı altında olduğu iddiası üzerine kurgulanması hem Osmanlı son döneminde kadının toplumdaki gerçek rolünü görmeyi engellemekte, hem de Cumhuriyet dönemi modernleşmesini tarihsel süreçten kopartarak incelenmesi zor bir hale getirmektedir.

3. OSMANLI DÖNEMİNDE KADININ TOPLUMDAKİ KONUMU

Osmanlı ile Cumhuriyet dönemini düalist bir anlayışla ele alan Kemalist tarih anlatısının dayandığı önemli noktalardan birisinin, Osmanlı dönemi kadınının karanlıkta yaşarken Cumhuriyetin onları aydınlığa çıkardığı fikri olduğu önceki bölümde ele alınmıştı. Parçacı Kemalist tarih anlayışının test edilmesi için atılması gerek ilk adım, Cumhuriyet döneminde neler yapıldığı değil, Osmanlı'nın kadınlar için bir karanlık olup olmadığına incelenmesidir. Tarihsel süreklilik içinde düşünüldüğünde, birinci evre aydınlatılmadan ikinci evre ile hesaplaşılması mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda, Tanzimat sonrası Osmanlı dönemi modernleşme sürecinde kadınların eğitim, sanat ve edebiyat alanındaki temsillerine bakılacaktır.

3.1. Eğitim Reformları ve Kız Okulları

Tanzimat'la birlikte başlatılan Osmanlı modernleşmesinde ilk adımların eğitim kurumlarında atıldığı bilinmektedir. Bu sebeple kadının modernleşme sürecinden nasıl etkilendiğini görmek için ilk bakılması gereken alan eğitim olmaktadır. Tanzimat'tan bir süre sonra zorunlu hale getirilen ilk öğretim sadece erkek çocuklarla sınırlı değildir. Kız çocukları için de ilkokul zorunlu olduğundan, erkeklerle birlikte okula gitmeleri gerekmiştir. Bazı sıbyan mektepleri sadece kızlara yönelik eğitim verirken, bazıları kız

³² Deniz Kandiyoti, *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* (I.B.Tauris, 2013), 81.

³³ Eser Ergönül - Bayram Koca, "Erken Cumhuriyet Dönemi Resimlerinde Kadın İmgesi: Modernleşme ve Milliyetçilik", *Art-e Sanat Dergisi* 10/20 (Aralık 2017), 777.

ve erkek karışık eğitim vermekteydi. Sıbyan mekteplerine dair öğrenci sayıları incelendiğinde, dönemin şartlarında kızların okula katılım oranının yüksek olduğu görülmektedir.

**TABLO-1 İSTANBUL
İBTİDAILERİ**

Semtler	1299 (1881-1882)				1300 (1882-1883)				1303 (1885-1886)			
	Erkek Mkt sayısı	Kız Mkt. sayısın	Erkek ögr. sayısı	Kız Ögr. sayısın	Erkek Mkt sayısı	Kız Mkt. sayısın	Erkek ögr. sayısı	Kız Ögr. sayısın	Erkek Mkt sayısı	Kız Mkt. sayısın	Erkek ögr. sayısı	Kız Ögr. sayısın
Sultan Ahmet	13	7	571	295	13	7	650	390	19	8	811	399
Aksaray	9	10	380	440	9	10	450	570	23	13	925	626
Bayezid	5	5	182	175	13	5	640	650	20	4	764	364
Fatih	13	5	456	244	8	8	500	360	13	4	520	380
Sultan Selim	8	8	447	320	8	7	420	365	21	9	674	612
Haseki	16	13	873	399	10	4	680	256	12	1	638	8
Ak Mahmut	9	6	507	306	14	19	1119	960	19	16	999	761
Eyüb	10	4	542	230	12	8	658	620	19	2	604	521
Üsküdar	14	19	809	678	13	10	450	365	13	5	641	432
Kasmpaşa	12	8	556	422	9	6	560	350	11	7	524	346
Beylerbeyi	13	10	395	310	9	8	520	440	28	11	1021	644
EmirBuhari					15	20	965	640	24	—	300	100
Tophane												
Beşiktaş												
Cengelköy												
	122	95	5718	3819	133	112	7612	5966	222	80	8421	5193

Kaynak: Kurnaz, 1991, s: 7.

Tablodan da anlaşılacağı üzere, bütün dönemlerde kız öğrencilerin sayısı erkek öğrencilerden az olmakla birlikte, dönemin şartlarında hatırı sayılır rakamlardadır. Özellikle 1882-83 öğretim yılında kız öğrencilerin sayısı erkek öğrencilerin yaklaşık %80'ine ulaşabilmeyi başarmıştır.

Kızlara yönelik modern eğitim faaliyetlerinin, ihtiyaçlar doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Bu doğrultuda sıbyan mektebi dışında ilk eğitimin *Tibhane-i Amire*'de ebelik okulu olduğu söylenebilir. 1842 yılında eğitime başlayan okulda gayri müslim ve Müslüman öğrenciler beraber eğitim almaktaydı. Kayıtlara göre ilk dönem öğrencilerinden, 10 Müslüman ve 26 gayrimüslim toplam 36 öğrenci okuldan mezun olmuştur.³⁴ Bununla birlikte, mesleki kaygılardan bağımsız olarak, kızların daha yüksek eğitim alabilmeleri için girişimler de 19. Yüzyılın yarısında başlamıştır. Sıbyan mektebini bitiren kızların eğitime devam etmesi için, ilk girişim 1858 yılında kız Rüştüye Mekteplerinin açılması ile olmuştur. Rüştüyeler ile birlikte kızlara yönelik eğitimin artık bir programa tabi tutulması gerekli görülme-ye başlanmıştır. Nitekim 1869 yılında yayınlanan nizamname ile birlikte,

³⁴ S. Akşın Somel, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi", *Kebikeç* 10 (2000), 225.

kız rüştiyelerin ders programı ve eğitim süresi yanında okulların durumuyla ilgili diğer gerekli kararlar alınmıştır. Yine nizamname, bize o dönemde Osmanlı devletinin kızların eğitimine yönelik politikaları hakkında da bir fikir vermektedir. Mesela nizamnameye göre, her bir vilayette en az bir kız rüştiyesinin açılmasının talep edilmesi ve sıbyan mekteplerinin çok olduğu yerlerde, bir binanın kızlara ayrılmasının istenmesi gibi maddeler, devletin kızlara yönelik eğitimi göstermelik olarak İstanbul ile sınırlı tutmadığı, ülke geneline yaymak istediğini göstermektedir.³⁵ Somel'in 1910-1911 salnamelerine dayandırarak açılan okulların bulunduğu vilayet ve sancaklar, kız okullarının İmparatorluk genelinde yaygınlaşmaya başladığını göstermektedir. Bunlar: Basra, Hicaz, İşkodra, Trablusgarp ve Yemen vilayetlerinde ve Çatalca, Kudüs-i Şerif ve Zor müstakil sancakları haricindeki bütün vilayetlerde Adana, Ankara, Aydın, Bağdat, Beyrut, Bitlis, Cezayir-i Bahr-l Sefid, Diyarbekir, Edirne, Erzurum, Girit, Halep, Hüdâvendigâr, Kastamonu, Konya, Kosova, Mamuretülaziz, Manastır, Musul, Selânik, Sivas, Şâm-ı Şerif, Trabzon, Van, Yanya'da rüştiyeler açılmıştır.³⁶

Rüştiyelerin yaygınlaşmaya başlaması ile birlikte, kız okullarında eğitim verecek kadın öğretmen sorunu ortaya çıkmıştır. Nitekim nizamnamede de belirtildiği gibi bu okullarda kadın hocaların görev alması ön görülmektedir. Bu açığın giderilmesi için *Darülmuallimat* okulunun açılmasına karar verilmiştir. Böylece Osmanlı'da ilk kadın öğretmen okulu açılmış oldu. 1870 yılında İstanbul'da eğitime başlayan okul, savaş ve balkan göçleri sebebiyle yaşanan karşılıklılara rağmen, eğitim faaliyetlerine devam etmeyi başarmıştır. İlginç noktalardan bir tanesi de 1881 eğitim yılında okul müdürlüğünün bir kadına, Fatma Zehra Hanım'a bırakılmasıdır. 1900 yılına gelindiğinde öğretmen olmak için eğitim alan kız öğrenci sayısı 350'dir. *Darülmuallimat*'ın bir üst kademesi olan Âlîde ise öğrenci sayısı 737'ye ulaşmış durumdadır. Okul, Cumhuriyetin ilanından sonra İstanbul Kız Muallim Mektebi ismini alarak eğitim vermeye devam etmiştir.³⁷ *Darulmuallimat*, bir taraftan Osmanlı döneminde modernleşmenin boyutlarını derinleştirme imkânı sunarken, diğer taraftan Kemalist tarih anlayışının tek taraflı bakışının eksikliğini ortaya koymaktadır. Bahsi geçen okula, sadece bir eğitim kurumu olarak bakmak hatalı olacaktır. Öncelikle bu okullar kendi döneminde eğitimi, entelektüel kadınlar yetiştirmekteydi. İkincisi bu kadınların öğretmenlik gibi bir mesleği olacaktır. Bu da kadınları birkaç

³⁵ Y. Tümer Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007), 103-104.

³⁶ Somel, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi", 232.

³⁷ Cemil Öztürk, "Dârülmuallimât", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/549.

yıl içinde çalışma hayatına girmiş, kendi emekleriyle ekonomik bir kazanım elde eden, toplumsal hayatta bir konumları olan bireyler haline getirecektir. Nitekim ileriki yıllarda Osmanlı'daki kadın dergiciliği ve kadın sivil toplum faaliyetlerine bakıldığında bu okullardan mezun olan kadınların aktif olduğu görülür. Kısacası Darulmuallimat, Osmanlı döneminde kadının karanlıkta olduğu yargısının eksikliği ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu kurumun eğitimdeki yeri araştırılmış olmakla birlikte Osmanlı dönemi kadını üzerindeki etkisi yeterince derinlemesine incelenmemiştir.

Rüştiyeden sonra lise seviyesinde eğitim almak isteyen kızlar için İdadilerin açılması, eğitim alanında büyük reformların yapıldığı II. Abdülhamit döneminde olmuştur. Rüştiye mektepleri kadar yayılma imkânı bulamayan idadiler, İstanbul dışına çıkamamış ve sayısı ancak 5'e ulaşabilmiştir.³⁸ Yine bu dönemde meslek edindirme amaçlı sanayi mektepleri açılmaya başlandığında, kızlar da unutulmamıştır. İlk olarak 1865 yılında Mithat Paşa'nın girişimleriyle açılan İnas Sanayi Mektebi, sonraki yıllarda çok ilgi görmüştür. İstanbul'da açılan 3 kız İnas mektebi, meslek eğitimi vermeye devam ederken, II. Meşrutiyet döneminde çeşitli reformlar geçirerek Cumhuriyete kadar varlığını sürdürmüştür.³⁹

Yüksek öğretime gelindiğinde ise kızlara yönelik iki okul ön plana çıkar. Bunlardan birincisi İnas Darulfununu diğeri ise İnas Sanayi-i Nefise Mektebidir. İnas Darulfununu, öncelikle Darulfunun fakültesinde kızların katılabileceği genel dersler ile başladı. Bir yıl sonra 1914 yılında, sadece liseyi bitiren kızların gelebileceği İnas Darülfünun açılmış oldu. 4 yıl devam eden bu eğitim kurumu, hukuki olarak oturmamış olduğu için, erkek darulfununu gibi bir üniversite hüviyetinde değildi. Ancak 1918 yılında kızların da darulfununa girebileceğine dair kanunun çıkması ile birlikte, bu okulun bir anlamı kalmadığı için kapatılmıştır. Bu tarihten sonra kızlar erkeklerle birlikte üniversite eğitimi almaya hak kazanmış oldular.⁴⁰ Kızlara yönelik yüksek eğitim veren en çarpıcı kurum ise, İnas Sanayi-i Nefise Mektebidir. 1914 yılında Maarif Nazırlığı tarafından Sanayi Nefise Mektebinin kız bölümünün açılmasına karar verilmiştir.⁴¹ Osmanlı dönemi en önemli kadın ressamlarından birisi olarak kabul edilen Mihri Müşvik Hanım kurumun müdürlüğüne getirilmiştir. Kızlara resim ve heykel derslerinin verildiği bu sanat okulunda öğrenci sayısı yüzü bulmaktadır. Belkıs

³⁸ Şefika Kurnaz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadınların Eğitimi", *Milli Eğitim Dergisi* 143 (1999), 102.

³⁹ Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, 205.

⁴⁰ Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, 366.

⁴¹ Fatma Ürekli, "Güzel Sanatlar Eğitiminde Osmanlı Hanımlarına Açılan Bir Pencere İnas Sanayi-i Nefise Mektebi", *Tarih ve Toplum* 39/231 (2003), 50.

Mustafa, Bedia Güler yüz, Sabiha Ziya Bengütaş, Hale Asaf, Nermin Faruki, bu okuldan mezun olmuş önemli resim sanatçılarımızdan bazılarıdır.⁴²

Eğitilmiş kadınların sayısı arttıkça Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın hareketleri önemli bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde birçok kadın derneği kurulmuş ve kadınların toplumsal ve ekonomik hayatta daha aktif rol almaları için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Cemiyet-i Hayriye-i Nisvâniye, Kadınların Çalıştırma Cemiyeti İslâmiyyesi, Ma'mûlâtı Dâhiliyye İstihlâki Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi, Osmanlı Müdâfaa-i Hukûk-ı Nisvân Cemiyeti, Teâl-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti ve Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Cemiyeti gibi dernekler, kadınların haklarını savunmak, eğitilmelerini sağlamak ve çalışma hayatına katılımlarını teşvik etmek amacıyla faaliyet göstermiştir.⁴³ Bu dernekler, kadınların sosyal hayatta karşılaştıkları sorunlara çözüm arayışında bulunmuş ve onların toplumdaki yerlerini güçlendirme çabalarının ilk adımlarını atmışlardır. Bu girişimler, Osmanlı'da kadın hareketlerinin başlaması ve modernleşme sürecinde kadınların daha görünür hale gelmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Yine bu dönemde kadınların çalışma ile ilgili taleplerinin arttığını görmek mümkündür. Mesela Ulviye Mevlan, 1913 yılında *Kadınlar Dünyası* dergisinde "Hürriyet İsteriz!" başlıklı yazısında, Osmanlı kadınlarının sosyal yaşamlarındaki sefaletin giderilmesi için çalışma haklarına sahip olmalarının önemini vurgulamaktadır. Mevlan'a göre, esnaf eşlerinin kocalarını kaybetmeleri durumunda çocuklarıyla birlikte yoksulluğa düşmeleri kaçınılmazdır. Aynı durum zengin aileler için de geçerlidir, çünkü kadınlar mal varlıklarını yönetme konusunda eğitilmemiştir. Kadınların geniş iş imkanlarına sahip olmaları ve doğru işe ulaşabilmeleri durumunda bu tür felaketlerin yaşanmayacağını, kadınların çaresizlik ve muhtaçlık içinde inlemeyeceklerini belirtmektedir.⁴⁴ Üstelik bu taleplerin yapıldığı dönemde kadınlar çalışmaya hayatında temsil edilmeye başlamıştır. Özellikle I. Dünya Savaşının etkisi ile birlikte kadınların çalışmasına daha çok ihtiyaç duyulmuştur. Mesela dokuma 1913 yılında dokuma sanayinde çalışan kişilerin %50'si kadınlardan oluşmaktadır.⁴⁵ Üstelik Cumhuriyet sonrası rakamlara bakıldığında, kadınların çalışma hayatına katılım oranlarının yıllar içinde büyük farklar oluşturmadığı da görülmektedir. Mesela 1927 ile 1947 arasındaki kadın istihdam rakamlarına bakıldığında oransal olarak belirgin bir değişim yaşanmamıştır.⁴⁶

⁴² Uğurgül Tunç, *Osmanlı Modernleşmesinde Eğitim Sanat ve Kadın: İnas Sanayi-i Nefise Mekteb-i Âlisi Örneği* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 2018).

⁴³ Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim* 1 (1991), 139-157.

⁴⁴ Ulviye Mevlan, "Hürriyet İsteriz", *Kadınlar Dünyası*, (06 Mart 1913), 1.

⁴⁵ Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını*, 135.

⁴⁶ Ahmet Makal, "Türkiye'de kadın emeğinin tarihsel kökenleri: 1920-1960", *Geçmişten Günümüze*

Tanzimat'tan sonra Osmanlı döneminde eğitimin her aşamasında kızlara yönelik tedrici olarak bir eğitim kurumu açılmıştır. Meşrutiyetten sonra ise özellikle yüksek öğretim kurumlarında erkeklerle eşit şekilde kadınların eğitim almalarının imkanı sağlanabilmiştir. Yukarıda bahsi geçen okullardan mezun olan kadınlar, Osmanlı döneminde hem iş hem kamusal alanda kendini göstermeye başlamıştır. Kadınların sanat, edebiyat ve siyaset gibi alanlarda varlığı, aynı zamanda bu eğitim kurumlarından mezun olan kadınların eve mi kapatıldığı yoksa kamusal alanda yürütülen tartışmaların bir parçası mı olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

3.2. Sanat ve Edebiyat Alanında Osmanlı Kadını

Papilla, Cumhuriyet döneminde devlet ideolojisinin sanat üzerindeki etkisini incelediği makalede, Osmanlı sanatçısı Mihri Müşfik ile onun yeğeni olan ve Cumhuriyet sanatçısı olarak görülen Hale Asaf'ın kompozisyon anlayışını şu sözlerle karşılaştırır:

“Mihri Müşfik'in kadın portrelerinin iç mekâna ait olmalarına karşın, Hale Asaf'ın kadın figürleri, iç ve dış mekân ayrımı taşımaksızın var olmaktadır. Bu durum, Osmanlı döneminde yalnızca iç mekânlarda özgür olabilen “üst sınıftan Kadın'ın, Cumhuriyet döneminde, özel-kamusal ya da iç-dış mekân ayrımı olmaksızın varlığını kanıtlaması olarak görülebilir.”

Sözlerinin devamında Papilla'ya göre Hale Asaf, Cumhuriyet ile birlikte dinin baskısından kendisini kurtarmış, özgürlüğünü elde etmiş ve kendi ayakları üzerinde durabilen “modern Türk kadını” temsil etmektedir.⁴⁷ Papilla'ya ait bu iki görüş, ilk bakışta Cumhuriyet ilanı ile elde edildiği düşünülen özgürlükleri anlatıyor gibi görünse de, mefhumu muhaliften hareket edildiğinde, Osmanlı döneminde din baskısının olduğu, kadınların eve kapandığı, kendi ayakları üzerinde duramadıkları ve kadını bile kapalı mekânlarda çizmeleri gerektiği inancı yatmaktadır. Yine bu alt anlama göre, bir Osmanlı kadını olan Mihri Müşfik bu baskıların altında büyümüş iken, Hale Asaf “özgür” olarak yetişmiştir.

Papilla'nın birinci yargısı için başka bir Osmanlı kadın ressamı Müfide Kadri'den başlayarak, İbrahim Çallı, Osman Hamdi Bey, İzzet Ziya Bey ve Halil Paşa gibi, Osmanlı dönemi ressamlarının çalışmalarına bir göz atmak yeterli olacaktır:

Türkiye'de Kadın Emegi (Ankara: Ankara A.Ü. Yayınevi, 2012), 47.

⁴⁷ Papilla, “Cumhuriyet Döneminin Türk Kimliğinin, Cumhuriyet İdeolojisinin Oluşturduğu (1923-1950) Yılları Arasında Üretilen Resimler Üzerinden Analizi”, 155-156.

Resim. 5. Mehtapta gezen Osmanlı çifti



Müfide Kadri, Sahilde Aşk, 1907-8.

Müfide Kadri'nin 1907 yılında yaptığı bu çalışmada bir Osmanlı çiftinin gün batımı yürüyüş yaptığı görülmektedir. Uzak arka planda ışıkları yanan yalı tarzı cami, bu yürüyüşün Boğaziçi sahillerinden birinde gerçekleştiği izlenimini vermektedir. Dikkat çeken nokta, iddia edildiği gibi kadının eve kapanmış olmadığı; bunun yerine kamuya açık bir alanda gerçekleşen bu gezinin peçesiz, çarşafsız batı tarzı bir kıyafet ile yapılıyor olmasıdır.

İzzet Ziya Bey'in 1917 tarihli "Deniz Kıyısında" tablosu, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine ait önemli bir eserdir ve dönemin ruhunu yansıtan unsurlar içerir. Tabloda deniz kıyısında bir sahne tasvir edilmiştir. Arka planda geniş bir deniz manzarası yer alır ve deniz ufuk çizgisine kadar uzanır. Denizi izleyen kadın o dönemin modasını ve sosyal normlarını yansıtmaktadır.

Resim. 6. Denizi izleyen bir kadın resmi



İzzet Ziya Bey, Deniz Kıyısında, 1917.

Resim. 7. Sokakta gezinti yapan kadınlar



Osman Hamdi Bey, Gezintide Kadınlar, 1887

“Gezintide Kadınlar” tablosu, Osmanlı döneminde kadınların belirli kamusal alanlarda varlık gösterebildiklerini ve sosyal hayatın parçası olduklarını gösterir. Tablo, dönemin sosyal yapısını ve kadınların kamusal alandaki sınırlı ama mevcut varlığını belgelemekte aynı zamanda Papilla'nın bahsettiği iç-dış mekân ayrımının olmadığını ortaya koymaktadır. Yasa Yaman'a göre Osman Hamdi Bey, Osmanlı kadını resmederken, dönemin oryantalist anlayışını ters yüz ederek, onları, kitap okurken, çiçekçilik yaparken, müzik enstrümanları çalarken çizmektedir. Yine o, kadınları kamusal alanda erkeklerle eşit düzlemde göstererek, Osmanlıyla ilgili kadın gerçeğini resimlerine taşımıştır.⁴⁸ Bu bakımdan Osmanlı son döneminde, Papilla'nın iddia ettiğinin aksine hem kapalı alanda hem de kamusal alanda kadınlar resmedilmiştir.

Papilla'nın ikinci yargısını değerlendirmek için ise, Mihri Hanım'ın hayatına bakmamız gerekmektedir. Papilla'nın tarih algısında Hale Asaf özgürleşirken; Mihri Müşvik, özel alana ve din baskısı altında ezilmektedir. Fakat Mihri Hanım'ın hayatı bize Papilla'nın çizdiği portreden çok farklı bir resim ortaya çıkarmaktadır. İlk eğitimini, saray ressamı olan Fausto Zonaro'dan aldıktan sonra İtalya ve Fransa'ya giden Mihri Hanım, buradaki atölyelerde kendisini geliştirmiştir. 1913 yılında ülkeye dönen ressam, daha önce de belirttiğimiz gibi İnas Sanayi Nefise Mektebinde müdürlük ve hocalık yapmıştır.⁴⁹ Kısacası ne Osmanlı dönemi sanatında ne de gündelik hayatta, Papilla'nın bahsettiği tarzda bir karanlık içinde gözükmemektedir.

Cumhuriyet döneminde yaşanan Batılılaşmayı yüceltmek için başvuru- lan bu indirgemeci yaklaşım, sadece Osmanlı son dönemini yanlış aksettirmemekte aynı zamanda o dönemde yaşamış insanlara da haksızlık etmektedir. Osmanlı döneminde üst sınıflara mensup kadınlar, sanat eğitimine genelde yalıtılmış ve köşklere özel dersler alarak başlamışlardır. Kızlara yönelik resmi eğitim faaliyetleri arttıkça, artık evlerde eğitim almalarının gerekliliği de yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır. Daha önceki bölümde bahsettiğimiz gibi, kızlara yönelik resmi sanat eğitiminin yüksek okul düzeyinde başlaması ile birlikte, kadın sanatçıların yetişmesi ve kendilerini Osmanlı sanat ve kamusal alanında temsil etmeleri kolay hale gelmiştir. Mesela, ressamların kendi resimlerini bir sergide göstermek istemeleri üzerine açmaya karar verdikleri Galatasaray sergilerine, ilk başladığı yıldan itibaren kadın sanatçılar da katılmaya başladığı bilinmektedir. İlk sergi yılı olan 1916'da 9 kadın sanatçı kendi resimlerini sergilemiştir. Bu tarihten

⁴⁸ Zeynep Yasa Yaman, “Ötekinin Varlığı: Her Resim Bir Öykü Anlatır”, *Kadınlar Resimler Öyküler*, (İstanbul: Pera Müzesi, 2006), 39-40; Özgür Ceren Erişti, “Geç Dönem Osmanlı Resim Sanatında Kadın İmgesinin Temsili”, *Moment Dergi* 2/2 (Aralık 2015), 59-79.

⁴⁹ Emine Seyran, *Mihri Müşfik (Yaşamı ve Sanatı)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005), 22-26.

itibaren Galatasaray Sergilerine her yıl kadın sanatçılar yüzlerce eserle katılmaya devam etmişlerdir.⁵⁰

Edebiyat alanında ise, kadınların temsili çok daha eski yıllara dayanmaktadır. Ahmet Muhtar'ın 1893 yılında kaleme aldığı *Şair Hanımlarımız* risalesine, 15. Yüzyılda yaşamış Osmanlı kadın şairi Zeynep Hatun ile başlaması, buna bir örnek olarak gösterilebilir. Üstelik Ahmet Muhtar'ın kadının daha pasif olduğu 1860'a kadar sıraladığı kadın şairlerin sayısı 25'i bulmaktadır (Muhtar, 1892). Tanzimat dönemiyle birlikte sadece şiir alanında değil, diğer edebiyat türlerinde de kadın yazarları görmek mümkün olmaya başlamıştır. Bu dönemde edebiyatla ilgilenen kadınların başında Fatma Aliye gelmektedir. *Mahasın*, *Ümmet*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, *İnkılâb* gibi dergilerde yazılar yazan Fatma Aliye, Osmanlı'da ilk Müslüman kadın yazar olarak kabul edilmiştir.⁵¹ Fakat o dönemdeki tek kadın yazar o değildir: Nigar Bint-i Osman, Halide Edip Adıvar, Makbule Leman, Nigar Hanım, Zafer Hanım, Güzide Sabri Hanım, Adile Sultan, Nakiye Hanım, Münire Hanım, Feride Hanım, Saniye Hanım, Mihrünnisa, İhsan Naif, Yaşar Nezihe, Şükûfe Nihal gibi isimler şiir ve edebiyat alanında eserler kaleme almış ve kadın dergilerinde yazılar yazmış önemli kadın yazarlardan bazılarıdır.⁵²

Osmanlı döneminde kadın yazarlığını sadece şiir ve roman ile sınırlı görmek yanlış olur. Kadınlar yaşanan güncel olaylar, Batılılaşma, modernleşme, kadının sosyal hayattaki yeri, siyaset gibi birçok konudaki görüşlerini tartışabilmek için, o yıllarda yaygınlaşmaya başlayan basın ve yayın organlarını kullanmışlardır. Gazete ve dergilere yazılar gönderen kadınlar için, özellikle kadınlara mahsus olarak çıkarılan dergiler, birer buluşma noktası olmuştur. Tabi ki edebiyat dergilerinin ortaya çıkmasında, kızların orta ve lise derecesinde eğitim almalarının etkisi büyüktür. Bu okullardan mezun olan entelektüel Osmanlı kadınları, kendi fikir ve düşüncelerini paylaşmak için kadın dergilerinde yazılar yazmaya ve kendi dergilerini kurmaya başlamışlardır. Şefika Kurnaz II. Meşrutiyet'in ilanından önce kadına yönelik 13 yayın tespit etse de bunlardan bir tanesi tartışmalı olduğundan biz 12 dergi kabul edeceğiz. Bunlar: Muhadderât, Vakit yahud Mürebbi-i Muhadderât (1875), Âyine (1875), Âile (1880), İnsâniyet (1883) ve Hanımlar (1883), Şükûfezâr (1886), Mürüvvet (1888), Parça Bohçası (1889), Hanımlara Mahsûs Gazete (1895), Hanımlara Mahsûs Malumat (1895) ve

⁵⁰ Tunç, *Osmanlı Modernleşmesinde Eğitim Sanat ve Kadın: İnas Sanayi-i Nefise Mekteb-i Âlisi Örneği*, 79-80.

⁵¹ Fatma Akdemir, *Hayal ve Hakikat 'ten Eninè Fatma Aliye'nin Yazarlık Serüveni* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2015).

⁵² Nazan Bekiroğlu, "Osmanlıda Kadın Şairler", *Yeni Türk Yayınları* 9 (1999), 802-812.

Âlem-i Nisvân (1906) dergileridir (Denman, 2017, s: 59). Meşrutiyetten sonra ise bu dergilerin sayısı artmış, Mehasin (1908), Demet (1908), Kadın (1910), Musevver Kadın (1911), Kadınlar Dünyası (1913), Hanımlar Alemi (1913), Erkekler Dünyası (1913), Kadın Alemi (1914), Seyyale (1914), Siyanet (1914), Kadınlık (1915), Kadınlık Hayatı (1915), Bilgi Yurdu Işığ (1916), Genç Kadın (1918), Türk Kadını (1918), İnci (1919), Hanım (1921), Kadınlar Saltanatı (1920), Ev Hocası (1923) dergileri kadınlarla buluşmuştur. Kurnaz'a göre bunlara ek olarak, kayıtlarda ismi geçen ama nüshası bulunamayan 5 tane daha kadın dergisi bulunmaktadır.⁵³

Bu dergilerin bazıları erkekler tarafında kadın hedef kitlesine yönelik çıkarılırken, bazıları doğrudan kadınlar tarafından çıkarılmaktaydı. Yine erkekler tarafından çıkarılmakla birlikte kadın yazarların katkı sunduğu ve kadın okuyucuların mektuplarla dergilerdeki tartışmalara katıldığı görülmektedir. Kurnaz, bahsettiğimiz 11 derginin 9 tanesinde erkek editörün olduğu ama 2 tanesinin doğrudan kadınlar tarafından çıkarıldığını tespit etmiştir. II. Meşrutiyette ise 22 derginin 4 tanesinin imtiyaz sahibi kadınlar ve 4 tanesinin de müdür ya da editörünün bir kadın olduğunu aktarmaktadır.⁵⁴ Konuları bakımından ise bu dergiler, modadan siyasete kadar geniş bir yelpazeye sahip olsa da odak noktaları kadınların eğitimi ve modernleşen hayattaki konumları olmuştur. Verilerden anlaşılacağı gibi, kadınların basın ve yayın hayatına girmeleri Tanzimat ile başlamış, II. Meşrutiyet ile birlikte yoğun hale gelmiştir. Üstelik sanat ve edebiyat alanındaki kadınlar, kendilerini fikir olarak kapatmamış, kadınların toplumdaki yeri, çalışma hayatına katılma, eğitim gibi konularda kadın problemlerine yönelik yazıp çizmişlerdir. Böylece Osmanlı son döneminde kadın hakları, bizzat kadınların katılımıyla ve onların öncülüğünde sürdürülmüştür. Fatma Aliye, Emine Semiye, Halide Edip, Nakiye Elgün, Nezihe Muhittin, Müfide Ferit, Nuriye Ulviye Mevlan, Sabiha Sertel, Şüküfe Nihal ve Afife Jale bu alanda çalışan öncü Osmanlı kadınları olmuştur.⁵⁵

SONUÇ

Bu çalışma, Osmanlı döneminde kadınların baskı altında tutulduğu anlatısını incelemiş ve kadınların eğitim, sanat ve edebiyat alanlarındaki katılımlarını ele alarak, bu dönemdeki kadınların statüsüne dair daha dengeli bir perspektif sunmayı amaçlamıştır. İncelemelerimiz sonucunda,

⁵³ Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, 94.

⁵⁴ Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, 95.

⁵⁵ Müşerref Avcı, "Osmanlı Devleti'nde Kadın Hakları ve Kadın Haklarının Gelişimi İçin Mücadele Eden Öncü Kadınlar", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (Ocak 2016), 225-254.

Osmanlı'nın son dönemlerinde kadınların kamusal alanda belirgin bir varlık göstermeye başladığı ve bu sürecin Tanzimat dönemiyle hız kazandığı görülmüştür. Özellikle eğitim alanında açılan okullar ve kadın dergilerinin sayısındaki artış, kadınların toplumda daha aktif bir rol oynamaya başladığını göstermektedir.

Cumhuriyet dönemine geçişte ise, kadınların statüsünde radikal değişiklikler yaşanmış ve kadınların toplumsal hayatta daha görünür olması hedeflenmiştir. Ancak, bu değişim süreci bazı hakların kazanılmasının yanı sıra, bazı geleneksel rollerin devam ettirilmek istendiğini de göstermektedir. Bu durum, Türk modernleşmesinin siyah-beyaz bir süreç olmadığını, aksine karmaşık ve çok boyutlu olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı döneminde kadınların eğitim ve kamusal alandaki rollerine dair elde edilen veriler, kadınların bu dönemde tamamen karanlıkta bırakıldığı ve baskı altında tutulduğu anlatısına meydan okumaktadır. Tanzimat sonrası dönemde kadınların eğitim alması ve kamusal alanda varlık göstermesi, Osmanlı devletinin modernleşme sürecine dahil olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Kemalist tarih yazımının Osmanlı dönemini başarısız ve karanlık olarak tanımlaması, ideolojik bir bakış açısının ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmanın bulguları, Türk modernleşme sürecinin daha bütüncül ve objektif bir şekilde ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Gelecek çalışmalar, Osmanlı döneminde kadınların toplumsal rollerini ve haklarını daha detaylı bir şekilde inceleyerek, modernleşme sürecinin sürekliliğini ve dönüşümünü daha iyi anlamamıza katkıda bulunabilir. Ayrıca, kadınların farklı alanlardaki temsillerinin derinlemesine analiz edilmesi hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerinin kadın politikalarının daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Sonuç olarak, bu çalışma Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kadınların durumunu ele alarak, Türk modernleşmesinin ideolojik körlükten arındırılarak incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kadınların tarihsel süreçteki rollerinin daha objektif ve kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi, Türk modernleşmesinin dinamiklerini ve cinsiyet politikalarını daha iyi anlamamıza olanak tanıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Acun, Fatma. "Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne değişme ve süreklilik". Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 16/ (20 Aralık 1999).
- Acun, Fatma. "Osmanlı'nın Torunları Cumhuriyet'in Çocukları: Osmanlıdan Cumhuriyet'e Değişme ve Süreklilik". Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-

- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 2007/15 (01 Ağustos 2007), 39-63.
- Akdemir, Fatma. Hayal ve Hakikat'ten Eninè Fatma Aliye'nin yazarlık serüveni. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2015.
- Avcı, Müşerref. "Osmanlı Devleti'nde Kadın Hakları ve Kadın Haklarının Gelişimi İçin Mücadele Eden Öncü Kadınlar". Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 55 (26 Ocak 2016), 225-254.
- Aydede, (20 Nisan 1922), 32.
- Bekiroğlu, Nazan. "Osmanlıda Kadın Şairler". Yeni Türk Yayınları 9/ (1999), 802-812.
- Bilgiç, Esra Ercan. "Women's Rights and Gender Equality in Turkey| The Image of Turkish Women as the Antithesis of the Ottoman Past: Representations of Women in the Newspapers of the Early Republican Era". International Journal of Communication 14/0 (28 Ekim 2020). 5463-5481
- C.H.P., Dördüncü Büyük Kurultay Görüşmeleri Tutulgası. Ankara: Ulus Basımevi, 1935.
- Caporal, Bernard. Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını: (1919-1970). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982.
- Caporal, Bernard. Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını: (1919-1970). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982.
- Creswell, John W. Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2014.
- Cumhuriyet. "Türk Kadını" (26 Aralık 1936).
- Cumhuriyet. "Türk Varlığında Türk Kadının Yüksek Yeri" (23 Şubat 1935).
- Çakır, Serpil. "Osmanlı Kadın Dernekleri". Toplum ve Bilim 1 (1991), 139-157.
- Daver, Abidin. "Abidin Daver, Türk Kadını Sevinç ve Kıvanç Duy!". Cumhuriyet (07 Şubat 1935).
- Erdem, Ali Rıza. "Atatürk'ün Kadına ve Kadın Eğitime Verdiği Önem". Belgi Dergisi 9 (01 Şubat 2015), 1266-1277.
- Erdem, Y. Tümer. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007.
- Ergönül, Eser- Koca, Bayram. "Erken Cumhuriyet Dönemi Resimlerinde Kadın İmgesi: Modernleşme ve Milliyetçilik". Art-e Sanat Dergisi 10/20 (31 Aralık 2017), 761-786.
- Erişti, Özgür Ceren. "Geç Dönem Osmanlı Resim Sanatında Kadın İmgesinin Temsili". Moment Dergi 2/2 (15 Aralık 2015), 59-79.
- Georgeon, François. "11. Women's Representations in Ottoman Cartoons and the

- Satirical Press on the Eve of the Kemalist Reforms (1919–1924)”. *A Social History of Late Ottoman Women*. 249-277. Brill, 2013.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1990.
- Güzel, M. Şehmus. “1908 Kadınları”. *Tarih ve Toplum* 2 (Temmuz 1984), 6-12.
- İşık, Esra. “Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Dergilerinde Kadın İmajı: Ev Kadın Dergisi Örneği”. *Folklor/Edebiyat* 27/106 Özel Ek (11 Ekim 2021), 211-228.
- İnan, Afet. *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.
- İnce, Başak. “Gender Stereotyping in Civic Education Textbooks in Turkey throughout the Republican History”. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 14/27 (2018), 155-179.
- Kandiyoti, Deniz. *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. I.B.Tauris, 2013.
- Karagöz, (Aralık 1923), 1647.
- Karagöz, (Aralık 1923), 1650.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Kırkpınar, Leyla. “Cumhuriyet ve Kadın”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (01 Haziran 1998), 93-114.
- Koç, Duygu. “Öcü Geçmiş, Yüceltilen Bugün ve Umutlu Gelecek: Türk Kadın Yolu Dergisi’nde Siyasi Söylem”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/67 (31 Mart 2020), 585-609.
- Kurnaz, Şefika. “Osmanlıdan Cumhuriyet’e Kadınların Eğitimi”. *Millî Eğitim Dergisi* 143 (1999), 99-111.
- Kurnaz, Şefika. *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Linke, Lilo. *Allah Dethroned: A Journey Through Modern Turkey*. New York: Alfred A. Knopf, 1937.
- Makal, Ahmet. “Türkiye’de kadın emeğinin tarihsel kökenleri: 1920-1960”. *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emeği*. 38-116. Ankara: Ankara A.Ü. Yayınevi, 2012.
- Manen, Max van. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: Routledge, 2. Basım, 2016.
- Mevlan, Ulviye. “Hürriyet İsteriz”. *Kadınlar Dünyası*, 1.
- Özdemir, Gülen. “Türk Kadınının Toplumsal Konumunun Gelişim Süreci”. *Sosyal Bilimler Metinleri* 2009/1 (01 Haziran 2009), 1-19.

- Öztürk, Cemil. “Dârümuallimât”. İslam Ansiklopedisi. 8/549-550. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Papila, Aytül. “Cumhuriyet Döneminin Türk Kimliğininin, Cumhuriyet İdeolojisinin Oluşturduğu (1923-1950) Yılları Arasında Üretilen Resimler Üzerinden Analizi”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 16/1 (2012), 151-168.
- Sevinç, Kazım. Türk Yavrularına Yurt Bilgisi: Sınıf 5. İstanbul: Ekspres Matbaası, 1931.
- Seyran, Emine. Mihri Müşfik (Yaşamı ve Sanatı). İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005.
- Shaw, Wendy M. K. “Where Did the Women Go?: Female Artists from the Ottoman Empire to the Early Years of the Turkish Republic”. Journal of Women’s History 23/1 (2011), 13-37.
- Somel, S. Akşin. “Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi”. Kebikeç 10 (2000), 223-238.
- Tunç, Uğurgül. Osmanlı Modernleşmesinde Eğitim Sanat ve Kadın: İnas Sanayi-i Nefise Mekteb-i Âlisi Örneği. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 2018.
- Türkiye Cumhuriyeti Tarih: 4. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Ürekli, Fatma. “Güzel Sanatlar Eğitiminde Osmanlı Hanımlarına Açılan Bir Pencere İnas Sanayi-i Nefise Mektebi”. Tarih ve Toplum 39/231 (2003), 50-61.
- Yaman, Zeynep Yasa. “Ötekinin Varlığı: Her Resim Bir Öykü Anlatır”. Kadınlar Resimler Öyküleri, İstanbul: Pera Müzesi, 2006.
- Yılmaz, Ahmet. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadın Kimliğinin Biçimlendirilmesi”. Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi 9/20 (01 Haziran 2010), 191-212.
- Yılmaz, Hale. Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923-1945. Syracuse, NY: Syracuse University Press, Reprint edition., 2016.

NİSÂ SÛRESİNDE BİR FİİLİN HEM SÛLÂSÎ MÜCERRED HEM DE MEZÎD KULLANIMI VE MÂNÂ DEĞİŞİKLİKLERİNİN ANALİZİ

THE USE OF A VERB IN SURAH NISÂ IN BOTH THREE LETTER VERB AND
DERIVED VERB AND THE ANALYSIS OF CHANGES IN MEANING

BEKİR YILDIRIM

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, ÇANKIRI KARATEKİN UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC
ÇANKIRI, TÜRKİYE

bekiryildirim@karatekin.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-7898-794X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1456476>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Yıldırım, Bekir, "Nisâ Sûresinde Bir Fiilin Hem Sûlâsî Mücerred Hem de Mezîd Kullanımı ve Mânâ Değişikliklerinin Analizi [The Use of a Verb in Surah Nisâ in Both Three Letter Verb and Derived Verb And The Analysis of Changes in Meaning]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 263-293.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



NİSÂ SÜRESİNDE BİR FİİLİN HEM SÜLÂSİ MÜCERRED HEM DE MEZİD KULLANIMI VE MÂNÂ DEĞİŞİKLİKLERİNİN ANALİZİ

Öz

Kur'an-ı Kerim, Arapçanın bozulmadan günümüze kadar ulaşmasında önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Çünkü Kur'an fasih Arapçanın bütün özelliklerini barındırmakta ve belâğatin zirvesindedir. Bu nedenle Arapçanın en önemli istişhad kaynağı Kur'an'dır. Arapçadaki kural ve kâideler de Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere haizdir. Bu kâidelerden biri de fiillerdeki mücerred ve mezîd konusudur. Mücerred, kelimenin kök halini, mezîd ise köke yapılan harf artışını ifade eder. Arapçada fiiller harf sayısı bakımından mücerred ve mezîd olarak ikiye ayrılır. Mücerred, bütün harfleri asli harflerinden oluşan en az üç, en çok dört harfli fiildir. Üç harfli olana sülâsî mücerred; dört harflisine ise rubâî mücerred denir. Mezîd, asıl harflere bir veya daha fazla harfin eklendiği fiildir, ekler dahil bir fiil, altı harften fazla olamaz. Sülâsî mücerred fiiller üç harften oluşur ve altı kalıbı vardır. Sülâsî mezîdler ise bir harf, iki harf, üç harf eklenerek yapılır. Sülâsî mezîd rubâî, ifâl, tefîl ve mufâale vezinlerinden oluşur. Sülâsî mücerred lâzım bir fiil, İfâl ve tefîl vezinlerine aktarıldığına müteaddîye dönüşmekte; mefûl alan fiiller ise iki mefûllü hale gelmektedir. Tefîl bâbı ayrıca bir eylemin çokça yapıldığına işaret eder. Mufâale vezni ise genellikle iki veya çok kişi arasındaki bir işin müşterek yapılmasını ifade eder. Sülâsî mezîd humasi, infî'al, if'îlal tefe'ul, tefâ'ul ifti'al vezinlerinden oluşmaktadır. Bu vezinlerde fiillerde bazı anlam değişikliğine neden olmaktadır: İnfî'al, babında fiil müteaddî olmaktan çıkar, mef'ûlü, fâil konumuna geçer. İf'îlal vezni, lâzım fiillerden yapılır. Çoğunlukla renk ve kusurun fazlalığını göstermek için kullanılır. Tefe'ul vezni, tef'îl veznini mutâvâ'ata dönüştürdüğü gibi bazen tedriciliğe de delalet edebilmektedir. Tefâ'ul vezni iki veya daha çok kişi arasında bir eylemin müşterek yapılmasına delâlet eder. Mufâ'ale vezninden farkı, bu vezinde iki kişi atf suretiyle fâil iken mufâ'ale vezninde biri fâil, diğeri mef'ûl konumundadır. İfti'al vezni bir şeyi edinme, sahip olma, çalışma ve talep ifade etme, ortaklığa işaret ve mutâvâ'at (dönüşlülük) gibi birçok anlamı içerir. Sülâsî mezîd sūdasinin dört şekli olmakla birlikte en yaygın kullanılanı istifâl kalıbı daha çok talep ve istek ifade eder. Bazen mecâzî veya hakikî olsun bir halden geçiş için de bu vezin zikredilir. Yine bu kalıp mübâlağa da içermektedir. Diğer vezinleri ise ifilâl, ifivvâl, ifilâldir. Bu vezinler asıllarına yapılan ilave miktarınca mânâda kuvvetliliğe işaret eder. Dil bilginleri kelimelerin köküne yapılan ilavelerin anlama artış olarak yansıdığını belirtmektedirler. Sülâsî mücerred fiil, mezîd hale dönüştüğünde ondaki anlam değişikliklerini araştırmak ve İcâzü'l-Kur'an çalışmaları kapsamında Kur'an'da lafız ve mânâ uyumunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak için "Nisâ Sûresi'nde Bir Fiilin Hem Sülâsî Mücerred Hem de Mezîd Kullanımı ve Mânâ Değişikliklerinin Analizi" isimli çalışma hazırlanmıştır. Yöntem olarak önce sülâsî mücerred bir fiilin, hem mücerred hem de sülâsî mezîdlerinin geçtiği âyetler tesbit edilmiş, örnek âyetlerin lafız ve mealleri birlikte zikredilmiştir. Âyetlerde geçen konuyla ilgili fiillerin önce sözlükteki kullanım ve anlamlarına işaret edilmiş, sonra âyette kazandığı anlam ve kullanıldığı vezin tahlil edilmeye çalışılmıştır. Analiz yöntemiyle de fiilin kendi vezninin dışında kullanımı neticesinde ortaya çıkabilecek anlam değişiklikleri incelenmiştir. Bu çalışmada şu sorulara cevap verilecektir: 1-Sülâsî mücerred fiile yapılan ziyadeler, fiilde ne tür şekil ve anlam değişikliğine sebep olmaktadır? 2-Aynı fiilin âyetlerde sülâsî mücerred veya mezîd kullanımının manaya yansımaları ve vezin değişikliğine sebep olan amil nedir? Aynı fiilin Nisâ Sûresinde sülâsî mücerred ve sülâsî mezîdinin if'âl, tef'îl, mufâ'ale, ifti'al, tefâ'ul, istif'al vezinlerinde kullanıldığı görülmektedir. Âyetlerdeki bazı fiiller mezîde dönüştüğünde lâzımlıktan müteaddîliğe geçmekte; müteaddî olanlarda ise mef'ûl sayısı artmaktadır. Fiillerin hangi vezinde kullanıla-

cağı ise bağlama göre şekillenmekte, kastedilen manayı ifade etmeye en uygun olan veznin âyetlerde seçildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nisâ Sûresi, Sarf, Sülâsî Mücerred Fiil, Mezîd Fiil, Analiz.

THE USE OF A VERB IN SURAH NISÂ IN BOTH THREE LETTER VERB AND DERIVED VERB AND THE ANALYSIS OF CHANGES IN MEANING

Abstract

The Holy Qur'an performs an important function in the preservation of the Arabic language to the present day. Because the Qur'an contains all the features of literate Arabic and is at the peak of eloquence. For this reason, the most important source of ıstishhâd in Arabic is the Qur'an. The rules in Arabic also have an important place in understanding the Qur'an. One of these rules is the issue of mujarrad and mezîd in verbs. Mujarrad refers to the root form of the word, while mezîd refers to the increase of letters to the root. In Arabic, verbs are divided into two as mujarrad and mezîd in terms of the number of letters. Mujarrad is a verb with at least three and at most four letters, all of which are composed of their original letters. The one with three letters is called sulâsî mujarrad and the one with four letters is called rubâî mujarrad. Mazîd is a verb to which one or more letters are added to the original letters; a verb, including the suffixes, cannot have more than six letters. Sulâsî mujarrad verbs consist of three letters and have six forms. Sulâsî mazîds are made by adding one letter, two letters, and three letters. Sulâsî mazîd consists of rubâî, ifâl, tafîl, and mufâale meter. When a sulâsî mujarrad al-major verb is transferred to ifâl and tafîl, it turns into a mujaddî, and verbs that take a mefûl become two-mefûl. The tafîl part also indicates that an action is done a lot. The imperfective mufâala, on the other hand, usually refers to the joint performance of an action between two or more people. Sulâsî mazîd humasi consists of infi'al, if'ilal tefe'ul, and ifti'al tefâ'ul. In these patterns, some changes in the meaning of the verbs occur. Infi'al, the verb ceases to be a conjunctive verb and its mef'ul becomes the verb. The infi'ilal tense is made from necessary verbs. It is mostly used to show the excess of color and defect. The tafâ'ul tense transforms the taf'il tense into mutâva'at, and sometimes it can also signify gradualism. The tafâ'ul tense refers to the joint performance of an action between two or more people. It differs from the tafâ'ala tense in that in this tense two people are agents by attribution, whereas in the tafâ'ala tense one of them is the agent and the other is the object. The tense of ifti'al includes many meanings such as acquisition, possession, work and demand, partnership, and mutawa'at (reflexivity). Although there are four forms of sulâsî mazîd sudâsî, the most commonly used form, istifâl, expresses more of a demand and request. Sometimes this form is also used for the transition from a state, whether figurative or literal. This pattern also contains metaphor. The other forms are ifilâl, ifivwâl, ifilâl. These patterns indicate strength in meaning to the extent of the addition to the original. Language scholars state that additions to the root of words are reflected as an increase in meaning. In order to investigate the changes in the meaning of a sulâsî mujarrad verb when it turns into a mazîd form and to contribute to a better understanding of the harmony of words and meaning in the Qur'an within the scope of I'jâz al-Qur'an studies, the study titled "The Use of a Verb as Both Sulâsî Mujarrad and Mazîd in Sûrah al-Nisâ and the Analysis of the Changes in Meaning" was prepared. As a method, first, the verses in which a sulâsî mujarrad verb is used in both its mujarrad and sulâsî mazîd forms were identified, and the wording and meanings of the sample verses were mentioned together. First, the usage and meanings of the relevant verbs in the

verses were pointed out in the dictionary, and then the meaning of the verb in the verse and why it was used in that verse were analyzed. With the analysis method, the changes in meaning that may arise as a result of the use of the verb outside of its own verb form are analyzed. This study will answer the following questions: 1-What kind of changes in form and meaning are caused by the additions made to the sulâsi mujarrad verb? 2-What is the reason for the reflection of the meaning of the use of the same verb in the verses in sulâsi mujarr or mezîd and the change of meter? It is seen that the same verb is used in Sûrah al-Nisâ in the meter of if'âl, taf'il, mufâ'ale, ifti'âl, tafâ'ul, and istif'âl of sulâsi mujarrad and sulâsi mazîd. When some of the verbs in the verses are transformed into mazîd, they change from necessity to mutadîd, and in the mutadîd ones, the number of makaf'ul increases. The tenses in which the verbs are used are shaped according to the context, and it is seen that the tenses most suitable for expressing the intended meaning are chosen in the verses.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sûrah al-Nisâ, Morphology, Stem Verb, Derived Verb, Analysis.

GİRİŞ

Arapçanın günümüze kadar ulaşmasında öncelikle Kur'an-ı Kerim, sonra hadisler, Araplara ait nesir ve şiirleri rivayet eden güvenilir ravilerin büyük rolü olmuştur.¹ Kuşkusuz bunda en büyük katkı Kur'an'a aittir. Çünkü o, fasih Arapçanın bütün özelliklerini barındırır ve belâğatin zirvesindedir. Ayrıca Kur'an hem ezber hem de yazılı olarak bizlere ulaşmış, bu nedenle o, Arapçanın en önemli istişhâd kaynağı kabul edilmiştir.² Kur'an-ı Kerim, Arapçanın en önemli koruyucu unsuru olurken; diğer taraftan kullandığı dil ve üslupla da muhataplarının dikkatini çekmiştir. Bu kapsamda Kur'an'ın dil yapısı ve üslubu hakkında geçmişte İcâzül-Kur'an³ ve Me'âni'l-Kur'an⁴ isimlerini taşıyan birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarla Kur'an'daki dil ve üslup incelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak Kur'an bir derya gibidir. Onun üzerinde ne kadar çalışma yapılırsa da her dönem yeni hususlar tespit edilebilmektedir. Diğer çalışmalara katkıda bulunmak ve sûre özelinde hâlâ araştırılacak hususlar olması nedeniyle “*Nisâ Sûresi'nde Bir Fiilin Hem Sülâsi Mücerred Hem de Mezîd Kullanımı ve Mânâ Değişikliklerinin Analizi*” isimli bu çalışma hazırlanmıştır. Bu araştırmayla Nisâ Sûresinde aynı fiilin sülâsi mücerred ve

¹ Mustafa el-Galâynî, *Cami'ü'd-durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 8.

² Abdülkadir Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Âlimu'l-Kutub, 1988), 18; Muhammed Semir Necib el-Lebedî, *Eseru'l-Kur'an ve'l-kirâat fi'n-nahvi'l-Arabi* (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 1978), 31.

³ Ebû Bekr Muhammed el-Bakillânî, *İcâzu'l-Kur'an li Bâküllânî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1954).

⁴ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Matbaa Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955).

mezîd kullanımının manaya etkisi tespit edilmeye çalışıldığı gibi aynı fiilin farklı bablarda kullanılmasının sebebi de tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada yöntem olarak önce konuyla ilgili fiillerin geçtiği âyetlerin metin ve mealleri zikredilmiştir, sonrada bu fiillerin sözlükteki kullanım ve anlamları ve âyetteki anlamlarına işaret edilmiştir. Analiz yöntemiyle de fiilin sülâsî ve mezîd kullanımı neticesinde ortaya çıkabilecek anlam değişiklikleri tahlil edilmiştir.

İmkanlar ölçüsünde yapılan araştırmalar neticesinde konuyla ilgili şu çalışmalara ulaşılmıştır:

Türkiye’de Betül Kıray tarafından 2018 tarihinde (*Arapça’da Mezîd Fiiller ve Kur’an-ı Kerîm’deki Kullanımları Son On Beş Cüz*) isimli yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Araştırmacı, tezin adında geçtiği gibi son on beş cüzdeki kullanımları ele almış fakat aynı fiilin sülâsî ve mezîd kullanımı ve aralarındaki mânâ farkı diye bir hususu incelememiştir.⁵

Muhammed Kebir Osman tarafından “*el-Fi’lu’s-Sulâsiyyul-Mezîd bi Harfeyn ve Delâletuhû fi’l-Kur’an*” isimli bir makale hazırlanmıştır. Araştırmacı çalışmasında sadece iki harf ilaveli sülâsinin mezîd kullanımını ele almış ve Kur’an’dan genel birkaç örnek sunmuş fakat sülâsî mücerred ve mezîdinin kullanımıyla ilgili bir kıyaslama yapmamıştır.⁶

Bu çalışmada şu sorulara cevap verilecektir: 1-Sülâsî mücerred fiile yapılan ziyadeler, fiilde ne tür şekil ve anlam değişikliğine sebep olmaktadır? 2-Aynı fiilin âyetlerde sülâsî mücerred ve mezîd kullanımının manaya yansımaları ve vezin değişikliğine sebep olan amil nedir?

Arapçada, dil ve yazıyı hatadan korumak için dil ile ilgili ilimler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında sarf, i’rab, meânî, bedî, beyân, arûz, kâfiye, hitâbet, inşâ, edebiyat tarihi gibi birçok ilim sayılabilir. Bunların en önemlisi sarf ve i’rab ilmidir ki bugün nahiv olarak isimlendirilmektedir.⁷ Ayrıca tarihi süreç içerisinde sarf ve nahiv ilmi, kırâat ilmiyle beraber, ilahi kelâmın muhafazası ve âyetlerin manalarının sahih bir şekilde anlaşılmasında çok önemli fonksiyonlar üstlenmiştir.⁸

Kur’an’ın doğru anlaşılması için bilinmesi lazım olan dil bilimlerinden biri de sarf ilmidir. Kelimelere doğru anlam verebilmek için kelimenin sarf (morfoloji) boyutunun doğru tespit edilmesi gerekir. Sarf ilmi, Arapçada-ki kelimelerin yapısını inceler ve bir kelimenin çekim yoluyla farklı lafız

⁵ Betül Kıray, *Arapça’da Mezîd Fiiller ve Kur’an-ı Kerîm’deki Kullanımları Son On Beş Cüz* (Çanakakale: 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁶ Muhammed Kebir Osman, “el-Fi’lu’s-Sulâsiyyu’l-Mezîd bi Harfeyn ve Delâletuhû fi’l-Kur’an”, *SUST Journal of Humanities Dergisi* 1/18 (2017),18-31.

⁷ Galâyînî, *Camî’ü-durûsi’l-Arabiyye*, 7.

⁸ Aydın Kudat, “Kur’an Kiraatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 15/1 (Mart-2020), 66.

ve mânâlara dönüşümünü ortaya çıkarır.⁹ Kelimelerdeki bu değişikliği dil alimleri şöyle ifade etmişlerdir: *Yapıdaki değişiklik ve fazlalık ister sarf, ister nahiv açısından olsun genellikle mânâ değişimine delâlet eder.*¹⁰ Yapıdaki değişikliğin mânâya etkisine (ضَارِبٌ vuran/ ضَرَابٌ çokça vuran) kelimeleri örnek verilebilir. Birinci sözcük ism-i fâ'il; ikincisi mubâlağa kalıbındadır. Mübâlağa vezninin anlamı daha kuvvetlidir.¹¹

Sarfın kapsamına giren isim ve fiillerin yapılarıyla ilgili hususlarda Kur'an'da birçok misal bulunmaktadır. Örneğin, Fil Sûresi son âyetteki (يَأْكُلُ/yenmiş) kelimesi, ism-i mef'ûle; Bakara 183. âyetteki (يُزِيلُ/yazıldı) fiilinin bu şekliyle kullanımı, malum sülâsinin meçhule dönüşmesine dair örneklerden biridir. Araştırma konusu "*Nisâ Sûresinde Aynı Fiilin Sülâsî ve Mezîd Kullanımı*" ile sınırlı olduğu için bu çalışmada sadece fiillerin sülâsî mücerred ve mezîd yönü üzerinde durulacaktır.

1-HARF SAYISI BAKIMINDAN ARAPÇADA FİİLLER

Arapçada fiiller harf sayısı bakımından mücerred ve mezîd olarak ikiye ayrılmaktadır. Mücerred, bütün harfleri aslî harflerinden oluşan, ek yapılmamış, yalın haldeki fiildir. En az üç, en fazla dört harften oluşmaktadır. Üç harften meydana gelene sülâsî mücerred; dört harften oluşana rubâî mücerred denir. Mezîd ise aslî harflerine bir veya birden fazla harf ilave edilen fiildir ki ilaveler dâhil bir fiil, altı harften fazla olmaz.¹²

Sülâsî mücerred fiiller üç harften oluşur ve altı kalıbı vardır. Sülâsî mezîdler ise bir harf, iki harf, üç harf ilave edilerek yapılır. Sülâsinin mezîd rubâî fiillerinin üç babı vardır. Birincisi, sülâsî fiilin başına fethalı bir hemze ilave edilerek yapılır. (إِنْفَعَالٌ/يُنْفَعِلُ/أَفْعَلٌ) İkincisi, sülâsî fiilin aynı'l-fiilinin (orta harfinin) şeddelenmesiyle yapılır. (تَفْعِيلٌ/يُفَعِّلُ/فَعَّلٌ) Üçüncüsü, sülâsinin fâ'ül fiili ile aynı'l-fiili arasına (birinci harf ile ikinci harfin arasına) bir elif eklenerek elde edilir. (مُفَاعَلَةٌ/يُفَاعِلُ/فَاعَلٌ)

Sülâsinin mezîd humâsî vezninin beş tane babı vardır. Birincisi infî'âl veznidir ki sülâsî fiilin başına *esreli elif* ve *sakin nûn* harfi ilave edilerek yapılır. (إِنْفَعَالٌ/يُنْفَعِلُ/أَفْعَلٌ) İkincisi if'îlâl babı, kök fiilin başına *kesralı elif* ve

⁹ Abdulkâhir el-Cürçânî, *el-Miftâh fi's-sarf*, thk. Ali Tefvik (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 27; Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şeza'l-arf fi fenni's-sarf*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 33.

¹⁰ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/268; Muhammed İsmail, *Kavaidü's-sarf bi uslûbi'l-asr* (Mısır: Dâru'l-Menar, 2000), 19.

¹¹ Cemâlüddin Osman İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv ve ş-şâfiye fi ilmi't-tasrif*, thk. Sâlih Abdülazîm (Kahire: Mektebetü'l-Edeb, ts.), 41.

¹² Cürçânî, *el-Miftâh fi's-sarf*, 37-45; Hamlâvî, *Şeza'l-arf fi fenni's-sarf*, 45; Hacı Mehmed Zihni, *el-Muntehab ve'l-muktedab fi kavâidi's-sarf ve'n-nahv* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 485.

son harf şeddelenerek elde edilir. (أَفْعَلٌ / يَفْعَلُ / أَفْعَلًا) Üçüncüsü tefâ'ul babıdır. Aslı fiilin başına *fethalı te* ve orta harfin aynısının ilavesiyle elde edilir. (تَفَعَّلَ / تَفَعَّلَ / تَفَعَّلَ) Dördüncüsü tefâ'ul babı, fiilin başına *fethalı te* ve ikinci harften önce *elif* eklenir. (تَفَاعَلَ / تَفَاعَلَ / تَفَاعَلَ) Beşincisi ifti'âl babı, fiilin başına *kesralı elif*, ikinci harfinden önce *fethalı te* getirilerek yapılır. (أَفْتَعَلَ / يَفْتَعِلُ / أَفْتَعَلَ)

Sülâsî mezîd sūdâsinin dört vezni olmasına rağmen en çok kullanılanı istif'âl kalıbıdır. Kök fiilin başına (أَسْت) *kesralı elif*, *sükunlu sin* ve *fethalı te* harfi getirilerek yapılır. (أَسْتَفَعَلَ / يَسْتَفْعِلُ / أَسْتَفَعَلَ) İkincisi if'îlâl, baş tarafına *bir hemze*, aynü'l-fiili ile lâmü'l-fiili arasında *bir elif ilavesi* ve lâmü'l-fiilin tekrarıyla olur. (أَفْعِلَالٌ / يَفْعِلَالٌ / أَفْعِلَالٌ) Üçüncüsü İf'ivvâl, asli fiilin başına *bir hemze*, aynü'l-fiil ile lâmü'l-fiil arasında *şeddeli bir vav* ilave edilir. (أَفْعَوَالٌ / يَفْعَوَالٌ / أَفْعَوَالٌ) Dördüncüsü İf'îâl, başına *bir hemze*, aynü'l-fiil ile lâmü'l-fiil arasında *bir vav*, aynü'l-fiil cinsinden bir harf ilave edilmekle elde edilir. (أَفْعَوَعَلَ / يَفْعَوَعِلُ / أَفْعَوَعَلَ)¹³ Bir fiil sülâsî mezîd olduğunda ne tür şekli değişikliklere maruz kaldığı yukarıda izah edilmişti. Mânâ değişikliği de şöyle özetlenebilir:

1.1. İf'âl Bâbı (أَفْعَالٌ)

1-Üç harfli bir fiilin bu kalıba aktarılmasının amacı, lâzım (mef'ül almayan) bir fiili müteaddî (mef'ül alan) yapmaktır. Örneğin (أَخْرَجَ / çıkardı) fiili lâzımdır. İf'âl veznine (أَخْرَجَهُ / onu çıkardı) aktarıldığında fiil müteaddî olmaktadır. Yani fiil, mef'üle sahip olmaktadır.¹⁴ Fiil, müteaddî (geçişli) ise bu vezne aktarma onu iki mef'üllü yapar. Örneğin (فَهَمَ) fiili (الدرس الطالب فهم) / Öğrenci dersi anladı denildiğinde bir mef'ül alırken, fiil if'âl veznine dönüştürüldüğünde iki mef'ül almaktadır. Meselâ (الدرس الطالب المعلم أفهم) / Öğretmen öğrenciye dersi anlattı cümlesindeki (أفهم) eylemi. Fiil iki mef'üllü ise bu vezne girdiğinde üç mef'ül almaktadır. Örneğin, (عَلِمَ) fiili, iki mef'ül alan fiillerdendir (أفهم بكرا عقلت) / Bekir'in itaatkâr olduğunu bildim). Fakat if'âl veznine dönüştüğünde (أفهم بكرا محمدا أعلمت) / Muhammed'e Bekir'in itaatkâr olduğunu bildirdim şeklinde olunca mef'ül sayısı üçe çıkmaktadır.

2-Bu vezin bir mekân veya vakte girmeyi ifade edebilir. Örneğin, (صَبَّاحٌ) kelimesi bu vezne dönüştüğünde (فَلَانٌ أَصْبَحَ) / Filan kişi sabahladı), (العراق) sözcüğü bu babda kullanıldığında ise (فَلَانٌ أَعْرَقَ) / Falan kişi Irak'a girdi şeklinde mânâ kazanması olmaktadır.¹⁵

¹³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 62-64; Galâyini, *Camiu'd-durûsi'l-Arabiyye*, 150-153.

¹⁴ Ebu'l-Bekâ İbn Yâiş, *Şerhu'l-tasrifî'l-mulûki*, thk. Fahreddin Kabâve (Haleb: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1973), 68.

¹⁵ Hulusi Kılıç, *Arapça Dil Bilgisi Sarf* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 19.

3- İf'âl babı bazen sayrûret yani bir halden bir hale geçme durumunu ifade eder. Örneğin, (فُلَانٌ أَصْبَحَ / *Fılan kişi sabahladı*).

4- İf'âl babındaki kelime bazen de sülâsi ile aynı anlamı içerir. Misal, (جَدَّ / *işte çabaladı*), (أَجَدَّ / *işte çabaladı*).¹⁶

1.2. Tef'îl Bâbı (تَفْعِيلٌ)

Bu bab, çokluk, genellikle de mübâlağa ve abartıya işaret eder. Örneğin (جَوَّفَ / *çok dolaştı, çok döndü*) fiilleridir. Bu bab ayrıca bir şeyin uzun sürdüğüne de işaret eder. Örneğin (قَطَعَ) fiili, (قَطَعَ) fiilinden daha uzun zamanda eylemin yapıldığına işaret eder.¹⁷ Tef'îl babı sürenin uzunluğu ve vakit almayı içerirken, if'âl kalıbında bu ayrıntı görülmez. Örneğin birine bir şeyi haber vermek için (أَعْلَمَ) fiilini (مُسَافِرًا خَالِدًا مُحَمَّدًا أَعْلَمْتُ / *Muhammed'e Halid'in misafir olduğunu bildirdim*) kullanırken bir şeyi öğretmeyi ifade etmek için (أَلَّحَسَابَ أَعَلَّمْتَهُ) if'âl veznini kullanamayız. Fakat fiili tef'îl vezninde (أَلَّحَسَابَ عَلَّمْتَهُ) / *Ona hesabı öğrettim* zikrederiz.¹⁸ Çünkü hesap öğrenme ve öğretme eylemi hemen gerçekleşmemekte, vuku bulması için süreyle ihtiyaç duyulmaktadır.

1.3. Müfâ'ale Bâbı (مُفَاعَلَةٌ)

Bu vezin çoğunlukla iki veya çok kişi arasındaki bir işin müşterek yapılmasını ifade eder. Bu birliktelik birini, fiilin esas fâili yaparken, diğerini de onun mef'ûlü kılar.¹⁹ Örneğin, (بَنَ أَمْرًا / *Ben onu öldürdüm*) cümlesi şu mefhumu içermektedir: *Ben onu öldürmeye çalışırken o da direndi fakat öldürmeyi ben gerçekleştirdim*. Bu cümle (بَنَ أَمْرًا / *Ben onu öldürdüm*) şeklinde söylenildiğinde mef'ûlün herhangi bir mücadelede bulunmadığı anlaşılmaktadır.²⁰ Bazende bu vezin örnekte olduğu gibi (لَصَّ عَاقِبَتًا / *hırsızını cezalandırdım*) işin bir kişi tarafından yapıldığına delalet eder.²¹

1.4. İnfî'âl Bâbı (إِنْفِعَالٌ)

Bu bab genellikle mutâva'at manası için gelir. Mutâva'at fiilin müteaddî olmaktan çıkması yani mef'ûlün, fâil konumuna geçme halidir. Örneğin (كَسَرْتُهُ / *Onu kırdım*) cümlesinde (كَسَرَ) fiilinin mef'ûlü (هُ) muttasıl zami-

¹⁶ İbn Yaiş, *Şerhu't-tasri'î'l-mulûki*, 69-70; Kılıç, *Arapça Dil Bilgisi*, 19.

¹⁷ İbn Yaiş, *Şerhu't-tasri'î'l-mulûki*, s.70-71.; Fâdil es-Sâmerrâi, *es-Sarfu'l-Arabi ahkâmun ve meânin* (Şam: Dâru İbn Kesir, 2013), 30.

¹⁸ Fâdil es-Sâmerrâi, *Belağatu'l-kelime fi't-ta'biri'l-Kur'ani* (Şam, Dâru İbn Kesir, 2016), 66.

¹⁹ İbn Yaiş, *Şerhu't-tasri'î'l-mulûki*, 73.

²⁰ Kılıç, *Arapça Dil Bilgisi*, 19.

²¹ Ebü'l-Abbâs Muhammed el Müberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme (Kahire: Cumhuriyye Mısır el-Arabiyye Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 2/98.

ri iken, fiil infi'âl veznine dönüştüğünde (انكسر / O kırıldı) muttasıl zamir cümlelerin fâili olmaktadır.²²

1.5. İftiâl Bâbı (فُعَالًا)

Bu vezin birçok anlam içermektedir, bunlardan biri, bir şeyi edinme ve sahip olma mânâsıdır. Örneğin, (اجتهد/ hizmetçi edindi) fiilidir. Yine bu bab bazen çalışma ve talep ifade etmektedir. Misal (اكتسب / kazanma ve çalışmayı istedi) fiilleridir. Bazı fiillerde ortaklık ifade eder. Örneğin, cümledeki (اختصم / Halit ve Sait ihtilaf ettiler.) (اختصم) fiilidir. Yine mutâva'at (dönüşlülük) ifade eder. Örneğin, (دلوا ملأت) / Kovayı doldurdum) cümlesinin fiili müteaddî iken (الدلو امتأ) / Kova doldu) denildiğinde cümlelerin mef'ûlü olan (الدلو) sözcüğü fâile dönüşmektedir. Yapıdaki fazlalığın genellikle mânaya etki ettiği göz önüne alındığında (افتعل) veznindeki hemze ve te'nin ifade ettiğini fiilin sülâsî hali (فعل) ifade edemez. Misâl (اقتدر/ قدر) fiilleridir. (اقتدر) fiili (قدر) ye göre daha şiddetli yapmayı ifade etmektedir. Kamer Sûresi 42. âyetteki kullanım (مقتدر عزيز اخذ فاحذناهم كلها باياتنا كذبوا) “Onlar onlar bütün âyetlerimizi yalanladılar, biz de onları üstün ve güçlü olana yaraşır biçimde yakaladık.” konuyla ilgili örneklerden biridir. Burada (قادر) yerine (مقتدر) kullanılmıştır. İşin büyüklüğü ve şiddetini ortaya koymak için fiil, sülâsinin ism-i fâili yerine iftiâl babının ism-i fâili kalıbında gelmiştir.²³

1.6. İf'ilâl Bâbı (اِفْعَالًا)

Bu bab çoğunlukla renk ve kusurun fazlalığını göstermek için kullanılır. Lâzım fiillerden yapılıdır. Örneğin (ابيض / kırmızı) fiilleridir, anlam olarak beyazlık ve kırmızılık kuvvetlendi demektir.

1.7. Tefe'ul Bâbı (تَفَعُّلًا)

Bu bâb tef'ûl veznini mutâva'ata dönüştürür. Örneğin, (كسرتة / Onu kırdım) fiilindeki muttasıl zamir (ه) cümlelerin mef'ûlü iken fiil bu baba dönüşünce (نكسر / kırıldı) ifadenin fâili olmaktadır. Bu bâb bazen sürece, diğer bir tabirle tedriciliğe delalet edebilmektedir. Örneğin (علمته / Ona öğrettim) fiili tefe'ul babına aktarıldığında (تعلم / öğrendi) ye dönüşmektedir. Çünkü öğrenme, öğretmeye göre daha uzun soluklu bir süreçtir. Yine bu vezin örnekte olduğu gibi (تصبر / katlandı) zorluk ve mücadeleye de delâlet etmektedir.

²² Cemâlüddin Osman İbnü'l-Hâcib, *Mecmûatuş-şâfiyye fi ilmi't-tasrif ve'l-hat*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 1/70.

²³ Sâmerrâi, *es-Sarfu'l-Arabî*, 31-32.

1.8. Tefâ'ul Bâbi (تَفَاعُلٌ)

(تَفَاعُلٌ/savaştı) örneğinde olduğu gibi bu bâb iki veya daha çok kişi arasında bir eylemin müşterek yapılmasına delâlet eder. Bu bâbın müfâ'ale vezninden farkı, bu vezinde iki kişi atıf suretiyle fâil iken müfâ'ale vezninde biri fâil, diğeri mef'ûl konumundadır. Örneğin (تَنَاصَرَ/مُحَمَّدٌ عَلِيٌّ تَنَاصَرَ/Ali ve Muhammed yardımlaştılar.) cümlesinde (تَنَاصَرَ) fiilinin fâili (عَلِيٌّ وَمُحَمَّدٌ) kelimeleridir. Müfâ'ale babında ise örnekte olduğu gibi (عَمْرًا زَيْدٌ ضَارَبَ/Zeyd Amr ile dövüştü.) Zeyd cümlelinin fâili; Amr ise mef'ûlü konumundadır.²⁴

1.9. İstif'âl Bâbi (اِسْتِفْعَالٌ)

Bu bâbda kullanılan fiiller daha çok talep ve istek ifade etmek için kullanılır. Örneğin, (اِسْتَكْتَبَ yazmasını istedi) fiilidir. Bazen mecazi veya hakikî olsun bir halden geçiş için de bu vezin zikredilir. Hakikiye örnek (اِسْتَحْجَرَ Çamur taşlaştı.) ifadesi; mecaza örnek (يَسْتَنْسِرُ بِأَرْضِنَا الْبِغَاثَ إِنَّ) Kuşlar memleketimizde kartallaştılar.) cümlesidir.²⁵ Yani güç ve kuvvette kartal gibi olduklar demektir. Aslında Biğas kuşları, türlerinin en zayıfıdır. Yine bu kalıp mübâlağa da içermektedir. Örneğin, Yusuf Sûresi 82. âyette (مِنْهُ اسْتَيْسُوا فَلَمَّا) Ondan ümitlerini kesince görüşmek üzere bir kenara çekildiler.) geçen (اِسْتَيْسُوا) fiilidir. (يَيْسُ) fiili âyette istif'âl babına dönüşerek ümitsizlik konusunda zirveye ulaştılar anlamını içermiştir.²⁶

1.10. İf'ivvâl ve İf'îlâl Bâbları (اِفْعِيَالٌ / اِفْعِوَالٌ)

İki vezinde asıllarına yapılan ilave miktarınca mânâda kuvvetliliğe işaret eder. İf'ivvâl veznine örnek olan (اِعْشَوْشَبَ/ çok yeşillendi) fiili, sülâsî hali (عَشَبَ) fiiline göre daha çok yeşermeyi içermektedir. İf'îlâl babına örnek olan (اِحْمَرَّ) fiili, kendisiyle benzer anlamı içeren (اِحْمَرَّ/حَمْرٌ) fiillerinden daha çok kızarmayı ifade etmektedir.²⁷

2. NİSÂ SÛRESİNDE BİR FİİLİN HEM SÛLÂSÎ MÜCERRED HEM DE SÛLÂSÎ MEZ'ÎD KULLANIMI

Bu bölümde Nisâ Sûresinde aynı fiilin hem sülâsî mücerred hem mez'îd kullanımına değinilecektir. Mezkûr sûrede bir fiilin hem sülâsî hem de

²⁴ Kılıç, *Arapça Dil Bilgisi*, 23-33.

²⁵ İbnü'l-Hâcib, *Mecmûatu'ş-şâfiyye*, 1/70.

²⁶ Sâmerrâi, *es-Sarfu'l-Arabî*, 32-33.

²⁷ Ebu'l-Bekâ İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. Bedî' Yakub (Lübnan: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 2001), 4/443.

mezîd olarak if'âl, tef'îl müf'âale, infî'âl, ifti'âl, if'ilâl, tefe'ul, tefâ'ul, istif'âl vezinlerinde geldiği görülmektedir.

2.1. Sülâsî ve İf'âl Vezninde Kullanılan Fiiller

Nisâ Sûresinde (ضَلَّ/خَرَجَ/دَخَلَ/صَلَّى/حَضَرَ/أَمِنَ) fiilleri sülâsî mücerred ve sülâsî mezîd hallerinden if'âl babında kullanılmıştır.

Örnek 1: (أَمِنَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

قَوْمَهُمْ وَيَأْمَنُوا يَا مُنُوكُمْ أَنْ يُرِيدُوا الْآخِرِينَ سَتَجِدُونَ

*Hem sizden hem de kendi topluluklarının karşısında güvende olmak isteyen başka kimseleri de bulacaksınız.*²⁸

“Elif, mim, nûn” harflerinden oluşan (أَمِنَ) sözcüğünün iki anlamı vardır: Birincisi kalbin sükûn bulması, ikincisi tasdiktir.²⁹ es-Sihah'ta ise (أَمِنَ) sözcüğünün sadece kendini güvende hissetme anlamı zikredilmektedir.³⁰ Bu fiil, tef'îl (أَمِنَ) babında temin etmek, sigortalama; ifti'âl (اتَّمَنَ) babında ise güvenmek, emanet etmek; istif'âl (استَأْمَنَ) vezninde, sığınma korunma talep etme anlamlarına gelmektedir.³¹ Bu fiilin Nisâ Sûresinde sadece sülâsî mücerred ve mezîd hâli if'âl babında kullanılmıştır.

(أَمِنَ) fiili âyette muzari gaib çoğul (يَأْمَنُونَ) şeklinde kullanılmıştır. Başındaki nasb edatı أَنْ nedeniyle fiildeki nûn harfi düşmüştür. Çünkü fiil, ef'âlî hamsedendir. Bunlarda nasbın alâmeti nûn harfinin düşmesiyle gerçekleşir.³² Nisâ Sûresi 4. âyette Esed, Gatafan kabilelerinden veya Benu Abdiddâr oğullarından bahsedilmektedir. Bu topluluklar Müslümanlardan emin olmak için Medine'ye gelip Müslüman olduklarını ilan etmişler, fakat yurtlarına geri geldiklerinde tekrar küfre dönmüşlerdir.³³ Konu kendini güvende hissetmek olunca olay (أَمِنَ) fiiliyle ifade edilmiştir.

(أَمِنَ) Fiilinin İf'âl Kalıbında Kullanımı

الْآخِرِ بِالْيَوْمِ وَلَا بِاللَّهِ يُؤْمِنُونَ وَلَا النَّاسِ رِجَاءَ أَمْوَالِهِمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ

*Ve onlar Allah'a ve âhîret gününe inanmadıkları halde mallarını, insanlara gösteriş için harcayanlardır.*³⁴

(أَمِنَ) fiili âyette muzari gaib çoğul (يُؤْمِنُونَ) şeklinde gelmiştir. Başındaki

²⁸ Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman “vd.” (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), en-Nisâ 4/91.

²⁹ Ahmed İbn Fâris, *Mekayisu'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.),133.

³⁰ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 56.

³¹ İbrahim Mustafa, vd. *el-Mucemu'l-vasîf*, Mısır: Darud'Da've, ts.), 57.

³² Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fi'l-kavâid ve'l-i'râb* (Beyrut, Dâru'ş-Şerki'l-Arabî, ts.), 35.

³³ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013), 251.

³⁴ en-Nisâ 4/38.

nefiy lâmi nedeniyle fiilin anlamı olumsuzla dönüşmüştür. Kelimenin aslı (أَمِنَ) iki hemzelidir, ikincisi yumuşatılmış ve (أَمِنَ) ilk harf hemze çekirli hale dönüşmüş, anlam olarak iman ve tasdik mânâsı içermiştir.³⁵ Âyette olaya konu olan kişiler, İslam'ın yükselişini engellemek için mallarını infak eden Mekke müşriklerdir. Bu kişiler mallarını sırf kendilerine cömert densin diye harcamaktadırlar.³⁶ İnfak ameliyesini Allah ve Resulüne inançlarından dolayı yapmamaktadırlar. Söz konusu âyette bu kişilerin inançsızlığını bildirmek için fiil, if'âl babında olumsuz kullanılmıştır.

Örnek 2: (حَضَرَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

مَعْرُوفًا قَوْلًا لَهُمْ وَقَوْلُوا مِنْهُ فَارْزُقُوهُمْ وَالْمَسَاكِينَ وَالْيَتَامَى الْقُرْبَىٰ أُولُوا الْقِسْمَةَ حَضَرَ وَأَدَا

*Akrabalar, yetimler ve yoksullar miras taksimine gelirlerse onları da mirastan rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.*³⁷

Âyette geçen (حَضَرَ) fiili, mazi müfret, gaib tekil sigada gelmiştir. Sülâsinin birinci babından olduğu gibi (جَاءَ) fiilinin anlamını içermektedir. Bu fiil if'âl (أَحْضَرَ) babına dönüştüğünde anlamı getirmek olur. Nisâ Süresi 128. âyette bu vezin (أَحْضَرَ) şeklinde meçhul kullanılmış ve bir şeye meyletmeyi ifade etmiştir. (حَضَرَ) fiili, mufâ'ale babına dönüştüğünde bir toplulukla konuşmak ve onlarla oturmak anlamına gelir. Bu fiilin tef'îl (حَضَرَ) kullanımı da vardır ki hazırlama anlamına gelmektedir.³⁸ Mezkûr âyette, ölünün yakınlarından miras düşmeyenler, fakirler ve yetimler miras paylaşımının olduğu mekâna gelmeleri durumunda onlara mirastan bir şeyler verilmesi talep edilmektedir.³⁹ Mevzu, gelme konusunu içerdiği için fiil sülâsî haliyle kullanılmıştır.

(حَضَرَ) Fiilinin İf'âl Kalıbında Kullanımı

وَأَحْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

*Nefisler ise cimriliğe meyillidir. Eğer iyilik yapar ve sakınırsanız, şüphesiz, Allah, yapmakta olduklarınızdan haberi olandır.*⁴⁰

(أَحْضَرَتِ) fiili âyette mazi meçhul müennes gaib sigada kullanılmış, bir şeye meyletme ve bir şeyi bir şeye yöneltme anlamına gelmektedir.⁴¹ Buradaki fiilin meçhule dönüşmesi Arapların insan fıtratıyla ilgili fiilleri genellikle meçhul sigada kullanmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin (بِفُلَانَةٍ شُغِفَ) / birine tutuldu denilir. (أَحْضَرَ) fiili (أَعْطَى) gibi iki mefûl alan fiillerdendir.⁴²

³⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 56.

³⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 267.

³⁷ en-Nisâ 4/8.

³⁸ Mustafa, *el-Mucemu'l-vasit*, 224.

³⁹ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetu't-tefâsir* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1981), 1/260.

⁴⁰ en-Nisâ 4/128.

⁴¹ Mustafa, *el-Mucemu'l-vasit*, 224.

⁴² Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 5/217.

Örnek 3: (صَلِيَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

Yetimlerin mallarını haksızca yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş doldurmaktalar. Onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.⁴³

(صَلِيَ) fiili (صَلَا) şeklinde yazıldığında dua anlamına geldiği gibi Allah'a nisbet edilirse merhamet anlamını da içermektedir. Bu kelimenin aynü'l-fiili (صَلِيَ) şeklinde kesralı okunduğunda ateşe koyma, girme anlamına gelmektedir. Örneğin النَّارَ الرَّجُلُ صَلَّى / *Adam ateşe tutuldu* yani yandı demektir. Bu fiilin mezîdi (صَلَّى / أَصَلَّى) şeklinde if'âl ve tef'îl kalıbında gelmektedir. O vakit anlam *ateşe attı* olmaktadır.⁴⁴ Âyetteki (يَصْلَوْنَ) fiili (صَلَّى) fiilinin muzarisi ve yapı olarak (رَضِيَ) gibidir. Bu fiilin harfi cerri genellikle hafzedilir, sonraki isim nasb olur.⁴⁵ Bu âyet ve öncesinde vurgulanan husus, yetimlerin mallarının haksız yere yenilmemesi ve çarçur edilmemesi, aksi halde bu hususa riayet edilmediği durumda neticesinin ateş olduğudur.⁴⁶ İnsanın önüne şöyle bir tablo sunulmaktadır: Yetimin malını heba eden kimse bizzat ateşini kendisi hazırlamakta ve içine girmekte, iki durumda da fâil kendisidir. Muhatabın kendi içinde hesaplaşmasını daha iyi yapması için fiilin if'âl vezni yerine sülâsî olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

(صَلَّى) Fiilinin İf'âl Babında Kullanımı

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

Kim haddi aşarak ve haksızlığa saparak bunu yaparsa onu ateşe koyacağız ve bu Allah'a çok kolaydır.⁴⁷

Mezkûr âyetteki (نُصَلِّيهِ) kelimesi (صَلِيَ) fiilinin if'âl veznine dönüşümüdür. Çekimi (أَصَلَّى / يُصَلِّي / إِصْلَاءٌ) şeklinde gelmektedir. Fiil bu vezne aktarılmakla müteaddiliği artırılmış olup “onu ateşe atacağız.” şeklindeki anlamıyla iki mefûlün bih almıştır.⁴⁸ Bahse konu âyetin öncesinde “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin*” denilerek Müminlere uyarı yapılmaktadır. Burada ise haddi aşanın Allah tarafından ateşe konulacağı belirtilmiştir. Cümlelerin son bölümünde de “*bu Allah'a çok kolaydır*” denilmiştir. Bu iki cümle arasındaki uyumu sağlamak için (صَلِيَ) fiilinin mezîd kullanıldığı zikredilebilir. İfade mezîd yerine sülâsî olarak (نَارًا يَصَلِّي فَسَوْفَ) *Ateşe girecek.*) şeklinde olsaydı cümlede Allah'ın haddi aşanları cezalandırması vurgulanmaz, zulmedenlerin kendilerinin ateşe gireceği belirtilmiş olurdu.

⁴³ en-Nisâ 4/10.

⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 651.

⁴⁵ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/255.

⁴⁶ Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2/220-221.

⁴⁷ en-Nisâ 4/30.

⁴⁸ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/90.

Ayrıca son cümleyle de uyumlu olmazdı. Çünkü burada “*bu iş Allah’a çok kolaydır*” denilmektedir.

Örnek 4: (دَخَلَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

Erkek veya kadın, mümin olarak, kim yararlı işler işlerse, onlar cennete girerler, onlara zerre kadar zulmedilmez.⁴⁹

(دَخَلَ) fiilinin (دَخُولًا/يَدْخُلُ) şeklinde muzari ve mastar çekimi vardır. Sülâsinin birinci babındandır. Bu fiil bir mekânın içine girmeyi ifade eder. Fiil (الْبَيْتَ دَخَلْتُ) örnekte olduğu gibi harfi cersiz kullanıldığı gibi harfi cerli (الْبَيْتَ إِلَيَّ دَخَلْتُ) de ifade edilebilir, ikisi de sahihtir. Mekâna işaret eden dağ, çarşı, ev, mescid gibi kelimeler yönelme ifade eden (إِلَى) harfi cerri olmadan da kullanılabilir. Örneğin (الْوَادِيَّ دَخَلْتُ) *vadiye girdim*/ (الْبَيْتَ دَخَلْتُ) *eve girdim* / (الْحَبْلَ صَعَدْتُ) *dağa tırmandım*) cümleleridir. Bu fiil if’âl veznine dönüştürüldüğünde fiil müteaddî olmaktadır. (الْجَنَّةَ أَدْخَلْتُهُ) *Onu cennete girdirdim*) dediğimizde fiil mef’ûl almaktadır. İfadedeki mef’ûl (هُ) muttasıl zamiridir. Bu fiilin yine (تَدَخَّلَ السَّمِيءَ) örneğinde olduğu gibi tefe’ul babında kullanımı da mevcuttur. Bu şekildeki kullanımla bir şeye yavaş yavaş karışma ifade edilir.⁵⁰

Âyetteki (يَدْخُلُونَ) fiili (دَخَلَ) eyleminin muzari gaib çoğulu sigasındadır. Burada cennete girme anlamında kullanılmıştır.⁵¹ İman şartıyla kadın erkek fark etmeksizin hayır işleyenlerin cennete gireceği bildirilmiştir. Girme eylemini ifade içinde fiil (يَدْخُلُونَ) sülâsî muzari kipte kullanılmıştır. Muzari üslupla eylemin gelecekte gerçekleşeceğine delalet edilmiştir. İbn Kesir (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Ebû Bekir (ö. 193/809) (يَدْخُلُونَ) fiilindeki ya harfini zamme, ha harfini fethalı (يَدْخُلُونَ) şeklinde okumuşlardır.⁵² Yani fiil, if’âl babı meçhul vezne dönüşmektedir. Bu kırâate göre okunduğunda anlam (فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ) *onlar cennete girdirilecekler* şeklinde olmaktadır. Bu durumda müminler cennete girme eyleminin öznesi değil, nesnesi konumuna girecektir. Onların cennete kendilerinin girmeleri değil, başkası tarafından girdirilmeleri vurgulanmış olacaktır.

(دَخَلَ) Fiilinin İf’âl Babında Kullanımı

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

⁴⁹ en-Nisâ 4/124.

⁵⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 363.

⁵¹ Celâlüddin el-Mahallî- Celâlüddin es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (İstanbul: Yasin Yayın Evi, 2014), 97.

⁵² Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, 261.

*İman edip dünya ve âhiret için faydalı işler yapanları, içinde ebedî kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetlere koyacağız.*⁵³

Mezkûr âyette müminlerin cennete girdirilmesi if'âl vezninde ifade edilmiş, fiilin başında tekid için (س) edatı getirilmiştir. Yine fiil mütekellimin çoğul sigasında kullanılmıştır. Buna tazim nûn'u denir.⁵⁴ Aynı sûrenin 118. âyetinde şeytan “Kullarından belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım” demek suretiyle kendini özne yapmaktadır. Bu âyette Allah ona cevap vermekte ve onun tersi olarak iman eden ve salih amel işleyeni cennete girdireceğini ifade etmektedir. Bu nedenle fiilin mezîd haliyle kullanıldığı zikredilebilir.

Örnek 5: (خَرَجَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ

*Şayet onlara kendinizi öldürün yahut memleketlerinizden çıkın diye emretmiş olsaydık, çok azı müstesna bunu yapmazlardı.*⁵⁵

(مَخْرَجَ) fiilinin (مَخْرَجًا / خَرُوجًا / يَخْرُجُ / خَرَجَ) şeklinde çekimi gelmektedir. (مَخْرَجًا) hem masdar hem de ism-i mekan anlamı içermektedir. Fiile bir hemze ilave edilince eylem (أَخْرَجَ) şeklinde olur, lâzım olan fiil müteaddî hale dönüşür ve çıkardı anlamını içerir.⁵⁶ Bu fiilin tefe'ul babı (تَخْرَجَ) eğitimde bir alandan mezun olmayı veya bir okulu bitirmeyi ifade eder. İstif'âl (اسْتَخْرَجَ) babına dönüştüğünde hüküm çıkarmak elde etmek anlamlarına gelir.⁵⁷

Bu âyet Allah Resulünün hükmüne rıza göstermeyen münafıklar ve Yahudilerin “Müslümanlar ne kadar aptal hem Muhammed'e inanıyorlar hem de hükmüne rıza göstermiyorlar. Bize peygamberimiz kendimizi öldürmeyi emretmişti. Bizden yetmiş bin kişi bu işi yaptı.” demeleri üzerine o mecliste bulunan Sabit b. Kays'ın “bize emredilseydi bizde yapardık” demesi üzerine inmiştir. Âyet bu sahabeyi tasdik, münafıkları kınamak için inmiştir.⁵⁸ Konu bizzat kişilerin kendi istekleriyle yurtlarından çıkmaları olunca fiil sülâsî kullanılmıştır. Fiil if'âl babıyla zikredilseydi kişilerin kendilerinin değil, başkalarının onları çıkarması ifade edilmiş olurdu.

(خَرَجَ) Fiilinin İf'âl Vezninde Kullanımı

يَقُولُونَ رَبَّنَا اأَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلِهَا

*Derler ki: Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar.*⁵⁹

Âyette (أَخْرَجَ) fiili, if'âl vezninin emir (أَخْرَجْ) sigasında gelmiştir. Fiil if'âl

⁵³ en-Nisâ 4/122.

⁵⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/268.

⁵⁵ en-Nisâ 4/66.

⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 311.

⁵⁷ Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 267-268.

⁵⁸ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/113-114.

⁵⁹ en-Nisâ 4/75.

babına dönüşmekle lâzım olmaktan çıkıp müteaddî hale dönüşmüştür. Âyette müminler rablerine dua etmekte ve kendilerinin ehli zalim olan beldeden çıkarılmalarını istemektedirler. Çünkü bu belde küfrün beldesi olup ve halkı inananların buradan çıkışını engellemişlerdi.⁶⁰ Mevzu bahis cümlenin siyakında mustaz'af ve zayıflardan bahsedilmekte ve müminlere “*neden çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşıyorsunuz?*” diye uyarı yapılmaktadır. Bu bölümde ise mazlumların nidası yer almaktadır. Bu kişiler buldukları yerlerden kendileri çıkmaya güç yetiremedikleri için Allah'tan kendilerini oradan çıkarmasını talep etmektedirler. Bağlama uygun olarak fiil sülâsî mezîd kullanılmıştır.

Örnek 6: (ضَلَّ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضَلُّوا السَّبِيلَ

*Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmez misin? Sapıklığı satın alıyolar ve sizin de yoldan çıkmanızı istiyorlar.*⁶¹

(ضَلَّ) fiilinin sülâsî olarak (ضَلَّ/يُضِلُّ/ضَلَّ) çekimi vardır. Aslı (ضَلَّ), fakat aynı cinsten iki harf beraber olduğu için idgam yoluyla fiil muza'af hale dönüşmüştür. Boşa gitmek ve helak olmak anlamlarına gelir. Fiilin (ضلال/ضلالة) masterları, doğru yolda olmanın zıttıdır. Bu fiil, if'âl veznine dönüştüğünde (إِضْلَالٌ/يُضِلُّ/أَضَلَّ) şeklinde çekimi vardır. Helak etme ve bir şeyi yoldan çıkarma anlamlarına gelmektedir.⁶² Yine bu fiil tef'îl babına dönüştüğünde (تَضَلُّوا/يُضِلُّوا/أَضَلَّوا) şekline dönüşmektedir. (ضَلَّ) fiili de aynı (أَضَلَّ) fiili gibi “yoldan çıkarırdı” demektir.⁶³

(ضَلَّ) fiili ayette (تَضَلُّوا أَن) muzari muhatap çoğul şekliyle kullanılmıştır. Ayette “*Ehl-i kitap sizin hak yoldan çıkmanızı istemektedir.*” denilmektedir.⁶⁴ Ehl-i kitabın sapıklığı satın almaları nedeniyle yoldan çıktıkları âyette belirtilmektedir. Aynı durumun müslümanlar için de vuku bulmasını ehl-i kitap temenni etmekteydi.⁶⁵ Bu nedenle fiilin sülâsî mücerred kullanıldığı söylenebilir. İfadede fiil sülâsî yerine mezîd kullanılsaydı anlam (أَن وَيُرِيدُوا السَّبِيلَ يُضِلُّوا onlar sizi saptırmak istiyorlar) şeklinde olurdu. Bu durumda ehl-i kitabın temennisi değil, etkin olarak inananları yoldan çıkarma çalışmaları öne çıkarılmış olurdu.

(ضَلَّ) Fiilinin İf'âl Vezninde Kullanımı

سَبِيلًا لَهُ تُجَادَ فَالَنَ اللَّهُ يُضِلُّ وَمَنَ اللَّهُ أَضَلَّ مَن تَهَدُوا أَن تُرِيدُوا

⁶⁰ Sabûnî, *Safvetu't-tefâsir*, 1/290.

⁶¹ en-Nisâ 4/44.

⁶² Cevherî, *es-Sihâh*, 682-683.

⁶³ Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 586.

⁶⁴ Mahallî- Suyûtî, *Tefsîru'l-Celaleyn*, 84.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 269.

*Allah'ın saptırdıklarını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah'ın saptırdıkları için asla doğruya yol bulamazsın.*⁶⁶

Ayette (ضَلَّ) fiili if'âl vezninde (يُضِلُّ/أَضَلَّ) şeklinde kullanılmıştır. Yani fiilin hem mazi hem de muzari çekimidir. Fiil, if'âl veznine aktarılmakla müteaddî hale gelmiştir. Bu âyet Uhut savaşına katılmayan veya Medine'ye hicret edip hava şartları veya memleket hasreti nedeniyle Mekke'ye geri dönen kişiler, ya da müslüman olduklarını ifade eden ve hicretten geri kalan bir topluluk hakkında inmiştir. Bu kişilerin İslam'a girip girmedikleri konusunda Müslümanlar ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁷ Söz konusu âyette Allah hidayet işinin kendi elinde olduğunu bildirmek için (ضَلَّ) fiillerini mezîd kullandığı söylenebilir. Bu âyette birinci fiil, if'âl babı yerine sülâsî vezinde (كُنْتُمْ تُضِلُّونَ وَمَنْ ضَلَّ مِنْهُمْ يَضِلُّ اللهُ كَمَا يَضِلُّ الْبَشَرُ مَنْ تَهْتَدُوا أَنْ تَتْرِكُوا) kendisi saptan ve Allah'ın saptırdığı kişileri hidayete mi erdirmek istiyorsunuz?) gelseydi ne tür mana değişikliği olurdu? Cümledeki ilk (ضَلَّ) fiili sülâsî olursa saptımanın fâili bizzat kendisi olurdu. Halbuki âyetin ilk cümlesinde *hâlbuki kendileri hak ettikleri için Allah onları küfre geri çevirmiştir* denilmektedir. Yaptıkları nedeniyle Allah'ın tekrar küfre döndürdüğü kişilerden bahsedilmektedir. Son bölümde ise *Allah'ın küfürlerinde hüküm verdiği kişileri kim hidayete erdirebilir* denilmektedir.⁶⁸ (أَضَلَّ) fiilinin âyette siyak ve sibak nedeniyle sülâsî kullanılmadığı söylenebilir.

2.2. Sülâsî ve Tef'îl Vezninde Kullanılan Fiiller

Bu bölümde fiillerin sülâsî ve mezîd tef'îl babında kullanımını sadece (حَكَمَ) ve (كَفَرَ) fiillerinde görülmektedir.

Örnek 1: (حَكَمَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

بِهِ يَعِظُكُمْ نِعْمًا اللَّهُ إِنْ بِالْعَدْلِ تَحْكُمُوا أَنَّ النَّاسَ بَيْنَ حَكْمَتِهِمْ وَإِذَا

*İnsanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor.*⁶⁹

(حَكَمَ) kelimesi “ha, kef ve mim” aslî harflerinden oluşur ve bir şeyi engellemeye delalet eder. Karar vermenin amacı da zulmü engellemektir. Hayvanın dizginine (حَكْمَةً) denir. Çünkü o hayvanı engeller, bunun için şu tabir kullanılır: (وَأَحْكَمْتَهَا الدَّابَّةَ حَكْمَتُ) /Hayvanı dizginledim) Akılsızın elinden tutulduğunda şöyle denilir: (وَأَحْكَمْتَهَا السَّفِيهَ حَكْمَتُ) /Akılsızı yönlendirdim) Diz-

⁶⁶ en-Nisâ /88.

⁶⁷ Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, 251.

⁶⁸ Sabûnî, *Safvetut-tefâsîr*, 1/295.

⁶⁹ en-Nisâ 4/58.

gine kıyasla hikmette cehaleti engellediği için (تَحْكِيمًا فَلَانًا حَكْمَتًا/Filancayı istediği şeyden engelledim) denilmektedir.⁷⁰

(حَكْمًا) fiilinin (حُكْمًا/يُحْكِمُ/حَكَمَ) şeklinde sülâsi çekimi vardır. Anlamı hüküm vermektir. Karar işi lehte veya aleyhte olabilir, bu nedenle (وَحَكْمًا /لَهُ حَكْمًا) ve (وَحَكْمًا /لَهُ حَكْمًا) / lehinde veya aleyhinde hüküm verdi) denir. Hüküm verme hikmetle ilgili olduğu için hikmet sahibine hakîm denilmektedir. Bu ifadeyle kişinin işlere ehil olduğu anlaşılır. Bu fiilin tef'îl vezni herhangi birini malında yetkili kılmak için (حَكَمْتُهُ/مَالِي فِي حَكْمَتِهِ) kullanılır. Bu fiilin ifti'âl kalıbı (أَحْكَمْتُ) hakemlik yapması için başvurmak anlamına gelir. Yine tef'â'ul babı olan (تَحَكَّمْتُ) aynı anlamı içermektedir.⁷¹ Bu fiilin tef'îl (حَكَمَ) babındaki anlamı birini hüküm verme konusunda yetkili kılmayı ifade eder.⁷²

Âyette insanlar arasında adaletle hükmetme emredilmektedir.⁷³ Konu hüküm verme olunca eylem (حَكَمَ) fiili, mazi muhatab çoğul (حَكَمْتُمْ) ve muzari muhatab çoğul (تَحْكُمُوا) şekliyle ifade edilmiştir. Muzarinin başındaki nasb edatı bulunması nedeniyle vücûb olarak muzarinin sonundaki nûn düşmüştür.

(حَكَمَ) Fiilinin Tef'îl Babında Kullanımı

بَيْنَهُمْ شَجَرَ فِيمَا يَحْكُمُونَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُونَ لَا وَرَبِّكَ فَلَا

*Hayır, Rabbine yemin olsun ki, aralarında çıkan ihtilaf hususunda seni hakem kılincaya kadar iman etmiş olamazlar.*⁷⁴

Âyetin inişine sebep olan kişi ile ilgili rivayetlerde farklı varyantlar olsa da hepsinin ortak noktası kendini müslüman tanımlayan, fakat Allah Resulünün verdiği karardan memnun olmayan kişidir. Bu şahıs peygamberin verdiği karara razı olmamakta ve problemi başka kişilere arz etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle bu kişi Hz. Muhammed'in hükmüne razı oluncaya kadar İslam dairesinin dışında tutulmaktadır.⁷⁵ Konu hakem tayin etme olunca (حَكَمَ) fiili tef'îl vezninde kullanılmıştır. İfade fiil sülâsi şekliyle gelseydi anlam (بَيْنَهُمْ شَجَرَ فِيمَا يَحْكُمُونَ) Aralarındaki anlaşmazlık konusunda sana hüküm verinceye kadar) olurdu. Bu durumda karar verme insanlara bırakılır, onlardan sadece neticelerini peygambere aktarmaları istenirdi. Fakat bir önceki âyette (Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik.) denilmesi mevzunun bizzat peygamberin hakem

⁷⁰ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, 91.

⁷¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 270.

⁷² Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 234.

⁷³ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî "vd." (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/370.

⁷⁴ en-Nisâ 4/65.

⁷⁵ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 2/322-323.

tain edilmesi ve ona itaat edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bahse konu âyette fiilin sülâsî halinin kullanılmadığı söylenebilir.

Örnek 2: (كَفَّرَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

بِهِ يُكْفِرُوا أَنْ أَمَرُوا وَقَدَّ الصَّاعُوتِ إِلَى يَتَحَاكَمُوا أَنْ يُرِيدُونَ

*Onu tanımamaları kendilerine emredildiği halde tâgütun önünde mahkemeleşmek istiyorlar.*⁷⁶

(كَفَّرَ) fiili asli harfleri “kaf, fe ve ra” dan oluşan sahih bir fiildir. Başlıca anlamı örtmektir. Elbiseyle zırhını örten kişiye (كَفَّرَ قَدَّ/O zırhını gizledi) denir. Yine Araplar çiftçi için (كَافِرٌ) tabirini kullanırlardı. Çünkü o toprakla tohumu örtmektedir. (الْكَافِرُ) sözcüğü diğer taraftan imanın zıttı için kullanılır. Çünkü küfür hakkı gizlemektedir. Yine nimetlere nankörlükte böyledir, onda da gizleme ve inkâr vardır.⁷⁷ Bu sözcük imanın zıttı ve nimetlere nankörlüğü kapsar. Kişinin inançsızlığını ifade için (كُفِّرَ بِاللَّهِ كَفْرًا قَدَّ/O Allah'ı inkâr etti) denir. Araplar her şeyi örtene ve gizleyene kafir demişlerdir. Yine karanlık gece, denizler ve çiftçi için bu tabiri kullanmışlardır.⁷⁸ Bu fiilin tef'îl babında kullanımı olan (كَفَّرَ) ise efendisine ruku gibi tazimle eğilme anlamı içerdiği gibi bir şeyi verme ve örtme bağışlama manasına da geldiği gibi ayrıca bir kişiye kafirliği nisbet etme vardır.⁷⁹ Ayette (كَفَّرَ) fiili (يُكْفِرُوا) muzari gaib çoğul şekliyle kullanılmıştır. İnkâr etme anlamındadır.⁸⁰ Tabir sülâsî yerine tef'îl babıyla aktarılsaydı (يُكْفِرُوهُ أَنْ أَمَرُوا وَقَدَّ/Onlara onu affetmeleri veya onu kafir görmeleri emredilmişti) tağutu inkâr hususu ifade edilmemiş olurdu.

(كَفَّرَ) Fiilinin Tef'îl Babında Kullanımı

كِرِيمًا مُدْخَلًا وَنَدْخَلَكُمْ سَيَاتِكُمْ عَنْكُمْ نَكْفَرُ عَنْهُ تَنْهَوْنَ مَا كَبَّاتِرَ تَجْتَنِبُوا أَنْ

*Yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere girdiririz.*⁸¹

Mezkûr âyette konu, büyük günahlardan kaçınıldığında diğer küçük günahların af olunacağı meselesidir.⁸² Hadislerde büyük günahlarla ilgili rakamlar zikredilmektedir. Örneğin bir hadiste büyük günahın yedi olduğu belirtilmektedir.⁸³ Fakat küçük günahların adedi ile ilgili rakam zikredilmemektedir. Bu da küçük günahların çokluğuna işaret etmektedir.⁸⁴ Bu nedenle ayetteki (كَفَّرَ) fiili (نَكْفَرُ) tef'îl babında muzari mütekellim çoğul

⁷⁶ en-Nisâ 4/60.

⁷⁷ İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luga*, 191.

⁷⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 1003.

⁷⁹ Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 843

⁸⁰ Sabûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/285.

⁸¹ en-Nisâ 4/31.

⁸² İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/26.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 171.

⁸⁴ Ahmed Hatibe, *Şerhu't-terğîb ve't-terhib li'l-Munzirî*, 35.

vezninde gelmektedir. Çünkü bu bâbta çokluk anlamı vardır. İfade sülâsi vezinde olsaydı (سَيَاتِكُمْ عَنْكُمْ نَكْفُرُ) günahlarınızı örteriz.) tef'îl veznindeki gibi günahı çokça affetmeyi ifade etmeyecekti.

2.3. Sülâsî ve Müfâ'ale Vezninde Kullanılan Fiiller

Sûrede müfâ'ale vezninde sülâsîsi ile sadece (قَتَلَ) fiili kullanılmıştır. (قَتَلَ) fiili de mezîd olarak sadece müfâ'ale vezninde gelmiştir.

(قَتَلَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

مُؤْمِنَةٌ رَقَبَةٌ فَتَحْرِيرُ خَطَا مُؤْمِنًا قَتْلٌ وَمَنْ خَطَا إِلَّا مُؤْمِنًا يَقْتُلُ أَنْ لِمُؤْمِنٍ كَانَ وَمَا

Hata dışında, bir müminin bir mümini öldürmesinin gerekçesi olamaz. Hata ile bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle âzat etmesi gerekir. en-Nisâ 4/92.

(قَتَلَ) fiili “öldürdü” anlamını içerdiği gibi bazen “lanet beddua” anlamında da kullanılır. Örneğin, (فَلَانَا اللَّهُ قَتَلَ) /Allah şerrini defetsin) denir. Yine bir kişinin açlık ve susuzluğunu giderdiğini belirtmek için bu fiil kullanılır. Örneğin bu cümledeki (أَجْعَاهُ /Açlık ve susuzluğunu giderdi.) (قَتَلَ) fiilinin kazandığı anlamlardan bir diğeri de (قَتَلْتُ الشَّرَابَ /içeceği karıştırdım) örneğinde görüldüğü gibi (مَزَجَ / karıştırdı) anlamında kullanılmasıdır.⁸⁵ Bu fiilin mezid olarak if'âl, tef'îl, müfâ'ale, ifti'âl, tefâ'ul vezninde kullanımı vardır. İf'âl babında öldürme işini başkasına yaptırma, tef'îl babında ise öldürme eyleminin çokluğu ve mübalağa vardır. Tefâ'ul ve ifti'âl vezni karşılıklı öldürmeyi içerir. Müfâ'ale vezninde bu fiilin (قَاتَلَ /يُقَاتِلُ /مُقَاتَلَةٌ /قِتَالًا) çekiminin yanı sıra savaşıma, çarpışma, savunma ve koruma anlamları vardır. Bu bab dua veya beddua anlamında da kullanılır. Örneğin (اللَّهُ قَاتَلَهُ) Allah lanet etsin demektir. Münafikûn Sûresi 4. âyetteki şu ifade görüşümüzü desteklemektedir. (يُؤْفِكُونَ أَلَى اللَّهِ قَاتَلَهُمْ) Allah onları kahretsin! Haktan nasıl da yüz çeviriyorlar!⁸⁶

Bahse konu âyette bir müminin hata dışında başka bir mümini öldürmeyeceği ve yanlışlıkla öldürme durumunda nasıl bir keffaretin uygulanacağı zikredilmiştir.⁸⁷ Bu olayı anlatmak için (قَتَلَ) fiilinin sülâsî kipte kullanıldığı düşünülebilir

(قَتَلَ) Fiilinin Mezîd Kullanımı

فَسَوْفَ يَغْلِبُ أَوْ فَيُقْتَلُ اللَّهُ سَبِيلَ فِي يُقَاتِلُ وَمَنْ بِالْآخِرَةِ الدُّنْيَا الْحَيَاةَ يَشْرُونَ الَّذِينَ اللَّهُ سَبِيلَ فِي فَلْيُقَاتِلْ عَظِيمًا اجْرًا نَوْتِيَه

Dünya hayatını âhiretle değiştirmek isteyenler Allah yolunda savaşsınlar.

⁸⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 916.

⁸⁶ Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 768.

⁸⁷ Mevdûdi, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/389-390.

*Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona büyük bir mükâfat vereceğiz.*⁸⁸

Mezkûr âyette ahirete talip olanların Allah yolunda savaşmaları istenmektedir.⁸⁹ Bu talep (فَاتَلَّ) fiilinin emri gaibi (لِيَقَاتِلَ) şeklinde ifade edilmiştir. Fiil sülâsî mücerred olarak kullanılırsa (فَلْيَقَاتِلْ اللَّهَ) *Allah yolunda öldürsünler* anlamını ifade edecekti. Bu da bireysel öldürmeleri teşvik eder hale getirdiği gibi yeryüzünde düzen kalmayacak ve ortam kargaşaya teslim olmuş olacaktı. Ayrıca savaş bireysel bir olgu değil, en az iki grup arasında meydana gelen bir durumdur. Yine savaş bir kişinin karar verdiği bir şey değil, bir otoritenin ortaya koyduğu bir tutumdur.⁹⁰ Ayrıca (فَاتَلَّ) fiili sadece öldürmeyi içermez, çarpışma, savunma, koruma anlamlarını da kapsamaktadır. (فَاتَلَّ) fiili ise sadece öldürmeyi kan dökmeyi ifade etmektedir.

2.4. Tefâ'ul Bâbi

Bu vezinde sadece (حَكَمَ) fiili kullanılmıştır. Tef'ül babında bu fiilin sülâsî kullanımı geçtiği için burada tekrar zikredilmeyerek, sadece tefâ'ul babında kullanımına değinilecektir. Örneğin,

بِهِ يَكْفُرُوا أَنْ أَمَرُوا وَقَدْ الطَّاعُونَ إِلَى يَتَحَاكَمُوا أَنْ يُرِيدُونَ

*Onu tanımamaları kendilerine emredildiği halde tâgütun önünde mahkemeleşmek istiyorlar.*⁹¹

Âyetin iniş sebebi, münafık bir kişi ile bir Yahudi arasında çıkan ihtilaf olup bu konuda hakemin kim olacağı tartışmasıdır. Yahudi, meseleyi Hz. Muhammed'e taşımayı önermiş ancak münafık ise bu meseleyi Yahudilerin öncülerinden Kab b. Eşref'e götürmeyi talep etmiştir. Sonunda ikisi de Hz. Muhammed'e gitme konusunda anlaşmışlardır⁹² Konu birlikte hakeme başvurma olunca (حَكَمَ) fiili, tefâul vezinde kullanılmış ve âyette (يَتَحَاكَمُوا) eylemi, muzari gaib çoğul şekliyle gelmiştir. Başındaki nasp edatı (أَنْ) nedeniyle *nun harfi hazf* olunmuştur Burada ifade sülâsî şekliyle olsaydı anlam (الطَّاعُونَ يَحْكُمُوا أَنْ يُرِيدُونَ) *Onlar tağuta hüküm vermeyi istiyorlar* olacaktı. O vakit anlam hüküm vermeye aracı olmayı içerecekti. Bu durumda mefhum olarak bir çelişki olmayacaktı. Çünkü başka inanç sahiplerine hüküm vermede herhangi bir beis yoktur. Örneğin Hz. Muhammed'e Yahudiler zina yapan birisinin cezasını sormuşlar o da onlara Tevrat'a göre cevap vermiştir.⁹³ Fakat cümlenin son bölümünde “*Tağutu inkâr etmeleri*

⁸⁸ en-Nisâ 4/74.

⁸⁹ Sabûnî, *Safvetu't-tefâsir*, 1/289.

⁹⁰ Vehbe ez-Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe “vd.” (İstanbul: Risale, ts.), 8/182.

⁹¹ en-Nisâ 4/60.

⁹² Beyzâvi, *Tefsiru'l-Beyzâvi*, 242.

⁹³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer (İstanbul: Hüner Yayın-

emredilmektedir” ifadesinden tağutun sorusuna cevap verme değil, ona hüküm sorma olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle fiil sülâsî kullanılmamıştır. Beyan tef’îl babında (الطَّاعُونَ يُحْكَمُونَ أَنْ يُرِيدُونَ) zikredilseydi tarafların hepsinin tağut önünde muhakemeye bireysel anlamda razı olduğu anlaşılacaktı, hâlbuki ayetin nüzul sebebinden tarafların hepsinin değil, birinin tağutun hükmüne razı olduğu görülmektedir.

2.5. Sülâsî ve İfti’âl Vezninde Kullanılan Fiiller

Mezkûr sûrede bu babta (بَعِيَ / أَخَذَ / كَسَبَ) fiilleri kullanılmıştır.

Örnek 1: (كَسَبَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

(كَسَبَ) fiili aynı sûrede 111 ve 112 âyetlerde iki yerde geçer ve ikisinde de kullanım muzari vezindedir. Örneğin,

حَكِيمًا عَلِيمًا اللَّهُ وَكَانَ نَفْسَهُ عَلَىٰ يَكْسِبِهِ فَأَتَمَّا إِثْمًا يَكْسِبُ وَمَنْ

*Kim bir günah işlerse ancak onu kendi aleyhine işlemiş olur. Allah her şeyi bilen, büyük hikmet sahibidir.*⁹⁴

(كَسَبَ) eyleminin aslı “kaf, sin, be” harflerinden oluşan sahih bir fiildir. Bir şeyi isteme ve talep etmeyi içerir. Bunun sonucunda oluşan şey (كَسَبَ) dir.⁹⁵ Bu fiilin anlamı toplamayı ifade ettiği gibi rızık talep etmeyi de içermektedir. Sülâsî ve ifti’âl vezni (وَكَتَسَبْتَهُ / شَيْئًا كَسَبْتُ) aynı manaya gelmektedir.⁹⁶ (كَسَبَ) fiili ehli için maişet ve rızık talep etme manasında kullanıldığı gibi Kur’anda bazı yerlerde günahı yüklenen, yapan anlamına da gelmektedir. Örneğin, Nisâ 112. âyetteki (كَسَبَ) fiili gibi (فَقَدْ بَرِيًّا بِهِ يَرْمُ ثُمَّ إِثْمًا أَوْ حَظِيَّةً يَكْسِبُ وَمَنْ) *Kim de bir hata veya günah işler, sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa şüphesiz ağır bir iftira suçunu ve apaçık bir günahı yüklenmiş olur.* (كَسَبَ) fiili if’âl veznine dönüştüğünde anlamı birine mal kazandırmada yardımcı olmayı ihtiva eder. İfti’âl babında ise çalışma, çabalama, malı kazanma ve günahı işleme anlamı vardır.⁹⁷

Ayette (يَكْسِبُ) muzari fiili günahı işleme anlamında kullanılmıştır. Fiilden sonra (إِثْمًا) kelimesinin gelmesi bu anlamı desteklemektedir.⁹⁸

(كَسَبَ) Fiilinin İfti’âl Vezninde Kullanımı

فَضْلَهُ مِنَ اللَّهِ وَسَلُّوا أَكْتَسَبْنَ مِمَّا نَصِيبٌ وَلِلنِّسَاءِ أَكْتَسَبُوا مِمَّا نَصِيبٌ لِلرِّجَالِ

*Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah’ın hazinesinden isteyin.*⁹⁹

ları, 2003) “Menâkıb”, 61 (No. 1516).

⁹⁴ en-Nisâ 4/111.

⁹⁵ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, 179.

⁹⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 998.

⁹⁷ Mustafa, *Mucemu'l-vasîf*, 837.

⁹⁸ Sabûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 1/303.

⁹⁹ en-Nisâ 4/32.

Mezkûr âyetin ilk cümlesinde *Allah'ın birbirinize karşı üstün kıldığı şeyleri istemeyin* diye insanlar uyarılmakta, diğer yandan bu bölümde ise “*Her kadın ve erkeğe çalışmaları neticesinde nasip ve üstünlük vardır. Allahtan haset ve temenniyle değil çalışarak fazilet isteyin denilmektedir.*”¹⁰⁰ İnsanın çalışarak elde ettiği şeyler daha çok uğraş ve çalışmaya delalet etmektedir. Bu nedenle çalışma eylemi ifti’âl babında (اَكْتَسَبُوا) şekliyle kullanıldığı söylenebilir. Çünkü bu vezinde çabalama ve uğraş anlamı sülâsiye göre daha yoğun işlenmiştir.

Bakara Sûresi 286. (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) âyetteki (كَسَبَ) fiilinin hem sülâsî hem de ifti’âl vezninde kullanılması ile ilgili değerlendirmeleri aktarmak konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bazı dilcilere göre (كَسَبَ/اَكْتَسَبَ)nin anlamı benzerdir. Âyetteki (اَكْتَسَبَ) fiili mutâva’at için değildir. (كَسَبَ) fiilinin hem sülâsi hemde İftiâl vezninde âyette kullanımı aynı şeyin tekrar edilmesini engelleme sanatı içindir. Şiirde de bu örnekler görülür. Örneğin, Nabîğa’nın (ö. 604 [?]) şu beyti: (فَحَمَلْتُ بُرَّةً وَاحْتَمَلْتُ فَجَارَ/ *ben iyilik, sen kötülük taşıdın.*) Beyitte (حَمَلَ) fiilinin hem sülâsî hem de mezîd kullanımı âyette olduğu gibi aynı şeyin tekrarını önlemek maksatlıdır. Âyette önce (كَسَبَ), sonra mutâva’atı (اَكْتَسَبَ) zikredilmiştir. (اَكْتَسَبَ) fiili, kötülüğü şeytanın emrettiğine işaret eder. Şeytan, insanı Allahtan uzaklaştırmak için çabalamakta ve onu günahlara sürüklemeye uğraşmaktadır. (كَسَبَ) fiilinin hayır için seçilmesi Allah’ın insanı fitrata yönlendirmesine işaret eder. Fitrat hayra alışık olarak yaratıldığı için iyi işleri yapmak için çok çabalamasına gerek yoktur.¹⁰¹ Zemahşeri ise (اَكْتَسَبَ) fiilinin çalışmaya ve uğraşmaya delalet ettiğini ifade etmekte ve konuyla ilgili açıklamasını şöyle sürdürmektedir: *Şer nefsin arzuladığı şeydir. Onu elde etmek için nefis çabalar. Bu nedenle şer için (اَكْتَسَبَ) fiili kullanılır.*¹⁰² Değerlendirmelerden şu anlaşılmaktadır ki ifti’âl babındaki kesb daha çok uğraş ve çabalamayı içermektedir

Örnek 2: (بَغَى) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

كَبِيرًا عَلِيًّا كَانَ اللَّهُ إِنْ سَبِيلًا عَلَيْهِنَّ تَبَغَوْا فَلَا أَطْعَمَكُمْ فَاِنْ

*Eğer size itaat ederlerse onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.*¹⁰³

(بَغَى) eylemi “be, gayn, ye” aslı harflerinden oluşan sülâsinin mu’tel nakıs kısmına giren bir fiildir. Birinci anlamı bir şeyi istemek, ikincisi fesat

¹⁰⁰ Beyzâvi, *Tefsiru'l-Beyzâvi*, 234.

¹⁰¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr vet'tenvîr*, 3/138-139.

¹⁰² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 171.

¹⁰³ en-Nisâ 4/34.

ve kötülük anlamını içerir.¹⁰⁴ Bu fiilin diğer anlamlarından biri olan had-di aşmayı içerdiğinde genellikle (عَلِي) harfi cerrriyle kullanılır ve fiil lâzıma dönüşür. Örneğin: (الرَّجُلُ عَلَيَّ الرَّجُلُ بَعِي / Adam adama küstahça davrandı.) cümlesindeki (بَعِي) fiilinin kullanımı gibi. Bu fiilin if'âl vezni istenilen şeyin verilmesine işaret (السَّيِّءَ ابْتِغَيْتَكَ / istediğin şeyi sana verdim.) eder. Bu kelimenin tefâ'ul babında (تَبَاعٍ) şeklinde gelen mastarının anlamı birbirlerine *zulmettiler* demektir. Filin infi'âl (اِنْبَغَى) kalıbı mutâva'at için kullanılır. Bir şeyin yapılması gerektiğini belirtir.¹⁰⁵ (بَعِي) fiilinin haddi aşma anlamında kullanımına örnek olarak Hucurât Sûresi'nin 9. âyeti verilebilir: (فَإِنْ بَعَّتْ أَحَدِيهِمَا عَلَى الْآخَرَى / ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa). Fiil ifti'âl (اِبْتِغَى) kalıbına dönüştüğünde bir şeyi istemeyi içerir. Örneğin bu fiilin Enâm Sûresi 114. âyetteki kullanımı: (الْكِتَابَ إِلَيْكُمْ أَنْزَلَ الَّذِي وَهُوَ حَكَمًا ابْتِغَى اللَّهُ أَفْغَيْرَ) «Allah size Kitap>ı açık açık indirmişken O>ndan başka bir hakem mi isteyeyim?» şeklinde çıkmaktadır.¹⁰⁶

Âyette (بَعَى) fiili, nehyi hazır çoğul (فَلَا تَبْعُوا) şeklinde kullanılmıştır. *Onlara karşı (eşlerinize) saldırıdan ve ezadan uzak durun!* demektir. Müslüman erkeklere *eşlerinize itaat ederlerse eski yaptıklarından dolayı zulmetmeyin haddi aşmayın!* denilmektedir.¹⁰⁷ İfade (سَبِيلاً عَلَيْهِنَّ تَبْتِغُوا فَلَا) şeklinde olsaydı kadınlara karşı davranışta haddi aşma sülâsî kadar ifade edilemezdi. Çünkü sülâsî de hem istek hem de haddi aşmak anlamı bulunurken; ifti'âl kalıbında ise sadece istek anlamı vardır.

(بَعَى) Fiilinin İfti'âl Vezninde Kullanımı

الدُّنْيَا الْحَيَاةَ عَرَضٌ تَبْتِغُونَ مُؤْمِنًا لَسْتَ السَّلَامَ إِلَيْكُمْ الْوَيْ لِمَنْ تَقُولُوا وَلَا

*Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek “Sen mümin değilsin” demeyin.*¹⁰⁸

Âyette (اِبْتِغَى) fiili, muzari muhatap çoğul (تَبْتِغُونَ) şeklinde gelmiştir. İste-me anlamını içermektedir.¹⁰⁹ Âyette savaşta dünyalık nedeniyle karşı taraftan müslümanım diyen kişiye iyice araştırmadan ganimet almak için *sen müslüman değilsin* denilmemesi konusunda uyarı vardır.¹¹⁰ Konu istemeyi içerdiği için fiil (اِبْتِغَى) vezninde kullanılmıştır. Fiilin sülâsî şekliyle kullanılması durumunda kişinin dünyalık nimetleri elde etme, çabalama ve uğraş ifti'âl babı kadar ifade edilemeyecekti. Çünkü bu babta sülâsîye göre daha çok çabalama ve uğraş vardır.

¹⁰⁴ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, 271,272.

¹⁰⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 104.

¹⁰⁶ Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 98.

¹⁰⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, 265.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/94.

¹⁰⁹ Beyzâvi, *Tefsîru'l-Beyzâvi*, 253.

¹¹⁰ Suyutî, *ed-Durru'l-mensûr*, 2/358.

Örnek 3: (أَخَذَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred ve İfti'âl Vezninde Kullanımı

الْبَيْنَاتُ جَاءَتْهُمْ مَا بَعْدَ مِنَ الْعَجَلِ اتَّخَذُوا ثُمَّ بَطَلَمَهُمُ الصَّاعِقَةُ فَآخَذَتْهُمْ جَهْرَةً اللَّهُ ارْنَا فَقَالُوا

“Bize Allah'ı apaçık göster” demişlerdi de hağdi aşmaları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı. Kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (ilah) edindiler.¹¹¹

(أَخَذَ) fiilinin (أَخَذَ/يَأْخُذُ/أَخَذُوا) şeklinde çekimi vardır. Anlamı bir şeyi almak ve sahip olmaktır. Bu fiilin emir sigasının aslı (أُخِذْ) olmasına rağmen iki hemzenin okunuşu zor olduğu için hemzeleri hafzedilmiş ve (خُذْ) şekline dönüşmüştür. Bu fiil if'âl veznine aktarıldığında yakalama ve cezalandırma anlamlarını içerir. Örneğin, (بَدَنَبِهَ أَخَذَ/günahı nedeniyle onu yakaladı ve cezalandırdı) denir. Ayrıca bu fiilin ifti'âl (اتَّخَذَ) kalıbı da mevcuttur. Ancak kelimenin aslı (اتَّخَذَ) dır. Fakat hemze, te'ye dönüşmüş, diğer te harfine idgam edilmiştir. Bu lafzın kullanımı yaygınlaşınca bazıları bu te harfini, aslından zannetmişlerdir. Bu veznin anlamında edinme ve faydalanma vardır.¹¹² Bu fiil bu vezne dönüştüğünde bazen iki mef'ül alır. Mâide Sûresi 51. âyet (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى

Ayette (أَخَذَ) fiili hem sülâsî müennes gaib (أَخَذَتْ) hem de ifti'âl gaib müzekker çoğul (اتَّخَذُوا) şeklinde gelmiştir. Mezkûr âyetin konusu İsrailoğullarının Allah'ı açıkça görmek istemeleri ve akabinde yaşadıkları yıldırım çarpması, Allah'ın onları kurtarması ve sonrasında buzağıyı tanrı edinmeleridir.¹¹⁴ Âyetin ikinci bölümünde (اتَّخَذُوا) fiili sülâsî kullanılsaydı buzağıyı tanrı edinmeleri ifade edilmemiş ve sadece ona sahip olmaları vurgulanmış olurdu. O zaman bu kişiler buzağıyı ilah edinmekle suçlanamazlardı. Halbuki İsrailoğullarının yerilmelerine sebep olan olaylardan biri de buzağıyı tanrı edinmeleridir. Örneğin, bu durum Bakara Sûresi 54. âyette şöyle zikredilir: “Buzağıyı tanrı edinmekle kendinize zulmettiniz onun için yaradanınıza tevbe ediniz.”

2.6. İstif'âl Bâbı

Sûrede bu babta (شَهِدَ/عَفَرَ) fiilleri kullanılmıştır.

Örnek 1: (شَهِدَ) Fiilini Sülâsî Mücerred Kullanımı

شَهِيدًا بِاللَّهِ وَكَفَى يَشْهَدُونَ وَالْمَلَكُ يَعْلَمُ أَنْزَلَهُ إِلَيْكَ أَنْزَلَ بِمَ شَهِدَ اللَّهُ لَكِن

¹¹¹ en-Nisâ 4/153.

¹¹² Cevherî, *es-Sihâh*, 28.

¹¹³ Ragıp el-İsfehânî, *Müfredatü'lfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvâb Adnân Dâvûdî (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2003), 67.

¹¹⁴ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/424.

*Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah yeterlidir.*¹¹⁵

(شَهِدَ) fiilinin (شَهِدًا / شَهَادَةً) şeklinde mastarları vardır. Mana olarak bu fiil örnekte olduğu gibi (شَهِدَ الرَّجُلُ عَلَيَّ كَذًا / Adam şuna tanıklık etti.) kesin haber anlamını içermektedir. Yine bu veznin istif'âl babında meçhul kullanımı misalde olduğu gibi (أَسْتَشْهَدُ فُلَانًا / Filanca şehit oldu) kişinin Allah yolunda şehit olmasına delalet eder.¹¹⁶ Bu fiil birine bir şeyi kesin haber vermeyi ifade ettiği gibi Allah'a yemini içermekte ve bir şeye karar vermeyi de ifade etmektedir. Fiil if'âl, (أَشْهَدُ) veznine dönüştüğünde bir şeyi birine göstermek anlamını içerir. Tefe'ul veznindeki manası (تَشْهَدُ) namazda tehiyyat okumadır. Ayrıca bu fiilin istif'âl kalıbı da (أَسْتَشْهَدُ) birinin başka birinden şahitlik yapmasını istemeyi içerir.¹¹⁷ Âyette (شَهِدَ) fiili, muzari (يَشْهَدُ) gaib müzekker tekil ve gaib müzekker çoğul (يَشْهَدُونَ) şekliyle zikredilmiştir. Âyetin inisi sebebi olarak şu olay zikredilmektedir: Peygamberimizin yanına bir gün Yahudilerden bir topluluk gelmiş ve onlara hitaben şöyle buyurmuştur: Siz benim Allah Resulü olduğumu biliyorsunuz. Onlar hayır bilmiyoruz demişlerdir. Bunun üzerine bu âyet inmiştir.¹¹⁸ Burada Allah ve meleklerin Nebiye indirilene şahitliği anlatılmaktadır.¹¹⁹ İfadenin bağlam nedeniyle sülâsi olarak kullanıldığı söylenebilir.

(شَهِدَ) Fiilinin İf'âl Vezninde Kullanımı

حَسْبِيَ بِاللَّهِ وَكَفَىٰ عَلَيْهِمْ فَاشْهَدُوا أَمْوَالَهُمَ الَّتِي هُمْ دَفَعْتُمْ فَآذَا

*Mallarımı onlara verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter.*¹²⁰

Âyette (شَهِدَ) fiili if'âl vezni (أَشْهَدُوا) ve emir muhatab çoğul şekilde kullanılmıştır. Mezkûr âyette geçen konulardan biri de yetimlerin mallarının tesliminde şahitlerin olması meselesidir.¹²¹ Çünkü kişinin kendi şahitliği genel olarak kabul görmemektedir. Örneğin, Bakara Sûresi 282. âyette borçların yazılmasıyla ilgili iki şahidin gerekliliğine işaret edilmektedir. Bu âyet kişinin kendi söylediklerinin tek başına yeterli olmadığına delil olarak gösterilebilir. Bu nedenle ifadenin sülâsi yerine if'âl vezninde geldiği söylenebilir. İfade sülâsi (أَشْهَدُوا) şeklinde kullanılsaydı o zaman anlam *şahit*

¹¹⁵ en-Nisâ 4/166.

¹¹⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 619.

¹¹⁷ Mustafa, *Mucemu'l-vasît*, 544.

¹¹⁸ Suyutî, *ed-Durru'l-mensûr*, 2/439.

¹¹⁹ Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-aklîs-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyazi'l-Hadis, ts.), 1/818.

¹²⁰ en-Nisâ 4/6.

¹²¹ Suyutî, *ed-Durru'l-mensûr*, 2/217.

bulundurun yerine kendiniz şahitlik yapın olurdu ki kişinin dediği doğru kabul edilmiş olurdu.

(أَشْهَدُ) Fiilinin İstif'âl (شَهِدَ) Vezninde Kullanımı

مَنْكُمْ أَرْبَعَةً عَلَيْهِنَّ فَاسْتَشْهَدُوا نِسَاءَكُمْ مِنَ الْفَاحِشَةِ يَأْتِينَ وَالَّتِي

*Kadınlarınızdan fuhşiyatta bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.*¹²²

Mezkûr âyet, eşlerini müstehcen işlerle suçlayanların yapacakları eylemlerle ilgilidir. Bu kişilerden olayı ispatlamaları için dört tane şahit getirmeleri istenmektedir.¹²³ Âyette (شَهِدَ) fiilinin bağlam gereğince (أَشْهَدُوا) şeklinde kullanıldığı düşünülebilir. İfade sülâsî vezinle gelseydi (الْفَاحِشَةُ يَأْتِينَ وَالَّتِي) Kadınlardan çirkin fiilde bulunanlar üzerine dört kişi şahit olun anlam, sanki kötülük işleyenleri dört kişiyle takip edin gibi olacaktı. Bu da Hucurât Sûresi 12. âyetteki (Gizlilikleri araştırmayın.) başkalarının ayıp ve kusurlarını araştırmayı yasaklayan hükme ters düşmüş olacaktı.

Örnek 2. (غَفَرَ) Fiilinin Sülâsî Mücerred Kullanımı

يَسْأَلُ لِمَنْ ذَلِكَ دُونَ مَا وَيَغْفِرُ بِهِ يُشْرِكُ أَنْ يَغْفِرَ لَا إِلَهَ إِلَّا

Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. en-Nisâ 4/48.

(غَفَرَ) fiili “gayn, fe, ra” aslî harflerinden oluşur. Mastarı (مَغْفِرَةً/غُفْرَانًا/غَفْرًا) şeklinde gelmekte, anlamı ise *bir şeyi örtmeyi* ihtiva etmektedir. Bunun için (تَمَتَّعْتُ/يَيَّعُغِي كَابَا كَوَيْدُ) denir.¹²⁴ Bu fiil istif'âl babına (أَسْتَغْفِرُ) dönüşüğünde anlamı bağışlanmayı ve günahın örtülmesini istemeyi içerir.¹²⁵

Âyette (غَفَرَ) fiili muzari sigada hem olumsuz hem de olumlu şekliyle kullanılmıştır. Allah'a şirk koşanın af olunmayacağı bunun dışındakilerin ise affedilebileceği belirtilmektedir. Çünkü Allah, şirk koşana ebedi azap vereceğine hükmetmiştir. Bu nedenle onu istisna tutmuştur.¹²⁶ Konu Allah'ın bağışlaması olunca fiil sülâsî kullanılmıştır. Burada fiil istif'âl babıyla kullanılsaydı o vakit anlam *Allah ortak koşulmasının affedilmesini başkasından istemez, bunun dışındakilerin affedilmesini ister* olurdu. Sanki haşa Allah son merci değilmiş gibi bir anlam çıkacak, bu da İslam'ın tevhid inancıyla taban tabana zıt olacaktı.

(أَسْتَغْفِرُ) Fiilinin İstif'âl (سَأَلَ) Vezninde Kullanımı

الرُّسُولُ لَهُمْ وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فَاسْتَغْفِرُوا جَاؤُكُ انْفُسَهُمْ ظَلَمُوا إِذِ انْتَهُم وَوَلَوْ

¹²² en-Nisâ 4/15.

¹²³ Seyyid Kutub, *Fi zilâlî'l-Kur'ân*, çev. İ. Hakkı Şengüler “vd.” (İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.), 3/110.

¹²⁴ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, 385.

¹²⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 852.

¹²⁶ Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, 240.

*Eğer onlar nefislerine zulmettiklerinde sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi.*¹²⁷

Mezkûr âyetin öncesinde münafıkların yaptıklarından bahsedilmekte burada ise münafıklardan Allah'ın onları bağışlaması için peygambere gelerek kendileri için Allah'tan af talep etmeleri istenmektedir. Mevzu bağışlanma isteği olunca eylem, affedilmeyi talep eden (اسْتَغْفَرَ) fiiliyle zikredilmiştir. Âyette fiil, hem mazi gaib ve çoğul (اسْتَغْفَرُوا) hem de tekil (اسْتَغْفَرَ) şeklinde kullanılmıştır. Âyet istif'âl babı yerine sülâsî haliyle لَهُمْ وَغَفَرَ اللَّهُ فَغَفَرُوا şeklinde kullanılmıştır. Âyet istif'âl babı yerine sülâsî haliyle لَهُمْ وَغَفَرَ اللَّهُ فَغَفَرُوا şeklinde olsaydı anlam (haşa yaratıcıyı affetselerdi ve rasulde onları affetseydi) olurdu. Bu durumda kullar, ilah konumuna; ilah ise kul konumuna inmektedir. Bu örnekler Kur'an'da bazı yerlerde seçilen kelime ve yapıların ne kadar hassas olduğuna işaret etmektedir.

SONUÇ

Nisâ Sûresinde aynı fiil hem sülâsî mücerred hem de sülâsinin mezîd haliyle kullanılmıştır, Fiillerin bu sûrede mezîd kullanımının if'âl, tef'îl, müfâ'ale, ifti'âl, tefâ'ul, istif'âl vezinlerinde olduğu görülmüştür. İf'âl babına aktarılan fiiller lâzımlıktan müteaddiliğe geçiş yapmakta; tef'îl vezninde kullanılan fiillerin bir kısmı müteaddîye dönüşmekte, bir bölümü ise çokluğa işaret etmektedir. Müfâ'ale ve tefâ'ul babında kullanılan fiiller, eylemin karşılıklı yapılmasını içermektedir. İfti'âl vezninde kullanılan fiiller, gayret ve çabalama; istif'âl babında olanlar ise talep etmeye işaret etmektedir. Eylemin sülâsî mücerred hâli mi yoksa mezîd mi kullanılacağı âyetin öncesi ve sonrasındaki mefhumla göre şekillenmektedir. Fiilin hangi vezni kastedilen mânayı içerirse o vezin kullanılmaktadır. Bazı yerlerde vezinler arası geçiş yapıldığında İslam'ın temel inançlarına aykırı anlamlar çıkabilmektedir. Örneğin (غَفَرَ) fiili ayette istif'âl babında kullanılmaktadır, sülâsî vezne dönüştürüldüğünde anlam çok farklı boyutlara taşınmaktadır. Bu durum Kur'an'daki kelimelerin inceliğine ve hassaslığına işaret etmektedir. Yine bazı yerlerde anlamın daha net ve vurgulu ifade edilmesi için uygun olan veznin seçildiği görülmektedir. Örneğin (بَغِيَ) ve (بَتَّغِيَ) fiillerinin kullanımı. (بَغِيَ) fiili sülâsî şekliyle kullanılırsa kişinin dünyalık nimetleri elde etme çabalama ve uğraşı ifti'âl babı kadar net ifade edilememektedir. Çünkü bu bapta sülâsiye göre daha çok çabalama ve uğraş vardır.

KAYNAKLAR

¹²⁷ en-Nisâ 4/64.

- Antâkî, Muhammed el-. *el-Minhâc fi'l-kavâid ve'l-i'râb*. Beyrut: Dâruş-Şerki'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâdir Ömer el-. *Hızânetu'l-edeb ve lubbu lisani'l-Arab*. thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Alimü'l-Kütüb, 6. Basım, 1988.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed el-. *İcâzu'l-Kur'ân li Bâkillânî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1954.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Tefsîru'l-Beyzâvî*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-. *Sahîh-i Buhâri*. çev. Abdullah Feyzi Kocaer. İstanbul: Hüner Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.
- Cürçânî, Abdulkâhîr el-. *el-Miftâh fi's-sarf*. thk. Ali Tevfik. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyazi'l-Hadis, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân el-. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'rid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Matbaa Dâru'l Kütübî'l-Mısriyye, 1955.
- Galâyînî, Mustafa el-. *Camîü'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed el-. *Şeza'l-arfi fi fenni's-sarf*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Hatîb, Ahmed. *Şerhu't-terğîb ve't-terhîb li'l-Munzirî*, <https://shamela.org>.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mekayisü'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osman. *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv veş-şâfiye fi ilmi't-tasrif*. thk. Sâlih Abdülazîm. Kahire: Mektebetu'l-Edeb, ts.,
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osman. *Mecmûatuş-Şâfiyye fi İlmi't-Tasrif ve'l-Hat*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ. *Şerhu't-Tasrifî'l-mulûki*. thk. Fahreddîn Kabâve. Haleb: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1973.

- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. thk. Bedî Yakub. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İsfehânî, Ragıp el-. *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2003.
- İsmail, Muhammed. *Kavâidu's-sarf bi uslûbi'l asr*. Mısır: Dâru'l-Menar, 2000.
- Kılıç, Hulusi. *Arapça Dil Bilgisi Sarf*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Kıray, Betül. *Arapça'da Mezîd Füller ve Kuran-ı Kerîm'deki Kullanımları Son On Beş Cüz*. Çanakkale: 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kudat, Aydın. "Kur'an Kıraatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 15/1 (Mart- 2020), 63-75.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman "vd." Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım. 2015.
- Kutub, Seyyid. *fi zilâli'l-Kur'an*. çev. İ. Hakkı Şengüler Vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Lebedî, Muhammed Semir Necib el-. *Eseru'l-Kur'an ve'l-kıraat fi'n-nahvi'l-Arabî*. Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sakafiyye, 1978.
- Mahallî, Celâlüddîn-Suyûtî, Celâlüddîn el-. *Tefsiru'l-Celâleyn*, İstanbul: Yasin Yayın Evi: 2014.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ el-. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî Vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Muhammed Kebir, Osman. "el-Fi'lûs-Sülesi'l-Mezîd bi Harfeyn ve Delâletühû fi'l-Kur'an", *SUST Journal of Humanities Dergisi*, 1/18 (2017), 18-31.
- Mustafa, İbrahim. Vd. *el-Mucemu'l-vasît*. Mısır: Dâru'd-Da've, ts.
- Müberraîd, Ebü'l-Abbâs Muhammed el-. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme. 4. Cilt. Kahire: Cumhuriyye Mısır el-Arabiyye Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Sabûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetu't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm.1981.
- Sabûnî, Muhammed Ali es-. *el-İbdâu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Sâmerrâî, Fâdıl es-. *es-Sarfu'l-Arabî ahkâmun ve meânin*. Şam: Dâru İbn Kesir, 2013.
- Sâmerrâî, Fâdıl es-. *Belağatu'l-keleme fi't-ta'biri'l-Kur'ani*. Şam: Dâru İbn Kesir, 2016.
- Suyûtî, Celâlüddîn es-. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*. 9 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Zihni, Hacı Mehmed. *el-Muntehab ve'l-muktedab fî kavâidi's-sarf ve'n-nahv*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Mehmet Efe Vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale, ts.

AHMED B. MUSTAFA el-MÜSTEGÂNİMÎ'NİN *el-MİNEHÜ'L- KUDDÛSİYYE* ADLI ESERİNDE FİKHÎ KAVRAMLARIN TASAVVUFÎ YORUMU

İN AHMAD B. MUSTAFA MUSTAGHANIMI'S WORK NAMED AL-MINAH
AL-QUDDUSIYYA SUFI INTERPRETATIONS TO FIQH CONCEPTS

SEMİH BEKÇİ

DR. ÖGR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF SUFISM
KİLİS, TÜRKİYE

semihbekci@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9823-4184>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1460414>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
26 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June
Atıf / Cite as

Bekçi, Semih, "Ahmed B. Mustafa el-Müstegânimî'nin *el-Minehü'l-Kuddüsiyye* Adlı Eserinde Fikhî Kavramların Tasavvufî Yorumu [In Ahmad B. Mustafa Mustaghanimi's Work Named AL-Minah *Al-Quddusiyya* Sufi Interpretations to Fiqh Concepts]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 295-324.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



AHMED B. MUSTAFA el-MÜSTEGÂNİMÎ'NİN *el-MİNEHÜ'L-KUDDÜSİYYE* ADLI ESERİNDE FİKHÎ KAVRAMLARIN TASAVVUFÎ YORUMU

Öz

Ahmed b. Mustafa Müstegânimî (ö. 1934), 19. asrın sonu ile 20. asrın başlarında Cezayir'in Müstegânim şehrinde yaşamış Kuzey Afrika'nın önemli mutasavvıflardan biridir. Seyr u sülûk eğitimini Muhammed el-Büzidî'nin (ö. 1229/1814) gözetiminde tamamlamıştır. Şeyhinin vefatından sonra tarikatın başına geçmiş ve ardından Alâviyye tarikatını kurmuştur. Başta birçok Müslüman ülke olmak üzere Avrupa ve Amerika'ya ilmî seyahatler düzenlemiş, halkı irşad etmeye gayret göstermiştir. Seyahat gerçekleştirdiği bölge ve ülkelerin birçoğunda zaviyelerini kurmuş, tarikatın oralarda yayılmasını sağlamıştır. Dergâhında oturup sohbet etme ile yetinmemiş, ülkesinin sosyal ve dini erozyona uğramasının önüne geçmeye çalışmıştır. Bu münasebetle Fransız sömürgeciliğine karşı cihad hareketinin liderliğini üstlenmiş, Cezayir genelinde konferans ve toplantılar düzenleyerek halkı organize etmeyi başarmıştır. İnşa ettirdiği tekke ve zaviyeler sömürgecilik anlayışına karşı birer üs görevi görmüştür. Oldukça velûd bir sûfî olan mutasavvıfımız 1934 yılında vefat etmiş ve Müstegânimde bulunan kendi zaviyesine defnedilmiştir. Müstegânimî, bazı fikhî kavramları işârî metotla yorumlayarak, şeriat-tarikat bütünlüğüne dikkat çekmiş, insanın manevî tekâmülünü sağlayan yolların izahına gitmiştir. Ona göre ibadetlerin ruhunu yaşama ile marifetullah bilgilerine vasil olma arasında sıkı bir ilişki vardır. İhlas ve huşû ile yerine getirilen namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetler, kabiliyet ve istidadına göre kişiyi ulvî makamlara yükseltirken, nihayette de Allah'a vuslatı sağlar. İbadetlerin özünü kavrayamayan veya gerçekleştirmeyen kişiler ise nefsin desise ve pençesi altında çırpınan, ibadetlerin manevî etkilerinden mahrum kalan gafil kimselerdir. Eserinde, âyet ve hadislerin zâhir manalarını esas aldıktan sonra ibadetleri işârî üslupla yorumlamaya ve aralarındaki bağlantıyı kurmaya çalışması Gazzâlî'nin metod ve üslûbundan beslendiğini ortaya koymaktadır. Müstegânimî, kulun gerçekleştirdiği ibadet ve salih amellerin âyetlerde övgü ile bahsedilen nefsi mutmainneden kaynaklandığını, günahların ise nefsi emmâreden ileri geldiğini savunmuştur. Tasavvufî düşünce ve fikirlerini vahdet-i vücûd temelinde yansıtan Müstegânimî, modern dönemde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) sıkı takipçileri arasında yer alır. O'na göre kâinattaki tek hakiki varlık Hakk Teâlâdır. Allah ile kul arasında engel/perde teşkil eden mâsivâ ise hakikatte var olmayan izafî varlıklardır. İbadetlerin temel hedefi de söz konusu manevî perdeleri ortadan kaldırarak Hakk'a vuslatın gerçekleşmesini sağlamaktır. Müstegânimî'ye göre ibadetler, seyr u sülûk eğitiminin önemli bir merhalesidir. Sâlikin bu süreçte elde ettiği yakın bilgisinin sayesinde ibadetler, kesretten vahdete doğru manevî yolculuğu sembolize eder. O'na göre bu yolculuk zatın tecellileri altında, zatın sırlarına nail olma ve O'nun hakikatine doğru yapılan bir seyr hâlidir. Mübtedî, mutavassıt ve müntehî şeklinde kategorize ettiği salikin, müntehî derecesinde olanın ibadetlerinde müşâhede makamında bulunduğunu, benliğini yok edip iradesini Hakk'ın iradesi altında erittiğini, ibadetlerin nihayetinde ise sekr halinden sahv makamına geçtiğini, diğer bir ifade ile vahdetten kesrete rücû ettiğini ifade eder. Ahmed b. Mustafa Müstegânimî'nin tasavvufî düşüncelerini ve konumuzun ana temasını oluşturan ibadetlerin metafizik yorumlarına dair yapılmış bir akademik çalışmaya ulaşılammıştır. Bu nedenle makalede, hayatına ve kaleme aldığı eserlere kısaca değinildikten sonra *el-Minehü'l-kuddüsiyye* eseri bağlamında abdest, namaz, zekât ve hac gibi ibadetlere getirdiği tasavvufî yorumlar incelenmiş, ibadetlerin metafizik boyutuna yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Müstegânimî'nin düşünce sistemi ele alınırken bazı tasavvufî klasiklerine de temas edilerek onlardan yararlanılmıştır. Makale, ibadetlerin bireyin ruhuna hitap eden yönlerini yansıtarak iç dünyasında yarattığı dönüşümü ortaya

koymaktadır. Söz konusu dönüşüm kişinin kabiliyet ve istidadına göre farklılık gösterdiğinden makalede Müstegânimî'nin görüşleri çerçevesinde ibadetler metafiziğinin kişinin manevî yönüne kattığı kazanımlar vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu itibarla çalışma, ibadetlerin sadece dışsal ritüellerden ibaret olmadığına, derin ve manevî anlamlar barındırdığına temas ettiği gibi insanın ruhsal gelişimine katkı sağlayan yönlerini de ortaya koymuştur. Çalışma bu yönüyle muasır olan Müstegânimî'nin ibadetler ile ilgili metafizik düşüncelerini yansıtmaması, onun derûnî düşüncelerine ışık tutarak tasavvuf tarihindeki yerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Kurduğu tarikatın erkânı ve genel tasavvuf anlayışı ile ilgili hususlar, başka çalışmaların konuları olduğundan onlara değinilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Cezayir, Ahmed b. Mustafa Müstegânimî el-Alâvî, İşârî Yorum, Metafizik.

IN AHMAD B. MUSTAFA MUSTAGHANIMI'S WORK NAMED *AL-MINAH AL-QUDDUSIYYA* SUFI INTERPRETATIONS TO FIQH CONCEPTS

Abstract

Ahmad b. Mustafa al-Mustaghanimi (d. 1934) was one of the most important Sufis of North Africa who lived in Mustaghanim, Algeria, in the late 19th and early 20th centuries. He completed his education under the supervision of Muhammad al-Buzidi. After the death of his shaykh, he became the head of the sect and founded the Alawiyya sect. He organized scholarly travels to Europe and America, especially to many Muslim countries, and endeavored to guide the people. He established his zawiya in the regions and countries he traveled to and ensured the spread of the sect there. He did not content himself with sitting and chatting in his dervish lodge, but tried to prevent the social and religious erosion of his country. In this respect, he assumed the leadership of the jihad movement against French colonialism and succeeded in organizing the people by holding conferences and meetings throughout Algeria. The lodges and dervish lodges he built served as bases against colonialism. A very prolific Sufi, he died in 1934 and was buried in his own zawiya in Mustaghanim. By interpreting worship with Sufi concepts, al-Mustaghanimi drew attention to the unity of Shari'ah and tariqa, and explained the paths that ensure the spiritual evolution of human beings. According to him, there is a close relationship between living the spirit of worship and attaining the knowledge of marifatullah. Worships such as prayer, zakat, fasting and hajj, which are performed with commitment and submission, are the basic acts of worship that elevate the person to higher levels according to his ability and will, and ultimately lead to the attainment of Allah. He characterizes those who fail to comprehend or realize the essence of worship as heedless people struggling under the claws and deceit of the nafs. In his work, after taking the literal meanings of the verses and hadiths as a basis, he tries to interpret the acts of worship and establish the connection between them in an interpretive style, which reveals that he is nourished by al-Ghazali's method and style. al-Mustaghanimi argued that the worship and righteous deeds performed by the servant originate from al-Nafs al-Mutma'inna, which is praised in the verses, while sins arise from the al-nafs al-ammara. al-Mustaghanimi, who reflected his Sufi thoughts and ideas on the basis of wahdat al-wujud, was among the close followers of Ibn al-Arabi (d. 638/1240) in the modern period. According to him, the only real being in the universe is Allah. The masiva, which constitute a barrier between Allah and the servant, are relative beings that do not exist in reality. The main goal of worship is to remove these spiritual veils and to ensure the realization of wuslat to Allah. According to al-Mustaghanimi, worship is an important stage in the education of sayr wa

suluk. Thanks to the near knowledge that the saliq acquires in this process, the acts of worship symbolize the spiritual journey from qesret to wahdat. According to him, this journey is a state of attainment of the secrets of the self under the manifestations of the self and a journey towards His truth. He categorizes the saliq as muhtadi, mutawasit and mintahi, and states that the one at the level of mintahi is in the state of observance in his worships, destroys his ego and dissolves his will under the will of Haqq, and at the end of his worships, he passes from the state of seqr to the state of sahw, in other words, he recurs from wahdat to qesr. No academic study has been found on Ahmad b. Mustafa al-Mustaghanimi's Sufi thoughts and metaphysical interpretations of worship, which constitute the main theme of our subject. For this reason, this article, after briefly mentioning his life and his works, examines his Sufi interpretations of worships such as ablution, prayer, zakat and hajj in the context of his work *al-Minah al-quddusiyya*, and tries to determine his approaches to the metaphysical dimension of worships. While discussing al-Mustaghanimi's thought system, some Sufi classics were also touched upon and utilized. The article reflects the aspects of worship that appeal to the soul of the individual and reveals the transformation it creates in the inner world. Since the transformation in question differs according to the individual's ability and will, the article tries to emphasize the gains that the metaphysics of worship adds to the spiritual aspect of the individual within the framework of al-Mustaghanimi's views. In this respect, the study emphasizes that worships are not only external rituals, but also have deep and spiritual meanings, as well as aspects that contribute to the spiritual development of human beings. In this respect, the study is important in terms of reflecting the metaphysical thoughts of al-Mustaghanimi, who was a contemporary in this respect, and revealing his place in the history of Sufism by shedding light on his deeper thoughts. Issues related to the manners of the sect he founded and his general understanding of Sufism are the subjects of other studies, so they have not been touched upon.

Keywords: Sufism, Algeria, Ahmad b. Mustafa al-Mustaghanimi al-Alawi, Interpretation, Metaphysics.

GİRİŞ

İbadet, inananların yerine getirdikleri veya yerine getirmekle mükellef oldukları dinin ameli/pratik boyutunu teşkil eder. Allah'a duyulan derin saygı, samimiyet ve kulluğun bir nişanesi kabul edilen ibadetler, aynı zamanda insanın da yaratılış gayesini¹ ifade etmektedir. İbadetlerin zahir ve batın olmak üzere iki yönü bulunduğu gibi bunlara muhatap olan insanın da maddi/manevi/ veya bedenî/ruhî gibi iki yönü bulunmaktadır. İbadetlerin dış şeklinden ibaret olan yapılaş biçimleri, hükümleri ve şartları ile fıkıh kitapları ilgilenirken, tasavvuf kaynakları ise ibadetlerin manevî/derûnî boyutları üzerinde durmuştur. Mutasavvıflar ibadetlerin derûnî yönünü öne çıkarırken, aslında onların sadece şekil ve suretten ibaret olmadığını aynı zamanda dinin ruhunu besleyen bir sanat olduğunu da vurgulamış

¹ ez-Zâriyât, 51/56.

olmaktadırlar.² İbadetlerin zahiri yönlerini ele aldıktan sonra manevî yönleri üzerinde de durmuşlar, zahir ve bâtın dengesini koruyarak itidalli davranmanın kulu hakikate götüreceği yegâne yol olduğunu benimsemişlerdir. İbnü'l-Arabî de bu dengeye dikkat çekerek, kişinin sadece zahir ile amel etmesinin kendisin teccîme götüreceğini, sadece batın ile ilgilenmesinin de onu şeriatın uzaklaştıracağını dolayısıyla kulun bu dengeyi koruması gerektiğinin altını çizmiştir.³ Tasavvuf tarihinde birçok sûfî, ibadetlerin metafizik boyutuna değinerek bu hususta eserler kaleme almış ve geniş bir literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır. Sûfîlerin ibadet metafiziğine getirdikleri yorumlar bazen birbirini teyit etmekte bazen de farklılık gösterebilmektedir. Bu durum farklı istidat ve kabiliyetlerine göre onların içerisinde buldukları makamlara ve sahip oldukları yakîn bilgisine göre değişebilmektedir. Onlardan biri de çalışmamıza konu olan Ahmed b. Mustafa Müstegânimî'dir.

Bu çalışmada Cezayir tasavvufunun önemli şahsiyetlerinden biri olan Müstegânimî'nin *el-Minahül-kuddüsiyye* eseri bağlamında taharet, namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerine getirdiği metafizik yorumların incelenmesi amaçlanmıştır. Modern dönemin sûfî düşünürlerinden ve fikir adamlarından biri kabul edilen Müstegânimî'nin fikhî kavramlar üzerinden ortaya koymaya çalıştığı fıkıh-tasavvuf ilişkisinin belirlenmesi ve bu bağlamda getirdiği metafizik yorumların ele alınması çalışmayı önemli kılmaktadır. Şâzeliyye'nin Derkâviyye koluna bağlı Alâviyye tarikatının kurucusu kabul edilen Müstegânimî'nin, eserinde ibadetlerin derûnî boyutlarını oldukça yoğun işlediği görülmektedir. Zahiri anlam üzerinde pek durmadığı söz konusu değerlendirmelerinin, somut/soyut ilişkisi çerçevesinde genellikle seyr u sülûk sürecindekilere veya sülûkünü tamamlamış ârif şahsiyetlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olan Müstegânimî'nin kullandığı dil, terminoloji ve ön plana çıkan nazari sûfî düşüncesine dair mülâhazaları dikkate alındığında kendisinin Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi şahsiyetlerden beslendiği anlaşılmaktadır.

Müstegânimî'nin tasavvuf anlayışı ile ilgili herhangi bir akademik çalışmaya ulaşılammıştır. Bu nedenle ilk önce hayatı ve eserlerine kısaca değinilecek, eseri bağlamında fikhî hükümleri tasavvufî perspektiften ele alışı biçimine yer verilecektir. Yeri geldikçe tasavvuf klasiklerinden de yararlan-

² Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Mesnevî, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 2/453, Beyit No: 2592; Ahmet Avni Konuk, "*et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi memleketi'l-insâniyye*" Tercüme ve Şerhi, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 237-240; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Mevlânâ'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Süretten Mânâyâ Yöneliş", *Marife* 7/3 (Kış 2007), 14-15.

³ Konuk, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, haz. Mustafa Tahralı, 238.

nilarak tespit edilebilen benzerlikler ortaya konmaya çalışılacaktır. Fransız sömürgeciliğinin ardından Cezayir’de milli ve dini değerlerden kopmalar meydana gelmişse de Müstegânimî, ülkede artan batı hayranlığıyla mücadele etmiş, İslâm toplumunun çağın gerisinde kalma nedenlerini tespit ederek, çözüm önerilerinde bulunmuştur. Böylesine çok yönlü bir âlim ve velûd bir sufi yazarın bir nebze olsun düşünce ve fikirlerinin ortaya konması çalışmayı önemli kılan hususların başında gelmektedir.

1. AHMED B. MUSTAFA MÜSTEGÂNİMÎ

Ahmed b. Mustafa Müstegânimî, 1286/1869 yılında Cezayir’in Müstegânim şehrinde dünyaya gelmiştir.⁴ İlim ve takva ehli bir aileden geldiğinden ilk eğitimini babasından almıştır. Babasının vefatından sonra ailenin geçimini sağlamak için farklı sanat dallarında ve ticaretle uğraşmış⁵ maddi nedenlerden dolayı hafızlık eğitimini Rahman sûresine kadar yapabilmıştır. Gençlik yıllarında Şâzeliyye tarikatının kollarından biri olan İseviyye’den etkilenmesi tasavvufi hayata yönelmesine neden olmuştur.⁶ Aradığı manevî ilerleyişi burada bulamadığından yeni bir mürşid arayışına girmiş, nihayetinde Derkâviyye’nin Bûzîdiyye şubesinin kurucusu Muhammed el-Bûzîdî’ye (ö. 1909)⁷ intisap etmiştir.⁸ Şeyhi, kalp tasfiyesine öncelik verdiğinden öğrencisinin meşgul olduğu kelimeler derslerine ara vermesini istemiştir. Seyr u sülûk eğitimine başlayan Müstegânimî’ye ismi müfred (lafz-ı celâl) zikrini telkin etmiştir. Nihayette müşâhede yoluyla marifetullah ve tevhidin hakikatine ulaştığını bildirdikten sonra şeyhi tarafından irşad vazifesiyle görevlendirilmiştir.⁹

On beş yıl boyunca sohbetlerine devam ettiği şeyhinin vefatından

⁴ Hayreddin Zirikli, *el-A’lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn* (Beirut: Dâru’l-İlmi li’l-melâyîn, 2002), 1/258; ‘Udde b. Tunus, *er-Ravdatü’s-seniyye fi zikri’l-meâsiri’l-alâviyye* (Müstegânim: el-Matbaatu’l-Alâviyye, 1936), 19; Adil Nuveyhid, *Mu’cemu A’lâmu’l-Cezâir min sadri’l-İslâm hettâ’l-asri’l-hâdir* (Beirut: Müessetü Nuveyhidi’s-Sekâfiyye, 1980), 367.

⁵ Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *el-Mevâdü’l-ğaysiyye* (Müstegânim: el-Matbaatu’l-Alâviyye, 1989), 1/6; ‘Udde b. Tunus, *er-Ravdatü’s-seniyye*, 20; Emel Hüsnî Hilmi Mehrân, “eş-Şeyh Alâvî Bâ’isu’nahdati’r-rühiyye fi’l-ğarb”, *Mecelletü’l-Behsi’l-İlmî fi’l-Âdâb* 4/16 (2015), 4.

⁶ Şârif Lutrûş, eş-Şeyh b. Mustafa el-Alâvî râidü’l-hareketi’s-süfiyye fi’l-karni’l-‘işrîn, (Müstegânim: Câmîatu Müstegânim, ts.), 4.

⁷ Bûzîdiyye, Şâzeliyye’ye bağlı Derkâviyye kolunun bir şubesidir. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî’ye (ö. 1229/1814) nisbet edilmektedir. Bûzîdî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Muhammed b. Muhammed el-Mehdî et-Temsemâni, *el-İmâm Seyyidi Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî tercümetuhu ve bâdu âsârihi* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye), 1971.

⁸ Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *el-Mevâdü’l-ğaysiyye*, (Müstegânim: el-Matbaatu’l-Alâviyye, 1989), 1/6; Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *Miftâhu’s-şuhûd fi mezâhiri’l-vucûd*, (Müstegânim: Matbaatu’l-Alâviyye, 1994), 10; Zeki Muhammed Mücâhid, *el-A’lâmü’s-şarkiyye fi’l-mietî’r-râbia aşerati’l-hicriyye*, (b.y. Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 2/547; Mustafa Kara, “Ahmed el-Alevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/42-43.

⁹ ‘Udde b. Tunus, *er-Ravdatü’s-seniyye*, 24-28.

sonra tarikatın başına geçmiş ve 1333/1914 yılında Alâviyye tarikatını kurmuştur.¹⁰ Hayatının sonuna kadar devam edecek yoğun bir irşad vazifesine başlamış, yaşadığı Müstegânim'de ilk zaviyesini inşa etmiştir. Daha sonra Cezayir, Trablus, Fas, Tunus, Doğu Afrika, Amerika ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesine seyahatler düzenleyerek sayıları elliye aşan tekke ve zaviye kurmuştur. Düşünce ve fikirlerini ifade etmede farklı arayışlar içerisinde olmuş, bu minvalde din ve vatan vazifesi olarak nitelediği¹¹ *Lisânü'd-dîn* dergisini 1341/1923 yılında, *el-Belâğü'l-Cezâirî* dergisini ise 1345/1927'de Cezayir'de çıkartmıştır. Bu iki dergide yayımladığı makaleleriyle tasavvuf aleyhtarlığında bulunanlara cevaplar yazmış, bidat ve hurafelerle mücadele etmiş, ülkede yükselen batılılaşma, ateizm ve anarşizm ile mücadele gibi konularda halkın ihtidasi için yoğun gayret sarf etmiştir. Ümmetin yaşadığı problemlerin analizi ve çözüm önerileri, kelim ilmine dair meseleler ile toplumsal sorunlara çareler üretmeye çalışmıştır. O'nun en büyük iki hedefinden birincisi İslam düşüncesinin batılılar açısından doğru anlaşılmasını sağlamak, ikincisi ise dini, bidat ve hurafelerden temizlemek olmuştur. Batının doktrinlerine tamamen karşı çıkmamış, çağın ihtiyaçlarına cevap veren, dine, Kur'ân ve sünnete uygun olabilecek gelişmelerin Müslümanlarca da benimsenmesi gerektiği fikrinde olmuştur. Sahip olduğu bu düşünce modernizm ve gelenekselcilik arasındaki dengeyi koruma yönünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.¹² Nitekim yayımladığı derginin ilk makalesinde dinsel ve sosyal yozlaşmanın nedenlerine, Müslüman toplum üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekerek bu minvaldeki konuların ülke genelinde tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Tüm bu faktörler halkın ona olan teveccühünü arttırdığı gibi, tarikatın da daha fazla kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.¹³

Müstegânim'in hayatındaki önemli faaliyetlerinden biri de her yıl Müstegânim ve Cezayir şehrinde gerçekleştirdiği genel toplantılardır. Özellikle âlim ve faziletli kişilerin yanı sıra her kesimden insanların katılabileceği bu organizasyonda, İslâm'ın daha iyi anlaşılıp yaşanması, ümmet bilincinin tesisi, Müslümanlar arasındaki kargaşa ve ihtilafli konuların nedenlerin tespiti ve çözüm önerileri, fikir alışverişi, meveddet ve muhabbetin sağlanması gibi konular ele alınmıştır.¹⁴ Müstegânim'in zikretmeye

¹⁰ Tarikatın kuruluş tarihi ile ilgili farklı görüşler için bkz: Ğazâle Bû Ğânim, *et-Tarikatu'l-Alâviyye fi'l-Cezâir ve mekânethâid-diniyye ve'l-ictimâiyye* (Konstantin: Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2008), 64-66.

¹¹ 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 75.

¹² Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fi'l-ğarb", 35.

¹³ Geniş bilgi için bkz. 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 70-80; Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fi'l-ğarb", 7.

¹⁴ 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 88-92.

çalıştığımız bazı faaliyetlerinin, yirminci asırda kendisini ülkesinin sufi ve ıslah hareketin lideri konumuna getirdiği söylenebilir. Zira toplumun fikrî, içtimâî ve kültürel hayatına dokunmayı başarmış, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde ümmetin kalkınması ve sahih din anlayışının yeniden ihyası için etkin hitabıyla irşad faaliyetleri yürütmüştür.¹⁵

Diğer taraftan ülkede Arapça eğitiminin yerine Fransızcaya geçilmesi, dini kurumların kapatılıp Fransız eğitim kurumlarının açılması, misyonerlik ve asimilasyon politikası gibi Fransa'nın sömürgecilik çalışmaları hız kesmeden devam ediyordu. Cezayir'in dini ve sosyo-kültürel altyapısını temelden hedef alan bu işgal onu ciddi anlamda endişelendirmiş, onlara karşı mücadele etmenin ilmî sorumluluğunun bir gereği düşüncesini taşımıştır. Cezayir'in dini, siyasi ve fikri yapısının korunmasında büyük roller oynamış, bu hususta önemli atılımlar gerçekleştirmiştir. Müritleri ile beraber mücadele ederek, sömürgeciliğe karşı bir üs görevi gören zaviyeler inşa etmiş, ülke genelinde konferanslar ve ilmî toplantılar düzenlemiş, herkese ulaşması adına Arapça ve Fransızca yayın yapan dergiler çıkarak makaleler kaleme almıştır. Fransızlar kendileri için tehlike olarak gördükleri bu dergilerin yayınlarına son vermişlerse de başka isimler altında faaliyetleri durmadan devam etmiştir. Sayıları binleri bulan Hristiyan'ın İslam'la tanışmasına vesile olması da bu gayretlerinin bir tezahürü ve batılılar üzerindeki etkisini ortaya koyan başlıca hususlardan kabul edilmiştir.¹⁶ Müstegânimî oldukça hareketli bir yaşamın ardından hastalanıp 1934 yılında Müstegânim şehrinde vefat etmiş, kurduğu zaviyede defnedilmiştir. Üzerine bir kubbe inşa edilen kabri, dünyanın farklı bölgelerinden insanlar tarafından ziyaret edilmektedir.¹⁷

Ahmed b. Mustafa yetiştirdiği öğrencilerinin ve dergilerde yayımladığı makalelerin yanı sıra tasavvuf, kelam, tefsir, fıkıh ve felsefe alanlarında eserler kaleme almıştır. Fikirlerini, düşüncelerini ve tasavvuf anlayışını aktardığı eserleri tespit edebildiğimiz kadarıyla şu şekildedir:

1. *el-Bahrü'l-mescûr fî tefsîri'l-Kurân bi mahdi'n-nûr*
2. *Lubâbu'l-ilmî fî sûreti'n-Necmî*

¹⁵ Abdülkadir el-Mezârî, *Şeyh Ahmed b. Mustafa el-Alâvî el-Müfessir el-Edîb ve ş-şâiri'l-mutasavvîf* (b.y.: Kısmu'l-Belâğati'l-Arabîyyeti ve Âdâbuhâ, 2009), 2; Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fî'l-ğarb", 22-26.

¹⁶ Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, *el-Mevâdü'l-ğaysiyye en-nâşieti 'an ahkâmî'l-ğavsîyye* (Müstegânem: el-Matbaatü'l-alâviyye, 1994), 2/6; Muhammed Faruk el-İmâm, *Sâhibu't-tarikati'l-Alâviyyeti ve hâmilu livâi'l-cihâdi didde'l-muste'miri'l-Fransî eş-Şeyh Ahmed b. Mustafa el-Alâvî, Râbitatu Udebâi's-Şâm*, 2010; Emel Mehrân, "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-nahdati'r-rûhiyye fî'l-ğarb", 3-4; Kara, "Ahmed el-Alevî", 2/43.

¹⁷ Muhammed Faruk el-İmâm, *Sâhibu't-tarikati'l-Alâviyyeti ve hâmilu livâi'l-cihâdi didde'l-muste'miri'l-Fransî*, 2.

3. *Miftâhu ulûmi's-sırri fi tefsiri sûreti'l-asr*
4. *Miftâhuş-şuhûd fi mezâhiri'l-vucûd*
5. *el-Mevâridü'l-ğaysiyye en-nâşieti 'an ahkâmi'l-ğavsıyye*
6. *el-Minehu'l-Kuddûsiyye fi şerhi'l-Mürşidi'l-mu'in bi-tarîki's-sûfiyye*
7. *Mebâdiu't-te'yîd fi bâdi mâ yehtâcu İeyhi'l-mürîd*
8. *Devhatü'l-esrâr fi ma'na's-şalâti 'ale'n-Nebıyyi'l-muhtâr*
9. *Dîvân*
10. *el-Kavlü'l-ma'rûf fi'r-reddi 'alâ men enkere't-taşavvuf*
11. *el-Kavlü'l-mu'temed fi meşrûtiyyeti'z-zikri bi'l-ismi'l-müfred*
12. *el-Ebhâsü'l-Alâviyye fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*.¹⁸

2. EL-MİNEHÜ'L-KUDDÛSİYYE'DE İBADETLERİN TASAVVUFÎ YORUMU

el-Minehü'l-kuddûsiyye Müstegânimî'nin, İbn Âşir el-Endelüsî el-Fâsî'nin (ö. 1040/1631) *el-Mürşidü'l-mu'in 'ale'z-zarûri min 'ulûmi'd-dîn* adlı manzumesine yaptığı bir şerhtir. 314 beyitten müteşekkil manzumede, Eş'arî akaidi, Mâlikî fikhî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvuf anlayışı ele alınarak üç bölüme ayrılmıştır. Önemine binaen Darkâvî tarikâtında sâliklerin bu metni ezberlemeleri şart koşulmuştur.¹⁹ Manzumeyi tasavvufî bir üslupla şerh eden Müstegânimî, fikhın zahiri boyutu ile kelâm konularına az değinmiş, daha çok tasavvufî hakikat ve nüktelere yoğunlaşmıştır. Şerhinde ayet ve hadislerle istişahlarda bulunması, onları işâri bir tarzda yorumlaması ile şiir ve menkıbelerden yararlanması, Gazâlî'nin üslubuna benzer bir metot kullandığı fikrini uyandırmaktadır.²⁰

2.1. Tahâret (Temizlik)

Tasavvuf klasiklerinde tahâret konusu ele alınarak deruni yönünün incelikleri anlatılmış, kişiye kazandırdığı manevi kazanımlar belirtilmiştir. Allah'a yaklaşıtııcı boyutlara sahip abdestin, şeytanın vesvese ve desiselerinden koruma görevi taşıdığı aktarılmaktadır. Abdestin deruni boyutundan haberdar olmayanlar gafil olarak nitelenmiş, aldıkları abdestin ise yüzeysel bir temizlikten öte geçemeyeceği ve zikredilen koruma özelliği taşımaya-

¹⁸ Zeki Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmuş-şarkiyye* 2/547-548; Eserlerin içeriği için bkz: *el-Mektebetü'd-diniyye li't-tarikati's-sûfiyyeti'l-Alâviyye*, Menşürâtü'l-Mektebetü'd-diniyye li't-tarikati's-sûfiyyeti'l-Alâviyye (Müstegânim: Matbaatu'l-Alâviyye, 1987).

¹⁹ Bkz. Muhammed Eroğlu, "İbn Âşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/330-331; Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli Şeyh Ahmed el-Alâvi*, çev. Betül Özel Çiçek (İstanbul: Süfi Kitap, 2009), 222.

²⁰ Ahmed b. Mustafa Müstegânimî el-Alâvî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye fi şerhi'l-mürşidi'l-mu'in bi tariki's-sûfiyye*, thk. Seûd Kavvâs (Beirut: Dâru İbn Zeydün, ts), 4; 'Udde b. Tunus, *er-Ravdatü's-seniyye*, 136.

çağı ifade edilmiştir.²¹ Fakihler suyu necis, temiz ve temizleyici gibi üç ana başlık altında ele almışlardır. Suyun üç özelliğine değinen Müstegânimî, her bir grubu tasavvufi perspektiften incelemiş ve her birinin farklı manayı sembolize ettiğini aktarmıştır. Buna göre tahârete dikkat etmeyip necasete bulaşma hususunda titizlik göstermeyen kişinin dünya muhabbetinin kalbini istila ettiğini ifade eder.²²

Fıkıh kaynaklarına göre renk, koku ve tadının değişmediği, orijinalliğini koruyan temizleyici su ile (el-mâu'l-mutlak) abdest ve gusül alınabilmektedir. Müstegânimî de bu minvalde “mutlak su” ifadesini gayb suyu ile açıklamış ve onun ceberût âleminde şehadet âlemine akan safâ olduğunu aktarmıştır. Marifetullah bilgilerini, temizleyici özelliğe sahip suya benzetmiş, su ile maddi kirlilerin temizlendiği gibi, kişinin kendisini manevî günahlardan/pisliklerden temizleyecek kaynaklardan beslenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. O'na göre bu kaynaklar âriflerin kalpleri ve sahip oldukları marifetullah bilgisidir. Sudan bağımsız yaşamak mümkün olmadığı gibi söz konusu kaynaklardan beslenmenin de fitratın bir gereği olduğunu aktarmıştır. Marifetullah bilgisi ile nefsin mâsivâdan arındığını ve bu durumun kişiyi günahlardan uzaklaştırdığını ifade etmiştir.²³ Ebü'l-Hasan Şüşterî (ö. 668/1270)'nin “*Mâsivâyı temaşa eden gözünü gözyaşı akıtarak temizle ki her hastalıktan kurtulasın*,”²⁴ şeklindeki mısrasının da bu hususu açıkladığı söylenebilir.

Fıkıh literatüründe abdeste tahâret-i suğrâ (küçük temizlik), gusle de tahâret-i kübrâ (büyük temizlik) denir. Abdest almayı gerektiren hallere hades-i asgar (küçük kirlilik), gusül almayı gerektiren hallere de hades-i ekber (büyük kirlilik) adı verilir. Abdestin maddî/zâhirî temizleme faktörünün yanı sıra manevî/bâtinî yönden de bir temizlenme ve arınma aracı olduğu kabul edilir.²⁵ Sufiler, İslâm hukukundaki her bir farz, sünnet ve müstehap hükmün zâhiri olduğu gibi bir de bâtini manasının bulunduğunu böylece somut/soyut, zahir/bâtın arasında bir geçişin meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Bâtının anahtarı olarak kabul edilen abdestin de manevî boyutu kalbi mâsivâdan, nefsi kötü ahlaktan, akli da olumsuz düşünceler-

²¹ Bkz. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Mekki, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2001), 3/1209-1210; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmîd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 1/465-466.

²² Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 83.

²³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 82-83.

²⁴ Ebü'l-Hasan eş-Şüşterî, *Divân Ebî'l-Hasan eş-Şüşterî*, thk. Muhammed el-Adlünî el-İdrîsî (b.y.: Dâru's-Sakâfe, 2008), 57.

²⁵ Abdülkadir Şener, “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/68-70.

den arındırmaktır.²⁶ Mâliki fıkhnına göre abdestin yedi farzı ve yedi sünneti vardır. Sufi olmasının yanında bir Maliki fakihî olan Müstegânimî'ye göre tahâret, abdest ve gusül şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Abdestin farzlarına başlamadan önce sünnetlerin yerine getirilmesinin günahlardan ve mekruhlardan arınma anlamına geldiğini ifade eder. O'na göre abdestsizlik durumunda kişi ruhsal olarak zayıf bir konumda olduğundan nefsi emmârenin arzu ve isteklerine daha fazla kapılabilmektedir. Bunu aşabilenin yollarından biri de abdestli olma halidir. Ona göre abdest vuslatın anahtarı ve beşeri sıfatlardan sıyrılıp Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanma anlamına gelmektedir. Buna göre abdest, vuslat makamı olan namazın ön hazırlığı ve Cenâb-ı Hak ile bir sözleşme anlamı taşır. Müstegânimî'nin abdest alırken hadesten temizlenmeye niyet etmeyi, Allah'ın huzurunda olmaya engel oluşturan mâsivâdan yüz çevirmek ve onlardan kurtulma arzusu içinde olmak şeklinde yorumlaması, kendisinin İbnü'l-Arabî ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir.²⁷ Mâsivâyı aslı olmayan bir hayal ürünü şeklinde değerlendiren Müstegânimî, bunun da Allah ile kul arasında bir perde oluşturduğunu, dolayısıyla bunun izale edilmesi gerektiğinin altını çizer.²⁸ Diğer taraftan Hakk'ın dışındaki varlıkların mahiyeti ile ilgili bu ifadeleri kendisinin vahdet-i vücûd anlayışına sahip bir sufi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır.

Fıkıh kitaplarında ele alınan abdesti bozan unsurlara da değinen Müstegânimî, bunların herhangi birinin meydana gelmesini kulun Rabbi ile sözleşmenin bozulmasına işaret ettiğini savunur. Abdestin deruni boyutu nefsi emmârenin manevî necasetinden kurtulma anlamı taşıdığından²⁹ Müstegânimî de nefsi emmâreyi abdesti bozan unsurlara benzeterek hatta daha aşağıda değerlendirerek abdestsizlik halinin meydana gelmesini fenâ halinden ayrılmayı sembolize ettiğini aktararak abdestli halin devamının önemine dikkat çekmiştir. İbnü'l-Arabî'nin nefsin sahip olduğu kötü ahlakı necaset-i maneviyeye benzettiği gibi³⁰ Müstegânimî de tahareti gideren faktörlere değinerek bunların, nefsin bir tezahürü ve kul ile Rabbi arasındaki akdi fesheden birer hades olarak ele almıştır. Yalan, gıybet, dedikodu, kötü söz, çabuk öfkelenme, riya, hased, düşmanlık, kibir, ibadette tembellik gibi manevî necaset ve hastalıkların oluşması halinde salikin hemen abdes-

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/498; Kerim Emin Ebû Kerem, *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddîn b. Arabî* (Kahire: Dâru'l-Emin, 1997), 150-151; Mehterhan Furkani, "Risâletü esrârî'l-vudû li Cemâleddin el-Halvetî: Dirâse ve tahkik", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2017), 185.

²⁷ Ebû Kerem, *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddîn b. Arabî*, 150.

²⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 85-87.

²⁹ Mehterhan, "Risâletü esrârî'l-vudû li Cemâleddin el-Halvetî", 187.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/3.

ti yenilemesi ve tekrar kalben rabbinin huzuruna varmasının gerektiğini vurgulamıştır.³¹

Müstegânimî'ye göre hades-i ekber (büyük kirlilik) hali manevi açıdan Allah'tan uzak kalmanın ve huzurundan kovulmanın bir belirtisidir. Bundan kurtulmayı sağlayacak tahâret-i kübrânın (gusül) hakikatinin ise mâsivâdan tamamen sıyrılmak ve mevcudattaki tek hakiki varlığın Hak Teâlâ olduğunun idrakine vararak tövbe etmek suretiyle O'na yeniden yönelme anlamına geldiğini ifade eder. Bunun Allah'ın ârif kullarına has bir durum olduğunu aktardıktan sonra benliğinden tamamen ayrılma, Allah ile arasında hiçbir engelin kalmaması, Allah'ın tecellilerini müşahede etme ve O'nun ile sürekli bir ünsiyet kurma manasına geldiğini ifade eder. "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"³² âyetinin tahakkuk ederek Hak Teâlâ'nın tecellilerini kâinatın her tarafında zevk ve hâl ile temâşa etmesidir. Fıkıh kitaplarına göre göre zahiri guslün gerçekleşebilmesi için kuru bir yer kalmayacak şekilde bedeninin tamamını yıkanması şarttır. Aksi takdirde cünüplük hali geçmeyeceği gibi guslün hakikatine göre de böyle bir durumda ârif kişi Allah'tan uzaklaşacağı, gaflet halinde kalacağı, fenâ haline geri dönemeyeceği, kalbinin mâsivâdan sıyrılamayacağını belirtir.³³

2.2. Namaz

Müstegânimî, Allah'ın sırlarından bir sır olarak değerlendirdiği ve sahip olduğu manevi özelliklerden dolayı namazın; farzlara, sünnetlere ayrıldığını, ayrıca şartları ve faziletleri olduğuna dikkat çekmiş, vuslata ermek isteyen sâlikin huşu içerisinde olması gerektiğinin altını çizmiştir. Namazın şekli yönünü vurgulamaktan çok huşu ile kılınacak namazın kişiye sağladığı manevi kazanımları belirtmiş, musalliye miraç olabilecek namazın özelliklerini ve nasıl kılınması gerektiği üzerinde durmuştur. Müstegânimî namazdaki bütün farz ve şartlara metafizik yorumlar getirmişse de bu başlık altında bazılarının üzerine değinilerek iktifa edilecektir.

Müstegânimî namazın kul ile Allah arasında bir köprü vazifesi gördüğünü, bu köprü (namaz) vasıtasıyla Allah'a vuslatın gerçekleşebileceğini savunur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gözümün nuru³⁴ olarak nitelediği namazın zahirinin ibadet, batnının ise müşâhede ve münâcât olduğunu belirtmesinin yanında veli ve arif kulların ulaşmak istediği nihai mertebe olduğunu vurgulaması, kendisinin namazın hakikati konusunda Mekkî (ö. 386/996), Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi sufilerin düşüncelerine sahip olduğunu ortaya

³¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 92-93.

³² el-Bakara, 2/115.

³³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 95-96.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/305 (12292).

koymaktadır.³⁵ Nitekim onlar da “*Kulun Rabbine en yakın olduğu hal secde halidir*”³⁶ hadisinden yola çıkarak namazın bir müşâhede makamı, kul ile yaratıcısı arasında tercümanlı bir münâcât makamı olduğunu, kişiyi Allah’a ulaştıran, günahlardan tövbe etme anlamı taşıyan en önemli ibadet olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷

Namazın şartları arasında zikredilen İslâm, bülûğ (ergenlik), temizlik ve vakit hususlarını tasavvufî açıdan farklı bir bakış açısıyla değerlendiren Müstegânimî, namazın birinci şartının İslâm olduğunu ifade eder. Müslüman’ın da dilinin pak, kalbinin temiz ve Allah’ın iradesine teslim olması gereklidir. İkinci şart olarak zikredilen ve biyolojik ergenlik şeklinde tanımlanan bülûğdan amacın, manevî açıdan aşama kaydetmek, tasavvufî hakikatlere haiz olup belli bir makama ulaşmaktır. Namazının kendisini vuslata erdirmesini isteyen kişilerin gayret göstermesi gerektiğini vurgulayarak, tasavvuf yoluna girmeyi tavsiye etmektedir. Seyr u sülûk eğitimine başlayıp henüz marifetullah mertebesine ulaşmayan kişileri mübtedi olarak nitelese de sâliklerin bu yolda önemli bir adım attıklarını savunmaktadır. Onların amelde fena mertebesine ulaşmış kimselerden sayıldıklarını ve manevî eğitime tabi olmayanlara göre avantajlı konumda olduklarını kaydeder. Diğer taraftan tasavvufî yolu benimsemeyenlerin büyük günahlarda ısrarcı olabileceklerini, bu nedenle de namazlarının vuslata erdirmeyeceği görüşündedir. Müstegânimî’nin bu görüşlerinden hareketle namazın vuslata erdirici olmasında tasavvufî eğitimin büyük öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira seyr u sülûk eğitiminin kişiyi vücûd makamından şühûd makamına ulaştırıp nihayette de Allah’ın inayeti ile buluşturabileceğinden, İlâhi tecellilere mazhar olan bu kişilerin namazlarının, kendilerini Allah’a ulaştıran bir ibadet olma özelliği taşıdığını aktarmaktadır.³⁸ Namazın bir diğer şartı olan vakit, şühûd mertebesine ulaşıldığının sembolüdür. Hakk Teâlâ bu makama eren kişiye tecelli ederek zuhur etiğinden secde vakti gelmiş ve bu secdesi artık onun için bir vuslattır.³⁹

Müstegânimî, namazın şartları arasında zikredilen istikbâl-i kible, necasetten taharet, setr-i avret gibi konuların da derûnî boyutunu değerlendirmiş ve farklı mülahazalarda bulunmuştur. Zira ona göre Kâbe’ye yönelmek, sülûkuna devam etmekte olan salikin her daim Allah’ın huzurunda olma bilincinde olmasını sembolize eder. Sâlikin yönelmesi gereken Kâbe’nin ise

³⁵ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 105-106.

³⁶ Müslim, “Salât”, 42 (482) .

³⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1207-1208; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/590; İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/13-14; Sühreverdî, Ebû Hafız Ömer, *Avârifü'l-mâ'rif* (Mısır: el-Mektebetü'l-Âlâmiyye, 1939), 216-217; Ebû Kerem, *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddin b. Arabî*, 163.

³⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 107-108.

³⁹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 109.

İlâhî varlığın mukaddes vücudundan ibaret olan manevi Kâbe'dir. Hakka'l-yakîn ilmîne sahip salıkların amacı vuslat değil, bilakis Allah'ın zatı olması gerektiğini vurgulaması da kendisinin azimetle amel eden sufi bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Zira ona göre vuslat için Kâbe'ye yönelmek salikin bir yanılmasıdır. Bu düşünceler sâlikin aşması ve kat etmesi gereken yolların henüz bitmediğini göstermektedir. Öte yandan şühûd makamında temekkün kılanları ise başka bir açıdan değerlendirmiş ve onların Kâbe'den yani Cenâb-ı Hakk'ın kutsî varlığından başka yönecekleri bir yönlerinin olmadığını zira Yüce Hakk'ın varlığının onları tamamen kuşattığını, bu makamda İlâhî tecellileri müşâhede etmekle meşgul olduklarını ifade etmektedir. Necâsetten taharet olgusunu ise Allah'a yönelerek namaz kılan kişinin yerinin, elbise ve bedeninin maddî pisliklerden temizlenmesi gerektiği gibi manevî pisliklerden de arınması gerektiği şeklinde açıklamaktadır. Ona göre mekânın temizliği zahiri temizliğe, elbisenin temizliği kalbin, beden temizliğinin ise sırrın temizliğine işarettir. Mekânın temizliği şeriat ile, kalbin tarikat ile, sırrın temizliğinin ise mâsivâdan arınmak ile gerçekleşebileceğini aktarmıştır. Hac ibadeti başlığında ele alınacağı gibi Setr-i avret hususunda da benzer ifadeler kullanmış bu şartın, müşâhede edilen metafizik olayların gizlenip ehil olmayanlara anlatılmaması gerektiği anlamına geldiğini ifade etmiştir. Gizlenmesi gereken marifet bilgilerinin anlatılmasını avretin açılmasına benzetmiştir ki bunun da namazı bozan bir husus olduğunu dile getirmiştir.⁴⁰ Müstegânimî, özellikleri zikredilen namazın şartlarını manevî açıdan değerlendirmekte ve sadece böyle bir namazın kişiyi Allah'a ulaştıracağını bildirmektedir. Dolayısıyla her Müslümanın beden ve ruhen icra ettiği namaz ibadeti ile Allah'a vuslat potansiyeline sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Müstegânimî namazın bütün erkân ve farzlarının manevî yönüne de dikkat çeker. Niyetin amelin ruhu olduğunu vurgulayarak İbnü'l-Arabî ile benzer görüşe sahip olduğunu ortaya koyduktan sonra⁴¹ niyetin hakikatinin, mâsivânın düşünceden atılıp bütün ağıyardan sıyrılarak Allah'a vuslatın kastedilmesi anlamına geldiğini ifade eder. O'na göre namaza bu şekilde bir başlangıcı sadece Allah'a ulaşmayı murad eden muvahhitler yapabilir. Nitekim bu kişiler Allah'ın huzurunda iken kalplerinde Allah dışında hiçbir şeyi barındırmazlar. Müstegânimî, namazın safveti olarak kabul edilen⁴² ihram tekbiri ile namazda yapılması yasak olan şeylerin başladığını ve bu tekbirle kalben Allah'ın huzuruna derin bir saygı ile girildiğini ifade eder.

⁴⁰ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 120-123.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/549.

⁴² Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud (Mısır: Dârü'l-Kutubî'l-Hadise, 1960), 204.

Tekbir ile Allah'ın azamet ve haşyetinin, musallinin tüm benliğini kapsadığı⁴³ bâtinin nurla dolup vesvese ve nefsâni duyguların kalpten atıldığı⁴⁴ ifade edildiği gibi Müstegânimî de musallinin, Allah'ın azameti ve kibriyası önünde kalben bir sükûnete erdiğini aktarır. Bu iki hususu göz önünde bulundurmayanların namazlarının ise vuslata erdirmeyeceğinin de altını çizerek namazdaki huşûya dikkat çeker. Namaza böyle bir niyet ile başlayan kişinin vuslata ermesinin önünde bir engel olmadığını vurgulamasından hareketle namazın aslında bir seyr u sülûk eğitimi manası taşıdığı, kemâle erme noktasında bir ibadet olma özelliğini taşıdığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Kıyamın edebi sembolize ettiğini vurgulayan Müstegânimî, söz konusu edebî Allah'ın azametinin müşâhede karşısında musallinin fenâ bulup kendisinden bile vazgeçmesidir. Huşû olmadan, mâsivânın kalbi ve zihin dünyasını istila ettiği kişinin namazının makbul olamayabileceği düşüncesini taşımaktadır.⁴⁵

Müstegânimî'ye göre namazda Fatîha sûresini okumak, huzurda Allah'a yapılan bir yakarışın göstergesidir. İlâhi feyiz ve tecellilerin yoğun bir şekilde musallî üzerine indiği kıyam halinde, kurbiyetin tahakkuk ettiğini savunur. Mükâleme ve muhâdese olarak nitelediği bu makamda kul için münaccattan başka bir seçenek kalmamıştır. Böylece vuslata eren ârif, müşâhede makamında ve istiğrak halinde Hak Teâlâ'nın hitabından lezzet almaya ve hamd etmeye başlar. Nitekim Ebû Said Harrâz da (ö. 277/890) kıyam halindeki tilâvetin edebinin, okunanları Allah'tan dinliyormuşçasına onları müşâhede etmek veya Allah'a okuyormuş gibi bir hal içerisinde bulunmak olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶ Allah'ın azamet ve haşyeti, musallinin bütün benliğini sarar ve içerisinde bulunduğu bu derin duygularla rükûya varır. Sûfiler rükû ve secde hallerinin gerçek anlamına önem vererek genellikle Allah'ın azamet ve haşyet perspektifinden ele alırken⁴⁷ Müstegânimî ise rükûyu seyr u sülûkun bir parçası olarak değerlendirmiş, sâlikte gerçekleşebilecek manevî kazanımlar üzerinde durmuştur. Zira o, rükûyu fenâ haline benzeterek rükûnun, kişinin benliğinden kurtulması, dünya ve ahiret namına hiçbir derece ve makam talebinde bulunmaması, Cennet arzusu ve Cehennem korkusunun yitirilerek sadece Allah ile olma hali bilincini kazandırdığını aktarır. Her olgunun bir zirvesi olduğu namazın da zirvesi secdedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kulun Allah'a en yakın yer olarak tavsif ettiği secde,⁴⁸ ârifin namazdaki en nihai hedefidir. Secde vücud derecesin-

⁴³ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 3/1211.

⁴⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 217.

⁴⁵ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 109-111.

⁴⁶ Serrâc, *el-Luma'*, 206.

⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 221-222; Serrâc, *el-Luma'*, 206.

⁴⁸ Müslim, "Salât", 42 (482) .

den ‘adem derekesine inişin, benliğin tamamen yok edilişin sembolüdür. Sühreverdî (ö. 632/1234) kulun secdede temâşâ ettiği tecellilerle mahv makamına erdiğini ifade ettiği gibi⁴⁹ Müstegânimî de kulun, birinci secdede kendinden ve bütün mâsivâdan fenâ bulduğunu, ikinci secdede ise fenâ halinden de fenâ bulur ve sonuçta bekâ makamı ulaştığını aktarır. Müstegânimî, namazdaki selâmın vahdetten kesrete dönüş şeklinde tabir edilen Haktan halka rücuu sembolize ettiğini ifade eder. Ârif kul, Allah’ın huzurunda benliğini yok ettikten sonra irşad vazifesi için insanlarla bir araya gelmeye başlar. Halkla muhatap olmaya başlasa da Hakk’ın azamet ve kibriyâsı kalbini istila ettiğinden kalbi sürekli Allah ile meşguldür.⁵⁰ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi⁵¹ Müstegânimî de bu şekilde eda edilen bir namazı manevi eğitim olan seyr u sülûkun bir aşaması şeklinde değerlendirir.

Müstegânimî’nin namaz hükümleri ile ilgili ifadeleri zahir ile batın arasında kurulması gereken dengeye ve bunun hayatın tümüne yayma çabası içinde olduğunu göstermektedir. Kişinin maddi ve manevî yönünün birbirleri ile sürekli uyum içinde oldukları dikkate alındığında ise kendisinin bu minvalde aktardıkları daha iyi anlaşılacağı muhakkaktır.

2.3. Zekât

Müstegânimî zekât ibadetini tasavvufî perspektiften değerlendirirken onun manevi bir nimet olduğunu vurgular. Hayatını ibadet ve riyazete adayan sufinin kalbine Allah tarafından mevhibe ve sırlar bahşedilir. Söz konusu manevi nimetlerin şükürünün ise onların ehline ve liyakat sahibi kişilerle paylaşılmasıdır. Sufilerin sahip oldukları sır ve marifet bilgilerinin belirli kişilerle paylaşmalarını, kalbe ilkâ olunan mevhibelerin zekâtı olarak değerlendirmiştir. Zekâtı bir ihsân gören sufiler olduğu gibi,⁵² kalpten mâsivânın çıkarılması şeklinde de yorumlayanlar olmuştur.⁵³ Müstegânimî ise zekât olgusuna farklı bir yaklaşım göstererek onun kalbe inen ilâhi tecelli ve vâridatların ehil olan kimselere aktarımı olarak değerlendirerek Kuşeyrî ile benzer görüş serdetmiştir. Zira Kuşeyrî “*Zekâtı veriniz*”⁵⁴ âyetini sahip olduğunuz himmetlerin de zekâtını veriniz şeklinde işâri bir üslupla ele almıştır.⁵⁵

⁴⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 222.

⁵⁰ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 111-114.

⁵¹ Muammer Cengiz, “İsmail Hakkı Bursevî’de İbâdetler Metafizigi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3, (2016), 145.

⁵² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1228.

⁵³ Cengiz, “İsmail Hakkı Bursevî’de İbâdetler Metafizigi”, 148.

⁵⁴ el-Bakara, 2/43

⁵⁵ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Tefsirü'l-Kuşeyrî el-Müsemmâ Letâifü'l-İşârât*, thk.

Fıkıh kaynaklarına göre zekâtı verilen unsurlar, hubûbât (buğday, tahıl, meyve vb. bitki taneleri), en'âm (deve, sığır ve küçükbaş koyun-keçi) ve 'ayn (altın, para, gümüş, ticaret malı) olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır. Müstegânimî, zekâtı verilen ürünlerin ana maddelerinin her birini farklı bir metafizik boyutla açıklamaya çalışmıştır. Somut varlıkların zekâtı verildiği gibi Allah tarafından kalbe ilham edilen marifet bilgilerinin ehline ve oranınca aktarılması gerekir. Bu minvalde Müstegânimî sufileri mübtediler, sâlikler ve vâsıllar olmak üzere üç ana kısma ayırmaktadır. Her bir kısımdaki sufi de zekâtı verilen maddelerin ya bir tanesine veya hepsine (kutup) sahip olabilmektedir. Üç mertebedeki her bir sûfinin konumuna göre kendine has bir zekât verme biçimi bulunmaktadır. Her aşamanın tamamen tecellilere göre değiştiğini belirterek, Hakk'ın bazılarına esmâsiyle, bazılarına sıfatlarıyla bazılarında da zatıyla tecelli etmesiyle meydana gelebileceğini ifade eder. Müstegânimî zekât ile şükür arasında bir bağlantıdan söz ederek şükür zekât ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu minvalde şükür de üç kısma ayırmıştır. Birincisinin dil ile yapılan şükür olduğunu bunun nimetleri anlatarak ve dillendirerek meydana geldiğini, ikinci kısım şükürün kalp ile gerçekleştiğini, bunun da gönlünden mâsivâyı arındırmak suretiyle kalpte sadece Allah sevgisini bulundurarak oluşabileceğini aktarır. Üçüncü kısım şükürün ise bütün uzuvlarla yani bedeninin zâhir ve bâtının tamamen yaratılış gayesine uygun hareket etmek suretiyle gerçekleşebileceğini ifade eder.⁵⁶ Müstegânimî, zekât cinsinden kabul edilen unsurlara manevî değerlendirmelerde bulunarak şöyle izahlar geliştirdiği görülmektedir.

2.3.1. 'Ayn Zekâtı

Zekâtın birinci unsuru olan 'ayn maddesi,⁵⁷ hakikati sembolize eder. Mürid ulaştığı makamlarda karar kılıp onları birbirinden ayırt edebilme seviyesine ulaştığında söz konusu zekâtla mükellef olabilmektedir. Bu hakikat bilgisine sahip olan ârifin de bu manevî nimetin zekâtını ehline vermesi gerekir.⁵⁸

2.3.2. En'âm Zekâtı

Müstegânimî'ye göre en'âmın zekâtı, insan bedeni ve zahiri organlarının zekâtı anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile zahiren işlenen salih amel ve ibadetler, uzuvların yaratılış gayesine uygun bir şekilde kullanılma-

Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/42.

⁵⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 232-233.

⁵⁷ Altın, para, gümüş ve ticaret malı.

⁵⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 235.

sı bedenın zekâtının verildiğinin göstergesidir. Amellerinde ihlâsın tahakkuk ettiğı arif kişi bu tür manevî zekâtı vermiş olur. Bu makamda olan biri “nefsini bilen Rabbini bilir”⁵⁹ sözü düsturunca nefsinı bilmiş, “*Günahtan arınan kişi muhakkak kurtuluşa ermiştir*”⁶⁰ âyetince de nefsinı tezkiye edip kurtuluşa ererek, marifetullah bilgisine erişmiş kimsedir. Rabbi tanımada nefis kilit rol oynadığından, nefsinı bilen kişi onu yaratılışına uygun hareket ettirerek tezkiyesini sağlar.⁶¹

Müstegânimî’ye göre ameller ile nefis arasında bir ilişki söz konusudur. Salih ve makbul amellerin Kur’ânda övülen nefsin mutmainne, râziye ve marziyye mertebelerinden kaynaklandığını, emmâre ve levvâme nefislerden kaynaklanan amellerin ise fayda sağlamayacağını ifade eder. Müstegânimî, ilk üç nefisten kaynaklanan sâlih amelleri bedenın manevî zekâtı olarak değerlendirmiş, son iki nefisten kaynaklanan amelleri ise yenmesi haram olan yiyeceklere benzetmiştir. Yenmesi haram olan yiyeceklerin zekâtı verilemeyeceği gibi işlenen kötü ameller de bedenın manevî zekâtının verilmesinin önüne geçtiğini vurgular. Salih amelleri kalbin bir yansıması olarak değerlendirmiş, nefsinı tezkiye edenlerin beden nimetinin zekâtını verdiklerini beyan etmiştir. İnsanın cismiyle değil ancak ruhuyla tekâmül edebileceğinden, bu metodun Allah’a yaklaşırın yegâne yol olduğunu belirtmiştir.⁶²

2.3.3. Hubûbat Zekâtı

Müstegânimî bu zekât unsurunun, âriflerin kalbine inen tecellileri sembolize ettiğini savunur. Olgunlaşın meyvenin zekâtının verildiği gibi kalbe vârid olan marifet ve tecellilerin de vakti geldiği zaman ve oranlarınca ehline aktarılmasının önemini vurgular. *el-Eşyâu merhûnetun bievkâtihá*” sözünden hareketle her şeyin bir vaktinin olduğunu ifade ederek manevî zekât ve olgunlaşmış meyve olarak açıkladığı hikmet ve sırların zamanı dışında ehline bile olsa aktarılmaması gerektiğinin altını çizer. Zira sonucu fayda vermeyecek marifet ve sırların aktarılmasının fitneye sebep olabileceğini düşünür. Müstegânimî, ihtiyaç anında ve karşı tarafın hazır olduğu durumlarda İlâhî mevhibe olan marifet bilgilerinin anlatılmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Her hastalığın tedavi yöntemi farklı olduğundan o bilgilerin de herkes tarafından anlaşılamayacağını, dolayısıyla da onlara bir fayda sağlamayacağı kanaatini taşımaktadır. Olgunlaşmamış bir meyvenin

⁵⁹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs ‘ammeştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs* (Dimaşk: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 2/262.

⁶⁰ el-A’lâ, 87/14.

⁶¹ Müstegânimî, *el-Minehü’l-kuddüsiyye*, 236-237.

⁶² Müstegânimî, *el-Minehü’l-kuddüsiyye*, 241.

zekâtının verilmesi fayda sağlamadığı gibi karşılığı olmayacak bilgilerin de aktarılmaması gerektiği kanaatindedir.⁶³

Zekât şartlarından biri de malın nisap miktarına ulaşmasıdır. Müstegânimî buradaki nisap miktarının sahip olunan gaybî hakikatlerin aktarım zamanına işaret ettiğini savunur. Şeriat ve hakikat bilgilerine haiz olan mukarreb kulların yeri ve zamanı geldiğinde onları belirli şahsiyetlere aktarmasının gerekliliğini savunur. Diğer taraftan nisap miktarına ulaşmayan malın zekâtı verilmeyeceği gibi tam bir şekilde gaybî bilgilere haiz olmayan kişilerin bu ilim ile ilgili susup konuşmamalarının hem kendileri hem de muhatapları açısından daha sağlıklı olduğunu bildirir. Aksi takdirde Kur'ân ve sünnet bilgilerine ters düşecek hatta tezat oluşturabilecek, onlarla bağlantıyı koparacak bilgilerin ortaya çıkma tehlikesi bulunduğunu ifade eder.⁶⁴ Müstegânimî'nin Ebû Medyen el-Mağribî'nin (ö. 594/1198) bu hususta "Hakikat kendisini davet etmeden insanların huzuruna çıkan kişi meftundur" sözünü kullanması,⁶⁵ onunla benzer düşüncelere sahip olduğunun bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Müstegânimî, "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma ve "Rabbim! İlmimi arttır" de"⁶⁶ âyetini de bu bağlamda değerlendirerek işârî beyanatta bulunmuştur. Tam bir şekilde kemâle ermeden ehil olmayan kişilerin aktardığı marifet bilgilerinin, acelecilik ve şeytanın kandırmasından kaynaklandığını belirtmiş, "İnsan, aceleci olarak yaratılmıştır"⁶⁷ âyetini bu minvalde ele almıştır.⁶⁸

Fıkıh kaynaklarında zekât alabilecek şahıslar bellidir ve onlar dışında kimselere zekât verilemez. Müstegânimî zekât alacaklar için belirli şartlar koşulduğu gibi İlahî sırları alabilecekler içinde belirli şartların olduğunu, herkese bu sırların verilemeyeceğini belirtmiştir. "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder"⁶⁹ âyeti ile hikmeti ehline vermemekle onlara zulmetmeyiniz, ehli olmayana vermekle de hikmete zulmetmeyiniz sözünden hareketle kendisi de bu sırları bir emanet olarak değerlendirmiştir. Zekât alabilecek kişileri ve şartlarını tasavvufî perspektiften değerlendiren Müstegânimî'nin onlar için getirdiği bazı işârî yorumlar şu şekildedir:

a. Fakirler: Tasavvufî kaynaklar fakir ve miskin kavramlarının anlamları üzerinde durmuş, aralarındaki farklara da değinerek birbirinden bağım-

⁶³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 235-237.

⁶⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 240.

⁶⁵ Söz konusu ifade, hakikat bilgilerinin izinsiz bir şekilde ehil olmayan başkalarına anlatılması şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Şârânî, Abdülvahhab, *Levâkihü'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr: et-Tabakâti'l-kübrâ liş-Şârânî* (Mısır: y.y., ts), 1/134; Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 244.

⁶⁶ Tâhâ, 20/114.

⁶⁷ el-Enbiyâ, 21/37.

⁶⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 246.

⁶⁹ en-Nisâ, 4/58.

sız bir şekilde tarif etmişlerdir.⁷⁰ Çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bu tariflere değinilmeden mutasavvıfımızın konu ile ilgili işârî yorumlarıyla iktifa edilecektir. Müstegânimî, fakirler ifadesine lugavî manasını atlama- dan derûnî bir boyutla yaklaşarak onların hakikat bilgilerine muhtaç, ben- lik davasından vazgeçmiş ve kendine herhangi bir makam biçmeyen kim- seler olduğunu vurgulamıştır. “*Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır*”.⁷¹ âyetini tasavvufî perspektiften yorumlamış, manevî zekât olarak değerlendirdiği marifet bilgilerinin bu sınıftan olan kişiler ile paylaşılabilceğini ifade etmiştir.⁷²

b. Miskinler: Müstegânimî, “*Andolsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir’de de yardım etmişti*”⁷³ âyetini baz alarak fakirler maddesinde olduğu gibi nefsinin zelil gören kişinin de Allah’ın yardımı olarak isimlendirdiği ma- rifet bilgilerine ehlullah vasıtasıyla ulaşabileceğini belirtmiştir. O’na göre miskinın gerçek anlamı dünya namına elinde avucunda bir şeyler olmayan değil, kendini bunlardan bile daha muhtaç görüp, nefsinin zelil olarak gören kişidir. Benlik davası gütmeyerek hiçlik makamına eren bu kişilerin söz konusu ilimlerin gerçek varisleri olduğunu beyan etmiştir.⁷⁴

c. Âmiller/Zekât Toplayan Memurlar: Müstegânimî zekât toplamak- la görevli olan bu kişileri, Allah yolundan başka yönleri ve maksatları ol-mayan, bu istikamette ilerleyenlerin hizmetine kendini adanmış muhipler şeklinde tarif etmiştir. Bu sınıfta olan kimseler, Allah’a ulaşma noktasında bulunduğu makam ile iktifa ederek diğer sınıflara oranla daha ağır dav- randığından onlara hayret nazarıyla bakmıştır. Zira bunlar manevî açıdan ilerleyebilme potansiyeline sahip oldukları halde sufilere muhabbet ve onlara benzeme yönleri ile yetinmişlerdir. Müstegânimî, bu yolda mesafe kat etmedeki amaçlarının sadece intisap etme, sûfilerle vakit geçirme, bazı menkıbe, şiir ve kerâmetlerin ezberlenmesi olduğundan onları açık bir şe- kilde eleştirir. Bu sınıfın biraz gayret etmesi sonucunda manevî tecellilere mazhar olacaklarını belirtmiş, “*En sonunda yalnız rabbine varılacaktır*”⁷⁵ âyetini aktararak asıl amaç olan Allah’a vuslatın gerçekleştirilmesi husu- sunda gayret etmelerini tavsiye etmiştir.⁷⁶

d. Müellefe-i Kulûb: Müstegânimî bu kimselerin diğer sınıfta yer alan

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429-430; Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-tarîfât*, thk. Muhammed Sıddık Miñşâvî (Kahire: Daru'l-Fadile, ts), 142; Suad el-Hakim, *Ibnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 185-188; Ethem Cebe- cioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 158, 339.

⁷¹ en-Nûr, 24/32.

⁷² Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 249.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/123.

⁷⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 250.

⁷⁵ en-Necm, 53/42.

⁷⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 252.

kişilerin aksine tasavvuf ve hakikat yoluna olan rağbetlerinin az olduğunu ifade eder. Bu yola özlem duymadıklarından yabancı gibi kabul edilirler. Kur'ân'da müellef-i kulüb'a zekâtın verilmesi için bir şart koşulmadığı gibi,⁷⁷ tasavvufi anlamda da hakikat ilimlerinden haberdar olan bilginlerin bu yola girmeleri umut edildiğinden ve ilmî olarak onlardan faydalanılabileceğinden onlarla marifet ilimlerinden bir kısmının paylaşılabilceğini bildirir. Fakat bunun için de bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini vurgular.⁷⁸

e. Köleler ve Cariyeler: Bu maddeyi kölelikten kurtulma çabasında olanlar şeklinde aktaran Müstegânimî, birçok insanın dünyevi şartlar altında nefsin arzu ve isteklerinin esiri olduğundan hareketle manen birer köle olarak değerlendirilebileceğini savunur. Nefsin kısıkcısından kurtulup manevî hürriyetine kavuşmak isteyenlerin yardımına Hakk'ın yetişeceğini, onlara tevhit pınarından marifet bilgilerini aktaracağını ifade eder. Dolayısıyla kalplerine inen bu irfan ilmini manevî zekât olarak değerlendirmiştir. Kur'ân ve hadislerde köle azat etme teşvik edilmiş Cehennem ateşinden kurtaran bir faktör olarak değerlendirilmiştir.⁷⁹ Müstegânimî de bu duruma tasavvufî açıdan yaklaşarak nefsinin arzuları altında kölelik yaşayan birini bu esaretten kurtarmaya çalışan kişinin zekâtını vermiş kabul edileceğinden kendisine büyük mükâfatların verileceğini kaydeder.⁸⁰

f. Borçlular: Müstegânimî bu sınıfta yer alan kimseleri manevi borçlu olarak değerlendirmektedir. Bunlar ibadetleri yerine getirme ve günahlardan kaçınma konusunda hassasiyet göstermediklerinden Allah'a borçludurlar. Borçlarından dolayı da mahcubiyet duyarlar. Onların bu hallerinin, ibadetleriyle övünen kimselerin hallerinden daha iyi olduğunu vurgular. Çünkü hallerinden tövbe etmeleri durumunda bu kimselerin derecelerinin, ibadetleriyle övünen kişilere nazaran daha üstün olabileceğini ifade eder. Ataullah İskenderî'nin kişide mahcubiyet meydana getiren günahın, büyüklük ve övünme meydana getiren ibadetten daha hayırlı olduğunu belirtmesi, Ebû Medyen el-Mağribî'nin de "günahkârın günahından dolayı tevazusu, âbidin ibadetinden dolayı tahakkümünden efdaldır" demesi, kişinin ibadetlerinde kendine pay biçmesinin, dolayısıyla da benlik davası gütmemesinin yanlış bir yol olduğunu ortaya koymaktadır.⁸¹

g. Allah Yolunda Olanlar: Müstegânimî'ye göre bu sınıf, Allah yolunda kararlı ve sadık olan, vuslat yolunda tüm engelleri aşanlardır. Onlar cesaretlerinden dolayı geride kalmak istemediklerinden, buldukları makamdan

⁷⁷ et-Tevbe, 9/60.

⁷⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 253-254.

⁷⁹ Bkz. el-Maide 5/89; en-Nisâ 4/92; Ebû Dâvûd, "İtk", 14 (3967).

⁸⁰ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 251-252.

⁸¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 253.

diğer makama daha hızlı ulaşırlar. Bu makamdaki kişiler itimat edecekleri bir sâlih amellerinin olmadığını bilincindedirler. Müstegânimî, sahip oldukları bu özelliklerinden dolayı Hakk Teâlâ onların kalplerine birtakım manevî işaret ve marifet bilgilerini ilkâ ederek hak ettikleri zekâtları almış olduklarını ifade eder. Allah hakkında hüsnü zan beslediklerinden “*Ben kululumun zannı üzereyim*”⁸² kutsi hadisinin karşılığını bulmuş ve Allah’a vasıl olduklarını belirtmiştir.⁸³

h. Yolcular: Müstegânimî bu kimseleri tasavvuf yoluna muhtaç olan seyyâh ve garip kimseler olarak tanımlar. Garibin yüzüne kapı kapatılmayacağı gibi bu yola girmek isteyen kişiler için de marifet bilgilerinin açılacağını bildirir. Bu hususta Ebû Abbâs el-Mursî’den “Benim ile müridim arasında sadece bir nazar vardır, onu da esirgemem.” sözünü naklederek, bu kişilerin kendilerini Allah’a ulaştırarak ârif bir rehberin yardımına muhtaç olduklarını izah eder. Âriflerin bu kişilere yol göstermesinin kâfi geleceğini belirtmesi, bu kişilerin liyakatli ve kabiliyetli kişiler olduklarını ortaya koymaktadır.⁸⁴

Fıkıh eserlerinde kendilerine zekât verilen sekiz sınıftaki kişilerde şartı koşulan İslâm ve hürriyet kriterlerini tasavvufi açıdan değerlendiren Müstegânimî, bu yola girerek marifet bilgilerini elde etmeleri için onların teslimiyet içerisinde olmaları gerektiğinin altını çizer. Tasavvufun kâl ilminden çok bir hâl ilmi olduğuna dikkat çekerek davalarında sadık olmayan kişilerin sözlerine itibar edilmeyeceğini, dolayısıyla da onlara marifet bilgilerinin verilmesinde ihtiyatlı davranılması gerektiğini vurgular.

2.4. Oruç

Müstegânimî “mutlak tutma” anlamına gelen orucun hakikatinin, Hak Teâlâ’ya yönelip hâtırda sadece O’nu tutmak ve O’nun tecellilerini müşâhede etmek anlamına geldiğini ifade etmiştir. “*Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.*”⁸⁵ âyetini bu bağlamda yorumlayarak Ramazan ayının başlangıcı olarak kabul edilen hilâlin görülmesinin, müşâhede makamının başlangıcını sembolize ettiğini beyan eder. Mâsivânın kalpte yer alması gibi müşâhedenin lezzetine ters gelecek hal ve hareketlerden uzak durulmasının önemini belirtmiştir. O’na göre orucun gerçek amacı Hak Teâlâ’nın nazargâhı kabul edilen ve basiretle isimlendirilen nokta-i süveydanın dış tesirlerden korunmasıdır. Zikir, halvet ve tefekkür esnasında sakin ve sessiz bir ortamın tercih edilmesi kişiyi dış tesirden koruduğu gibi orucun da aynı minvalde

⁸² Buharî, “Tevhid”, 15.

⁸³ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 250-251.

⁸⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 254.

⁸⁵ el-Bakara 2/185.

olması gerektiğini savunur. Oruca yüklenen bu anlamın ancak Hakk'ın huzurunda olma bilinciyle gerçekleşebileceğini, oruç esnasında mâsivâyâ yönelmenin sıyâmın hakikatine ve ruhuna aykırılık teşkil edeceğini savunur. Dış tesirden en fazla ve en çabuk etkilenen organın kalp olduğunu belirterek korunması için yoğun gayret sarf edilmesi gerektiğini açıklar.⁸⁶

İbadetlerde ihlâsın önemine dikkat çeken Müstegânimî, sâlikin ihlâs ile getirdiği bir niyetin kendisini his/dış âlemin olumsuzluklarından koruyabileceğini aktararak niyetin vuslata ermedeki kolaylaştırıcılığına vurgu yapmıştır. Namazdaki bakış açısını oruç ibadetinde de yansıtan Müstegânimî, bütün uzuvların, günah ve gafletten uzak durmasıyla oruç tuttuğunu varsayarak orucu seyr u sülûkun bir aşaması olarak değerlendirdiği görülmektedir. Zira oruç hâlini manevî bir istiğrak olarak görerek, sâlikin oruçlu olma hâlinin yakîn bilgisiyle kesretten vahdete doğru bir seyr, iftarının da vahdetten kesrete dönüşünü sembolize ettiğini aktarır. Yağan tecellinin etkisiyle oruç tutan kimsede zâhir/bâtın, somut/soyut olgusunun eşitliğinin imkânından, celvette bile halvette kalınabileceğinden bahsetmiştir. Müstegânimî'nin tavsif ettiği bu oruç, Gazzâlî'nin tavsif ettiği havassu'l-havassin orucu olup, sâliki süflî ve dünyevî düşüncelerden uzak tutan bir ibadettir.⁸⁷ Oruç tutan salikin dikkat edip sürekli vaktini mûlahaza etmesi gerektiğini, mâsivânın Allah ile kul arasında bir perde/hicâb oluşturduğundan, sâlik yakîn bilgisiyle sürekli Allah ile olma bilincinde olup ağıyârı kalbine sokmamaya gayret etme tavsiyesinde bulunur. Açık bir ifade ile bunu belirtmemişse de bunun yolunun vahdet-i vücûd düşüncesinden geçtiğini, âlemde var olan bütün mahlûkatın Hakk'ın esmâ ve sıfatının birer tecellileri olduğunun idrakinden, ancak bu düşünce ile halk içinde de Hakk ile kalınabileceğini savunur. Sâlik, marifetullah bilgisiyle Hakk'ı müşâhede makamında olup istiğrâk haline girdiğinden âlemin, artık yaratıcı ile arasında bir perde olma özelliğini yitireceğini, dış âlemden uyarılar alamayacağını ifade eder.⁸⁸ Böyle bir niyet ile tutulan ve açılan oruç, marifetullah bilgisini kazandırarak saliki vuslat mertebesine ulaştırır.

Tasavvuf klasiklerinde seyr u sülûk eğitiminin zorlu bir eğitim süreci olduğu vurgulanmış, bu yönde sufilerin girdikleri halvet, riyâzet ve mücâhedeler örnekleri ile aktarılmıştır. Müstegânimî de oruç ile ilgili yaptığı bu işârî yorumların seyr u sülûk aşamasında olan sâlikler için geçerli olduğunun altını çizmektedir. Zira sülûk eğitimi almamış müritlerin bile bu yorumlara muhatap olmadığını ifade etmiştir.⁸⁹

⁸⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 258-260.

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 2/110.

⁸⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 262.

⁸⁹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 264.

2.5. Hac

Hac menâsiki diğer ibadetlerden farklı olarak sembol ve meşairlerin yoğun işlendiği belli ritüellerden meydana gelmektedir. Sufi müellifler, kaleme aldıkları eserlerinde, hac ibadetinin fikhî yönünü ele aldıktan sonra onun manevî ve derunî boyutuna temas etmişlerdir. Hac menâsikine metafizik anlamlar yüklemişler, ihram, vakfe, tavaf, sa'y gibi ibadetlerin sembolik yön ve anlamlarını açıklamışlardır. Böylece zahir-batın dengesi ile şeriat-tarikat-hakikat bütünlüğünü korumaya çalışmışlardır.⁹⁰ Müstegânimî de hac menâsikinin tıpkı namaz ve oruç gibi sâlik için bir seyr u sülûk olduğunu, bu yolculuğun zatın künhüne yapılan bir seyr, zatın ummanına bir dalış ve sırlarına nail olma şeklinde değerlendirmiştir.⁹¹ Mutasavvıfımız Hacc'ın rükünlerini yorumlarken belli bir sıralamayı dikkate almadığından çalışmada onun takip ettiği tertibe riayet edilecektir.

2.5.1. Mîkât

Müstegânimî mîkâtı, zamansal ve mekânsal şeklinde ikiye ayırmış, her birinin kendine has şartları olduğunu altını çizmiştir. Zamansal mîkâtı seyr u sülûk ve vahdet-i vücûd ekseninde değerlendirerek, Allah'ın vahdaniyetini ikrar edip varlık âleminde Allah'tan başka varlık olmadığı düşüncesindeki sâlik tarafından, zâtın künhüne ve esrarına yapılan yolculuk şeklinde ele almıştır. Mîkâtın, müridin sınırlılıktan çıkışını ve mutlak olana doğru bir seyrî sembolize ettiğini ifade eder. Sâlikten istenenin zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılarak mutlak olana doğru ilerlemek olduğunu belirttiikten sonra her ârifin kendine has bir mîkâtı olduğunu vurgular. Mîkâtın benlikten sıyrılma ve yok olma makamı olduğunu, kişinin kendi varlığını Hakk'ın varlığında eritmesi, iradesini yüce Hakk'ın iradesine teslim etmesi anlamına geldiğini ifade eder. Zira mîkâta bulunan sırta sadece insan-ı kâmillerin ulaşabileceğinin altını çizer.⁹²

2.5.2. İhrâm

Müstegânimî ihrâmda dikişsiz kumaşlara bürünmenin, her şeyi geride bırakarak kişinin içinde bulunduğu bütün durumlardan, zaman ve mekân olgusundan sıyrılıp maksuda doğru yol alma manasına geldiğini savunur. Bu manevî yolculuk sırasında sâlikin kalbine bazı tecelli ve fuyûzâtların inkişâf edebileceğini aktarır. Sâlik, Kâbe'ye yaklaşıp dek telbiye zikrine tekrar eder. "Allah'ın tecellilerini müşâhede eden O'nu zikretmez, O'nu

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1248-1265; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/129-247.

⁹¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 268.

⁹² Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 268-269.

zikretmeyen de O'nu müşâhede edemez" düsturunca Kâbe'yi gördüğünde telbiye zikrini bırakır. Arif vahdâniyetin ve huzuru ilâhiyi temsil eden⁹³ Kâbe'de yok olduğundan onun vücudu ile iktifa eder ve sadece temaşaya dalar. Her makamın bir edebi olduğunu belirten Müstegânimî, Kâbe'de bulunmanın edebinin ise O'nu müşâhede etmek olduğunu ifade eder.⁹⁴

İhram halinde iken karada avlanmanın yasaklanmasını metafizik bir yorumla değerlendiren Müstegânimî, ihramda olan arif kişiyi, ilahi tecellilerin mana denizinde yüzen birine benzetmektedir. Ahadiyyet denizinde gark olmuş, ilahi tecellilerle kuşanmış, hatta o tecellinin bir parçası olmuş arifin ne haram ne de helali düşünebileceğinden hareketle, denizde avlanmasının haram olmadığını vurgulamıştır. Manevi tecelli altındaki arifin de o halde iken mâsivâ ile bağlantı kurmasının doğru olamayacağını ifade eder. Mana ummanından çıktıktan, başka bir ifade ile sekr halinden sahv makamına geçtikten sonra ise dış dünyada cemâdâtın üzerinde helal veya haramın yazıldığını temaşa ettiğini ve artık onlar ile temasa geçebileceğini, dolayısıyla sorumluluğun da başladığını ifade eder. Şeytan'ın, istiğrak halindeki sâlikî avlayamayacağını belirten Müstegânimî, nefsin arzu ve isteklerinden yüz çeviren arifin Hakk'a yaptığı münacat ile lezzetlendiğini bu durumun da kendisini koruyan bir kalkan olduğunu bildirir. Fakat nefsin en ufak bir uymada ise şeytanın tasallatuna maruz kalabileceğini de vurgular.⁹⁵

Müstegânimî, kişinin ihramda iken hiçbir canlıya zarar vermemesi gerektiğini işari bir üslupla değerlendirmektedir. Ona göre muhrim, fark gözetmeksizin küçük büyük bütün varlığın Allah'ın huzurunda olduğunu bu nedenle de Allah'ın huzurunda olan hiçbir varlığa zarar verilmemesi gerektiğinden yola çıkarak muhrimin sivrisineğe bile zarar vermemesi gerektiğini ifade eder. Sadece Leylânın mahallesinde dolaştı diye, bir köpeği evine alıp besleyen ve bakımını üstlenen Mecnun'u örnek vererek, edep makamında bulunan muhrimin de Hakk'ın misafirlerine şefkat ve merhametle muamele etmesi, hiçbir canlıyı incitmemesi gerektiğini aktarır. Bu halin hayatın geri kalanında da muhafaza edilmesini, Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının bir tecellisi olarak değerlendirdiği bütün varlıklara edebe mugayir bir davranışta bulunulmaması, yılanı benzettiği nefsin tuzaklarından korunması gerektiğinin altını çizer.⁹⁶

2.5.3. Tavaf

Müstegânimî Arafat vakfesinden sonra yapılan tavafın, tek ve hakiki zatın tecellilerine geri dönüşünü ve yaratılışın manalarında dolaşmayı sembolize

⁹³ Çakmakhoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 308.

⁹⁴ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 269-271.

⁹⁵ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 288-290.

⁹⁶ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 291-293.

ettiğini vurgular. Kâbe'nin etrafında yedi kez usulünce dönmenin anlamının Allah'ın yedi sıfatının birbirleri ile olan irtibatını, keyfiyetini ve anlam dünyasına dalma olduğunu izah eder. Arif her bir şavtta bir sıfatı düşündüğünde, o sıfatlardan sâdır olan hacerü'l-esvedî selamlar. Hak Teâlâ bu esnada arif kuluna isim ve sıfatları ile zuhur eder. Zuhuratın şiddeti o kadar artar ki her taraf zuhuratın kendisi olur. Zuhurat bazen arifin içinde bazen de üzerinde gerçekleşir. Böylece fenâ mertebesine eren arif, Allah namıyla konuşmaya, Allah namıyla zikretmeye başlar. Arifin dilinden dökülen her cümlenin kaynağı vâhidîyet esrarına dayalıdır. İbadet ve müşâhede aynı anda gerçekleşir.⁹⁷

Müstegânimî, tavaftaki setr-i avretin, İlähi sırların ve hakikat bilgilerinin gizlenmesini sembolize ettiğini, sahv halindeki arifin gerek tavafta gerek sa'yda karşılaştığı ve müşâhede ettiği birtakım tecellilerin ehil olmayanlara anlatmaması gerektiğini aktarır. Sekr halindeki kişinin ise içerisinde bulunduğu hâlden dolayı sorumlu olmadığından ifşa ettiği sırlardan mazur kabul edilebileceğini ifade etmesi de kendisinin şathiye türü ifadelerle bakış açısını yansıtmaktadır.⁹⁸

2.5.4. Sa'y

Müstegânimî, sâlikin tavaf esnasında Hakk'ın sıfatlarının tecellilerine maruz kaldığını ifade ettikten sonra safa ve merve tepeleri arasında sa'ya geçmesi gerektiğini ifade eder. O'na göre Safa cemâl, Merve ise celâl sıfatını sembolize eder. Allah'ın celâl sıfatının cemal sıfatına dönüşene dek, onun celâl ve cemâl sıfatları arasında mekik dokumasından ibarettir. Arif de cemâl sıfatı tahakkuk edene kadar her iki sıfatın tezahürlerine rıza gösterme anlamına gelen kemâl mertebesinde bulunmalıdır. O'na göre cemâl sıfatının tecelli ettiği zaman diliminde Allah'ı bilip, celâl sıfatında unutan kimse kemâl mertebesinden noksandır ve sa'yın hakkını verememiştir. Müstegânimî'ye göre arif, hayatının her anında Allah ile beraber olma bilincinde olma gayreti içerisinde olmalıdır. O'na göre Sa'y, arayışın sonucundaki buluş, kavuşma ve vuslattır. İnsanın hayatında karşılaştığı olumlu veya olumsuz durumların Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olduğunun idrakine varıştır. Her hâle rızâ göstermektir ki bu tavır kemâl mertebesidir. Bir kalpte kabz-bast, ölüm-hayat, fakirlik-zenginlik, izzet-zillet eşit olmadığı müddetçe kemâle eremez. Tüm bunlardan hareketle sa'y, insanın benliğinden kurtuluşunu, gassalın önündeki ölü gibi iradesini Hakk'ın iradesine

⁹⁷ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 272-273.

⁹⁸ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddüsiyye*, 277.

teslim etmesini, isim ve sıfatların tecellisi ile lezzetlenmesini sembolize ettiğini ve nihayetinde de kemâl mertebesine ulaşmayı ifade eder.⁹⁹

2.5.5. Arefe Vakfesi

Müstegânimî vakfeyi, hac yolculuğunun son makamı olarak değerlendirmektedir. Vakfeye çıkmayı hedefleyen arifin, tavaf ve sa'yadaki tecelliye maruz kaldığı zâhiri, bâtinî ve gaybî bütün manevî hallerinden ve vasıflarından arınması gerektiğini söyler. İbnü'l-Arabî'nin, ilhâmlar vasıtasıyla doğrudan Allah'ı bilen âriflerin makamı şeklinde tarif ettiği vakfeyi¹⁰⁰ Müstegânimî de benzer bir tarzda ele almış ve vakfenin ahadiyyet makamında istîğrak haline girme anlamına geldiğini savunmuştur. Marifetullah makamı olarak değerlendirdiği vakfenin hakikatinin akıl üstü bir sır olduğunu, kendisi dâhil birçok arifin bu rüknün hakikatine ve manasına erişemediğini kaydetmiştir. Bu nedenle vakfenin, ne hakikat ne de mecaz ile nitelenemeyen, hakikatlerin hakikati anlamına gelen "amâ" (körlük) şeklinde değerlendirildiğini ifade etmiştir. Manasının ve özelliğinin anlaşılmasından dolayı da vakfeye "vukuf", "lahut" veya "gizli hazine" dendiğini dile getirerek farklı bir biçimde ele almıştır. Manevî vakfe makamının oldukça kapalı ve gizli olduğunu aktaran Müstegânimî, ondan hızlıca çıkıp menâsiki tamamlamasının yerinde olacağını ifade etmiştir.¹⁰¹

SONUÇ

İslâm dini ve ona ait hükümler, insanın hem zahirine hem de iç dünyasına hitap ettiğinden ne salt rûhânî/bâtinî bir anlayışla, ne de manadan yoksun materyalist ve pozitivist bir bakış açısıyla yorumlanabilir. Bundan dolayı sufiler ibadetleri söz konusu iki boyutla incelemiş, tasavvuf tarihinde geniş bir literatürün ve mana dilinin yaygınlık kazanmasına öncülük etmişlerdir. Bu sûfîlerden biri olan Cezayir'li Ahmed b. Mustafa Müstegânimî, sünî anlayışa sahip diğer sûfîler gibi ibadetleri her iki yönden incelemiş, onları şekil ve suret kılıfından çıkarmayı hedefleyerek manevî kazanımlarına dikkat çekmiştir. Namaz, hac, zekât ve oruç gibi ibadetlere getirdiği metafizik yaklaşımlar onların seyr u sülûk eğitiminin bir parçası olduğunun izlenimini yansıtmaktadır. Manevî tekâmülü sağlayan ibadetleri, kişinin mâsivâ ile olan kalbî alakasını ortadan kaldıran ve Hakk'a yönelmesini amaçlayan dini vecibeler bütünü şeklinde değerlendirmiştir.

⁹⁹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 274-276.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/543; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 354.

¹⁰¹ Müstegânimî, *el-Minehü'l-kuddûsiyye*, 265-266, 283-293.

Müstegânimî, elest bezminde kulun rabbine verdiği sözde durmasının öne mi üzerinde durmuştur. Bu hususta nefsi emmâreyi zehirli bir yılan, ondan doğan kötü eylemleri de manevî necasete benzetme metaforunu kullanarak, kulun sürekli yakaza halinde olmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Söz konusu anlaşmayı ayakta tutabilecek yegâne unsurun ibadetlerin hakkıyla eda edilmesine bağlamıştır. Kur'ândaki ayetlerle uyumlu bir şekilde ibadetlerin, nefsin emmâreden kaynaklanan manevî necasetleri/hastalıkları temizleme ve onların yerine marifetullaha ulaşmayı sağlayacak güzel hasletleri ortaya çıkarma gibi özelliklerini ortaya koymuştur. Huşu ve ihlâs ile gerçekleştirilen ibadetlerin temel fonksiyonları üzerinde durmuş, bireysel ve toplumsal açıdan kazanımlarına yer vermiştir. Müstegânimî'ye göre kalbin vuslata erip itminana kavuşması, ibadetler vasıtasıyla Allah ile kul arasında perde/engel teşkil eden mâsivânın olumsuz etkilerinden kurtulmasına bağlıdır. Diğer taraftan ibadetlerden uzak bir yaşantı veya ibadetlerin hakkıyla yerine getirilmemesinin ise Allah'ın huzurundan kovulmuşluğun alameti olarak görür.

Müstegânimî eserinde ibadetlere yönelik kullandığı terminoloji ve sembolik dil, Gazzâlî, Ebû Medyen Mağribî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ve gibi düşünürlerin etkisinde kaldığını göstermektedir. Kâinatta var olan bütün varlığın Allah'ın esmâ ve sıfatlarının bir tecellisi fikrinde oluşu, varlık âlemi ile ilgili mülahazaları, onların eserlerinden alıntılar yapması ile ibadetlere getirdiği metafizik yorumların onlarınki ile benzerlik göstermesi bu tezi güçlendiren hususların başında gelmektedir. Çağdaş bir sûfi olan Müstegânimî'nin eserlerinin, fikir ve düşüncelerinin, kurmuş olduğu tasavvufî yapının akademik ve bilimsel çalışmalarla gün yüzüne çıkarılıp daha iyi anlaşılması tasavvuf sahası ve literatürüne katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Acclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs 'ammeştehere mine'l-eḥâdiş 'alâ elsineti'n-nâs*. Dımaşk: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2001.
- Alâvî, Ahmed b. Mustafa Müstegânimî. *el-Minehü'l-kuddüsiyye fî şerhi'l-mürşidi'l-muîn bi tariki's-sûfiyye*. thk. Seûd Kavvâs. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Alâvî, Ahmed b. Mustafa. *el-Mevâdü'l-ğaysiyye en-nâşietî 'an ahkâmi'l-ğavsıyye*. Müstegânim: el-Matbaatü'l-Alâviyye, 1994.
- Alâvî, Ahmed b. Mustafa. *el-Mevâdü'l-ğaysiyye*. Müstegânim: el-Matbaatu'l-Alâviyye, 2. Basım, 1989.

- Alâvî, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhuş-şuhûd fî mezâhiri'l-vucûd*. Müstegânim: Matbaatu'l-Alâviyye, 1994.
- Bû Ğânim, Ğazâle. *et-Tarîkatu'l-Alâviyye fî'l-Cezâir ve mekânetuhâd-dîniyye ve'l-ictimâiyye*. Konstantin: Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2008.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Cengiz, Muammer. "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafizigi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 127-159.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Mu'cemüt-tarîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Mişşâvî. Kahire: Daru'l-Fadîle, ts.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Mevlana'ya Göre İnanç ve İbadet Boyutlarıyla Dindarlıkta Sûretten Mânâya Yöneliş". *Marife* 7/3 (Kış 2007), 7-28.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- Ebû Kerem, Kerîm Emîn. *Hakikatü'l-ibâdeti 'inde Muhyiddîn b. Arabî*. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1997.
- Eroğlu, Muhammed. "İbn Âşir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Furkani, Mehterhan. "Risâletü esrâri'l-vudû li Cemâleddîn el-Halvetî: Dirâse ve Tahkik". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7, (Haziran 2017), 173-195.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- İbn Tunus, 'Udde. *er-Ravdatü's-seniyye fî zikri'l-meâsiri'l-alâviyye*. Müstegânim: el-Matbaatu'l-Alâviyye, 1936.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İmâm, Muhammed Faruk. *Sâhibu't-tarîkati'l-Alâviyyeti ve hâmilu livâi'l-cihâdi didde'l-muste'miri'l-Fransî eş-Şeyh Ahmed b. Mustafa el-Alâvî*. Râbitatu Udebâi'ş-Şâm, 2010.
- Kara, Mustafa. "Ahmed el-Alevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Konuk, Ahmet Avni. "*et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi memleketi'l-insâniyye*" Tercüme ve Şerhi. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2004.
- Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Tefsîrül-Kuşeyri el-müsemma*

- Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Lings, Martin. *Yirminci Yüzyılda Bir Veli Şeyh Ahmed el-Alâvi*. çev. Betül Özel Çiçek. İstanbul: Sûfî Kitap, 2009.
- Lutrûş, Şârif. *eş-Şeyh b. Mustafa el-Alâvî râidü'l-hareketi's-sûfiyye fî'l-karni'l-işrin*. Müstegânim: Câmîatu Müstegânim, ts.
- Mehrân, Emel Hüsni Hilmî. "eş-Şeyh Alâvî Bâ'isu'n-Nahdati'r-Rûhiyye fî'l-Ğarb". *Mecelletü'l-Behsi'l-İlmî fî'l-Âdâb* 4/16 (Mısır 2015), 1-38.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye. *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmit-tevhîd*. 3 Cilt. thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2001.
- Mektebetü'd-Dîniyye li't-tarîkati's-sûfiyyeti'l-Alâviyye*. Menşûrâtü'l-Mektebeti'd-Dîniyye li't-Tarîkati's-Sûfiyyeti'l-Alâviyye. Müstegânim: Matbaatu'l-Alâviyye, 1987.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî: Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, 6 Cilt. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Mücâhid, Zeki Muhammed. *el-A'lâmu's-şarkiyye fî'l-mietî'r-râbiati aşereti'l-hicriyye*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Müslim, Ebûl-Hasan Müslim b. Haccâc Nisâbüri. *Sahîh Müslim*. thk. Ahmed b. Rifat b. Osman. Türkiye: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1334/1916.
- Nuveyhîd, Adil. *Mu'cemu A'lâmu'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hettâ'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessetü Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1980.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*. thk. Abdülhalim Mahmud. Mısır: Dârü'l-Kutubi'l-Hadîse, 1960.
- Sühreverdi, Ebû Hafis Ömer. *Avârifü'l-ma'ârif*. Mısır: el-Mektebetü'l-Alâmiyye, 1939.
- Şârânî, Abdülvahhab. *Levâkihü'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr: et-Tabakâtü'l-kübrâ liş-Şârânî*, Mısır: y.y., ts.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şuşterî, Ebû'l-Hasan. *Divân Ebî'l-Hasan*. thk. Muhammed el-Adlûni el-İdrîsi. b.y.: Dârü's-Sakâfe, 2008.
- Temsemânî, Muhammed b. Muhammed el-Mehdi. *el-İmâm Seyyidi Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdi tercümetuhu ve ba'du âsârihi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.

HATTÂBÎ'NİN A'LÂMÜ'S-SÜNEN ESERİNDE HADİSLERİ ANLAMA VE YORUMLAMA METODU

AL-KHATTÂBÎ'S METHOD OF UNDERSTANDING AND INTERPRETING HADİTHS IN HIS
WORK AL-A'LÂM AL-SUNÂN

VELİ TATAR

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ

HADİS ANA BİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, SIRNAK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF HADITH

ŞIRNAK, TÜRKİYE

velitatar13@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3692-8786>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1453111>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

16 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted

27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Tatar, Veli, "Hattâbî'nin A'lâmü's-Sünen Eserinde Hadisleri Anlama ve Yorumlama Metodu [al-Khattâbî's Method of Understanding and Interpreting Hadîths in His Work al-A'lâm al-Sunân]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 325-357.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HATTÂBÎ'NİN *A'LÂMÜ'S-SÜNEN* ESERİNDE HADİSLERİ ANLAMA VE YORUMLAMA METODU

Öz

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hicri birinci asrın sonlarında hafızanın çoğalan hadis rivayetlerini taşımakta zorlanması, uydurma rivayetlerin çoğalması gibi sebepler hadislerin tedvin edilmesini zaruri hale getirdi. Muhafaza edilmesi için hadislerin toplanması önemli bir tedbirdi. Tedvin ve tasnif edildikten sonra bu hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için şerhler yazılmıştır. Hicri V. asırdan itibaren yoğun şerh çalışmalarının yapılmasının en önemli sebeplerinden birisi de İslam topraklarının genişlemesi ve farklı milletlerin İslam dinine girmeleri ile hadislerin anlaşılmasının zor hale gelmesidir. Keza hadis şerhçiliğinin oluşumunda rol oynayan önemli etkenlerden birisi de ilmî, fikrî ve siyasi tartışmaların giderek artmasıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetlerine yönelik yapılan bu faaliyetler saha sonra Şerhu'l-Hadis ilminin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Hadis ilminin önemli alt dallarından birisi olan Şerhu'l-Hadis, hadisleri anlamak, manası kapalı lafızları açıklamak, kelime ve cümlenin gramer yapısını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek gibi hususları konu edinir. İlk hadis şerhleri dil ve muhteva ağırlıklı olarak telif edilmiştir. Dil ağırlıklı olan şerhler daha çok Garibu'l-Hadis alanına girerken muhteva ağırlıklı olanlar ise İhtilafu'l-Hadis ve Fıkhu'l-Hadis alanları içerisine yer almışlardır. Bir nevi dil sözlüğü sayılan Garibu'l-Hadis eserleri, hadislerde geçen manası kapalı kelimelerin açıklanmasına yönelik olduğundan hadiste şerh çalışmalarının ilk örneği olarak değerlendirilmiştir. Hadis tasnifinin yapılması, farklı türlerde eserlerin telif edilmesi ile birlikte konu olarak farklı şerh türleri de çoğalmış, zamanla daha kapsamlı ve geniş şerhler yazılmaya başlanmıştır. Bazı şerhler de hadislerin hem dil hem de muhteva yönünü ele alarak zengin içerikli bir yapıya sahiptir. Bu şerhlerde hadislerin içerisinde geçen manası kapalı kelimeler açıklandığı gibi hadislerin fikhî yönü ile muhtevası da ele alınmış, hadislerin şerhi bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir. Geniş kapsamlı ve zengin bir içeriğe sahip bu şerhlerden birisi de Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen* eseridir.

Hattâbî'nin bu alanda şerh edebiyatına kazandırdığı *A'lâmü's-Sünen* eseri, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'i üzerine yazılmış ilk şerhlerden sayılmaktadır. Bu şerh, Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine yazılıp günümüze ulaşan en eski Buhârî şerhi olarak kabul edilmektedir. Hattâbî bu eserini niçin telif ettiğini bizatihi belirtmektedir. O, *A'lâmü's-Sünen*'i telif etmesinin sebepleri arasında ilmin zamanla ortadan kaybolması, cehaletin ortaya çıkması ve yayılması, bidatçıların çoğalması, Kur'an ve sünnetten uzaklaşmaları, hadisçilerin bilgisizlikle itham edilmeleri gibi hususları zikreder. Bütün bu olumsuzlukların önüne geçmek ve hadisçiler üzerindeki baskıları hafifletmek için bu eserini telif ettiğini belirtmektedir. Hattâbî'nin saymış olduğu bu gerekçeler, yaşadığı dönemde bidatçıların sayısının giderek arttığını, âlimlerin de onların görüşlerini çürütmek adına eserler yazdığını göstermektedir.

Bu çalışmada Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen* eserinde hadisleri anlama ve yorumlama metodu incelenmiştir. Şerh yöntemini kullanırken hadislerde geçen kelimelerin lügat ve irab yapısını, fikhî hükümler çıkarırken ele aldığı görüşleri, itikadî konulara yaklaşımının ne şekilde olduğu, tarihi bilgilerden nasıl yararlandığı, ihtilaflı hadislerle nasıl yaklaştığı hususları araştırılmıştır. Ayrıca hadisleri açıklarken ayet, hadis, şiiir ve tarihi bilgilerden nasıl yararlandığı hususları ayrıca tahlil edilmiş; böylece Hattâbî'nin hadisleri anlama ve yorumlama metodu, *A'lâmü's-Sünen* eseri bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna ilave olarak hadisten çıkan hükmü belirtmek, bu hususta sahabe sözü ve tarihi bilgilerden hangilerinin geçerli olduğunu tespit etmek üzere hadislerin muhteva yönünü ve hadisten çıkan fikhî hükmü ayrıca ele

almıştır. Dökümantasyon inceleme yöntemi ile hazırlanan çalışmada Hattâbî'nin eserini telif ederken hadisleri anlama ve yorumlama metodunun nasıl olduğu tespit edilmiş ve bu husus örneklerle somut hale getirilmeye çalışılmıştır. Onun hadisleri şerh ederken sadece lafızlara bağlı kalmadığı, rivayetlerin muhteva yönüne de vurgu yaptığı da ayrıca tespit edilen hususlardandır. Ayrıca Hattâbî'nin hadisleri yorumlarken hangi kriterleri esas aldığı üzerinde durulmuş, bu kriterlerden bir kısmının kendisine has olduğu, bir kısmının da genel geçer kıstaslar olduğu belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Şerh, İstişhad, A'lâmü's-Sünen, Hattâbî.

AL-KHATTÂBÎ'S METHOD OF UNDERSTANDING AND INTERPRETING HADİTHS IN HIS WORK *AL-A'LÂM AL-SUNÂN*

Abstract

In the late first century, following the Prophet's death, due to the relative difficulty of memorising an increasing number of hadith narrations and the proliferation of fabricated hadiths, it was essential to compile hadiths. Compiling hadiths was a critical measure for preserving them. Following the procedures of collection and classification, commentaries were written to understand and interpret these hadiths. A major reason for the intensive commentary writing from the fifth century onwards was the expansion of Islamic lands and the challenges involved in understanding hadiths after many different nations accepted Islam. Similarly, another key factor that played a role in the writing of hadith commentaries was the increase in scholarly, intellectual and political debates. Following the death of the Prophet, such activities intended for understanding and interpreting hadiths allowed for the emergence of Sharh al-Hadith.

Being one of the fundamental branches of hadith, Sharh al-Hadith addresses such issues as understanding hadiths, clarifying the meaning of vague expressions, analyzing the grammatical structure of words and sentences, and discussing the judgments derived from hadiths. Earlier hadith commentaries focused on the issues of language and content. Language-oriented commentaries mostly belonged to the field of Gharib al-Hadith, while content-oriented ones were included in the fields of Ikhtilâf al-Hadith and Fiqh al-Hadith. The works of Gharib al-Hadith, which are considered as a kind of dictionary, are seen as the first examples of commentary studies in hadith, as they basically aimed to explain the words with obscure meanings in hadiths. With the classification of hadiths and the composition of different types of works, a variety of commentaries were written on different issues, thereby leading to the writing of more comprehensive commentaries over time. Some commentaries are rich in content as they address both language and content of hadiths. Such commentaries explain ambiguous words in hadiths, as well as discussing the jurisprudential aspect and content of the hadiths in a holistic manner. One of these comprehensive commentaries with rich content is al-Khattâbî's work *A'lâm al-Sunân*.

A'lâm al-Sunnân by Al-Khattâbî is considered to be one of the earliest commentaries on al-Bukhârî's *al-Jâmi' al-Sahîh*. It is considered to be the oldest extant commentary on al-Bukhârî's *al-Jâmi' al-Sahîh*. Al-Khattâbî clearly explains why he wrote this work. Among the reasons that he mentions for compiling *A'lâm al-Sunân* are the disappearance of scholarly knowledge over time, the emergence and spread of ignorance, the proliferation of innovators (bid'ahists), their divergence from the Qur'an and Sunnah, and the allegations of ignorance against hadith scholars. He notes that he wrote this work to eliminate such negative perspectives and to reduce the pressure on hadith scholars. The reasons stated by al-Khattâbî indicate that the number of innovators increased gradually in his time, and therefore some scholars wrote

works to refute their ideas.

This study analyses al-Khattābī's method of understanding and interpreting hadīths in his work *A'lām al-Sunān*. It investigates the lexical and i'rab structure of the words in hadīths, the views he discussed while making jurisprudential judgements, how he approached the theological issues, how he used historical information, and how he handled the controversial hadīths while using the commentary method. The study also investigates how al-Khattābī used such elements as verse, hadīth, poetry and historical information while explaining hadīths; thereby determining al-Khattābī's method of understanding and interpreting hadīths with reference to his work *A'lām al-Sunān*. Furthermore, the study also discusses the content of hadīths and the jurisprudential judgement derived from them to elaborate on the judgement derived from hadīths and to determine which of the sayings of the Companions and which historical information are valid in this regard. Prepared using document analysis, this study analyses how al-Khattābī understood and interpreted hadīths while composing his work; it also provides some concrete examples to illustrate it. The present study also reveals that al-Khattābī did not strictly confine himself to the wording of hadīths while commenting on them; he emphasised the content of the narrations as well. Moreover, it emphasises the criteria that al-Khattābī used while interpreting hadīths and reveals that some of these criteria are unique to him and some of them are commonly accepted criteria.

Keywords: Hadīth, Commentary, Istishhād, A'lām al-Sunān, Khattābī.

GİRİŞ

Tedvin ve tasnif döneminden sonra hicri dördüncü asırlara doğru hadislerin şerhi ile ilgili eserlerin ilk nüveleri ortaya çıkmıştır. Hicrî III. asırdan V. asra kadar hadislerin doğru anlaşılması ve sağlam bir isnadla rivayet edilmesi için şerhler yazılmaya başlanmıştır.¹ Bu dönemde telif edilen şerhler hem başarılı bir dil hem de zengin bir muhteva ile yazılmıştır. İlk dönemlerde İmam Malik'in (ö. 179/795) *Muvattâ'* üzerine yazılan şerhler, zaman geçtikçe *Kütüb-i Sitte* ağırlıklı şerhlere dönüşmüştür. Bu dönemde ağırlıklı olarak Buhârî'nin *Sahih*'i ve Müslim'in *Sahih*'i şerh edilmiş, ardından *Sünen-i Erbaâ* üzerine çalışmalar yapılmıştır.²

IV. asırda dil ve muhteva ağırlıklı şerhler yazılmaya devam etmiştir. Bu dönemde şerh çalışması telif eden önemli âlimlerden birisi de Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî (ö. 388/998) olmuştur. O öncelikle *Garîbül-Hadis* adlı eserini, ardından Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i üzerine *Meâlimü's-Sünen*'i telif etmiştir. Kendisine gelen talep üzerine Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'ini de şerh etmiş ve ismini *A'lâmü's-Sünen* koymuştur. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'i üzerine yazılan ilk şerh olduğu kabul edilen *A'lâmü's-Sünen*, Hattâbî tarafından Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i şerh

¹ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 17-20.

² Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 20-48.

edildikten sonra talep üzerine telif edilmiştir. Eser günümüze ulaşan yazılı en eski iki şerhten biri olarak bilinmektedir. Elbette hadis yorumlamanın tarihi çok daha eskidir. Bu bağlamda hadis ilmindeki ilk şerhin, verilen sorulara cevap vermesi bağlamında Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalara kadar götürülebilme imkanı vardır.³

Hattâbî'nin hadisleri anlama ve yorumlama yöntemleri genel olarak ele alınmış olsa da özel olarak *A'lâmü's-Sünen* eseri bağlamında araştırmamızın neredeyse olmadığı gözlemlenmiştir. Hattâbî'nin hadisleri anlama ve yorumlama yöntemi hakkında Salih Karacabey'in *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu* adlı doktora tezi, Mustafa Demir'in *el-Hattâbî ve Garibu'l-Hadis Adlı Eseri* adlı Yüksek Lisans tezi ve hadis şerhçiliği ile ilgili telif edilen çalışmalar, Hattâbî'nin hadisleri anlama ve yorumlamada takip ettiği yolu kısmen aktarmaktadır. Böyle bir çalışmanın yapılmasının gerekliliği, ilk şerh eserlerden biri olma hüviyetine sahip *A'lâmü's-Sünen* özelinde dönemin hadisleri anlama ve yorumlama yöntemlerini tespit etmek üzerine görülmüştür. Çalışmada Hattâbî'nin *Sahîhu'l-Buhârî* şerhi *A'lâmü's-Sünen* eseri bağlamında hadisleri anlama ve yorumlama metodu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Üzerinde araştırma yapacağımız nüsha Ebû Abdullah Muhammed Ali ile Ali b. İbrahim b. Mustafa'nın tahkik ettiği *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*'de basdırılan iki ciltlik *A'lâmü's-Sünen fi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî* olduğundan daha çok *A'lâmü's-Sünen* ismini kullanacağımızı belirtmek isteriz. Bu çalışması bağlamında düşünüldüğünde, Hattâbî'nin hadisleri anlama ve yorumlama metodunun telif ettiği eserlerden anlaşılabilceği öngörülmektedir.

1. Hattâbî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Lugat âlimi ve muhaddis olan Hattâbî'nin tam adı Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Hattâbî el-Büstî'dir.⁴ Adı ile ilgili Hamd, Hamed ve Ahmed olduğu konusunda farklı görüşler olsa da gerçek adının Hamd olduğu, zamanla Ahmed diye çağrıldığı nakledilmiştir.⁵

³ Hz. Peygamber'in "İki müslüman birbirine kılıç çektiği zaman, öldüren de, ölen de cehennemdedir" sözü üzerine bir sahabinin "Ya Rasûlallah! Öldürenin durumu ortada, ama ölen niçin cehennemdedir? diye sorunca Hz. Peygamberin onun da, arkadaşını öldürmek istediğini söyleyerek bu sözünü şerh etmesi örnek olarak verilebilir. Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cûfi el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Deyb el-Bugâ (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "İman" 22, "Diyat" 2, "Fiten" 10.

⁴ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Ve Feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadr, 1994), 2/214; Ebû Bekr Muhibbüddîn Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî, *et-Takyid li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 254; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 17/23.

⁵ Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî (ty: Hezer li't-Tebâe, 1991), 1/282; Hattâbî'nin adı ile ilgili tartış-

Hattâbî nisbesini Hz. Ömer'in babası Hattâb'a dayandıranlar olsa da bu nakil gerçeği yansıtmamakta, bu nisbe babasının dedesi olan Hattab'a nispet edilmektedir.⁶

Hattâbî'nin doğup büyüdüğü ve Afganistan'ın Sicistan bölgesinde harabeleri bulunan eski bir şehir olan Büst şehrinin bir Türk beldesi olması, kendisinin Türk olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁷ İlköğrenimine doğup büyüdüğü Büst'te başlayan Hattâbî, daha sonra sırasıyla Mekke, Bağdat, Basra ve Nişâbur gibi ilim beldelerine yolculuklar yaptı. Buralarda Kur'an ve hadisin yanı sıra fıkıh, akaid, Arap dili ve edebiyatı gibi ilimlerle de meşgul olmuştur. Bu beldelerde hadis ilmini Ebû Saîd İbnü'l-Arabi (ö. 340/952), Ebû Ali İsmâil b. Muhammed es-Saffâr (ö. 341/953), İbnü's-Semmâk (ö. 344/956), Muhammed b. Bekir el-Basrî gibi kendi döneminin âlimlerinden ders aldı. Nişâbur'da Horasan bölgesinin Şâfiî mezhebi temsilcisi Muhammed b. Ali Kaffâl'den (ö. 365/976) fıkıh dersi aldı.⁸ En çok bu hocasının yanında kaldığı nakledilmektedir. Birçok talebe yetiştiren Hattâbî'nin en meşhur öğrencisi *Müstedrek ve Ma'rifetü-Ulûmi'l-Hadis* gibi eserlerin müellifi Hâkim en-Nisaburi'dir (ö. 405/1014).⁹

Bir hadis hafızı olan ve münekkit âlimlerce "sika" olarak nitelenen Hattâbî, hadisin rivayet ve dirayet yönünü çok iyi bilen bir âlim kabul edildi. Kendi zamanına kadar tasnif edilen hadis kaynaklarının çoğuna vâkif olup, dirâyetü'l-hadis ilminin kapsamına giren konuları da iyi bilmekte idi. Billhassa ele aldığı hadisleri sahih, hasen ve zayıf olarak üçlü bir tak-sime tâbi tutmuş, sahih hadisin ilk kapsamlı tarifinin de ona ait olduğu aktarılmaktadır.¹⁰

Muasırını sayılabilecek isimlerden Seâlebî'nin (ö. 429/1038) verdiği bilgiye göre Hattâbî, ilim konusunda kendi asrının Ebû Ubeyd'i (ö. 224/839) olarak kabul edilmektedir. Bütün bu ilmi özelliklerinin yanı sıra, güzel şiir yazma yeteneğine de sahipti.¹¹ Hattâbî neredeyse her alana özgü eserler telif etti. *Garîbü'l-Hadis*, *İslâhu Galatil-Muhaddisîn*, *Meâlimüs-Sünen*, *Beyânu İcâzü'l-Kur'an*, *Şe'nü'd-Duâ*, *Şiâru'd-Dîn fî Usûli'd-Dîn*, *Kitabu'l-Uzle* eser-

malar için bk. Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 20-21.

⁶ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-â'yân*, 2/215; Subkî, *Tabakât*, 3/282; Zehebî, *Siyer*, 17/23; Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri*, 21-24.

⁷ Salih Karacabey, "Hattabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/489.

⁸ İbn Hallikân, *Vefâyatu'l-â'yân*, 2/214; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/149.

⁹ Zehebî, *Siyer*, 17/23-24; Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri*, 37-38.

¹⁰ Karacabey, "Hattabi", 16/489-490.

¹¹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Müfid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983) 4/383.

leri Hattâbî'nin telif ettiği başlıca kaynaklardır.¹² Bu makale ise A'lâmü'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhu'l-Buhârî, şerh metodu üzerine odaklanılacaktır.

Hayatı boyunca ilimle meşgul olan ve öğrenci yetiştiren Hattâbî, son zamanlarında Büst şehrine gelmiş ve orada 388/998 tarihinde vefat etmiştir.¹³

2. A'lâmü's-Sünen Eseri ve Genel Özellikleri

Hadisleri şerh eden âlimler, eserlerini belli bir tertip ile telif etmeye çalışmışlardır. Bazı şarihler dil ve gramer ağırlıklı şerhler yazarken bazıları da muhteva yönü ağırlıklı olan şerhler telif etmişlerdir. Hadis şarihlerinin önde gelen isimlerinden birisi olan Hattâbî, eserlerini telif ederken kendisinden önceki şarihlerin yöntemlerini takip ettiği gibi hadislerin hem mana hem de muhteva yönünü açıklamıştır. Onun Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yazdığı *Meâlimü's-Sünen*, Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yazdığı *A'lâmü's-Sünen* ile *Gâribu'l-Hadîs* eserleri, bunun en açık göstergelerindedir. O *Meâlimü's-Sünen*'i telif ettikten sonra *A'lâmü's-Sünen*'i yazmaya başladı. Bu husus bazı hadisleri şerh ederken ayrıntıya girmeden “*Meâlimü's-Sünen*'de bunu tafsilatlı olarak açıkladım, burada tekrar etmeye gerek yoktur”¹⁴, “Bu meselenin bahsi *Meâlimü's-Sünen*'de geçti”¹⁵ gibi sözlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca “*Meâlimü's-Sünen*'i yazdıktan sonra Belh'te bazı kardeşlerim Buhârî'nin *Sahîh*'ini şerh etmemi istediler.”¹⁶ sözü de *Meâlimü's-Sünen*'i *A'lâmü's-Sünen*'den önce yazdığını göstermektedir.

Birden fazla adı olan *A'lâmü's-sünen fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*¹⁷ eseri Buhârî'nin *el-Câmîü's-Sahîh*'i üzerine yazılan ilk şerhlerdendir. Hattâbî şerhin telif sebebini bizatihi açıklamıştır. Yukarıda da geçtiği üzere, *Meâlimü's-Sünen* şerhini tamamladıktan sonra Belh'te bulunan bir grup âlim kendisinden, *Meâlimü's-Sünen* şerhi gibi, Buhârî'nin kitabını da şerh etmesini istediler. O, bir süre düşünmüş ve Buhârî'nin *Sahîh*'ini şerh etmeyi göze alamamıştır. Ancak daha sonra bu düşüncesini değiştirmiş ve insanların talepleri üzerine *Sahîh*'i şerh etmeye başlamıştır.¹⁸

Hattâbî eserini telif etmesinin sebepleri arasında ilmin zamanla kaybolması, cehaletin ortaya çıkması, bidatçıların çoğalması, insanların kitap ve sünnetten yüz çevirmeleri ve hadisçilerin itham edilmeleri gibi hususları

¹² Karacabey, “Hattâbî”, 16/489-490.

¹³ Zehebî, *Siyer*, 17/27.

¹⁴ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *A'lâmü's-sünen fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Ali Semek – Ali İbrahim Mustafa (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 1/384.

¹⁵ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/116.

¹⁶ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/16.

¹⁷ *Kitâbü'l-A'lâm fî şerhi me'âni Câmi 'is-Sahîh, Kitâbü Şerhi'l-Buhârî, A'lâmü'l-Hadîs, İ'lâmü's-Sünen, İ'lâmü'l-Hadîs.*

¹⁸ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/16.

zikreder.¹⁹ Bütün bunların önüne geçmek için eserini telif ettiğini kaydeder. Bu da onun kendi döneminde Ehl-i Bidatin giderek arttığını, âlimlerin de onların görüşlerini çürütmek adına eserler yazdığını göstermektedir.

Hattâbî bu eserini *Me'âlimü's-Sünen*'den sonra yazdığı halde her iki şerhini de bütüncül bir bakış açısıyla telif etmiştir. *Me'âlimü's-Sünen*'de açıklamasını yaptığı hadisleri ikinci bir defa şerh etmemiş, ancak hiç değinmeden de geçmemiştir. Önceki eserinde şerh ettiği hadisleri *A'lâmü's-Sünen*'de özet olarak açıklamıştır. Bu hususu kendisi şöyle dile getirmektedir:

“Bu kitapta, müşkil ve açıklanması gereken hadislere baktığımda, bunlardan bir kısmın önceki eserim *Me'âlimü's-Sünen*'de şerh ettiğimi gördüm. Eğer burada aynı hadisleri öncekinde açıkladım diye hiç şerh etmeden geçsem, bu kitabın hakkını ihlal etmiş olurum. Şayet onda geçen açıklamaları tamamen almam durumunda da bu kitapta çok sayıda tekrar olacağını düşündüm. En doğrusunun daha önce yaptığım şerhlerin bir özetini buraya alıp ona atıf yapmak ve onu göremeyenler için de konuyu aydınlatacak kısa bilgiler vermek olduğunu düşündüm. Onda bulunmayan müşkil hadisleri de şerh etmeye başladım.”²⁰

Hattâbî'nin bu ifadesinden anlaşıldığı üzere onun eseri muhtasar özelliğe sahip bir şerhten müteşekkildir. Ancak birçok yerde de *Me'âlim*'de değinmediği kadar uzun bir şekilde değinmesi hususu ile bu eserinde sadece kısa bilgiler verdiğine yönelik ifadeleri ters düşmektedir.

Hattâbî muhtasar şekilde telif ettiği için *A'lâmü's-Sünen*'de, *el-Câmi 'u's-Sâhîh*'teki hadislerin sadece 1238'inin şerhi bulunmaktadır. Esasen Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Sünen*'i fikhî olarak, *A'lâmü's-Sünen*'i de itikâdî olarak şerh ettiği söylenebilir.²¹ Hattâbî'nin, Buhârî'nin *Sâhîh*'inde yer alan 3924 bab başlığından 999'unu şerh ettiği görülmektedir. Ayrıca hiç şerh etmediği ve eserine almadığı bölümler de bulunmaktadır. Bu bölümler şunlardır:

Bölüm No	Bölüm Adı
14	Kitâbu'l-Vitr
27	Kitâbu'l-Muhsar
90	Kitâbu'l-Hiyel

¹⁹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/15-18.

²⁰ Hattâbî, *A'lâmü's-Sünen*, 1/16.

²¹ Karacabey, “Hattabi”, 16/489-490.

Hattâbî anlaşılmayan hadislere geniş yer verirken şerh edilmeye çok ihtiyaç bulunmayan hadislere ise kısa bir şekilde değinmiştir. Bazı hadisleri şerh etmemesinin sebebini de buna bağlayabiliriz. Hatta “Leyle-i Kadir” ile “Teravîh” gibi bazı bölümleri ele alırken sadece bir hadisin şerhini yapmıştır. Hatta burada hadisleri şerh ederken sadece manası kapalı bazı kelimeleri açıklamış ve geçmiştir.²² Bunun sebebi ise kendisinin de belirttiği üzere *Meâlim*'de aynı hadise daha uzun yer vermiş olmasıdır.

el-Câmiu's-Sahîh'in ilk şarihlerinden olan Hattâbî'nin, bu eserin sadece muhtevasıyla ilgilenmeyip bâb başlıklarını açıklamaya değer bulması, erken tarihli bir farkındalıktır, dikkatini göstermektedir. Onun bâb başlıklarını da şerh etmiş olması, Buhârî'nin burada vermek istediği mesajlara temas etmeye çalıştığını göstermektedir. Bâb başlıklarında tasarrufa giderek uzun olanları ihtisar etmiştir. Örneğin Buhârî'nin “Salât Bölümü”nde uzun bir şekilde verdiği şu bâb başlığını ihtisar ederek şerhine almıştır.

*“Cahiliyye dönemi müşriklerinin kabirleri açılıp yerlerinde mescidler edinilir mi? Zîra Hz. Peygamber'in, 'Allah Yahûdîlere lanet etsin, onlar peygamberlerinin kabirlerini mescidler edindiler” sözü vardır. Kabirlerin bulunduğu yerlerde namaz kılmak mekruh olur. Zîrâ Ömer b. Hattâb, Enes b. Mâlik'i bir kabir yanında namaz kılarken gördüğünde: 'Kabirden sakın, kabirden çekin' dedi. Fakat ona, bu namazı tekrar kılmasını emretmedi bâbî.”*²³

Hattâbî yukarıda zikrettiğimiz bâb başlığını “*Cahiliyye dönemi müşriklerinin kabirleri açılıp yerlerinde mescidler edinilir mi?*” şeklinde ihtisar ederek eserine almıştır.²⁴ Bu ve buna benzer bab başlıklarını ihtisar ederek çalışmasına almasının sebebi muhtemelen eserinin hacmini büyütmemek içindir. Hattâbî'nin eserinde buna benzer çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Hattâbî bâb başlıklarında yaptığı tasarrufu hadis metinlerinde de uygulamıştır.²⁵ Özellikle belli bir metot uygulayarak, uzun hadislerden şerhe ihtiyaç duyduğu kısımları almaktadır. Hattâbî'nin burada uygulamış olduğu ihtisar yöntemini, *A'lâmü's-Sünen*'den önce telif ettiği *Garîbü'l-Hadis* eserinde de uygulamıştı. Salih Karacabey'in tespitine göre Hattâbî'nin şerh etmediği hadislere, eserinde yer vermemesinin sebebi nüshaların eksik bir

²² Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/512.

²³ Buhârî, “Salat”, 48.

²⁴ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/166.

²⁵ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 251-252.

şekilde gelmesi değildir.²⁶ Zîra o Garîbü'l-Hadîs eserinde de aynı metodu kullanmış ve hadislerin sadece ilgili bölümünü zikretmiştir. Bu durumda ona göre eserin aslından yapılan her türlü tasarrufun Hattâbî'ye ait olduğu kesinleşmiştir.²⁷ Kanaatimizce bunun sebebi tamamen tasarrufa gitmek, eserin hacmini büyütmemek ve daha önce şerh ettiği *Meâlimü's-Sünen* eserinin bir muhtasarı niyeti ile telif etmektir. Muhtasar olması, seçici davranması şerh edebiyatının mevcut gelişim seviyesiyle uyumludur. En olgun örnekler ileride verilecektir.

Hattâbî hadisleri açıklarken öncelikle onların lafzi manalarını, ardından muhtesası ile ilgili bilgiler verir. Yeni bir bölüme başlarken gibi bölümle ilgili herhangi bir bilgi paylaşımında bulunmamaktadır. Genel olarak önce kelimenin yapısı ve anlamını vermekte, daha sonra fıkhi yönünü açıklamakta, sahabe kavli, ardından başka müçtehitlerin görüşlerine yer vermektedir. Bazı yerlerde de kendi görüşünü önce belirtir sonra diğer görüşlere yer verir. İleride de değineceğimiz gibi kendi görüşlerine yer verirken “فيه من” “الفقه”, “دلالة”, “دليل”, “قلت” lafızlarını sıkça kullanmaktadır.²⁸

3. Hattabi'nin A'lâmü's-Sünen'inde Hadisleri Anlama ve Yorumlama Metodu

3.1. Garib Lafızları Açıklaması

Hadis ilminin alt bilim dallarından birisi de, rivayetin doğru bir şekilde anlaşılması ve sağlam yollarla nakledilmesini hedefleyen garîbü'l-hadis ilmidir. Garîbü'l-hadîs, hadislerde yer alan manası kapalı lafızları inceleyen bir ilim dalıdır.²⁹ Arapçanın zengin bir dil olması, Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim olması, zaman zaman veciz bazı kelimeleri kullanmasına olanak sağlıyordu. Sahabe de hadisler içerisinde geçen ve anlamını bilmedikleri bazı kelimeleri Hz. Peygamber'e soruyor ve öğreniyorlardı. Daha sonra anlamı bilinmeyen bu kelimeleri filolojik olarak inceleyen ve bu doğrultuda eserler yazan âlimler olmuştur. Bunlardan birisi de Hattâbî'dir.

Hattâbî bu eserinde manası kapalı kelimeleri açıklarken de sık sık Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın *Garibü'l-Hadis*'ine müracaat etmeyi tavsiye etmektedir.³⁰ Garib kelimelerin açıklamasını yapmak birçok şarihin, özellikle zengin içerikli şerhleri telif eden müelliflerin ele aldığı bir konudur.

Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen*'i telif etmesinin sebeplerinden birisinin de

²⁶ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 252-253.

²⁷ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 253.

²⁸ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/516, 584.

²⁹ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 8. Bsk., 86.

³⁰ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/101.

manası anlaşılmayan kelimeleri açıklamak olduğunu bizatihi kendisi belirtmiştir. *Meâlimü's-Sünen*'i yazdıktan sonra kendisinden Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine şerh yazmasını, hadislerden müşkil olanları ve manası kapalı olan lafızları açıklamasını istedikleri için bu eseri telif ettiğini bildirmektedir.³¹ Hattâbî bu eserinde garib lafızlara çok fazla yer vermiş olsa da esasında *Meâlimü's-Sünen*'e nazaran daha az kavram açıklamıştır.³² Muhtemelen burada tekrarlar düşmemek adına fazla ayrıntıya girmemiş olduğu düşünülse de onun sadece *A'lâmü's-Sünen*'de bile kelime tekrarına yer verdiği görülmektedir.

Hattâbî garib lafızları izah ederken dönemin şerh geleneğinde olduğu gibi öncelikle kelimenin lügat ve terim manalarını vermektedir. Bunlarla beraber kelimelerin yapısına değinmekte, sarf ve nahiv bilgilerini vermektedir. Ayrıca “Bazı lügat âlimleri şöyle der” diyerek lügat âlimlerinin farklı görüşlerine yer vermekte, böylece kelime hakkında zengin bir bilgi sunmayı hedeflemektedir. Örneğin “Ameller niyetlere göredir”³³ hadisinde niyet kavramını açıklarken “Bazı lügat âlimleri der ki niyet kelimesinin aslı taleptir.” diyerek kendi görüşü dışında da farklı görüşlere yer vermektedir.³⁴ Bazı yerlerde de sadece lügat manasını vermekle yetinmektedir.³⁵ Hattâbî manası kapalı kelimeleri açıklarken zaman zaman iki anlama gelen lafızların, hadiste geçen manasının hangisi olduğuna değinmekte, ayrıca değişikliğe uğramış olan kelimelerin aslını da ortaya koyarak anlaşılmasını sağlamaktadır.³⁶ Görüldüğü üzere Hattâbî manası kapalı olan kelimelerin öncelikle lafzi manasını vermeye çalışır. Kelimelerin lügat anlamı, maksadı, hadisteki kullanımı gibi ayrıntılara da zaman zaman girerek söylenmek istenen maksada yer vermektedir.

Hattâbî'nin garib kelimeleri açıklarken çok fazla ayrıntıya girdiği yerler de olmuştur. Bu husus muhtasar amaçla yazılan şerhlerde problem olarak görülmektedir. Nitekim Karacabey'in tespit ettiği gibi Hattâbî, bu eseri muhtasar halde telif ettiğini belirtirken bazı kelimelerde ayrıntıya girmesi kendi prensibine ters düştüğünü göstermektedir.³⁷

Hattâbî ileride daha geniş bir şekilde yer vereceğimiz gibi, izahını yaptığı kelimenin geçtiği ayet ve hadisleri ele alarak kelimenin vermek istediği manayı delillendirmeye çalışmaktadır. Yer yer kelimenin geçtiği ayetlere yer vererek asıl manasının ne olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin

³¹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/16.

³² Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 244.

³³ Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1.

³⁴ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/21, 33.

³⁵ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/108-109.

³⁶ Bk. Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/29, 48, 54, 190.

³⁷ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 260.

“Kitâbu’l-Ezan” bölümünde namazdan sonra okunması gereken zikirlerden *وَاللَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً قَبْلَهُ وَلَا وَلَدًا* hadisinde geçen *جَدُّ* kelimesini açıklarken Cin Sûresinde geçen *وَاللَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً قَبْلَهُ وَلَا وَلَدًا* ayetini istihsad için kullanmaktadır. Böylece kavramları ayetlerle açıklama yoluna gitmiştir.

Hattâbî'nin bir kelimeyi birkaç farklı yerde açıkladığı görülmektedir. Örneğin “*الخميصة*” kelimesine hem “Kitâbu’l-Hayız”³⁹ hem de “Kitâbu’s-Salât”ta⁴⁰ yer vermiş, her iki yerde de farklı lafızlarla aynı manayı vermiştir. Aynı şekilde “*العرق*” kelimesini hem “Kitâbu’l-Ezan” hem de “Kitâbu’s-Sayd”ta açıklamıştır.⁴¹ Bunu yaparken muhtemelen bir tarafta izah etmediği bir hususu açıklamak için yapmıştır. Ya da kelimenin zikredilen hadisle olan bağlantısının farklı olması ona tekrar açıklama gereği hissettirmiştir.

Hattâbî kelimeleri açıklarken ağırlığı lugat yani lafız manasına vermiştir. Bazı yerlerde kelime yerine cümle tahliline yer vermiş olsa da ağırlıklı olarak manası kapalı olan kelimeleri açıklamakla yetindiği görülmektedir.

Hattâbî bazı hadisleri şerh ederken birtakım lafızları aslından daha farklı bir manada kullandığını iddia ederek Buhârî’ye katılmamaktadır. “Ezan” Bölümünde “Namazdan Sonra Zikretmek Bâbı” altında rivayet edilen hadisi ihtisar ederek eserine almıştır. Nitekim uzun bir şekilde Ebû Hüreyre’den rivayet edilen hadisin sadece baş tarafını almış ve orada anlamını vermek istediği kelimeyi açıklamaya çalışmıştır. Söz konusu hadis şöyle rivayet edilmiştir:

“Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Fakir kimseler Hz. Peygamber’e geldiler de; ‘Servet sahipleri en yüksek dereceleri ve devamlı olan nimeti alıp gittiler. Onlar bizim kıldığımız gibi namaz kılıyorlar, bizim oruç tuttuğumuz gibi oruç tutuyorlar. Onlar kendi mallarıyla hacca ve umreye gidiyor, cihâd yapıyor ve sadaka veriyorlar’, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Size onu yaptığımız takdirde sizi geçmiş olanlara yetiştirecek, sizden sonraya kalanlardan kimseyi size yetiştiremeyecek ve içinde bulunduğunuz cemaat içinde en hayırlı ümmet yapacak bir şey haber vereyim mi? Her farz namazdan sonra 33’er defa tesbîh eder, tahmîd eder, tekbîr alırsınız”⁴²

Hattâbî *Sahîhu’l-Buhârî*’de geçen bu hadisi ihtisar ederek “Fakir kimseler Hz. Peygamber’e geldiler de ‘Servet sahipleri en yüksek dereceleri ve devamlı olan nimeti alıp gitti’ dediler” kısmını ihtisar ederek almıştır. Buhârî bu hadiste geçen *أَهْلُ الدُّورِ* “*أَهْلُ الدُّورِ*” kelimesinin

³⁸ Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk. (Cin 72/3).

³⁹ Hattâbî, *A’lâmü’s-sünen*, 1/120.

⁴⁰ Hattâbî, *A’lâmü’s-sünen*, 1/149.

⁴¹ Hattâbî, *A’lâmü’s-sünen*, 1/216.

⁴² Buhârî, “Ezan”, 155.

aslında “أَهْلُ الدُّنْيَا” olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴³ Ancak *Sahîh*'inin nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bu hadis rivayet edilirken “أَهْلُ الدُّنْيَا” kavramının kullanıldığına rastlanmamıştır. Gördüğümüz hadis eserlerinin tamamında ve diğer *Sahîhu'l-Buhârî* nüshalarında “أَهْلُ الدُّنْيَا” geçmektedir. Hattâbî'nin böyle bir açıklamada bulunmasının birkaç sebebi olabilir: Bu sebeplerden birisinin de o dönemde şerhini yapmış olduğu Buhari nüshasındaki bu farklı kullanımın sonraki raviler tarafından “أَهْلُ الدُّنْيَا” şeklinde eklenmiş olabileceğidir. Başka bir sebep de Hattâbî'nin şerh ettiği *Sahîhu'l-Buhârî* nüshasında verrâk veya müstensihlerce eklenen harf fazlalığından dolayı kelime lafız değişikliğine uğramış olma ihtimalidir.⁴⁴ Bu durumda mezkur nüshalarda hatalı lafız kullanımı olsun veya olmasın, dikkat çekilmesi gereken önemli noktalardan birisi de Hattâbî'nin Buhârî gibi bir muhaddisin metnine hassasiyet göstermiş olması ve kendi zamanına kadar ulaşan otoritesinden çekinmemiş olmasıdır. Bu da onun ilme olan iştiağını göstermektedir.

Hattâbî bazı ifadeleri açıklarken ayet ve hadislerle istişhad ettiği gibi kendi görüşlerine de yer vermektedir. Örneğin “Büyü” bölümünde “Satıcı ve Alıcı Arasındaki Beyan” bâbında nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in Addâ' b. Hâlid'e yazdığı vesikada şu sözler yer almaktadır: “Bu Allah'ın Rasûlü Muhammed'in, Addâ' b. Hâlid ile gerçekleştirdiği Müslümanın Müslüman ile yaptığı bir satım akdidir. Bu akitte kusur, haram ve gaile (hıyanet) yoktur.”⁴⁵ Buhârî bu hadisi rivayet ettikten sonra altında Katade'nin (ö. 117/735) “غَائِلَةٌ” (Gâile) kelimesine yaptığı açıklamaya yer vermektedir. Bu hususta Katade'nin şöyle dediğini nakletmektedir: Bu satım sözleşmesinde geçen “gaile” kelimesi, zina, hırsızlık ve kölenin kaçması gibi anlamlara gelir.”⁴⁶ Hattâbî yukarıdaki açıklamalara yer verdikten sonra “Ben derim ki Gâile kelimesi, bir kimsenin başka birinin hakkını hile ile alması ve onu gizli bir kusur ile aldatması manasına gelir.”⁴⁷ diyerek kelime hakkında kendi görüşünü belirtmektedir. ⁴⁸Böylece Hattâbî, Katade'nin açıklamasından ayrı olarak mana vermiş ve kendi görüşüne bu şekilde temas etmiştir. Bu da Hattâbî'nin hadisleri şerh ederken önceki âlimlerin birtakım açıklamalarına katılmadığını göstermektedir.

3.2. İhtilafı Hadislere Yaklaşımı

Hattâbî'nin *Sahîhu'l-Buhârî* şerhini yazmasındaki önemli etkenlerinden

⁴³ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/211.

⁴⁴ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/550.

⁴⁵ Buhârî, “Buyû”, 19.

⁴⁶ Buhârî, “Buyû”, 19.

⁴⁷ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/527.

⁴⁸ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/527.

birisi de ihtilafı gibi görünen hadislerin arasını bulmak olmuştur. O, hadislerde meydana gelen müşkilliğin, ravilerin durumundan kaynaklanan sebeplerden meydana geldiğini düşünmektedir. Ona göre hadisler arasında zahiri ihtilaflar da yoktur, ancak o, böyle görünmesinin harici birtakım sebeplerin bilinmemesinden ve değerlendirmenin eksik yapılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.⁴⁹

Hattâbî'ye göre hadisler arasında hakiki manasıyla bir ihtilaf olmaz. Bu sebeple o, ayet ve hadisler muhalifmiş gibi görünen hadisleri açıklamaya, buna sebep olan engelleri kaldırmaya çalışmaktadır. Aradaki müşkilliği kaldırmaya çalışırken de te'vîl, cem/telif, nesih ve tercih yollarına başvurmaktadır. Hattâbî ihtilafı hadislerin arasını bulma konusunda bu yollara başvururken, hadisleri sened ve metin yönüyle ele almış ve tercih yoluna başvurduğu zaman da sahih olarak gördüğü hadisleri tercih etme yoluna gitmiştir. Mesela “Zekât” bölümünde “Zekâtın Vacib Olması” bâb başlığında “Ben Lâ ilahe illë'llâh deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bu sözü söyleyen kimse, başka haklı bir sebep olmadıkça, malını ve canını benim nezdimde koruma altına almış olur. Hesabı ise artık Allah'a kalmıştır.”⁵⁰ hadisine yer verirken burada müşkil bir durum olduğunu belirtmekte ve tevil yoluna başvurmaktadır. Ayrıca Buhârî'yi hadiste eksik olan “namaz kılana, zekât verinceye kadar” kısmını eklemeyen hadisi ihtisar ederek rivayet ettiği için tenkid etmektedir. Aradaki müşkilliği gidermek için de Hz. Ebûbekir'in hilafeti döneminde zekât vermeyenlere ve irtidad edenlere savaş açması ile ilgili rivayete mukayese etmektedir.⁵¹

Hattâbî bazı hadislerin ayetleri tefsir ettiğini belirtmektedir. Mesela *Sahîhu'l-Buhârî'nin* “Evkâtu's-Salât” bölümünde “İkinci Namazının Fazileti” başlığında şu hadisi örnek göstermektedir: “Şu ayı, gördüğünüz gibi kuşkusuz Rabbinizi de ahirette göreceksiniz. Onu görme konusunda hiç haksızlığa uğramayacaksınız. Güneşin doğuşundan ve batışından önceki namazları geçirmemeyi başarabiliyorsanız, bunu yapın!” Sonra Cerîr, “Güneşin doğmasından önce de, batmasından önce de Rabbinizi hamd ile tesbih et”⁵² ayetini okudu.⁵³ Hattâbî söz konusu hadisin şerhinde *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى* “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın”⁵⁴ ayetini zikretmekte ve yukarıda bahsi geçen hadisi bu ayet ile mukayese ederek iki namazın aynı namaz olduğunu belirtmektedir. O, ayet ve hadisteki mana ko-

⁴⁹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/162.

⁵⁰ Buhari, “Zekât”, 1.

⁵¹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/382-386.

⁵² Kaf 50/39.

⁵³ Buhârî, “Evkâtu's-Salât”, 16.

⁵⁴ Bakârâ 2/238.

nusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemektedir.⁵⁵ Burada kendi görüşünü belirtmeden önce sahabe ve tabiin görüşlerine yer vermektedir. Bu hususta Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Aişe ve Hafsâ'ya göre bu namazın ikindi namazı olduğunu; İbn Abbas, Câbir b. Abdullah ve Atâ'ya göre bu namazın sabah namazı olduğunu; Zeyd b. Sâbit ve Üsâme b. Zeyd'e göre ise bu namazın öğle namazı olduğunu söylemektedir.⁵⁶

Neticede Hattâbî'nin ihtilaflı gibi görünen iki hadis arasındaki tenakuzu gidermek adına te'vîl, cem, nesh ve tercih yollarına başvurduğu görülmektedir. Nitekim bunu yaparken bir hadisi seçip diğerinin hükmünü iptal etmediği gibi, dolaylı olarak tevakkufu uygulamadığı da anlaşılmaktadır.

3.3. Ravileri Değerlendirmesi ve Haber-i Vâhid Meselesine Yaklaşımı

Zengin içerikli şerhlerde kullanılan önemli yöntemlerden birisi de ravilerin değerlendirmesini yapmaktır. Bazı şarihler hadisleri açıklamadan önce hadiste geçen ravileri tek tek incelemekte ve senedin sıhhati hakkında bilgi vermeye çalışmaktadır. Kimi şarihler de senedde yer alan ravilerin hepsini değil, tenkide maruz kalmış olanları değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Böylece bu şarihler, çalışmasını gereksiz gördüğü yazı kalabalığından korumuş ve eserinin hacmini küçültmeye çalışmıştır. Sened ve ravilere hiç yer vermeyen ya da çok az değinen şarihler de olmuştur. Böyle bir şarih olan Hattâbî, hadisleri şerh ederken kaynak olarak getirdiği rivayetleri genelde senedsiz olarak vermektedir. O, *Sahîhu'l-Buhârî*'deki hadislerin tamamını şerh etmediği gibi, ele aldığı hadislerin hepsinin isnadlarını da incelememiştir. Bir hadisi şerh ederken kendisinden sonra telif edilen zengin içerikli şerhlerde olduğu gibi ravileri tek tek değerlendirmemiş, kimi hadislerde ise isnada hiç değinmemiştir. Değerlendirmeye aldığı raviler ise ya tenkid edilen ya da başkalarının tenkid edip kendisinin sika gördüğü ravilerdir. Her ravi ile ilgilenilmemesinde Hattâbî'nin ilk şarihlerden olması ve râvi incelemelerinin zamanla ağırlık kazanması kadar ilk etapta şerhi yapılan kaynağın *Sahîhu'l-Buhârî* gibi nispeten güvenilir bir kaynak olmasının payı büyüktür.

Karacabey'in tespitine göre Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*'de ravi tenkidine yer verirken *A'lâmü's-Sünen*'de herhangi bir raviyi tenkid etmemiştir. Bunun sebebini de *Sahîhu'l-Buhârî*'nin en güvenilir hadis kaynağı olmasına bağladığını bildirmektedir.⁵⁷ Biz çalışmamızın sınırlarını aşmamak

⁵⁵ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/191.

⁵⁶ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/192.

⁵⁷ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 300

için *Meâlim*'deki ravi değerlendirme metoduna yer vermeyeceğiz. Ancak Karacabey'in bu tespitine kısmen katılamıyoruz. Nitekim az da olsa Hattâbî'nin tenkid ettiği bazı raviler bulunmaktadır.⁵⁸ Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen*'de ravi tenkidi yapmasını çok garipsememek gerekir. Zira ülkemizde yapılan az sayıdaki Hattâbî çalışmalarını gözden geçirince Garîbü'l-Hadis gibi bir çalışmada bile ravi değerlendirmelerine girildiği görülmektedir.⁵⁹

Hattâbî "Ahbâru'l-Âhâd" bölümünü şerh etmediği halde diğer bölümlerde bu konu ile ilgili görüşlerini belirtmektedir. İlk asırlarda tek kişinin getirdiği haber anlamında kullanılırken daha sonra mütevatir derecesine ulaşmayan haber şeklinde tanımlanan Ahbâru'l-Âhâd meselesi hakkında tartışmalar bugüne kadar devam etmiştir. Ahbâru'l-Âhâd'ın kavram olarak değişikliğe uğramasının bir sebebi de, onun vücûbiyetine dair tartışmaların vuku bulmasıdır. *A'lâmü's-Sünen* eserinde bu konuya yer veren Hattâbî'ye göre, Ahbâru'l-Âhâd'ı kabul etmek vaciptir. "Salât" bölümünde "Namaz Kılacak Kimsenin Nerede Olursa Olsun Kibleye Yönelmesi" bâb başlığının altında rivayet edilen şu hadise yer vermiştir: "Berâ b. Âzîb'ten nakledildiğine göre "Hz. Peygamber'le birlikte ikindi namazı kılan bir kimse oradan ayrıldıktan sonra ensardan bir topluluğa Beyt-i Makdis'e doğru ikindi namazı kıldıkları bir esnada uğradı. Onlara Hz. Peygamber'le birlikte Kâbe'ye doğru namaz kıldığını bildirmesi üzerine de onlar da rükûda oldukları halde Kâbe'ye döndüler."⁶⁰

Hattâbî yukarıda zikredilen hadisin altında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Buradan çıkan hüküm, "Ahbâru'l-Âhâd"ın vacib olduğudur. Bu husus daha önce Beytü'l-Makdis'e doğru kıldıkları namazın geçerli olduğunu, daha sonra namazda iken bir kimsenin gelip kendilerine Kâbe'ye yönelmelerini söylemeleri ve bunu yapmaları da bir kişinin verdiği haber ile caiz olup namazlarının bozulmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Hattâbî'ye göre bir kimsenin bir amelin neshedildiğini bilmeden o ameli uygulaması caiz, bildikten sonra ise o kimse sorumludur.⁶¹ Ayrıca bir Ensar grubunun namaz kılarken tek bir kişinin kible meselesini bildirmesi üzerine onun haberini kabul etmesi de âhâd haberlerin cevazına delalet etmektedir. Böylece Hattâbî'nin de tartışma konusu olan âhâd haberin vücûbiyetini kabul eden âlimler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Esasen kendisi de hadisi şerh ederken bu hususa vurgu yapmıştır. Kezâ "Vekâlet" bölümünde de âhâd haberin kabulünün vacip olduğuna dair bir ifadesine de rastlanmaktadır.⁶²

⁵⁸ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/211.

⁵⁹ Mustafa Demir, "Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin Garîbü'l-Hadis Adlı Eserinin Değerlendirmesi", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 16 (Aralık 2016), 2/262-263.

⁶⁰ Buhari, "Salât", 31.

⁶¹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/162.

⁶² Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/592; Ayrıca daha geniş bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimle-*

Hız. Peygamber'in hayatta olduğu dönemlerde, bir kişinin tek başına getirdiği haber ile amel edildiğini gösteren örneklerin sayısı çoktur. Nitekim Rasûlullah'ın, dini konularda bir kişinin getirdiği habere göre hareket ettiği durumlar olmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz haber de bu örneklerden birisini teşkil etmektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'ine baktığımızda o "Ahbâru'l-Âhâd" adı ile bir bölüm açmış ve bu bölümde 6 bâb başlığı içerisinde 20 hadise yer vermiştir.⁶³ Hattâbî ise *A'lâmü's-Sünen* eserinde, *Sahîh*'te geçen bu bölüme yer vermemiştir. Nitekim daha önce belirttiğimiz üzere o, bu bölüm de dahil olmak üzere *Sahîh*'in içinde yer alan beş bölüme yer vermemiştir. Hattâbî'nin mezkûr bölümün içindeki hadisleri şerh etmemesi, ilk bakışta âhâd haberin delil değerini kabul etmediği şeklinde bir izlenim verse de bu doğru değerdir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz hadis ve şerhi, onun âhâd haberi kabul ettiğini gösteren en açık delillerden birisidir. Hattâbî her ne kadar "Ahbâru'l-Âhâd" bölümünü şerh etmese de *A'lâmü's-Sünen*'in şerh muhtevası, kendisinin bu türden rivayetlerin delil değerini tespit etmeye imkan tanımaktadır.

3.4. Fıkhî Değerlendirmeler

Hadislerin ihtiva ettiği fıkhî hükümleri ortaya çıkarmak, neredeyse Hattâbî'den sonraki bütün şarihlerin uygulamış olduğu bir yöntemdir. Nitekim hadisleri şerh etmenin en önemli sebeplerinden birisi de budur. Hattâbî'nin şerh yöntemi arasında hadislerden fıkhî hüküm çıkarma çabası önemli bir yere sahiptir. Onun fıkıhçı kimliğinin de olması, hadislerden fıkhî hüküm çıkarmasında etkili olmuştur. *Meâlimü's-Sünen*'deki kadar olmasa da, bu eserinde de şerh ettiği hadislerin birçoğunda fıkhî hükümlere değinmiştir. O, fıkhî hükümlere değinirken öncelikle hadislerdeki hükmün sebebini açıklamakta, açıklayıcı bilgiler vermekte ve ihtiva ettiği farklı hükümlere sırasıyla yer vermektedir. Ardından hadisten çıkardığı hükmü diğer hükümlerle karşılaştırarak okuyucuya düşünme fırsatı vermektedir.⁶⁴

Hattâbî, hadisten fıkhî hüküm çıkarırken öncelikle nassa dayanmış, daha sonra sahabe ve tabiîn sözlerine yer vermiş, ardından mezhep imamlarının görüşlerine değinmektedir. Kendisinin en çok İmam Şafî'nin görüşlerini ele aldığı görülmektedir. Ancak zaman zaman diğer mezhep imamlarının görüşlerine de değinmiştir. Son olarak da "قلت" diyerek kendi görüşünü açıklamakta ve dayandığı delilleri öne sürmektedir.⁶⁵ Muhtelif rivayetlerden de tercih ettiğini belirtmektedir.

rinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 1-272.

⁶³ Buhârî, "Ahbâru'l-Âhâd", 1-6.

⁶⁴ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 316.

⁶⁵ Hattâbî, *A'lâm*, 1/80, 105, 106, 113, 123, 136.

Hattâbî'nin fikhî hükümleri belirlerken sahabe, tabiîn, mezhep imamla- rı ve diğer müçtehitlerin görüşlerine yer verdikten sonra kendi görüşlerini açıkladığını belirtmiştik. Ancak nadiren de olsa bazı yerlerde ilk önce ken- di görüşünü açıklar daha sonra bu saydığımız müçtehitlerin görüşlerine yer verir. O, *Meâlimü's-Sünen*'de olduğu gibi fikhî konulara geniş bir şekilde yer vermemiştir. Burada fikhî hükümleri belirlerken önceki eserinde oldu- ğu gibi sıralamaya ve ihtiva ettiği hükümlere geniş bir şekilde yer verme yoluna gitmemiştir. Bunu yapmasının sebebi muhtemelen önceki eserde geniş yer vermiş olması, keza önceki şerhinin sünen türü bir eser üzerine yapılmış olması, Buhârî'nin eserinin câmi türü olması ve Hattâbî'nin bir şarih olarak *Garîbü'l-Hadîs*, *Meâlimü's-Sünen* ve *A'lâmü's-Sünen* eserlerini belli bir bütünlük içinde yazması sebep gösterilebilir.⁶⁶

Hattâbî'nin hadisin fikhî yönüne değindiğini gösteren tabirler ara- sında en çok “فيه من الفقه” ifadesini kullanmaktadır. Hadislerin en çok fık- hi yönünü ele alırken bu tabiri kullanmakta ve hadisten çıkan hükümleri açıklamaktadır.⁶⁷ O, hadisi şerh ederken sahabe, tabiîn ve mezhep imamları- nın görüşlerine yer verdikten sonra kendi içtihadına göre hadisin delalet ettiği hükmü ve manayı belirtmektedir. Bu tabirlerden birisine örnek vere- cek olursak “Salât” Bölümünde “*Namazınızın bir kısmını evlerinizde kılınız da oraları kabirlere çevirmeyiniz*”⁶⁸ hadisine yer verirken şu ifadeyi kullan- mıştır: “Hadiste şöyle bir delil vardır (وفيه دليل): Kabirlerde namaz kılmak caiz değildir”.⁶⁹

Hattâbî fikhî konularda başka âlimlerin görüşlerine yer verirken bazen direkt isim vermekte bazen de “bazıları” diyerek isim zikretmemektedir. Aynı şekilde bir hadisin ihtiva ettiği farklı hükümlere yer vermektedir. Me- sela *Sahîhu'l-Buhârî*'de yer alan ve Ebû Humeyd es-Sâidî'den (ö. 60/680) nakledilen Hz. Peygamber'in namaz kılma şekli ile ilgili rivayeti şerh eder- ken, “يجمع هذا الحديث سننا (Bu hadis, çeşitli sünnetleri toplamaktadır) diyerek hadisin ihtiva ettiği farklı hükümlere yer vermektedir.⁷⁰

Hattâbî *A'lâmü's-Sünen* eserini şerh ederken mezhep âlimleri arasında en çok İmam Şafî'nin görüşlerine yer vermiştir. Söz konusu eserinin yakla- şık 60 yerinde İmam Şafî'nin görüşlerine değinmiştir. Her ne kadar açık bir şekilde Şafî olduğunu bildirmese de İmam Şafî'nin ictihatlarına ağır- lık vermesi ve sürekli onun delillerini öne sürmesi, Şafî çizgisinde oldu- ğu yönünde bir izlenim vermektedir. Mesela “Cuma” bölümünde “Cuma

⁶⁶ Hattâbî, *Garîbü'l-Hadîs Adlı Eserinin Değerlendirmesi*, 271-272.

⁶⁷ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/168.

⁶⁸ Buhari, “Salat”, 52.

⁶⁹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/168.

⁷⁰ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/259.

günü gusletmenin vacip oluşu" ile ilgili hadisi şerh ederken, kendi görüşüne yer vermeden İmam Şafii'nin cuma günü guslün farz olmadığı yönündeki değerlendirmesine yer vermiştir.⁷¹ Aynı şekilde "Ümmetime veya insanlara zorluk vereceğini düşünmeseydim, onlara her namaz kılışlarında misvak kullanmalarını emrederdim"⁷² hadisini şerh ederken, İmam Şafii'nin; "Bu hadis misvak kullanmanın vacip olmadığına delilidir" sözünü nakletmiştir.⁷³ Öte taraftan mezhep imamlarının tamamı ve âlimlerin çoğunluğu bu hadise dayanarak misvak kullanmanın vacip olmadığını belirtmektedir. Hattâbî'nin sadece İmam Şafii'nin görüşüne yer vermesi ve kendisinin bu konuda görüş beyan etmemesi, onun Şafii'nin değerlendirmesine katıldığını göstermektedir.

Hattâbî bazı hadisleri şerh ederken İmam Şafii'nin ismini zikretmeksizinin onun görüşlerine yer vermektedir. Mesela "Meğâzi" bölümünde "Devlet başkanlığı işlerini bir kadının eline veren topluluk iflah olmaz"⁷⁴ hadisini şerh ederken, bu rivayetin bir kadının velisinin izni olmadan evlenemeyeceğini, velisinin onu evlendirebileceğini belirtmekte⁷⁵ ve dolaylı olarak Şafii'nin görüşünü benimsemektedir. Aynı değerlendirmeyi "Nikâh" bölümünde "Velisiz nikâh olmaz" hadisini şerh ederken Şafii'nin ismini vererek yapmaktadır.⁷⁶

Hattâbî'nin, bazı yerlerde İmam Şafii'nin görüşlerine katılmadığı, hatta tenkid ettiği durumlar da olmuştur. Mesela "Kusûf" bölümünde Hz. Aîşe'den nakledilen "Peygamber kusûf namazının kıraatini açıktan okumuştur"⁷⁷ hadisini şerh ederken şu değerlendirmede bulunmuştur: "Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhuy'e göre Husûf namazı kıraatini cehri okumak gerekir. Ashâbu'r-Rey, Malik ve Şafii'ye göre ise cehri okunmamalıdır. İmam Şafii görüşünü belirtirken İbn Abbas hadisi⁷⁸ ile ihticac etmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in güneş tutulması namazını çok uzun kırdığını, öyle ki Bakara sûresi kadar bir bölüm okuduğunu belirtmiştir."⁷⁹

Hattâbî'ye göre "İbn Abbas'ın Bakara sûresi kadar bir bölüm okudu" sözünden Hz. Peygamber'in bu namazın kıraatini açıktan okumadığı anlaşılmaktadır. Eğer Allah Rasûlü açıktan okusaydı okunan bölüm kesin bir

⁷¹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/281.

⁷² Buhâri, "Cumâ", 8.

⁷³ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/286.

⁷⁴ Buhâri, "Meğâzi", 84.

⁷⁵ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/305.

⁷⁶ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/394.

⁷⁷ Buhâri, "Kusûf", 19.

⁷⁸ Buhâri, "Kusûf", 14.

⁷⁹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/313.

şekilde bilinirdi.⁸⁰ O bu hususta cehri okunması gerektiğini belirtmekte ve Şafii'nin açıktan okunmaz görüşünü tenkit etmektedir. Hz. Peygamber'in kiraati cehri okuduğu, Hz. Âişe hadisi ile de sabit olmuştur.⁸¹

Hattâbî'nin yaklaşık 10 yerde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. Ebû Hanîfe dışında zaman zaman öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin de (ö. 189/805) fikirlerine değinmiştir. Mesela "Hayz" bölümünde Hz. Aişeden nakledilen Safiye bnt. Huyey'in ifade tavafi yapması ile ilgili rivayette Hattâbî, âlimlerin geneline göre bu tavaftan önce Mekke'den çıkan bir kimsenin dönünce bu tavafi yapması gerektiğini ve fidye vermesine gerek olmadığını, ancak Ebû Hanîfe'ye göre geciktirdiği için fidye vermesi gerektiğini belirtmiştir.⁸²

Hattâbî bazı hadisleri açıklarken fıkıh usulü ile ilgili bir takım değerlendirmelerde de bulunmaktadır. O edille-i erbaâ olan Kitap, sünnet, icma ve kıyasa göre usulleri belirlemekte ve eserinde bu usullerin delaleti ile ilgili görüşlere yer vermektedir. Mesela Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayette göre, Allah Rasûlüne bir bedevi geldi ve "Ya Rasûlallah! Benim karım siyah tenli bir çocuk doğurdu" dedi. Hz. Peygamber ona "Senin develelerin var mı?" diye sordu. Bedevi "evet vardır dedi. Rasûlullah da 'Onların renkleri nasıldır?' diye sorunca Bedevi "kızıl" diye cevap verdi. Rasûlullah "İçlerinde hiç boz olanı var mı?" dedi. Bedevi "evet vardır" diye cevap verdi. Rasûlullah "Sence bunlar nasıl boz renkli oldu?" diye sorunca Bedevi "Herhalde bir damara çaktı" cevabını verdi. Rasûlullah "Herhalde senin çocuğun da bir damara çaktı" buyurdu.⁸³

Hattâbî adamın çocuğunu siyah renkli olan deveye benzetmiş, devenin soyundan bir deveye benzemiş olabileceği için siyah olduğunu, çocuğunun da siyah olarak doğmasının sebebinin atalarından birine çekmiş olabileceğini belirtmiştir. Hattâbî bu benzetmeyi Kıyâsuş-Şebeh anlayışıyla temellendirmeye çalışmaktadır.⁸⁴ Çözüm için kullanılan kıyas-ı şebeh'in Şafii'nin çözüm yöntemlerinden biri olduğuna dikkat çekmekte yarar vardır.

Özet olarak denilebilir ki Hattâbî, *A'lâmu's-Sünen*'de fikhi meseleleri açıklarken yeri geldiğinde farklı görüşleri tek tek zikretmeye çalışmakta, bazen de sadece kendi görüşlerine yer vermektedir. Bunu yaparken eserini

⁸⁰ Hattâbî, *A'lâmu's-sünen*, 1/313-314; Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1959), 2/549.

⁸¹ Hattâbî, *A'lâmu's-sünen*, 1/313.

⁸² Hattâbî, *A'lâmu's-sünen*, 1/331.

⁸³ Buhari, "Hudûd", 41.

⁸⁴ Hattâbî, *A'lâmu's-sünen*, 1/543.

fıkhî değerlendirmeler bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla telif etmeye çalışmıştır.⁸⁵

3.5. İtikadî Değerlendirmeler

Hadis şerhlerini telif ederken gözden kaçırılmaması gerek en önemli hususlardan birisi de şerhi yapılan eserin müellifinin itikadi fikirlerine yer vermektir. Nitekim müellifin eserini kendi fikirlerinden bağımsız bir şekilde telif etmesi mümkün değildir. Buhârî'nin itikadi fikirlerinin izlerini *Sahîh*'inde arayan Hattâbî, *A'lâmü's-Sünen*'de fikhî değerlendirmelerde bulunduğu gibi itikadî meselelere de uzak kalmamış ve hadislerde geçen itikadî tartışmalara cevap vermiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet itikadına ters düşen bazı mezheplerin müntesiplerini tenkid ettiği de görülmektedir. Hattâbî itikadî konulara girerken daha çok Ehl-i Hadisi hedef tahtasına koyanlara cevap vermek maksadını taşımıştır. Onlara cevap verirken de tamamen münakaşadan uzak bir yol benimsemiştir.⁸⁶ Hattâbî, itikadî hadisleri şerh ederken tamamen içtihadattan uzak bir şekilde nass odaklı bir metot takip etmiştir. Bu tür konuları en çok ayet ve hadis ile açıklamaya çalışmıştır. Ancak tarihi ve fikhî konular kadar itikadi konulara çok girmemiştir.

Hattâbî *Meâlimü's-Sünen*'e göre muhtasar bir şerh olmasından kaynaklı itikadî değerlendirmeleri *A'lâmu's-Sünen*'de daha az yapmaktadır. O, Buhari şerhinde İman ve İslamın mahiyeti üzerinde durmuştur. Onun itikadî bir mesele olarak tartışılan imanın mahiyeti hakkındaki değerlendirmesi, itikadi alana özgü bir değerlendirme olarak görülebilir. Hattâbî'nin itikadî olarak da en çok iman meselesi üzerinde durduğu görülmektedir. "Siyam" bölümünde imanın tanımını yapmakta, "iman vücûbiyetini tasdik etmek, varlığını tazim etmek demektir" açıklamasında bulunmaktadır.⁸⁷

Hattâbî imanın artıp eksilmesi konusunda Buhârî'nin görüşüne dikkat çekmektedir. Bu hususu imanın şubeleri hadisine yer verirken görmekteyiz. Mesela "İmân altmış küsur şubedir. Hayâ da imândan bir şubedir"⁸⁸ hadisinin farklı tarihlerine değindikten sonra imanın en üstünü ile en düşüğünün olacağını bildirmektedir. Ona göre imanın en üstün ve en düşük olanı ibadetlerle belirlenebilir.⁸⁹ Hattâbî'nin bu ifadesi onun imanın artıp eksildiğine inandığını göstermektedir.

Hattâbî'nin iman ve İslam kavramlarına bakışını *A'lâmü's-Sünen*'den tespit etmek mümkündür. Nitekim o hadisleri şerh ederken mümin ile

⁸⁵ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 323.

⁸⁶ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 328.

⁸⁷ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/490.

⁸⁸ Buhârî, "İman", 2.

⁸⁹ Hattabi, *A'lâmü's-sünen*, 1/36.

müslim arasındaki farka değinmekte, ikisinin aynı manaya gelmediğine vurgu yapmaktadır. Mesela “İman” bölümünde Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın Hz. Peygamber’in bir grup insana zekât malını verirken kendisinin (Sa’d’ın) istediği sahabiye vermediğini görünce, Hz. Peygamber’e o adamın mümin olduğunu ve ona neden mal vermediğini sorması üzerine Allah Rasûlü’nün “o Müslümandır”⁹⁰ de şeklindeki hadisi açıklarken mümin ile müslimin aynı anlama gelmediğine işaret etmektedir.

Hattâbî’ye göre yukarıda zikredilen hadisin zahiri anlamı, iman ile islam arasında fark olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bu husus, birçok âlimin benimsemiş olduğu görüştür. Hattâbî bu konuda iki ayrı görüşün olduğunu belirtmektedir. Birinci görüşü savunanlara göre iman ile islam zahiri ve batını olarak aynı manaya gelmekte, her mümin müslimdir, her müslim de mümindir denilebilmektedir. İkinci görüşü savunanlara göre ise ikisi aynı manaya gelmez. Zîra Yüce Allah Kur’ân-ı Kerim’de iman ile islamın ayrı şeyler olduğunu gösteren bir ayetinde şöyle buyurmuştur: *Bedeviler, “İman ettik” dediler, de ki: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allaha ve Resulüne itaat ederseniz yaptığımız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”*⁹¹ Hattâbî de yukarıda zikredilen hadisin ve Hucurat sûresindeki mezkûr ayetin zahirine göre mümin ile müslimin aynı kavramlar olmayıp ayrı terimler olduğu kanaatindedir.⁹²

Hattâbî’nin *Sahihu’l-Buhârî*’de yer alan itikadî bölümlerde çok fazla açıklama yapmadığı görülmektedir. “Kader” ve “Tevhîd” bölümlerini, “İman” bölümü gibi ayrıntılı bir şekilde açıklamadığı izahından varestedir. Hatta “Kader” bölümünde sadece bir hadise yer vermiş, bu hadisi de itikadî olarak kayda değer olmayan iki cümle ile açıklamıştır.⁹³

Hattâbî’nin Allah’ın varlığının mahiyeti hakkında nakledilen bir rivayete yaptığı şerhe değinmekte fayda görmekteyiz. *Sahihu’l-Buhârî*’nin “Tevhid” bölümünde Hz. Peygamber’in ‘Allah’tan daha kıskanç bir şahıs yoktur’ bâb başlığının altında şöyle bir hadis tahriç edilmektedir:

“Muğire’den nakledildiğine göre; Sa’d b. Ubâde ‘Karımın yanında bir erkek görürsem onu kılıcımın geniş yüzü ile değil de keskin tarafıyla öldürürüm’ dedi. Bu söz kendisine ulaştınca Hz. Peygamber şöyle dedi: ‘Sa’d b. Ubâde’nin bu kıskançlığına şaşırıyor musunuz? Vallahi ben Sa’d’dan daha kıskancım. Allah da benden daha kıskançtır. Bu kıskançlığından dolayıdır ki Allah açık-gizli bütün çirkinlikleri haram kılmıştır. Yüce Allah’tan daha

⁹⁰ Buhari, “İman”, 19.

⁹¹ Hucûrat 49/14.

⁹² Hattabi, *A’lâmü’s-sünen*, 1/44-46.

⁹³ Hattâbî, *A’lâmü’s-sünen*, 1/529.

çok özür seven bir kimse yoktur. İşte bu yüzdendir ki Allah birçok müjdeci ve uyarıcı göndermiştir. Bir de Allah'tan daha çok hamd ve senayı seven kimse yoktur. İşte bundan dolayıdır ki kendisine itaat edenlere cenneti vaat etmiştir.”⁹⁴

Hattâbî hadiste Yüce Allah için “şahıs” denmesi hususunda bu rivayeti tenkid etmektedir. Ona göre “şahıs” kavramını Allah'ın bir sıfatı olarak zikretmek caiz değildir. Çünkü şahıs, latif bir cisim için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu sözcüğü Yüce Allah için kullanmak uygun değildir.⁹⁵ Hattâbî söz konusu hadisi değerlendirirken şahıs kelimesinin bu hadise hatalı olarak girebildiğini, muhtemelen seneddeki bir ravinin tashif yaptığını belirtmiştir. Çünkü Esmâ bnt. Ebû Bekr'in Hz. Peygamber'den naklettiği لَا شَيْءَ لَأَلَّهِ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ “Allah'tan daha kıskanç bir şey yoktur”⁹⁶ hadisine dayanarak önceki rivayette yer alan “şahıs” kelimesinin ravinin hatasından kaynaklanmış olabileceğine işaret etmektedir.⁹⁷

Hattâbî'nin Allah'a “şahıs” sözcüğünün izafe edilmesi tenkidine katılmakla beraber onun rivayette tashif yapıldığı iddiasına dayanak olarak getirdiği hadisin delil olup olmaması yönünden ele almak gerektiği kanaati hasıl olmuştur. Zira mezkur hadiste ise Allah'a “şey” sözcüğünün izafe edilmiş, dolayısıyla Allah'ın “şey” olup olmadığı hususu da itikadi olarak tartışılan meseleler arasında yer almıştır. Nitekim hadisin benzer bir nakli de *Sahîhu'l-Buhârî*'nin başka bir bölümünde اللَّهُ لَأَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ “Allah'tan daha kıskanç birisi yoktur”⁹⁸ şeklinde geçmektedir. Netice olarak Hattâbî'nin “لَأَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ” rivayetini tercih etmesi daha uygun olurdu.

Hattâbî itikadî olarak Allah'ın ilim sıfatını açıklamak üzere “Cenâiz” bölümünde müşriklerin ölen çocukları hakkında “Allah onları yarattığında onların ne işleyeceklerini en iyi bilir”⁹⁹ hadisine yer verirken, Allah'ın ilminin ezeli ve ebedi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁰ Öte taraftan Hz. Ebubekir'in zekât vermeyenlerle savaşıma kararı aldığı rivayete yer verirken, zekât vermeyenlerin veya zekâtı inkar edenlerin küfre girip girmediği hususu ile ilgili tartışmalara da yer vermekte ve kendi görüşlerini sunduğu delillerle desteklemektedir.¹⁰¹

Hattâbî bu çalışmasında fıkıh ve kelam konularında merak edilen veya kafada karışıklığa sebep olacağını düşündüğü bazı sorulara açıklık getir-

⁹⁴ Buhârî, “Tevhid”, 20.

⁹⁵ Hattabi, *A'lâmü's-sünen*, 2/568.

⁹⁶ Buhârî, “Tevhid”, 20.

⁹⁷ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/568.

⁹⁸ Buhari, “Tefsir”, 1.

⁹⁹ Buhari, “Cenaiz”, 92.

¹⁰⁰ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/374.

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/385.

meye çalışmaktadır. Önce soruyu sorar sonra da sorduğu soruya cevap ver-meye çalışır.¹⁰²

Neticede Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen*'ine bakıldığında itikadi konulara çok fazla yer vermediği görülmektedir. *Sahîhu'l-Buhârî*'de itikadî bölümlerin ve buralarda tahriç edilen hadislerin çokluğuna rağmen Hattâbî'nin bu meselelerin şerhine fazlaca girişmemesi, kendisinin konumlandığı Ehl-i Hadis çizgisiyle uyumlu bir tespittir.

3.6. Eserin Muhteva Yönü

Hattâbî eserine aldığı hadislerin önce lafzi açıklamalarını yapmış daha sonra muhteva yönüne değinmiştir. O, metin tahlilinden ziyade muhteva tahliline önem vermiş bir muhaddistir. Hadislere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmaya çalışmıştır. Hadislerin muhteva yönüne değinirken onları öncelikle ayet, hadis, tarihi bilgi ve şiirle istişhad ederek delillendirmeye çalışmıştır. Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen*'ini şerh ederken istişhad malzemesini başlıklar halinde ele almaya çalışalım:

3.6.1. Ayetlerle İstişhad

Hattâbî, gerek hadislerin lafzi manalarını tespit etmek gerekse de hadisten çıkan fikhî hükümleri açıklamak için zaman zaman ayetlere müracaat etmiştir. Ayrıca hadislerin muhteva yönünü açıklamak için de birçok yerde ayetlerle istişhad yoluna başvurduğu görülmektedir. Hatta neredeyse her hadisin açıklamasında ayetlere dayanmıştır denilebilir. Hattâbî manası kapalı olan, hadislerden çıkan farklı anlamlara yer verirken ve muhtelif görüşlerden seçtiğini ele alırken de ayetlerle istişhad etmiştir.

Hattâbî'nin manası kapalı olan kelimeleri açıklamak için ayete dayandığını gösteren örnekler mevcuttur. Bunlardan birisi "İman" bölümünde "إِذَا اسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسَنَ إِسْلَامَهُ يَكْفُرُ اللَّهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلْفَهَا" ¹⁰³ şeklinde ihtisar ederek yer verdiği hadiste geçen "زَلْفَهَا" kelimesini açıklarken, "وَأَزَلَفْنَا ثَمَّ الْأَخْرِينَ" "*Ötekileri de oraya yaklaştırdık*"¹⁰⁴ ile "وَأَزَلَفْتُ الْجَنَّةَ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرِ بَعِيدٍ" "*Cennet, Allah'a karşı gelmekten sakınanlara uzak olmayacak şekilde yaklaştırılacak*"¹⁰⁵ ayetini delil olarak getirmiş ve "أَزَلَفَ" kelimesinin "yakınlaştırmak" anlamına geldiğini bildirmiştir.¹⁰⁶

Bir başka örnek verecek olursak "Meğâzi" bölümünde *عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ*

¹⁰² Örnek için bk. Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/36-39.

¹⁰³ *Kişi Müslüman olur da Müslümanlığını iyi yaparsa Allah onun önceki bütün günahlarını bağışlar.*

¹⁰⁴ Şu'arâ 26/64.

¹⁰⁵ Kâf 50/31.

¹⁰⁶ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/48-49.

عنه قَالَ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ وَحَوْلَ الْبَيْتِ سِتُونَ وَثَلَاثُمِائَةَ نَصَبٍ، فَجَعَلَ يَطْعَنُهَا بَعُودَ فِي يَدِهِ وَيَقُولُ {جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ} {جَاءَ الْحَقُّ، وَمَا يُبَدِّئُ الْبَاطِلَ وَمَا يُعِيدُ} 107 hadisinde de buna benzer bir istiṣhad vardır. Hattâbî hadiste geçen “النصب” kelimesini açıklamak için “وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ” 108 ayeti ile istiṣhad etmiştir. 110 Böylece Hattâbî, hadiste geçen mezkûr kavramı ayetlerle açıklama yoluna gitmiştir.

Hattâbî, hadisin ihtiva ettiği konuyu açıklarken yine birçok yerde ayetle istiṣhad etmiştir. Mesela Hz. Peygamber’in ilk vahyi almadan önce gördüğü salih rüyanın diğer peygamberlerin gördükleri rüyalar gibi vahiy olduğunu göstermek için “Çocuk (yaşta olan İsmail) kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, ‘Yavrurum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?’ dedi. O da, ‘Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın’ dedi” 111 ayeti ile istiṣhad etmiştir. 112

Hattâbî hadislerde ve ayetlerde geçen ve mana olarak çelişiyor gibi görünen bazı kelimelerde bu çelişkiyi gidermeye çalışmaktadır. Mesela إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا تَأْتَوْهَا تَسْعُونَ، وَأَتَوْهَا تَمْشُونَ “Namaz kılınacağı zaman koşa koşa gitmeyin, vakar ve sakineti elden bırakmadan ve ağır ağır yürüyerek gidiniz” 113 hadisinde geçen “Namaza koşarak gelmeyin” ifadesi ile اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ “Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın” 114 ayetinde yer alan “فَاسْعُوا” “namaza koşun” emrinin birbiriyle çelişmediklerini açıklamaktadır. Hadisteki anlam, koşarak hızlı adımlarla gitmemek iken ayetteki anlamın ise namaza yönelmek, ondan geri kalmamak olduğu ayrıca ifade edilmiştir. 115 Hadiste genel durum olduğu görülmektedir. Nitekim Cuma namazı ise müstecab ve özel bir vakit olduğu için ona ayrı bir özen gösterilmesi ve erken gitmeye teşvik edilmesi söz konusudur. Cuma bölümlerindeki hadislerde yer alan teşviklere bakıldığında ayetteki “فَاسْعُوا” ifadesini “hızlı gitmek, acele etmek” değil; sevabına nail olmak maksadıyla cuma buluşmasına erkenden gitmek, buluşmayı

107 Abdullah b. Mes’ûd’dan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber Mekke’nin fethi gününde Kâbe’nin avlusuna girdi. Kâbe’nin etrafında ibâdet için konulmuş 360 put vardı. Allah Rasûlü elindeki değnekle bu putları dürtmeye ve şu âyetleri söylemeye başladı: “Hakk geldi, bâtil gitti yok oldu” (Sebe’ 34/81; Buhâri, “Meğazi”, 50).

108 Dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar (Mâide 5/3).

109 Tapınmak için dikilmiş olan taşlar, fal için kullanılan oklar, ancak Şeytan’ın işlerindendir ve birer pisliktir bunlar. Bunlardan kaçınmın da muradına erenlerden olun (Mâide 5/90).

110 Hattâbî, A’lâmü’s-sünen, 2/289.

111 Saffât 37/102.

112 Hattâbî, A’lâmü’s-sünen, 1/28

113 Buhari, “Cumâ”, 18.

114 Cumâ 62/9.

115 Hattâbî, A’lâmü’s-sünen, 1/289.

ezanın okunduğu geç saatlere kadar bırakmamak şeklinde yorumlamak daha makul görünmektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, hadis ile ayet arasında bir tearuzun olmadığı sadece bağlam farkının mevcut olduğu sonucuna götürecektir.

Hattâbî'nin hadislerde geçen manası kapalı kelimeleri ve hadisin hem fikhî hem de diğer konularla ilgili muhtevasını açıklamak üzere ayetle istişhad ettiğini müşahade ettik. Bu husus kendisinden sonraki şarihlere örnek oluşturacaktır. Nitekim erken dönem ile son dönem şarihlerinin uyguladıkları müşterek usullerden birisi de bu uygulama olmuştur.

Hattâbî çokça tartışılan bir mesele olan ücretle Kur'ân öğretiminin caiz olup olmadığı hususuna da değinmekte ve kendi görüşünü belirtmektedir. Nitekim "İcâre" bölümünde rukye ile tedavi hadisine yer verdikten sonra bu hadisten çıkan sonuca göre Kur'ân öğretimi karşılığında herhangi bir ücret veya başka bir şey almanın caiz olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde ücret karşılığında Kur'ân yazmak, Mushaf alışverişi yapmak ona göre caizdir.¹¹⁶

3.6.2. Hadislerle İstişhad

Hadislerin muhtevasının anlaşılması için yararlanılması gereken ikinci önemli kaynak da yine rivayetlerdir. Hattâbî hadisleri şerh ederken hem lafız hem de muhteva yönünü açıklamak için ara sıra diğer hadislerle müracaat etmektedir. Bunu yaparken de bazen hadisleri olduğu gibi alırken bazen de onlara konu olarak değinmeye çalışmaktadır. Hattâbî şerh ettiği hadislerin senedini genel olarak vermez. Bunun sebebi ise muhtemelen çalışmanın hacmini kabartmamak içindir. Bütün bu hususlar göz önüne alındığında Hattâbî'nin istişhad ettiği hadislerin senedlerini biliyor olması imkan dahilindedir.

Hattâbî hadislerden genel olarak ya asıl maksadı ortaya çıkarmak ya da hadisten çıkan hükmü başka bir hadise kıyas ederek kuvvetlendirmek için istişhad etmiştir. Aynı şekilde hadisin manasını açıklamak için üslup olarak benzeyen başka hadislere dayanmıştır. Eserinin bazı yerlerinde ise başka hadislerle müracaat ederken bu hadisleri olduğu gibi almaz, herhangi bir işaret ile konusal olarak değinir. Muhtemelen eserinin hacmini büyütmemek için böyle bir yol takip etmiştir. Bu şekilde müracaat ettiği hadisler de genel olarak şerh ettiği eserin başka bir yerinde geçen rivayetlerden oluşmaktadır.¹¹⁷ Hattâbî bu şekilde hadislerle dayanırken bazen ilk ravisinin ismini zikrederek yapmakta, bazen de hadisi bir cümle ile dolaylı yoldan

¹¹⁶ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/580.

¹¹⁷ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 292

özetlemektedir. Zaman zaman rivayet edilen hadisin farklı tariklerini de istişhad için kullanmıştır.

Hattâbî hadisleri açıklarken istişhad için dayandığı hadisleri genelde Buhârî'nin *Sahîh*'inden seçmekte ancak kimi zaman da *Sahîh*'te olmayan hadislerle de yer vermektedir. Kütüb-i Sitte eserlerinde geçmeyip istişhad için kullandığı hadisler arasında “Tanınmıyor da olsa, bir nesebe ilgisinin olmadığını söylemek ile bilinmeyen bir nesebe (bağlı olduğunu) iddia etmek, Allah'a nankörlüktür”¹¹⁸, “Ben desizingibi (arasıra) kızan bir insanım”¹¹⁹, “Ümmetimin ihtilafı rahmettir”¹²⁰, “Ben bir rahmet hediyesi olarak gönderildim”¹²¹, “Biz peygamberler topluluğu belalara maruz kalırız”¹²², “Allah Rasûlü sefere çıkacağımız durumlarda mestleri üç defa yıkayıp giydikten sonra mestler üzerine mesh etmemizi emretti”¹²³, “Rasûlullah dizinin arkasındaki bir yara sebebiyle ayakta bevletti”¹²⁴, “Yüce Allah size haram kıldığı şeyi şifa kılmaz”¹²⁵, “Cennete ilk çağırılacak olanlar iyi günde ve zor günde Allah'a hamd edenlerdir”¹²⁶ ve daha sayamadığımız çok sayıda hadis bulunmaktadır.

Hattâbî Kütüb-i Sitte'nin diğer eserlerindeki hadislerle de istişhad etmiştir. Özellikle Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde geçmeyen hadisler genel olarak Dârîmî'nin (ö. 255/869) *Sünen*'i, Ahmed b. Hanbel ile Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'leri, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'i, Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'i, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünenü'l-Kübrâ*'sı, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu'l-Kebîr*'i, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'i gibi birçok eserde geçmektedir. Nitekim Hattâbî'nin genel usulü rivayetleri anlama ve yorumlamaya yönelik olduğu için istişhad etmek üzere kullandığı hadislerin sıhhat durumları hakkında bir bilgi vermemiştir. O hadis istişhadı sırasında meseleye sıhatten ziyade tarihi metin tanıklığı zaviyesinden yaklaşmıştır.

Hattâbî'nin şerhçiliği ile ilgili yapılan bazı araştırmalarda¹²⁷ onun *A'lâmü's-*

¹¹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Fevvez Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1986), 2/442, “Ferâiz”, 2.

¹¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 5/437.

¹²⁰ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî (t.y.: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/22.

¹²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990), 1/91.

¹²² Ahmed, *Müsned*, 3/94.

¹²³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri, thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî, *Sahîh* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/97.

¹²⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 1/290.

¹²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 10/8.

¹²⁶ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecides-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 12/19.

¹²⁷ Karacabay, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 244.

Sünen'i şerh ederken *Meâlim*'de zikrettiği gibi hadisleri uzun bir şekilde ele almadığı, aksine kısa geçtiği belirtilmiştir. Ancak biz bu iddialara katılmaktayız. Zira Hattâbî dinin nasihat oluşu hakkındaki hadis¹²⁸, iman ile İslam'ın ayrı şeyler olduğu ile ilgili hadis¹²⁹, Kırtas hadisesi¹³⁰ ve daha sayamadığımız birçok hadisin şerhine geniş bir şekilde yer vermiştir.

3.6.3. Tarihi Bilgilerle İstişhad

Hattâbî'nin hadisleri şerh ederken dayandığı kaynaklardan birisi de tarihi rivayetlerdir. Tarihi bilgilere müracaat ederken bu rivayetleri bir hadisçi gözü ile değerlendirmiş ve istişhad etmiştir. Bilhassa hadislerden çıkan hükümleri belirlemek adına bu yöntemi kullandığı belirtilmiştir.¹³¹ Öncelikle Buhârî'nin *Sahîh*'ine baktığımızda “Târîh”, “Siyer” ve “Menâkıb” gibi tarihi rivayetler ihtiva eden bazı bölümlerin olduğunu görmekteyiz. Bu bölümler arasında “Fedâilu Medîne”, “Cihad ve's-Siyer”, “Enbiyâ”, “Menâkıb”, “Fedâilu Ashabî'n-Nebî”, “Menâkıbü'l-Ensâr”, “Meğâzî” bölümleri yer almaktadır. Hattâbî'nin hadisleri şerh ederken en çok bu bölümlerde yer alan tarihi rivayetlere değindiği görülmektedir.

Hattâbî'nin hadisleri yorumlarken değindiği göze çarpan konular arasında Hz. Peygamber'in Buas günü Hz. Âişe'nin yanında şarkı söyleyen iki cariyeye bir şey dememesi hadisini açıklarken Buas gününün tarihçesi hakkında bilgi vermesi¹³², Mi'râc ile ilgili hadise yer verirken miraç olayının anlatılması yer almaktadır.¹³³ Öte taraftan vahiy gelmeden önce Zeyd b. Amr'ın Allah'ın ismi zikredilmeksizin putlar önünde boğazlanan hayvanların etini yemediğini bildiren hadisi şerh ederken, tarihi kaynaklarda geçmekte olan Zeyd b. Amr'ın hikayesini ve putlar önünde hayvan kurban kesme olayını uzun bir şekilde anlatmaktadır.¹³⁴ Hattâbî bilhassa “Menâkıb-ı Ensâr” bölümündeki hadisleri şerh ederken hem Cahiliyye hem de Asr-ı Saadet dönemleri ile ilgili geniş bilgiler vermektedir. Zira Buhârî'nin “Menakıb-ı Ensâr” bölümünde rivayet ettiği hadisler tamamen bu tür konuları ihtiva etmektedir.

Hattâbî hadislere yapılan itirazları tarihi bilgilerden haber vererek değerlendirmeye çalıştığı gibi, hadislerin bağlamına değinmek için de sebep-i vüruda sıkça değinmektedir. Hadislerin anlaşılmasını kolaylaştıran en önemli etkenlerden birisi de sebep-i vürûdu bilmektir. Ne var ki her hadi-

¹²⁸ Buhârî, “İman”, 49.

¹²⁹ Buhârî, “İman”, 38.

¹³⁰ Buhârî, “İlim”, 39.

¹³¹ Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 297.

¹³² Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/296-297.

¹³³ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/258.

¹³⁴ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/239.

sin sebab-i vürudunun bize ulaştığını söylemek mümkün değildir. Hattâbî şerh ettiği *Sahihü'l-Buhârî* için tespit edebildiği bütün bilgilere eserinde yer vermeye çalışmaktadır. Hattâbî hadislerin sebab-i vürûduna yer verirken, Mûte Savaşı gibi siyer alanına giren bazı hadislerin vüruduna sebep olan olayı uzun bir şekilde aktarmaktadır. Örneğin “Hz. Peygamber, ‘(Mûte Savaşında) sancağı Zeyd b. Hârise aldı, akabinde şehîd edildi. Sonra sancağı Cafer b. Ebî Tâlib aldı, o da şehîd edildi. Sonra sancağı Abdullah b. Revâha aldı; o da şehîd edildi’ buyurdu. Bunu söylerken Allah Rasûlünün iki gözünden yaş akıyordu. (Rasûlullah devamla), ‘Bundan sonra sancağı emirsiz olarak Hâlid b. Velîd aldı ve ona fetih nasip oldu’ buyurdu.” hadisine yer verirken Mûte savaşı ile ilgili geniş bir bilgi vermektedir.¹³⁵

Bir başka örnek verecek olursak Rasûlullah'ın, Necâşî'nin öldüğü gün vefatını haber vermesi, akabinde namaz yerine çıkıp, sahabeye saf yaptırması ve dört tekbîr alıp namaz kıldırması ile ilgili hadise¹³⁶ yer verirken, Necâşî'nin kim olduğu ile ilgili tarihi bilgiler sunmaktadır.¹³⁷ Ayrıca Ensâr'dan bazı kimselerin Hz. Peygamber'den izin isteyerek “Bize izin ver de kız kardeşimizin oğlu Abbâs lehine, kendini esirlikten kurtaracak olan fidyesini ona terk edelim” demeleri üzerine Allah Rasûlünün “Onun fidyesinden bir tek dirhemi de terk etmeyeceksiniz” buyurması ile ilgili hadise yer verirken, Bedir savaşından sonra esirlerin durumu, Abbas'ın kendisini fide ile esirlikten çıkarması gibi tarihi bilgilerle değerlendirme yapmaktadır.¹³⁸ Bilinen bir tarih eseri yazmasa da bu kayıtlar kitabı zenginleştirdiği gibi Hattâbî'nin tarihi metin yazma üslubuna da ışık tutmaktadır.

3.6.4. Şiirle İstişhad

İslamiyetin geniş coğrafyalara yayılması ile farklı kültür ve milletlere sahip insanlar Müslüman olmuş, Kur'an'ın indirildiği Arapça bozulmaya yüz tutmuştur. Buna karşı tedbir almak amacı ile gramer, sarf ve nahiv gibi Arap dilinin kaideleri belirlenmiş, bu kaideler belirlenirken özellikle Cahiliye döneminde sözlü kültürün bir parçası olan şiirlerden de yararlanılmıştır.¹³⁹ Bilhassa dil bilimsel alanlarda şiir önemli bir yer tutmuştur. Birçok alanda olduğu gibi hadis şerhlerinde de hadisin muhtevasını ve garib lafızları açıklamak üzere şiirlerle istişhad yapılmıştır.

Şerhlerinde hadislerin manasını ortaya çıkarmak için şiirle istişhad

¹³⁵ Hattabi, *A'lâmü's-sünen*, 1/343-344.

¹³⁶ Buhari, “Cenaiz”, 4.

¹³⁷ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/345.

¹³⁸ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 2/269.

¹³⁹ Adnan Alkan – Ahmet Arslan, “Hadis Şerhlerinde Şair Katkısı: Mütenebbi Örneği”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9 (2023 Aralık), 2/943.

eden Hattâbî, çalışmasının çoğu yerinde şiirlere temas etmiş ve açıklamasını kuvvetlendirmiştir. Özellikle manası kapalı garib lafızları açıklarken, şiirle istişhad ettiği görülmektedir. Hattâbî, Hafsâ bnt. Sirîn'den nakledilen “Ümmü Atıyye Allah Rasûlünü ne zaman ansa, muhakkak” بَيَّأَ “Biyebâ” (Baban O>na feda olsun) derdi¹⁴⁰ rivayetini şerh ederken rivayette geçen “بَيَّأَ” lafzını açıklamak üzere İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) şu beyitiyle istişhad yapmıştır:

وقد زعمت أني جزعت عليهما وهل جزع أن قلت وابيها
وهل جزع أن قلت شيئاً علمته وأثنت ما قد أولياني كلاهما

Onlar için endişe ettiğimi iddia ediyor ** Babam onlara kurban olsun bu sabırsızlık mıdır.¹⁴¹

Netice olarak Hattâbî, hadisleri şerh ederken ayet, hadis ve tarihi bilgiler gibi şiirle az da olsa istişhad etmektedir. Bilhassa hadislerde geçen ve manası kapalı olan bazı kelimeleri açıklamak için şiirlere başvurduğu görülmektedir.

SONUÇ

Hattâbî'nin *A'lâmü's-Sünen*'i eseri, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerine yapılan ve günümüze ulaşan ilk şerhlerden biri olması bakımından büyük bir öneme haizdir. Hattâbî, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yazdığı *Meâlimü's-Sünen*, bir bakıma devamı ve tamamlayıcısı olarak telif ettiği *A'lâmü's-Sünen*'inde *Sahîhu'l-Buhârî* rivayetlerini şerh etmiştir.

Hattâbî *A'lâmü's-Sünen*'ini telif ederken bu çalışmasının muhtasar olduğunu bildirmiş, ancak birtakım hadisleri uzun bir şekilde şerh etmekten de kaçınmamıştır. Diğer taraftan Hattâbî hadisleri açıklarken ağırlığı kelimenin lügat manasına vermiş, hadis yorumlama metodunda lafzın anlamına biraz daha ağırlık vermiştir.

Hattâbî'nin Ehl-i Hadis çizgisinde olduğu ve tamamen Buhârî'ye katıldığı şeklindeki düşüncenin yanı sıra onun Buhârî'yi bazı hususlarda tenkid ettiği bilinmektedir. Nitekim *Sahîh*'in bazı nüshalarında birtakım lafızları hatalı görmesi ve bazı hadisleri ihtisar ederek nakletmesi sebebiyle doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde tenkidde bulunduğu, bu rivayetleri düzeltme yoluna gittiği görülmektedir.

Hattâbî hadisler arasında hakiki anlamda bir ihtilafın olmadığına inanmaktadır. Bu sebeple ihtilaflıymış gibi görünen hadisler arasındaki tenakuzu tevil, cem, nesh ve tercih yollarını kullanarak gidermeye çalıştığı anlaşılmıştır. Hattâbî'nin ihtilaflıymış gibi görünen hadislerin arasını bulmaya

¹⁴⁰ Buhari, “Menasik”, 81.

¹⁴¹ Hattâbî, *A'lâmü's-sünen*, 1/457.

çalışırken, tevakkufu uyguladığı belirlenememiştir. Nitekim tevakkufu uygulamak bir nevi ihtilafın olduğunu ve bir hadisi diğerine tercih edecek bir karinenin bulunmadığını kabul etmek demektir.¹⁴²

Hattâbî her ne kadar açık bir şekilde Şafîî olduğunu bildirmese de İmam Şafîî'nin görüşlerine ağırlık vermesi ve sürekli onun delillerini öne sürmesi, Şafîî çizgisinde olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Öte taraftan hadisten hüküm çıkarırken zaman zaman ayet, hadis, tarihi bilgi ve şiirle istişhad etmiş, bazen sahabe, tabiîn ve mezhep imamlarının görüşlerine yer vermiştir. Daha sonra bazı ifadelerle kendi görüşüne de yer vererek hadisten çıkan hükümlerin neler olduğunu belirtmeye çalışmaktadır.

Hattâbî itikadi konularda da dönemin tartışılan bazı meselelerine uzak kalmamış ve bu tartışmaları eserine yansıtmıştır. Özellikle iman ile ilgili tartışmalara yer vermiş, imanın artıp eksilebileceğini, iman ile İslam'ın aynı şeyler olmadığı, imanın artıp eksilmesinin ibadetlere bağlı olduğunu belirtmiştir. Taramalar neticesinde Hattâbî'nin iman konusu dışında çok fazla itikadi tartışmalara girmedığı anlaşılmıştır. Özellikle itikadi hadisler ihtiva eden "Kader", "Ahbâru'l-Âhâd", "Tevhîd" gibi bölümleri ele alırken itikadi tartışmalara girmemekte ve daha çok hadisten çıkan fikhî konulara ağırlık vermektedir. Bu husus da onun itikadi tartışmalara çok müdahil olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Hattâbî gerek manası kapalı lafızları açıklamak gerekse de hadislerin muhtevasını açıklamak üzere birçok yerde ayet ve hadisleri delil olarak getirmiştir. İstişhad için Kütüb-i Sitte dışındaki kaynaklardan da hadis almış ve kullanmıştır. Bu hadisler arasında zayıf rivayetler de yer almaktadır. Bu da Hattâbî'nin hadisleri yorumlarken sadece sahih hadisle istişhad etmediğini, zayıf hadisleri de kullandığını göstermektedir. Onun istişhad meselesinde sıhhat gibi bir önceliğinden ziyade ilgili rivayetlere birer lugavi delil metni gözüyle, yani bir dil malzemesi açısından yaklaştığını kabul etmek daha makul görünmektedir.

Netice olarak Hattâbî'nin bu çalışmasında itikadi konulardan ziyade fikhî konulara ağırlık vermesi, onun hadisleri anlama ve yorumlamada fikhî konuların ağır bastığını göstermektedir.

¹⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Nurullah Agitoğlu, "İhtilâfü'l-Hadis'te İmâl ve İhmâl Arasında Bir Yöntem: Tevakkuf", 4. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi (Kasım-Aralık 2019), ed. Hasan Çiftçi – Nurlan Akhmetov, 2019, 1-15.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî. t.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2000.
- Agitoğlu, Nurullah. "İhtilâfû'l-Hadis'te İmâl ve İhmâl Arasında Bir Yöntem: Tevakkuf", 4. *Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi* (Türkiye Şanlıurfa, 29 Kasım-01 Aralık 2019), ed. Hasan Çiftçi – Nurlan Akhmetov, 2019, 1-15.
- Alkan, Adnan – Arslan, Ahmet. "Hadis Şerhlerinde Şair Katkısı: Mütenebbî Örneği". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9 (2023 Aralık), 2/941-964.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Muhibbüddîn Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şucâ. *et-Takyîd lima 'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfi el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1986.
- Demir, Mustafa. *el-Hattâbî ve Garibu'l-Hadis Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demir, Mustafa. "Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin Garibü'l-Hadis Adlı Eserinin Değerlendirmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 16 (Aralık 2016), 2/251-274.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *A lâmü's-sünen fi şerhi Sahîhühi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Ali Semek – Ali İbrahim Mustafa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a 'yân ve enbâ 'ü ebnâ 'iz-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bişerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Mâriye, 1959.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî. thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî. *Sahîh*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, ts.

- Karacabey, Salih. "Sahîh'i Buhârî'nin İlk Şerhi. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 4 (1992), 4.
- Karacabey, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Karacabey, Salih. "Hattabi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Mervezi, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- Seâlebî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*. thk. Müfid Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî. ty.: Hecer li't-Tebâe, 1992.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecides-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretu'l-Huffâz*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

ABDULLAH B. MES'ÛD'UN HADİS RİVÂYETİNDEKİ TİTİZLİĞİNİ İFADE EDEN HABERLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF REPORTS EXPRESSING ABDALLÂH IBN MAS'ÛD'S RIGOR IN HADİTH NARRATION ALLEGED THAT HE MADE UP A HADITH IN THE CONTEXT OF A NARRATION

SAİT İNAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

HADİS ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF GAZİANTEP ISLAM SCIENCE AND TECHNOLOGY

FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

DEPARTMENT OF HADITH

GAZİANTEP, TÜRKİYE

stnn02@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3850-9158>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1456932>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 Haziran / May 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

İnan, Sait, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hadis Rivâyetindeki Titizliğini İfade Eden Haberlerin Değerlendirilmesi [The Evaluation of Reports Expressing Abdallâh Ibn Mas'ûd's Rigor in Hadîth Narration]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 359-388.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ABDULLAH B. MES'ÛD'UN HADİS RİVÂYETİNDEKİ TİTİZLİĞİNİ İFADE EDEN HABERLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Abdullah b. Mes'ûd'un hadis rivâyet ederken titiz davrandığını ifade eden haberler hadis usûlü ve rivâyet tarihi açısından büyük öneme sahiptir. Kaynaklarda geçtiğine göre o, hadis naklederken "Hz. Peygamber'den duydum" şeklindeki kesinlik bildiren kelimelerden kaçınmış, bu lafızların yerine "buna benzer söyledi, bunun gibi söyledi" şeklinde ifadeler kullanmıştır. Hadis nakil faaliyetlerinin ciddi sorumluluk duygusuyla yapıldığını ifade eden neredeyse tüm çalışmalarda bu rivâyet referans olarak kullanılmıştır. Ancak İbn Mes'ûd'un naklettiği haberlerde bahsi geçen lafızların izlerini görmek mümkün değildir. Tam tersine ona ait anlatımlarda bizzat Hz. Peygamber'den gördüğüne, işittiğine dair kesin ve net ifadeler vardır. İbn Mes'ûd Kur'an-ı Kerim'i doğrudan Hz. Peygamber'in ağzından öğrenmiş, İslamiyet'i ilk kabullenenlerden olmuş, Hz. Peygamber'in evine rahat girip çıkmak için özel izin almış, halifeler döneminde Kûfede idarecilik yapmıştır. Onun Kur'an-ı Kerim ve hadis konusunda sahip olduğu ilmi derinlik ve iddialı karakter böyle bir rivâyet tarzına uygun düşmemektedir. Ayrıca incelenen rivâyetlerde bahsi geçen olayla beraber İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den naklettiği bir söz veya uygulama tespit edilememiştir. Bu tablo onun rivâyetteki ihtiyatını ifade eden haberlerin zayıf veya uydurma olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Çalışmanın amacı İbn Mes'ûd'a isnad edilen tarzın onun rivâyetlerine ne kadar yansımaları tespit etmek, şayet böyle bir etki görülüyorsa ilgili rivâyeti senet ve metin tenkidine tabi tutarak konuyla ilgili problemlere açıklık getirmektir. Çalışma için önemli sayılabilecek bir güçlük rivâyetin sened ağının geniş olmasıdır. Rivâyeti değerlendirebilmek ve konuyu sınırlandırmak için bir takım yöntemler belirlenmiştir. Buna göre erken dönem kaynaklarına ve *Kütüb-i Tisâ'a*'ya giren rivâyetlerin senetleri tahlil edilmiş, şayet içerik olarak bu rivâyetlerden farklı bir durum ortaya koyan haberler varsa onlar da değerlendirilmiştir. Farklılık arz etmeyen kaynaklardaki rivâyetler ve senedleri tahlil edilmemiştir. Abdullah b. Mes'ûd'la ilgili farklı çalışmalar yapılmış olsa da onun titizliğini konu eden rivâyetler özelinde bir çalışma yapılmamıştır. Makale bu yönüyle özgün bir içeriğe sahiptir. Rivâyetleri tabiiından on kişi nakletmiştir. Konuyla ilgili rivâyetlerin birkaçı zayıf olsa da çoğunluğu sahihtir. Olayla ilgili tüm haberler incelendiğinde, bunların kendi içinde gruplanabilen, birbirinden farklı dört anlatım tarzı olduğu görülecektir. Birinci grup rivâyetlerde İbn Mes'ûd'un Perşembe gecesi ders yapmayı adet edindiği belirtilmiş ve burada kesinlik bildiren lafızlar kullanmadığı ifade edilmiştir. İkinci grup rivâyetlerde Perşembe gecesi ayrıntısı verilmeden İbn Mes'ûd'la yaşanan beraberlik ve onun kesin ifadelerden kaçındığı belirtilmiştir. Üçüncü grup rivâyetlerde Perşembe gecesi ve beraberlikten bahsedilmeden normal bir nakil esnasında onun yaşadığı sıkıntılı hal tavsif edilmiştir. Dördüncü grup rivâyetlerde de İbn Mes'ûd ile uzun beraberlikler yaşandığı ancak onun hiç hadis söylemediği anlatılmıştır. Tüm gruplarda sahih rivâyetlerin olması, bu gruplarda ortak ravilerin yer alması rivâyetlerin birini ötekine tercih etmeyi zorlaştırmaktadır. Tüm rivâyetlerdeki tek ortak vurgu İbn Mes'ûd'un "Hz. Peygamber'den duydum" şeklindeki kesin bir ifade kullanması, sonra bir anda yaşadığı sıkıntılı durum ve bunun sonucunda kesin söylemden vazgeçmesidir. Ancak bunu alışkanlık haline getirmesi, kesinlik ifadelerinden sürekli kaçınması ortak vurgu değildir. Haberde bahsi geçen olay tekrar etmeyen, bir veya birkaç defaya mahsus yaşanmışlıklardır. Sürekliliğe hamledilecek lafızların, incelediğimiz rivâyetlerin neredeyse yarısında yer almaması bu ihtimali güçlendirmektedir. İbn Mes'ûd'un herhangi bir şey için "Hz. Peygamber'den duydum" dememesi, bunlara bedel kesinlik ifade etmeyen "bunun gibi, buna benzer, buna yakın" lafızları kullanmayı alışkanlık haline getirdiği anlamına gelmemelidir. Burada belirgin olan husus hadis rivâyetinden uzak dur-

mak, rivayeti azaltmaktır. Haberin sonunda yer alan, kesinlik bildirmeyen ifadeler sürekli bir alışkanlığı değil, rivâyet etmekten kaçınan bir insanın rivâyet sırasında yaşadığı sıkıntılı durumu göstermektedir. Bu bakış açısıyla olaya yaklaşıldığında onun hiç rivâyet etmediğini veya normal bir rivâyet sırasında bu sıkıntıyı yaşadığını ifade eden diğer anlatımlar da bir değer bulacak, anlaşılır hale gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Abdullah b. Mes'ûd, Rivâyet, İhtiyat, Rivâyeti Azaltmak

THE EVALUATION OF REPORTS EXPRESSING ABDALLĀH IBN MAS'ŪD'S RIGOR IN ḤADĪTH NARRATION

Abstract

The reports indicating that 'Abdullāh b. Mas'ūd was meticulous in narration are of great importance in terms of ḥadīth methodology and the history of narration. According to the sources, he avoided definite statements such as "I heard it from the Prophet" when narrating ḥadīth, and used imprecise expressions such as "he said similar to this, he said like this". This narration has been used as a reference in almost all studies that state that ḥadīth transmission activities were carried out with a sense of serious responsibility. However, it is not possible to see the traces of the aforementioned words in Ibn Mas'ūd's narrations. On the contrary, in his narrations, there are clear and precise statements that he saw and heard from the Prophet himself. Ibn Mas'ūd learned the Qur'ān directly from the mouth of the Prophet, was one of the first to accept Islam, received special permission to enter and leave the Prophet's house easily, and served as an administrator in Kūfa during the caliphs. His scholarly depth and assertive character in Qur'ān and ḥadīth are not suitable for such a narration style. In addition, in the narrations examined, there is no word or practice that Ibn Mas'ūd narrated from the Prophet with the incident mentioned. This table suggests the possibility that the news expressing his caution in narration may be weak or fabricated. The aim of this study is to determine to what extent the style attributed to Ibn Mas'ūd is reflected in his narrations, and if such an effect is not seen, to clarify the problems related to the subject by subjecting the relevant narration to sanad and textual criticism. A difficulty that can be considered important for the study is the wide network of the narration. In order to evaluate the narration and to limit the subject, a number of methods have been determined. Accordingly, the narrations in the early period sources were analyzed in terms of sanad and text. If there are narratives that reveal a different situation from the narrations we examined, they were also evaluated. The narrations in other sources that do not differ from these narrations and their sanads have not been analyzed. Different studies have been conducted on 'Abdullāh b. Mas'ūd. However, no study has been conducted on the narrations about his meticulousness in transmitting ḥadīth. This article has an original content in this respect. The narrations were narrated by ten people from the tabiūn. Although a few of the narrations on the subject are weak, the majority of them are sahih. When all the reports about the incident are analyzed, it will be seen that there are four different narrative styles that can be grouped within them selves. In the first group of narrations, Ibn Ibn Mas'ūd's lectures on Thursday night are included and it is stated that he did not use definite words here. In the second group of narrations, the togetherness with Ibn Mas'ūd and his avoidance of definite statements are mentioned without giving details of Thursday night. In the third group of narrations, his distress during a normal transmission is described without mentioning Thursday night and the company. In the fourth group of narrations, it is described that Ibn Mas'ūd had long companionship with Ibn Mas'ūd but that he did not say any ḥadīth. The presence of authentic narrations in all groups

and the presence of common narrators in these groups make it difficult to prefer one narration over another. The only common emphasis in all narrations is Ibn Mas'ūd's use of a definite statement, "I heard it from the Prophet", and then his sudden distress and consequent abandonment of the definite statement. However, the fact that he made it a habit and constantly avoided definitive statements is not the common emphasis. The event mentioned in the news report is a non-recurring event that happened once or a few times. This possibility is strengthened by the fact that the words that can be attributed to continuity do not appear in almost half of the narrations we analyzed. The fact that Ibn Mas'ūd did not say "I heard it from the Prophet" for anything should not be taken to mean that he was in the habit of using the words "like this, similar to this" which do not express certainty. The obvious point here is to avoid narrating ḥadīth. The non-conclusive expressions at the end of the report do not indicate a constant habit, but rather the distressing situation experienced by a person who abstained from narrating during narration. When approached from this point of view, other narratives that state that he did not narrate at all or that he experienced this distress during a normal narration will also find value and become understandable.

Keywords: Ḥadīth, 'Abdallāh ibn Mas'ūd, Narration, Caution, Reducing Narration

Giriş

Hadis rivâyetinde sahâbe ve tabi'ün uygulamaları sonraki dönemler için önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in etkisini görmek ve göstermek için son derece münbit olan bu zemindeki küçük tespitler bile sonraki dönemler için vazgeçilmez, küllî kaidelele dönüşmüştür. Henüz usûle dair sistematığın oluşmadığı bu dönemdeki uygulamalar, zamanla belli kuralları ve yöntemleri olan ilmî disiplinlerin oluşmasına önemli katkılar sunmuş, usûle kaynaklık etmiştir.¹

Abdullah b. Mes'ūd erken dönemlerde İslâmiyet'i kabul eden, Mekke müşriklerin baskısına maruz kalarak iki hicrette de bulunan sayılı isimlerden olmuştur. Medine'de kendisine Hz. Peygamber'in evine girip çıkma izini verildiği için ehl-i beytten sayılmıştır. Hz. Peygamber'in ağzından Kur'an-ı Kerim'i öğrenmiş ve ilk dönemde onu öğretebilecek dört isimden biri olmuştur.² Kûfe'de uzun dönemler idari vazifeler üstlenmiş, Kûfe ekolünün oluşmasına öncülük etmiştir.³

Hadis usûlünde ve rivâyet tarihinde İbn Mes'ūd'un referans alındığı önemli uygulamalar vardır. Bunlardan biri de onun hadis rivâyetindeki titizliğini, ihtiyatını gösteren haberlerdir. Hadis rivâyet ederken Rasûlullâh'tan

¹ Abdullah Çelik, *Hadis Usûlü İlmînin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)* (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 34,76.

² Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/199, 200.

³ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/115.

duydum, işittim gibi kesin ifadelerden kaçındığı belirtilen İbn Mes'ûd'un bu ifadeleri kullandığında huzursuzluk yaşadığı ve sonunda kesinlik bildiren kullanımlardan vazgeçtiği nakledilmiştir.⁴ Bu haberler hadis usulü ve tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda genellikle rivâyet konusunda titizliğin ifade edildiği başlıklarda kullanılmıştır.⁵ Bahsi geçen titizlik sürekli bir alışkanlığı mı göstermektedir? Yoksa tekrar etmeyen bir yaşanmışlık mıdır? Çalışmada İbn Mes'ûd'a ait bu hassasiyetin, ona ait diğer rivâyetlerdeki izi görülmeye çalışılacaktır. Çalışmanın amacı rivâyetlerde bir ölçü olarak ifade edilen tavrın İbn Mes'ûd'un rivâyetlerine ne kadar yansıdığını tespit etmek, şayet böyle bir etki görülmüyorsa ilgili rivâyeti senet ve metin tenkidine tabi tutarak konuyla ilgili problemlere açıklık getirmektir.

Çalışma için önemli sayılabilecek bir güçlük, rivâyetin sened ağının geniş olmasıdır. Rivâyetleri değerlendirebilmek ve konuyu sınırlandırmak için birtakım yöntemler belirlenmiştir. Buna göre rivâyetler kendi içlerinde, işledikleri olay akışına göre gruplandırılacaktır. Erken dönem kaynaklarına ve *Kütüb-i tisa'*ya giren rivâyetlerin senetleri tahlil edilecek, şayet içerik olarak bu rivâyetlerden farklı bir durum ortaya koyan haberler varsa onlar da değerlendirmeye alınacaktır. Farklılık arz etmeyen diğer kaynaklardaki rivâyetlerin senedleri tahlil edilmeyecektir.

İbn Mes'ûd ve onun hadisciliği ile ilgili yapılan doktora ve yüksek lisans tezleri, yazılan kitap ve makaleler olsa da bu rivâyet özelinde bir değerlendirme yapan, rivâyeti tahlil eden başka bir çalışma görebildiğimiz kadarıyla yoktur. Makale bu yönüyle özgün bir yapıya sahiptir.

1. Abdullah b. Mes'ûd'un Hadis Rivâyetindeki Titizliğini İfade Eden Haberler

Rivâyet etmek konusundaki bilinç ve farkındalığın karşılığı olarak kullanılan haberde Amr b. Meymûn (ö. 74/693) şunları nakletmiştir: “Perşembe akşamları İbn Mes'ûd ile görüşmeyi kaçırmazdım. Onun herhangi bir şey için “قال رسول الله” dediğini işitmedim. Bir akşam bunu dedi ve başını

⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hüt. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/293; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavud - Adil Müşşid. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 7/343.

⁵ Konuyla ilgili başlıkları görmek için bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412)“Mukaddime”, 28; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.)“Mukaddime”, 3; Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed Accâc Hatîb (Beyrut: Dâru'l Fikir, 1391), 549; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403), 2/8; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber el-Kurtûbî, *Câmi'ü beyâni ilm ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri (Sudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1/343.

öne eğdi. Ona baktım ki gömleğinin ilikleri açılmış, gözleri yaşla dolmuş ve boyun damarları şişmiş. Ardından aşağı yukarı bunun gibi buna yakın, buna benzer dedi.”⁶ Rivâyetin ortaya koyduğu mesaja göre Perşembe geceleri insanlara hitap eden İbn Mes‘ûd yanlış bir şey ifade etmek endişesiyle, kesinlik ifade eden lafızlarla (cezme şıgası ile) Hz. Peygamber’den nakilde bulunmamıştır. Ancak bir defasında kesin bir ifade kullanınca sıkıntılı bir hal içerisine girip söylediklerinde kesinlik değil, benzerlik olduğunu belirten anlatımlar kullanmıştır.⁷

Rivâyete göre İbn Mes‘ûd nakil sırasında (سمعت رسول الله, قال رسول الله) “Hz. Peygamber dedi, Hz. Peygamber’den işittim” gibi kesin ifadelerinden kaçınmış, bunun yerine (أو دون ذلك, أو فوق ذلك, أو قريبا من ذلك, أو شبيها بذلك) “Aşağı yukarı bunun gibi, buna yakın, buna benzer” veya (أو مثله, أو نحوه, أو شبيهه به) “Bunun gibi, bunun benzeri” gibi ifadeler kullanmıştır. Ancak onun rivâyetlerine baktığımızda bahsi geçen hassasiyetin izlerini görmek mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde tekrarlarla beraber ona ait 849 tane rivâyet yer almaktadır.⁸ Rivâyetlerin bütününde 249 “قال رسول, قال”, “مع رسول, مع النبي, عند رسول, عند النبي”, “عبد الله عن النبي”, “أنا, أُن رسول”, “أُن النبي”, “قال”, “رأيت رسول, رأيت النبي”, “سمعت رسول, سمعت النبي”, “كان رسول, كان النبي”, “أتيت رسول, أتيت”, “سألت رسول, سألتنا رسول, سألت النبي, سألتنا النبي”, “لنا, قال لي, كان يقول أتيت رسول, أتيت”, “سألت رسول, سألتنا رسول, نهانا رسول, نهاني النبي, نهانا النبي”, “7”, “النبي” ifadeleri geçmektedir. Ancak İbn Mes‘ûd’a isnad edilen haberlerin hiçbirisinde yukarıda bahsi geçen, kesinlik ifade etmeyen lafızlar geçmemektedir.

Bahsi geçen çelişkili durumu mana ile rivâyetin caiz olduğu bir alanda kaybolup giden ifadeler olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 95/714), İbn Mes‘ûd’dan bir haber aktarırken onun ismini kullanmayıp “bu evin sahibi tahdis etti” demiş ve bu ayrıntı özellikle senedde yer almış, kaybolmamıştır.⁹ Rivâyetlere dair çok önemli olmayan,

⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/343; Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; Ebû Said el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesî, *Müsnedü’ş-Şâşî*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü Ulûm ve’l-Hikem, 1410), 1/393, 394; Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415), 9/123; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1411), 1/194; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’*, 2/8.

⁷ Muhammed b. Abdilhadi es-Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî ale Süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.), 1/14; Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Meşâriku envâri’l-vehhâce ve metâli’u esrâri’l-behhâce fi şerhi Süneni İbn Mâce* (Riyad: Dâru’l-Muğni, 1427), 1/361,362.

⁸ İbn Mes‘ûd’un rivâyet sayıları için bk. Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mesud”, 1/115; Hamî Bektaş, *Abdullah b. Mes‘ûd ve Sünnet Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 83.

⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru’l-Hicr, 1419), 1/289; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/5; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tevkî’-Necât, 1422) “Mevâkitu’s-salât”, 5; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-*

küçük lafız farklılıklarının bile belirtildiği bir alanda İbn Mes'üd'un kesinlik ifade etmeyen lafızlarının kaybolduğuna hükmetmek doğru bir yaklaşım değildir.¹⁰

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, titizliğin konu edildiği olayda içeriğin zikredilmemesidir. İbn Mes'üd bir hadis nakletmiş, sonrasında "buna benzer, bunun gibi" demiştir. Bahsi geçen rivâyetin tüm tariklerinde nakledilen mesaj ortadan kaybolmuş, sadece İbn Mes'üd'un takındığı tavır ifade edilmiştir.¹¹ Yapılan taramalarda bahsi geçen hassasiyetle beraber Hz. Peygâmbere ait bir söz veya uygulama tespit edilememiştir. İbn Mes'üd'un yaşadığı titreme, durup kalma, gözyaşı dökme vb. durumları ayrıntılı bir şekilde ifade eden haberlerde Hz. Peygâmbere'in mesajının ifade edilmemesi, rivâyete konu olmaması düşündürücü bir durumdur.

İlgili rivâyette yanlış bir şey söylemek endişesi yaşayan ve bundan dolayı kesin söylemlerden kaçınan bir İbn Mes'üd portresi çizilmiştir. Ancak onunla ilgili rivâyetlere yansıyan karakteristik özellikler bu portre ile uyuşmamaktadır. Hz. Peygâmbere, "Kur'an-ı Kerim'i şu dört kişiden öğreniniz" derken İbn Mes'üd'un da ismini zikretmiştir.¹² Başka bir hadiste "Kur'an-ı Kerim'i indirdiği gibi okumak isteyen İbn Ümmü Abd'in (İbn Mes'üd) okuduğu gibi okusun" demiştir.¹³ Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ölüm döşegindeyken İbn Mes'üd'un da ismini anarak ilim öğrenilmesi gereken dört isim saymıştır.¹⁴ İbn Mes'üd bizzat Hz. Peygâmbere'den yetmiş küsur sûre öğrendiğini, bunlardan asla vaz geçmeyeceğini ifade etmiş ve Kur'an-ı Kerim'den herbir sûrenin nerede ve neden nazil olduğunu bildiğini söylemiştir.¹⁵

İbn Mes'üd'un Kur'an-ı Kerim konusundaki bu iddialı duruşunu hadis ve fetvalar konusunda da görmek mümkündür. Bir defasında insanlara namaz kılmayı öğretirken "Size Rasûlullâh'ın kıldığı şekilde namaz göstere-

sahih, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabi, 1412)"İman", 139.

¹⁰ Abdullah b. Mes'üd'a isnad edilen rivâyetlerdeki küçük lafız farklılıklarını görmek için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/213, 217, 237.

¹¹ Rivâyetin tarikleri için bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/256; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/186, 7/115, 343, 353; Dârimî, "Mukaddime", 28; İbn Mâce, "Mukaddime", 3; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh, Adil b. Said, Sabri Abdulhalık (Medine: Mektebetü Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 5/324; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9/121, 122, 123; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/93, 94; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 549.

¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/138; el-Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'an", 8.

¹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/139; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/287, 30/400. İbn Mes'üd'un babası ile ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkün değildir. Onun, annesine nisbetle İbn Ümmü Abd olarak da anıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'üd", 1/115. Bu nisbeyle anıldığı diğer rivâyetleri görmek için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/325; Buhârî, "Ashâbu'n-nebi", 28; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 117; Tirmizî, "Menâkıb", 38; İbn Mâce, "Cihad", 40.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/418; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/178.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/43; el-Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'an", 8.

yim mi?” demiştir. ¹⁶Hz. Peygamber’in hikâye ettiği bir olayı naklederken sanki onun yüzüne bakıyorum –yüzündeki ifadeyi hatırlıyorum- şeklinde bir anlatım kullanmıştır. ¹⁷Tahiyyatla ilgili rivâyette “Rasûlullâh elimi tuttu, bana öğretti” gibi kesin ifadeler kullanmıştır. ¹⁸Başka bir haberde, “Benim size naklettiğim hadisin, hakikata en uygun, hidayete en iyi ulaştırıcı ve takvaya en münasib olduğuna inanın.” demiştir. ¹⁹Onun nakilleri arasında unutmaya ve karıştırma ihtimali daha yüksek olan yaklaşık on tane uzun rivâyet vardır, bunların büyük kısmı bir sayfadan fazla uzunluğa sahiptir. ²⁰Ayrıca onun Kûfe ekolünün oluşmasındaki etkisi, fetvalarında “Doğruysa Allâh’tan, yanlışa benden ve şeytandandır” ²¹ şeklinde kendinden emin duruşu, ilim konusundaki ıhteritesini göstermesi adına son derece önemlidir.

Rivâyetle ilgili ifade edilmesi gereken diğer bir husus, yaşanan olayla ilgili farklı betimlemelerdir. Haberlerin tümü incelendiğinde birbirinden farklı dört olay örgüsü ortaya çıkmaktadır. Birinci grup rivâyetlerde İbn Mes’ûd’un Perşembe gecesi ders verdiği ayrıntısına yer verilmiş ve burada kesinlik bildiren lafızlar kullanmadığı ifade edilmiştir. ²²İkinci grup rivâyetlerde Perşembe gecesi ayrıntısı verilmeden, onunla yaşanan beraberlik ve onun kesin ifadelerden kaçındığı belirtilmiştir. ²³Üçüncü grup rivâyetlerde Perşembe gecesi ve beraberlikten bahsedilmeden normal bir nakil esnasında İbn Mes’ûd’un yaşadığı sıkıntılı hal tavsif edilmiştir. ²⁴Dördüncü grup rivâyetlerde de İbn Mes’ûd ile uzun beraberlikler yaşandığı ancak onun hiç hadis söylemediği anlatılmıştır. ²⁵Dört gruptaki ortak tema İbn Mes’ûd’un rivâyet ederken yaşadığı sıkıntılı durum ve bulunduğu çıkış yoludur.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde rivâyetle ilgili problemler görülen hususlar ve içerikle ilgili farklı anlatımlar ifade edildi. Buna göre İbn Mes’ûd, rivâyetlerinde sürekli kesinlik ifade lafızlar kullanmıştır. Ona ait

¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/213; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/203, 7/260; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşâs b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriye, 2014) “İstiftahu’s-salat”, 4.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/256; el-Buhârî, “İstîtabetü’l-mürtedin”, 5; Müslim, “Cihad ve siyer”, 105; İbn Mâce, “Fiten”, 23.

¹⁸ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/219; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/331; el-Buhârî, “İstîzan”, 28.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/156; Dârimî, “Mukaddime”, 50; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/19, 138, 243, 253, 328, 332, 353, 395, 7/14.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/308.

²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/263; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/343; Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 9/123; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/194.

²³ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/256; et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 9/121, 122, 124; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 1/549.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/186, 7/115, 7/353; Dârimî, “Mukaddime”, 28; Bezzâr, *Müsned*, 5/324; et-Taberânî, *Mu’cemu’l-kebir*, 9/123, 124; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/193.

²⁵ et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 9/122, 9/124.

temriz sığasıyla ifade edilen bir tane bile rivâyet tespit edilememiştir. Titizliği ifade eden rivayetlerin içeriğine ulaşılacak mümkün değildir. Abdullah b. Mes'üd'un kişiliği ve ilmi birikimi kendinden emin olmayan, şüpheli anlatımlara imkân vermemektedir. Dördüncü gruptaki rivâyetler dışındaki diğer üç gruptaki rivayetler birbirine yakın olsa da farklı olay öğrülürleri içermektedir. Bahsi geçen problemler, rivayetleri senedleri açısından tahlil etmeyi gerektirmektedir.

1.1. Rivâyetler ve Sened Tenkidi

Rivâyetin tüm tarikleri incelendiğinde sened ağının çok geniş olduğu görülmektedir. İbn Mes'üd'un takındığı hassas tavrı aktaran on isim vardır. Bu isimlerden Şa'bî (ö. 104/722) ve İbn Sirîn (ö. 110/729), İbn Mes'üd'dan hadis işitmemişlerdir.²⁶ Bundan dolayı onlardan gelen rivayetler tahlil edilmeyecektir. Rivâyet farklı tarikleriyle beraber ondan fazla kaynaktan yer almıştır.²⁷

1.1.1. Birinci Grup Rivâyetler

Bu rivâyetleri diğerlerinden ayıran tema İbn Mes'üd'un Perşembe geceleri yaptığı derstir. Bu dersleri hiç kaçırmadığını ifade eden râvi aynı zamanda İbn Mes'üd'un hiç bir şey için “قال رسول الله، سمعت رسول الله” demediğini de ifade etmiştir. Bir keresinde de bu ifadeleri kullanınca İbn Mes'üd sıkıntılı bir hal içine girmiş, aşağı yukarı bunun gibi, buna benzer demiştir.²⁸ İlgili rivâyetler Perşembe gecesi yapılanlarla ilgili ayrıntılı bilgi vermemektedir. Ancak farklı kaynaklarda İbn Mes'üd'un bu gecelerde insanlarla sohbet ettiği, onlara nasihatlarla bulunduğu, bir anlamada ders düzenlediği anlaşılmaktadır.²⁹ Buhârî'de geçen bir habere göre İbn Mes'üd her Perşembe gecesi insanlara nasihat edermiş, insanlar da bu derslerin her gece olmasını talep etmişler.³⁰ Rivâyetin sened ağışı şu şekildedir:

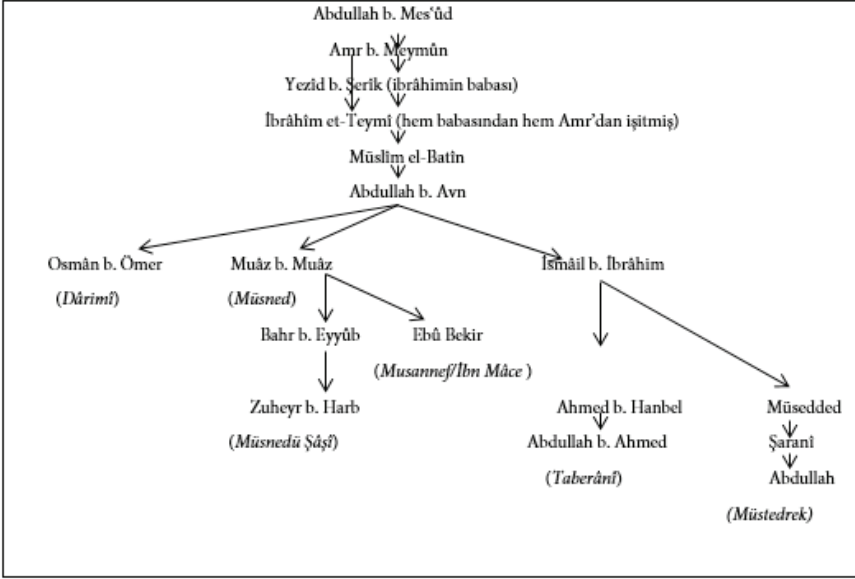
²⁶ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Tehzibü't-Tehzib* (el-Hind: Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326), 5/68 İbn Sirîn'in İbn Mes'üd'dan işitmediğini ifade eden açık bir anlam yoktur. Ancak gerek yaş olarak aralarındaki fark, gerek vefat yılı 68 olan İbn Abbas'tan hadis işitmemesi, vefat yılı 32 olan İbn Mes'üd'dan hiçbir şekilde semanın olamayacağını göstermektedir. Bunun için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 9/215.

²⁷ Ebü Dâvûd et-Tayâlisi, *Müsned*, 1/256; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/186, 7/115, 343, 353; Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; el-Bezzâr, *Müsned*, 5/324; eş-Şâfi, *Müsned*, 1/394, 2/129, 130, 194; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9/121, 122, 123, 124; Râmhürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 549; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/193, 194; Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi*, 2/8.

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/293; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/343; Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9/123; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/194.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/148; Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi*, 2/8.

³⁰ el-Buhârî, “İlim”, 12.



Yukarıdaki şemada yer alan râvîlerin değerlendirmesi yapılırken *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, *Müsnedü Ahmed*, *Sünen-i Dârimî* ve *Sünen-i İbn Mâce*'deki râvîlere yer verilecek. Diğer rivâyetlerde farklı bir durum ortaya koyulmadığı için onlarla ilgili bir değerlendirme yapılmayacaktır. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan sened şu şekildedir: Amr b. Meymûn → İbrâhîm et-Teymî → Müslim el-Batîn → İbn Avn → Muâz b. Muâz → Ebû Bekir.

Amr b. Meymûn (ö. 74/693)

Amr b. Meymûn el-Evdî Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul etmiş, ancak onu görmemiştir. Ömer (ö. 23/644), Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Mes'ud, Ebû Zer (ö. 32/653) ve Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivâyette bulunmuştur.³¹ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) onun için sikâ demiştir.³² İbn Hibbân (ö. 354/965) da onu *Sikât*'da zikretmiştir.³³ Yahya

³¹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 22/260, 261; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 5/119, 120.

³² Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el Ma'lûmî (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1371), 6/258.

³³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393), 5/166.

b. Maîn (ö. 233/848), Nesâî (ö. 303/915) ve İclî (ö. 261/875) onun için sika demişlerdir.³⁴

İbrâhîm et-Teymî (ö. 92/710)

Yezîd b. Şerik'in (ö. ?) oğludur. Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711), babasından ve Amr b. Meymûndan rivâyetleri vardır.³⁵ Yahyâ b. Maîn onun için sika demiştir. Ebû Zür'âya (ö. 264/878) durumu sorulduğunda, onun Mürcî ve sika olduğunu söylemiştir.³⁶

Müslîm el-Batîn (ö. ?)

Küfelidir, kendisine İbn Ebî İmrân da denilmiştir. İbrâhîm et-Teymî'den, Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) ve Amr b. Meymûndan rivâyetleri vardır. Yahya b. Maîn, Ebû Hâtîm (ö. 277/890) ve Nesâî onun sika olduğunu belirtmiştir.³⁷ Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) ondan nakilde bulunmuşlardır.³⁸

Abdullah b. Avn (ö. 150/767)

Basra'nın önde gelen isimlerinden olan Abdullah b. Avn, İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), İbn Sîrîn, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Sâlim b. Abdillâh (ö. 106/725), Saîd b. Cübeyr, Müslim el-Batîn gibi isimlerden rivâyette bulunmuştur. Onunla ilgili yapılan değerlendirmeler genellikle "onun gibisini görmedim, ondan faziletisini görmedim, onun gibi fakih görmedim" şeklindedir. Basra'nın en güvenilir dört isminden biridir. İbn Sa'd onun için sika ve hadisleri çok demiştir.³⁹

Muâz b. Muâz (ö. 196/812)

Basralı olan Muâz tabiûnun küçüklerindedir. Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Süleymân et-Teymî (ö. 146/761), Şu'be (ö. 160/776) ve Abdullah b. Avn gibi isimlerden rivâyette bulunmuştur. Onun için "hadisin göz aydınlığı" ibaresi kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel ondan daha zekisini görmediğini söylemiştir.⁴⁰ Yahyâ b. Saîd (ö.

³⁴ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/263, 264.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/291, 292; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/232.

³⁶ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/145.

³⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/191; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/527; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/134.

³⁸ el-Buhârî, "İydeyn", 11, "Savm", 40; Müslim, "Cuma", 64, "Siyâm", 154.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifil-Osmâniyye, ts.), 5/163; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/261; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15/ 395, 398, 399, 400, 27/528; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 6/365, 366.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/215; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/133, 134.

198/813) onun misli yok demiştir. Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel ona sika demişlerdir.⁴¹

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/850)

Musannef isimli bir eser sahibidir. O, bahsi geçen rivâyeti doğrudan Muâz b. Muâz'dan almıştır. Hocaları arasında onun da ismi geçmektedir. İclî onun için hadis hafızı ve sika demiştir. Ahmed b. Hanbel onun sika olduğunu söylemiştir.⁴²

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan ve Perşembe gecesi ayrınıntısından bahseden rivâyetin senedi ile İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde geçen rivâyetin senedi hemen hemen aynıdır. Burada *Musannef*'den farklı olarak İbrâhîm'in babası yer almaktadır. Seneddeki diğer raviler yukarıda zikredildiği için sadece Yezîd b. Şerîk incelenecektir. Müsneddeki rivâyetin senedi şu şekildedir: Amr b. Meymûn → Yezîd b. Şerîk → İbrâhîm et-Teymî → Müslim el-Batîn → İbn Avn → Muâz b. Muâz.

Yezîd b. Şerîk et-Teymî (ö. ?)

İbrâhîm et-Teymî'nin babasıdır, kavminin âlimlerinden sayılmıştır. Ömer, Ali, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyette bulunmuş, oğlu İbrâhîm de ondan rivâyette bulunmuştur.⁴³ Yahyâ b. Maîn onun için sika demiştir. İbn Hıbbân da onu sikalar arasında saymıştır.⁴⁴

Birinci grup kapsamında değerlendirdiğimiz rivâyetin Darimî'de yer alan senedi şu şekildedir: Amr b. Meymûn → Yezîd b. Şerîk → İbrâhîm et-Teymî → Müslim el-Batîn → İbn Avn → Osmân b. Ömer. Bu senedde de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden farklı olarak Muâz yerine Osmân b. Ömer yer almaktadır, diğer râviler aynıdır.

Osmân b. Ömer (ö. 197/813)

İbn Sa'd ona sika demiştir.⁴⁵ Dârimî (ö. 255/869) ondan kırk rivâyet nakletmiştir. Hocaları arasında bir önceki râvî olan Muâz b. Muâz'ın ismi geçmemektedir.⁴⁶ O, bu haberi doğrudan İbn Avn'dan almıştır. Yahya b. Maîn onun için sika demiştir. Ahmed b. Hanbel de ona sadûk demiştir.⁴⁷

⁴¹ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/249.

⁴² İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/160; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 16/38, 39.

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/161; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 32/161.

⁴⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/32.

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/217.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 19/462.

⁴⁷ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/159.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçen bu rivâyetin senedinde yer alan isimlerin daha önceden ismi geçmiş ve onlarla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. İbn Mâce'de geçen rivâyetin senedi şu şekildedir: Amr b. Meymûn → Yezîd b. Şerîk → İbrâhim et-Teymî → Müslim el-Batîn → İbn Avn → Muâz b. Muâz → Ebû Bekir b. Ebî Şeybe.

Birinci gruptaki rivâyetlerin senedlerinde adı geçen bütün râviler arasında hoca talebe ilişkisi vardır. Bütün râvilerin sika olduğuna hükmedilmiş, rivâyetlerin sıhhatine engel teşkil eden, ravi kusurlarıyla ilgili herhangi bir veri tespit edilmemiştir.

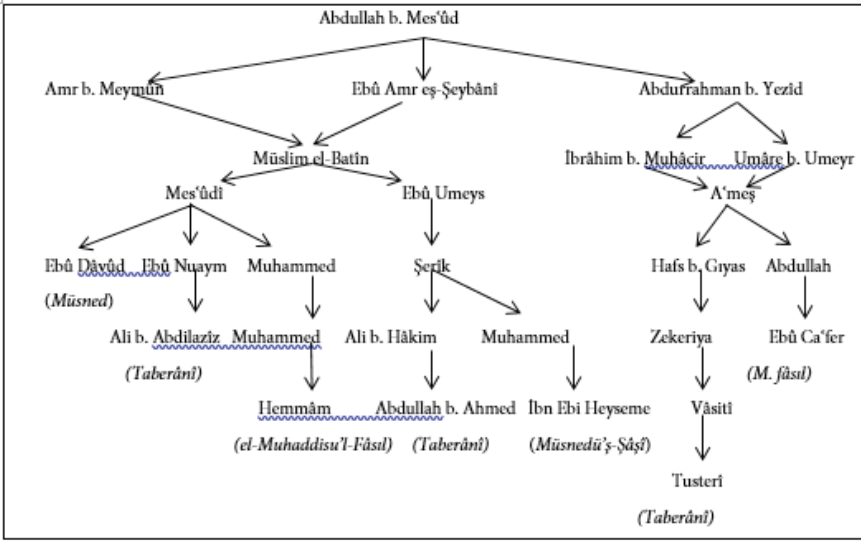
Perşembe gecesi ayrıntısından bahseden söz konusu tüm rivâyetlerde olayı İbn Mes'ûd'dan aktaran Amr b. Meymûn'dur. Onun dışında, İbn Mes'ûd'un hassasiyetini nakleden dokuz râviden hiçbiri bu ayrıntıdan bahsetmemiştir. Olayı Amr b. Meymûn'dan işiten kişi İbrâhim et-Teymî'nin babasıdır. O da rivâyeti oğlu İbrâhîm'e aktarmıştır. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan senedde ise İbrâhim, rivâyeti doğrudan Amr b. Meymûn'dan almıştır. Buna göre İbrâhim bu rivâyeti hem babasından (Yezîd b. Şerîk) işitmiş hem Amr b. Meymûn'dan işitmiştir. İbrâhim et-Teymî ile Amr arasında hoca talebe ilişkisi olduğu yukarıda belirtilmiştir. Farklı rivâyetlerde de bu beraberliği görmek mümkündür.⁴⁸

1.1.2. İkinci Grup Rivâyetler

Bu rivâyetlerde Perşembe gecesi yapılan sohbetlere değinilmeden İbn Mes'ûd'la geçirilen bir senelik beraberliğe vurgu yapılmış ve bu süre zarfında onun "قال رسول الله" demediği ifade edilmiştir. Bu haberler İbn Mes'ûd'un hassasiyeti, yaşadığı sıkıntılı hal ve kesin olmayan lafızlar kullanması yönüyle bir önceki rivâyet grubuyla aynı, beraberliği bir yıl ile sınırlı tutması itibarıyla farklıdır.⁴⁹ Olayı İbn Mes'ûd'dan nakleden Abdurrahman b. Yezîd (ö. 83/702), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 96/715) ve bir önceki rivâyet grubunda adı geçen Amr b. Meymûn'dur. Rivâyetin sened ağı şu şekildedir:

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/182, 184, 196, 203.

⁴⁹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/256; et-Taberânî, *el-Muçemu'l-kebir*, 9/121, 122, 124; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 1/549.



Rivâyet, Amr b. Meymûn → Müslim el-Batîn → Mes'ûdî → Ebû Dâvûd et-Tayâlisî aracılığı ile erken dönem kaynaklarından Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'ine girdiği için bu kaynakta adı geçen râviler değerlendirmeye alınacak, diğer rivâyetlerde farklı bir anlatım olmadığı ve nispeten geç dönem eserleri olduğu için onların râvileri değerlendirmeye alınmayacaktır. Amr b. Meymûn ve Müslim el-Batînle ilgili değerlendirme önceden yapıldığı için burada üçüncü râviden başlanacaktır.

Mes'ûdî / Abdurrahmân b. Abdillâh b. Utbe (ö. 165/782)

Mes'ûdî'nin hocaları arasında Müslim el-Batîn'in adı geçmektedir. Kendisinden de Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Şu'be, Abdullah b. Mubârek (ö. 181/797) ve Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814) gibi isimler hadis almıştır.⁵⁰ Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyetlerini en iyi bilen isim olarak nitelenmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İbn Nümeyr (ö. 234/849) ona sika demiştir. Yahyâ b. Maîn, Mes'ûdî için sâlih demiştir.⁵¹

Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. Cârûd (ö. 204/820)

Müsned isimli eserin musannifidir. Ali b. Medîni (ö. 234/848) hafıza konusunda ondan daha iyisini görmedim demiştir. Yanında kitap olmadığı halde kırk bin hadis naklettiği bildirilmiştir. Abdurrahmân b. Mehdî onun için "insanlar arasında sözü en doğru olandır" demiştir. Ahmed b. Hanbel

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17/221, 222.

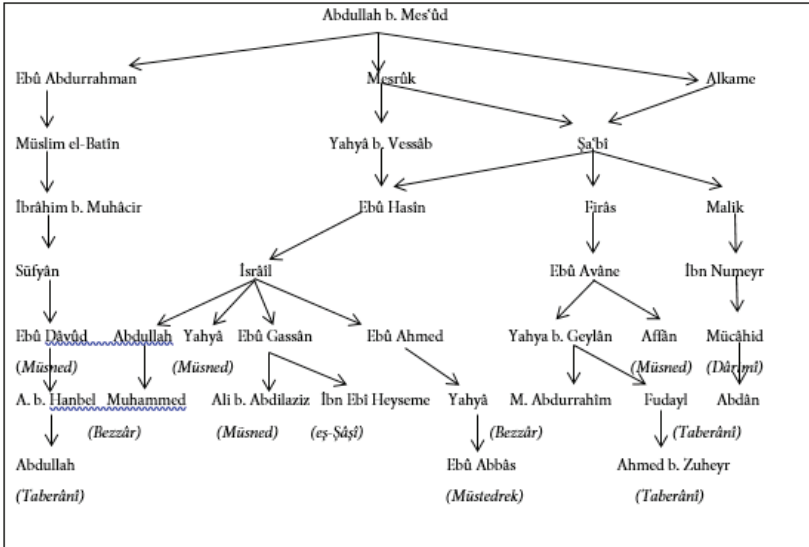
⁵¹ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'idil*, 5/250.

de onun için sika, sadûk ifadelerini kullanmıştır. Yahyâ b. Maîn ona sadûk demiştir. Onun ilimdeki derinliğini ifade eden çok sayıda haber vardır.⁵²

Görüldüğü gibi ikinci gruptaki rivâyetlerin tüm râvileri sika olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca tüm râviler arasında hoca talebe ilişkisi vardır, senedde herhangi bir kopukluk yoktur. Rivâyetin sıhhatine zarar verecek herhangi bir durum tespit edilememiştir. Perşembe gecesi ayrıntısına yer veren rivâyet grubunda olayı İbn Mes'ûd'dan aktaran Amr b. Meymûn'un burada da isminin geçmesi izahı zor bir duruma sebep olmaktadır. Çünkü Perşembe gecesi derslerinden bahseden haberler sadece onun vasıtasıyla nakledilmiş, diğer isimler bu ayrıntıya yer vermemiştir. Ancak onun bu grupta da yer alması bahsi geçen ayrıntıya sadece onun şahit olduğu şeklinde bir genellemeye izin vermemektedir.

1.1.3. Üçüncü Grup Rivâyetler

Bu rivâyet grubunda İbn Mes'ûd'a dair herhangi bir ayrıntıya girmeden bir rivâyet sırasında onun “سمعت رسول الله veya قال رسول الله” dediği, bundan dolayı yüzünün renginin değiştiği ve kesinlik ifade etmeyen lafızlar kullandığı nakledilmiştir. Daha önceki rivâyet grubunda ifade edilen uzun beraberlik ve periyodik ders düzeni kaybolmuş, burada sadece bir defalık yaşanan bir durum betimlenmiştir. Olaya şahit olup anlatan Mesrûk, Alkame ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'dir (ö. 73/692).⁵³ Rivâyetin sened ağı şu şekildedir:



⁵² Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11/401-406.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/186, 7/115, 7/353; Dârimî, “Mukaddime”, 28; el-Bezzâr, *Müsned*, 5/324; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9/123, 124; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/193.

Yukarıda sened şemasını verdiğimiz bu rivâyet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine ve Dârimî'nin *Sünen*'ine daha kısa bir tarikle girdiği için o eserler üzerinden râvi değerlendirilmesi yapılacak diğer rivâyetlerde herhangi bir lafız farklılığı olmadığı için oradaki râvilerin değerlendirmesi yapılmayacaktır. Dârimî'nin *Sünen*'inde yer alan rivâyeti İbn Mes'ûd'dan aktaran İbn Sîrîn ve Şa'bî'dir. Bunların İbn Mes'ûd'dan rivâyetlerinin olmadığı bilinen bir durum olduğu için⁵⁴ bu rivâyet değerlendirmeye alınmayacaktır.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen birinci rivâyetin senedi şu şekildedir: Ebû Abdurrahmân es-Sülemî → Müslim el-Batîn → İbrâhim b. Muhâcir → Süfyân es-Sevrî → Ebû Dâvûd el-Hafarî. Senedde yer alan isimlerden Müslim el-Batîn ile ilgili açıklamalar daha önceden yapıldığı için burada tekrar edilmeyecektir.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692)

İsmi Abdullah b. Habîb'dir. Hz. Peygamber hayattayken doğmuştur.⁵⁵ Ali, Osmân, Huzeyfe b. Yemân, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Hureyre'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden de İbrâhim en-Nehâî, Saîd b. Cubeyr, Atâ b. Sâib, Müslim el-Batîn rivayette bulunmuştur. Kırk yıl Kûfede Kur'an-ı Kerim okutmuştur.⁵⁶ Onun İbn Mes'ûd'dan rivâyet işitmediğine dair haberler bulunmaktadır.⁵⁷ İbn Sa'd, İclî (ö. 261/875) ve Nesâî ona sika demiştir.⁵⁸

İbrâhim b. Muhâcir b. Câbir el-Becelî (ö. ?)

Hadis rivâyetinde bulunduğu isimler arasında İbrâhim b. Yezîd, Abdurrahman b. Yezîd (ö. 98/717), Şa'bî, Mücahîd (ö. 103/721), Müslim el-Batîn vardır. Kendisinden de A'meş (ö. 148/765), Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Mîs'ar (ö. 155/772) gibi isimler rivayette bulunmuştur.⁵⁹ Yahyâ b. Saîd onun hadis rivâyetinde güçlü olmadığını, Yahyâ b. Maîn de onun hadis rivâyetinde zayıf olduğunu ifade etmiştir. Abdurrahman b. Mehdî ve Ahmed b. Hanbel onun rivâyetlerinde bir sıkıntı olmadığını ifade etmişlerdir.⁶⁰ İclî onun için "hadisi alınabilir" demiş, Nesâî de hadis rivâyetinde güçlü

⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/68.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/212; Zehebi, *Siyer*, 4/267.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/409.

⁵⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/9; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/410 Şu'ayb Arnavud, Zehebi'nin *Siyer*'ini tahlil ederken bu bilginin doğru olmadığına dair açıklamalara yer vermiştir. Ebû Abdurrahman'ın Hz. Osman'dan yaptığı rivâyeti delil olarak kullanan muhakkik bu rivâyetin Buhârî'de yer aldığını ifade etmiştir. (Zehebi, *Siyer*, 4/269) Ebû Abdurrahman'ın doğum ve vefat tarihi, Kûfede ki varlığı İbn Mes'ûd ile Ebû Abdurrahman arasındaki rivâyet alış verişine imkân verir bir tarzdadır.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/214; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/409.

⁵⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/211.

⁶⁰ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Adil Ahmed

değil demiştir.⁶¹ Onun sika olduğunu ifade eden olmamıştır. Bununla beraber onun rivâyetlerini *Kütüb-i sitte* musanniflerinden Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî'nin eserlerinde görmek mümkündür.⁶²

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)

Onun ilminin büyüklüğünü ve güvenilirliğini ifade eden çok sayıda haber vardır. Abdullah b. Mübârek “Onun gibisini görmedim”, Yahyâ b. Saîd “Hafızası ondan sağlam görmedim” demiştir.⁶³ Yahyâ, “Benim yanımda kimse Şa'bî'ye denk değildir, eğer o, Süfyân'a muhalefet ederse Süfyân'ı tercih ederim.” demiştir.⁶⁴ İbn Mehdî ona “Kûfelilerin imamı” demiştir. Ahmed b. Hanbel “Hadis konusunda bana ondan daha sevimli yoktur.” demiştir.⁶⁵ İbn Sa'd onun için sika, güvenilir, sağlam demiştir.⁶⁶ Yahyâ b. Maîn ona “hadiste mü'minlerin emiridir” demiştir.⁶⁷

Ebû Dâvûd el-Hafarî (203/819)

Asıl adı Ömer b. Sa'd'dır, Süfyân es-Sevrî'nin ashâbındandır.⁶⁸ Âbid ve zahid yönüyle tanınmıştır. Onan rivâyette bulunan isimler arasında Ahmed b. Hanbel de vardır.⁶⁹ Yahyâ b. Maîn ona sika demiştir. Ebû Hatim ve Ebû Zura ona sadûk demişlerdir.⁷⁰ İbn Hibbân onu sika olarak değerlendirmiştir.⁷¹

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan ikinci rivâyetin senedi şu şekildedir: Mesrûk → Yahyâ b. Vassâb → Ebû Hasîn → İsrâil → Yahayâ b. Ebî Bukeyr.

Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683)

Hz. Peygamber dönemini idrak etmiş, Yemen'den gelip Kûfe'ye yerleşmiştir. Onun Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Âişe'den rivâyetleri vardır. Kendisinden rivâyette bulunanların çoğunluğu Kûfelidir. Abdullah b. Mes'ûd'un

Abdulmevcûd - Ali Muhammed (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 1/349; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdir-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becevi (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382), 1/67.

⁶¹ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/213.

⁶² Müslim, “Hayız”, 71; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 78, 88; İbn Mâce, “Taharet”, 124, “Ezân”, 7, “Ticâret”, 63; Nesâî, “Tahrîmu'd-dem”, 1.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/223.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/224.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/225.

⁶⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/351.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/225.

⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/370.

⁶⁹ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 21/362.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/112.

⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/189.

ashâbından fetva veren ve kurra olan, abid ve zahid biri olarak betimlenmiştir. İbn Uyeyne, Alkame'den sonra Mesrûk'un kaldığını ve ondan daha faziletli birinin olmadığını söylemiştir. Yahyâ b. Maîn ve İclî ona sika demiştir.⁷²

Yahya b. Vassâb (103/722)

Hocaları arasında Alkame ve Mesrûk vardır. A'meş ondan hadis almıştır. Kûfe'nin kurralarındandır. Kıraatını Alkame'ye arzetmiştir.⁷³ İbn Mes'ûd'dan mürsel rivâyetleri vardır. Nesâî ona sika demiştir.⁷⁴ İbn Sa'd da onun sika olduğunu ve hadislerinin az olduğunu söylemiştir.⁷⁵

Ebû Hasîn Osmân b. Âsım (ö. 127/745)

İbn Hibbân onu sika olarak değerlendirmiştir.⁷⁶ Hocaları arasında Yahyâ b. Vassâb'ın da adı geçmektedir. Ondan hadis alanlar arasında İsrâîl b. Yûnus (ö. 160/777), Süfyân es-Sevrî, Süfyân İbn Uyeyne, Mâlik b. Miğvel (ö. 159/776) gibi isimler vardır.⁷⁷ Abdurrâhamân b. Mehdî kendisine muhalefet edilmemesi gereken dört güvenilir Kûfeliyi zikrederken onun da ismini anmıştır. Ahmed b. Hanbel onu övücü ifadeler kullanmıştır. İclî, Yahya b. Maîn, Ebû Hâtım, Nesâî ona sika demiştir.⁷⁸ Künyesi ile ilgili Husayn şeklinde harekelendirmeler de vardır.⁷⁹

İsrâîl b. Yûnus (ö. 160/777)

Kûfeli olan İsrâîl, İsa b. Yûnus'un kardeşidir.⁸⁰ Çok sayıda hocadan hadis öğrenmiştir. Bu isimler arasında Ebû Hasîn'in de adı geçmektedir.⁸¹ Hadisi de Kur'ân-ı Kerîm gibi ezberlediği nakledilmiştir. Onunla ilgili yapılan değerlendirmelerde ilminin ve hafızasının üstünlüğünü ortaya koyan anlatımlar vardır. Ahmed b. Hanbel onu sika olarak değerlendirmiş ve övmüştür. İclî ve Ebû Hâtım de ona sika demiştir. Nesâî onun rivayetlerinde

⁷² Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/454-467.

⁷³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/520; Ebû Abdillâh Muhammed b. Amed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve ve Feyâtı meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2003), 3/176.

⁷⁴ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/27.

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/302.

⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/200.

⁷⁷ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 19/401, 402.

⁷⁸ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 19/403-405.

⁷⁹ eş-Şâfi, *Müsned*, 1/394; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9/124.

⁸⁰ el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2/56.

⁸¹ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/517.

bir problem görmemiştir.⁸² İbn Sa'd ona sika ve hadisleri çok demiş, İbn Hibbân da onu sika isimler arasında zikretmiştir.⁸³

Yahyâ b. Ebî Bukeyr (ö. 208/824)

Aslen Kûfeli olmakla berâber Bağdat'a yerleşmiş, orada ikamet etmiş Kirman'da kadılık yapmıştır. İsrâil b. Yûnus'tan rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel onu öven ifadelerde bulunmuş, Yahyâ b. Maîn ve İclî ona sika demişlerdir.⁸⁴ Ali b. Medîni onun için sika, Ebû Hâtîm de sadûk demiştir.⁸⁵ İbn Hibbân da *es-Sikât* isimli eserinde onu zikretmiştir.⁸⁶

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan üçüncü rivâyetin senedi şu şekildedir: Mesrûk → Şa'bî → Firâs → Ebû Avâne → Affân. Mesrûk'la ilgili değerlendirme daha önceden yapıldığı için burada ikinci râviden başlanacaktır.

Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722)

Beş yüz sahâbe ile görüşmüş,⁸⁷ bunların elli tanesinden hadis almıştır.⁸⁸ Bazı kaynaklarda İbn Mes'ûd'dan rivâyetleri olsa da ondan hadis işitmemiştir.⁸⁹ Onun ilminin derinliğini, hafızasının üstünlüğünü anlatan çok sayıda haber bulmak mümkündür. Ona dair yapılan betimlemeler genelde "onun gibisini görmedim, ondan daha âlim görmedim..." şeklindedir.⁹⁰ Onun mürselleri sahih olarak kabullenilmiştir. Yahyâ b. Maîn, "Şa'bî birinin ismini anıp ondan rivâyette bulunuyorsa o şahıs doğrudan sika olarak değerlendirilir" demiştir.⁹¹

Firâs b. Yahyâ (ö. 129/747)

Şa'bî'den rivâyetleri vardır. Süfyan es-Sevrî, Şu'be ve Ebû Avâne de ondan hadis nakletmişlerdir.⁹² Yahyâ b. Maîn ve Nesâî ona sika demişlerdir.⁹³ Ahmed b. Hanbel, İbn Sa'd ve İbn Hibbân da onu sika olarak değerlendirmiştir.⁹⁴

⁸² Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/519-523.

⁸³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/352; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/79.

⁸⁴ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/247.

⁸⁵ İbn Ebi Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/132.

⁸⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/257.

⁸⁷ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/34.

⁸⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/186.

⁸⁹ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/30.

⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/262; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/34, 35.

⁹¹ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/35.

⁹² el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 7/139; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 3/480.

⁹³ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/153.

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/333; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/322; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 3/480.

Ebû Avâne el-Vaddâh b. Abdillâh (ö. 175/792)

Kitaplarının varlığına ve sağlamlığına büyük övgüler yapılmıştır.⁹⁵ Yahyâ b. Maîn onun hadislerinin kabul edilebilir olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zurâ ve Ebû Hâtim kitaptan rivâyet ediyorsa sikadır demişler. Ahmed b. Hanbel onun hadislerini Şa'bî'nin ve Sevrî'nin hadislerine benzetmiştir.⁹⁶

Affân b. Müslim (ö. 219/834)

Ebû Avâne'den semai vardır, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî kendisinden rivâyette bulunmuşlardır. İclî ona sika, sebt ve sahibu's-sünnet demiştir. Yahyâ b. Maîn de ona sika demiştir.⁹⁷ Onu Yahya b. Saîd'den ve Abdurrahman b. Mehdî'den daha üstün tutanlar olmuştur. ⁹⁸ İbn Sa'd ona sika demiş,⁹⁹ İbn Hibbân da onu sikalar arasında zikretmiştir.¹⁰⁰

Dârimî'nin *Sünen*'inde geçen rivâyetin senedi şu şekildedir: Alkame → Şa'bî → Mâlik b. Miğvel → İbn Numeyr → Mucâhid b. Mûsa. Şa'bî ile ilgili açıklama daha önceden yapıldığı için burada ondan bahsedilmeyecektir.

Aklame b. Kays (ö. 62/682)

Muhadrâmdan olduğu ve yaklaşık doksan yıl yaşadığı rivâyet edilmiştir. İbn Mes'ûd'un ashâbi içinde ona en çok benzeyen ve onu en iyi bilen olduğu nakledilmiştir. Sahâbilerden bir kısmı ona soru sormuş ve ondan görüş istemiştir.¹⁰¹ İnsanlar İbn Mes'ûd'un vefatından sonra ondan sorumluluk almasını, sünneti öğretmesini istemiştir. Gençken ezberlediği bilgilerin kitap gibi hafızasında olduğunu söylemiştir.¹⁰² İbn Mes'ûd'un ashâbından bahseden rivâyetlerde onun ismi sürekli övgüyle anılmıştır. Ahmed b Hanbel, Yahyâ b. Maîn ona sika demişlerdir.¹⁰³

Mâlik b. Miğvel (ö. 159/776)

Kûfe ehlinde olan Mâlik, Şa'bî, Talha b. Musarrif (ö. 112/730) ve Süfyân-ı Sevrî gibi isimlerden rivâyette bulunmuştur. Kendisinden rivâyette bulunanlar arasında Abdullah b. Numeyr'in (ö. 199/815) ismi geçmektedir.

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/211.

⁹⁶ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 30/446, 447.

⁹⁷ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/161.

⁹⁸ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/171.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/242.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/522.

¹⁰¹ el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, 7/41; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/105, 106.

¹⁰² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/146-152.

¹⁰³ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/ 302, 303.

Ahmed b. Hanbel, İbn Sa'd ve İbn Hibbân onu sika olarak değerlendirmişlerdir. Kûfede vefat etmiştir.¹⁰⁴

Abdullah b. Nümeyr (ö. 199/815)

Hişâm b. Urve (ö. 146/763), Yahyâ b. Saïd el-Ensârî, A'meş ve Mâlik b. Miğvel onun hadis aldığı isimler arasındadır. Kûfeli birçok isim de ondan rivâyette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn ve İbn Sa'd ona sika demişlerdir. İbn Hibbân da onu sika olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁵

Mucâhid b. Mûsa (ö.244/859)

Horasan'dan gelip Bağdat'a yerleşmiştir. Genelde Iraklılardan hadis almıştır. Kendisinden de Buhârî dışında birçok isim rivâyette bulunmuştur.¹⁰⁶ Ebû Hâtim onun için "böylesine sadık denilebilir" demiştir.¹⁰⁷ Yahyâ b. Maîn ve Nesâî onun için sika demişlerdir.¹⁰⁸

Bu bölümde incelediğimiz haberlerin ravileri sika olarak değerlendirilmiştir. Râviler arasında hoca talebe ilişkisi olup inkıtaya sebep olacak bir durum tespit edilememiştir. Sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki Ebû Abdurrahman es-Sülemî rivâyetinin senedinde yer alan İbrâhim b. Muhâcir'le ilgili "hadis rivâyetinde güçlü değil, zayıf" şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak rivâyetlerinde bir sorun olmadığı, "kendisinden rivâyet edilebilir" şeklindeki değerlendirmeler, onun hadislerinin alınmasına sebep olmuş, Buhârî dışındaki *Kütüb-i sitte* musannifleri onun hadislerine yer vermiştir. Ayrıca bu rivâyetle neredeyse aynı içeriğe sahip diğer üç rivâyetin sağlam senedle gelmesi bu rivâyete destek olmuştur. Sonuç olarak ele aldığımız haberlerin sıhhatine zarar verip zafiyete sebep olacak bir unsur tespit edilememiştir.

1.1.4. Dördüncü Grup Rivâyetler

Bu grupta zikredilecek olan haberlerde İbn Mes'ûd'un hiç hadis nakletmediği ifade edilmiştir. Sadece bir defasında onun hadis rivâyet ettiğine şahit olan isimler o sırada İbn Mes'ûd'un sıkıntılı bir hal içerisine girdiğini ve kesinlik ifade etmeyen lafızlar kullandığını ifade etmişlerdir. İbn Mes'ûd'un kesinlik ifade eden lafızları kullanmamayı azmettiğine dair vurgu kaybol-

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/345; el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, 7/314; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/642; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/190.

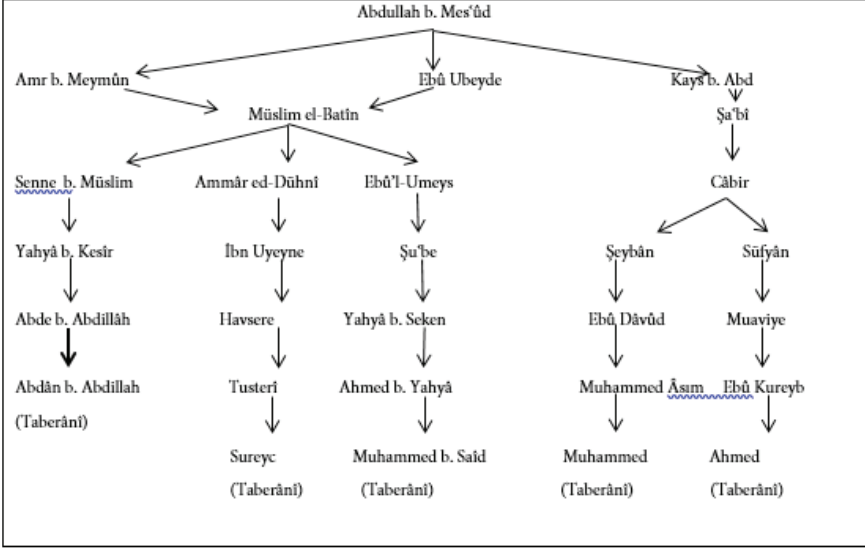
¹⁰⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/364; el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, 5/216; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/186; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/61; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16/226.

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/189; Zehebî, *Siyer*, 11/495; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/237.

¹⁰⁷ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/321.

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/238.

muş, onun yerine hiç hadis rivâyet etmediği şeklinde bir vurgu ortaya çıkmıştır. Sonuçta İbn Mes'ûd yine “او كما قال” buna benzer, bunun gibi söyledi demıştır. Haberi ondan aktaran üç isim bulunmaktadır. Bu rivâyetler sadece Taberânî'nin *Mu'cemu'l-kebir*'inde geçmektedir. Toplamda içerik olarak neredeyse birbirinin aynı beş anlatım yer almaktadır.¹⁰⁹ Rivâyetlerin sened ağını şu şekilde şemaya dökmek mümkündür.



Taberânî'nin râvilerinin büyük kısmında geniş malumatlar, cerh tadil tespitleri olmadığı için buradaki değerlendirmeler birkaç satırlık, mücmel bilgiler olacaktır.

Öte yandan Amr b. Meymûn'a ait rivâyet iki koldan ilerlemektedir. İki-sinde de Amr'dan sonraki râvî Müslim el Batîn'dir. Onlarla ilgili bilgilendirme daha önce yapıldığı için burada üçüncü râvî olan Senne b. Müslim'den (ö. ?) başlanacaktır. Amr b. Meymûn'a ait birinci rivâyetin senedi şu şekildedir: Amr b. Meymûn → Müslim el-Batîn → Senne b. Müslim → Yahyâ b. Kesîr → Abde b. Abdillâh → Abdân b. Abdillâh.

Senne b. Müslim (ö. ?): Müslim el-Batîn'in oğludur. İbn Hibbân'ın onu *Sikât* isimli eserinde zikretmesinden başka onun durumuna dair herhangi bir tespit yoktur.¹¹⁰

Yahyâ b. Kesîr b. Dirhem el-Anberî (ö. 205/821): İbn Hibbân onun

¹⁰⁹ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 9/122, 9/124.

¹¹⁰ el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, 4/216; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/324; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/304.

Basra ehlinden olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹ Abbâs el-Anberî (ö. 246/861) ona sika demiştir. Ebû Hâtım sâlihu'l-hadis, Nesâî de onun rivâyetlerinde bir problem yoktur demiştir.¹¹²

Abde b. Abdillâh el-Saffâr (ö. 258/872): Kûfe asıllıdır. Ebû Hâtım onun için sadûk demiştir. İbn Hibbân onu sika olarak değerlendirmiştir.¹¹³ Nesâî de ona sika demiştir.¹¹⁴

Abdân b. Abdillâh (ö. 306/919): Zehebî onunla ilgili hafız, hüccet, alleme demiş ve kitaplarından övgü ile bahsetmiştir. Taberânî'nin ondan nakilleri vardır.¹¹⁵

Amr b. Meymûn'a ait ikinci rivâyetin ilk iki râvisi daha öncekilerle aynıdır, değerlendirmeye üçüncü râviden başlanacaktır. Sened şu şekildedir: Amr b. Meymûn → Müslim el-Batîn → Ammâr ed-Dühni → Süfyân b. Üyeyne → Havsera b. Muhammed → et-Tüsterî.

Ammâr ed-Dühni (ö. 233/848): Kaynaklarda kimlerden rivayet aldığına ve kimlere rivâyet verdiğiğine dair isimler zikredilmiştir ancak durumu ile ilgili bir değerlendirme yapılmamıştır.¹¹⁶ İbn Hibbân ona *Sikât*'da yer vermiştir.¹¹⁷

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814): Abdurrahmân b. Mehdî onun için "*Hicazın hadislerini en iyi bilendir.*" demiştir. Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel ona sika demişlerdir. Onun ilmini ve faziletini öven çok sayıda haber vardır.¹¹⁸

Havsera b. Muhammed (ö. 256/870): İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikretmiştir.¹¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*'da onun için sika demiştir.¹²⁰

Ahmed b. Züheyr et-Tüsterî (ö. 310/923): Zehebî onun için imam, hüccet, hafız demiştir.¹²¹

Bir sonraki Taberânî rivâyetinin râvisi İbn Mes'ûd'un oğlu Ebû Ubeyde'dir (ö. 81/701). Kaynakların bildirdiğine göre o, babasından işitmemiştir.¹²² Bu yüzden haber zayıf kabullenilecek, ravî değerlendirmesi yapılmayacaktır.¹²³

Kays b. Abd'a ait iki nakil bulunmaktadır. Birinci rivâyetin senedi şu

¹¹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/255.

¹¹² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/500.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/437.

¹¹⁴ İbn Ebi Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/90; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/538.

¹¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 14/168.

¹¹⁶ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/28; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 21/208.

¹¹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/268.

¹¹⁸ İbn Ebi Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/227; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11/188-193.

¹¹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/215.

¹²⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/77.

¹²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/152.

¹²² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/62.

¹²³ et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 9/122.

şekildedir: Kays b. Abd → Şa'bi → Câbir b. Yezîd → Şeybân b. Abdirrahmân → Ebû Dâvûd → Muhammed b. Âsım → Abdullah b. Muhammed.

Kays b. Abd (ö. ?) Şa'bî'nin amcasıdır. Onunla ilgili çok fazla malumat yoktur. İbn Hıbbân onu *Sikât*'da zikretmiştir. Bazı kaynaklarda da sadece İbn Mes'ûd'dan rivâyeti var denilmiş, ancak bir değerlendirme yapılmamıştır.¹²⁴ Kays'tan bu rivâyeti alan Şa'bî'dir. Onunla ilgili bilgilendirme daha önce geçmişti.

Câbir b. Yezîd (ö. 127/745): Süfyân es-Sevrî onun hadis konusunda vera sahibi olduğunu, bu konuda onun gibisini görmediğini söylemiştir. Şu'be de hadis konusunda sadûk olduğunu belirtmiştir.¹²⁵ Ebû Hatim ona sika diyenlerin olduğunu ancak itibar için hadisinin kullanılabileceğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in bildirdiğine göre, Yahyâ ve İbn Mehdî onun hadislerini terk etmiştir.¹²⁶

Şeybân b. Abdirrahmân (ö.164/781): Yahyâ b. Maîn, İclî ve Nesâi ona sika demiştir.¹²⁷ Ebû Hâtım onun hadisi ile ihticâc edilmez tespitinde bulunmuştur.¹²⁸ Şeybân'dan rivâyeti alan Ebû Dâvud et-Teyâlisî'dir (ö. 204/819). Onunla ilgili bilgilerin daha önceden bahsi geçmişti.

Muhammed b. Âsım (ö. ?): Onunla ilgili fazla malumat bulmak mümkün değildir. *Tehzîbu't-Tehzîb*'de onun sadûk olduğuna dair bir değerlendirme vardır.¹²⁹

Abdullah b. Muhammed b. el-Hasen b. Üseyd (ö. 310/923): Dedesinin isminin yazımı ile ilgili bir karışıklık söz konusudur. *Mu'cemu's-sağîr* ve *Mu'cemu'l-evsât*'ta el-Hasen şeklinde geçen isim *Mu'cemu'l-kebir*'de el-Hüseyn şeklinde geçmektedir. el-Hasan şekliyle tarama yapıldığında doğru sonuçlara ulaşmak mümkündür. Onunla ilgili makbuldür, hadisleri çoktur ve sikadır şeklinde değerlendirmeler vardır.¹³⁰

Kays b. Abd'in ikinci rivâyetinin ilk üç râvisi bir önceki seneddekiyle aynı olduğu için ve Süfyân es-Sevrî ile ilgili değerlendirme önceden yapıldığı için beşinci râviden devam edilecektir. İlgili rivâyetin senedi şu şekil-

¹²⁴ İbn Sa'd, et-*Tabakât*, 6/235; İbn Ebî Hâtım, el-*Cerh ve't-ta'dîl*, 7/101.

¹²⁵ İbn Ebî Hâtım, el-*Cerh ve't-ta'dîl*, 2/497.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtım, el-*Cerh ve't-ta'dîl*, 2/498.

¹²⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/596.

¹²⁸ İbn Ebî Hâtım, el-*Cerh ve't-ta'dîl*, 4/356.

¹²⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/240. Tabakât kitaplarında, senedin bu noktasında ismi geçmesi mümkün olan üç isim vardır. Bunlardan biri İshâhî, biri Sekâfî, öteki de Razi nisbesiyle geçmektedir. İshâhî Taberânî'nin doğrudan nakillerde bulunduğu bir isimdir, ama bu senedde Asım b. Muhammed, Taberânî'nin hocasının hocasıdır. Sekâfî nisbesi Teberânî'nin diğer eserlerinde geçmemektedir. Ancak Razi nisbesiyle farklı bir rivâyette onun hocasının hocası mertebesinde bir isim geçmektedir. Bu tespit buradaki Asım'ın da er-Râzî olma ihtimalini güçlendirmektedir.

¹³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 11/324; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/156.

dedir: Kays b. Abd → Şa'bî → Câbir b. Yezîd → Süfyân es-Sevrî → Muâviye b. Hişâm → Ebû Kureyb → Ahmed b. Muhammed.

Muâviye b. Hişâm (ö. 204/820): İbn Sa'd onun için saduk ve kesîru'l-hadis demiştir.¹³¹ Ebû Hâtim ona sadûk demiştir.¹³² Ebu Dâvûd sika şeklinde değerlendirme yapmıştır.¹³³ İbn Adî (ö. 365/976) onun ismini *el-Kâmil fi'd-duâfa*'da anmıştır.¹³⁴ İbn Hibbân da hata yaptığını ifade ederek *Sikât*'da ona yer vermiştir.¹³⁵

Ebû Kureyb Muhammed b. A'lâ (ö. 247/862): Nesâî onun rivâyetlerinde bir problem olmadığını ifade etmiştir.¹³⁶ Ebû Hâtim de ona sadûk demiştir.¹³⁷ İbn Hibbân onu *Sikât*'da zikretmiştir.¹³⁸

Ahmed b. Muhammed b. eş-Şamî el-Kûfî (ö. ?): Senedde yer almasına rağmen bu isim tespit edilememiştir. Onun hadis aldığı isimlere yönelik taramalarda böyle bir isimle karşılaşmamıştır.¹³⁹ Taberânî'nin hadis aldığı isimler arasında çok sayıda Ahmed b. Muahmmmed ismi geçmektedir. Ancak hiçbirinin nisbesi buradaki gibi değildir. Rivâyetteki kullanıma en yakın isim Ebû Abbas el-Kûfî nisbeli Ahmed b. Muhammed'dir. Hatib el-Bağdâdi onun için âlim ve hafız demiştir. Ayrıca kitaplarının varlığını, yazısının çok güzel olduğunu ve yüz bin hadisi senediyle beraber ezberlediğini belirtmiştir.¹⁴⁰

Ulaşılan sonuçlara göre Amr b. Meymûn'dan gelen haberlerin senedinde sıhhat için problem teşkil edecek bir durum tespit edilmemiştir. Ebû Ubeyde'nin İbn Mes'ûd'dan rivâyet almamış olması rivâyetin zayıf olmasına sebep olmuştur. Kays b. Abd'ın senedleri dikkate alındığında, öncelikle kendisiyle ilgili *Sikât*'da zikredilmenin dışında başka bir değerlendirme verisi yoktur. Ayrıca senedde yer alan Câbir b. Yezîd ve Muâviye b. Hişâm gibi zayıflığı tespit edilen raviler ve seneddeki meçhul bir isim rivâyetlerin zayıf olarak değerlendirilmesine imkân vermektedir.

2. Rivâyetlerle İlgili Genel Değerlendirme

Metinlerde ifade edilen olayların akışına göre rivâyetlerin kendi içinde gruplandırılabilmesi, tüm gruplarda sahih rivâyetlerin olması ve Amr b. Meymûn ve Müslim el-Batîn gibi isimlerin neredeyse tüm gruplarda

¹³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/371.

¹³² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/385.

¹³³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/138.

¹³⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/148.

¹³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/167.

¹³⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/247.

¹³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/52.

¹³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/105.

¹³⁹ Ekrem b. Muhammed Ziyâde, *Mu'cemu's-şuyûhi't-Taberânî* (Ürdün / Kahire: Dâru'l-Eseriyye / Dâru İbn Affân, 1426), 68-120 bu sayfalar arasında İsmi Ahmed olan hocalar yer almaktadır.

¹⁴⁰ Hatib el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, 6/146, 147.

yer alması rivâyetle ilgili değerlendirmeleri güçleştirmektedir. Olayı İbn Mes'ûd'dan aktaran on kişi için ayrı bir yaşanmışlık düşünmek mümkün değildir. Yapılan gruplamalar ölçüsünde olayın birkaç defa tekrar ettiğini ifade etmek mümkündür. Birinci gruptaki rivâyetler ikinci gruptan farklı olarak Perşembe dersleri temasını işlerken, ikinci grup rivâyetler bu derslerden bahsetmeden İbn Mes'ûd'la olan bir yıllık beraberliğe dikkat çekmiştir. Her iki anlatım tarzında da süregelen bir durum söz konusudur. Bu farklılığın dışında iki gruptaki içerik birbirinin aynısıdır. Bahsi geçen durumu râvilere ait çeşitli tecrübeler ve lafız farklılığı olarak değerlendirmek ve iki gruptaki yaşanmışlıkların tek bir olaya işaret ettiğini söylemek mümkündür. Üçüncü grup rivayetler herhangi bir yerleşik uygulamayı, bir sürekliliği belirtmeden bir rivâyet esnasında İbn Mes'ûd'un yaşadığı sıkıntılı durumu, yukarıdaki rivayetlerle aynı doğrultuda ifade etmiştir. Dördüncü grup rivâyetlerde mesele farklı bir boyuttan ele alınmış, Abdullah b. Mes'ûd'un hiç hadis nakletmediği ifade edilerek bir defasında rivâyet ederken yaşadığı sıkıntı yine yukarıdaki rivayetler paralelinde ifade edilmiştir. Aynı olayın farklı yaşanmışlıklarla ve farklı bakış açısıyla ifadeye döküldüğü tüm rivâyetlerdeki tek ortak vurgu İbn Mes'ûd'un "قال رسول الله veya سمعت رسول الله" dediği bir anda yaşadığı sıkıntılı durum ve bunun sonucunda kesin söylemden vazgeçmesidir. Ancak bunu alışkanlık haline getirmesi, kesinlik ifadelerinden sürekli kaçınması ortak vurgu değildir.

Burada özellikle bir yanlış bir anlayışa dikkat çekmek gerekmektedir. Uzun beraberliklerde ve periyodik derslerde herhangi bir şey için "قال رسول الله veya سمعت رسول الله" dememek, bu ibarelerin yerine sürekli "bunun gibi, buna benzer" şeklindeki kesinlik ifade etmeyen lafızları kullanmayı hatıra getirmektedir. Oysa herhangi bir şey için "قال رسول الله veya سمعت رسول الله" dememek, hadis rivâyet etmemek, bundan uzak durmak anlamına da gelebilir. Haberin sonunda yer alan, kesinlik bildirmeyen ifadeler sürekli bir alışkanlığı değil, rivâyet etmekten kaçınan bir insanın -unutarak, dalgınlıkla- rivâyet ettiğinde yaşadığı sıkıntıdan çıkış yolunu göstermek anlamına gelebilir. Bu bakış açısıyla olaya yaklaşıldığında Abdullah b. Mes'ûd'un hiç rivâyet etmediğini veya normal bir rivâyet sırasında bu sıkıntıyı yaşadığını ifade eden anlatımlar da bir değer bulacak, anlaşılır hale gelecektir. Bu yaklaşım çalışmanın başında ifade edilen, kesinlik ifade etmeyen lafızların İbn Mes'ûd'un rivâyetlerine yansımama nedenini de izah etmektedir.

Ortaya koyulan bakış açısına destek olacak yaklaşımları özellikle Alkame ve Mesrûk'un anlatımlarında görmek mümkündür. Kendileri tanıtılırken de ifade edildiği üzere bu iki isim Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbi olarak zikredilmiş ve Alkame onu en iyi bilen, ona en çok benzeyen olarak tavsif

edilmiştir.¹⁴¹ Bu durumda İbn Mes'ûd'a ait yerleşik bir rivâyet tarzı varsa bunu en iyi bilenlerin bu iki isim olduğunu belirtmek mümkündür. Onlara ait haberlerde kesin olmayan lafızların kullanımıyla ilgili alışkanlığa hamledecek bir ayrıntıya yer verilmemiştir.

İbn Mes'ûd'un rivâyetlerinin az olduğuna, onun rivâyet etmekten kaçındığına dair anlatımlar yukarıdaki bakış açısını desteklemektedir. Dârimî'de geçen bir habere göre Abdullah b. Mes'ûd ayda iki veya üç hadis rivâyet etmiştir.¹⁴² Avn b. Abdullah "İbn Mes'ûd'un rivâyetlerini saydık elli küsürüdü" demiştir.¹⁴³ Bu durum onun rivâyetlerinin sayısıyla çelişiyor görünebilir.¹⁴⁴ Ancak tekrarlar çıkarıldığında İbn Mes'ûd'un rivâyetlerinin düşünüldüğü kadar çok olmadığı görülecektir. Basit bir taramayla tahiyatla ilgili haberlerin 17 defa,¹⁴⁵ sehiv secdesi rivâyetinin 14 defa,¹⁴⁶ Bakara suresinin iniş yerinin 14 defa,¹⁴⁷ arkadaşın Halilullâh olması hususunun 9 defa,¹⁴⁸ Hz. Peygamber'in ağzından yetmiş sure öğrendiğinin 9 defa tekrarlandığı görülecektir.¹⁴⁹ Daha sistematik çalışmalarla buradaki tekrarların çok daha fazla olduğu tespit edilebilir.

İlgili rivâyetin içeriğinin metinlere yansımamasının farklı nedenleri olabilir. Rivâyetlerin betimlediği kadarıyla İbn Mes'ûd rivâyetten vazgeçme, söylediğinden pişman olma veya yarım bırakmak gibi bir tavır içerisine girmiştir. Bu durumda onu işitenlerin de rivâyetten vazgeçmeleri, dikkate almamaları ihtimal dâhilindedir.

Konu ile ilgili değerlendirmelerin sonunda Abdullah b. Mes'ûd'u rivâyet karşıtı bir zeminde değerlendirmek de doğru olmayacaktır. Bir insanın rivâyete karşı olmasıyla çok rivâyetten sakınması aynı şey değildir. Abdullah b. Mes'ûd'a ait rivâyetler kaynaklarda yer almıştır. Fakat bu konuda bariz olarak kendini gösteren tarz, çok rivâyetten sakınmadır. Konuyla ilgili haber Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyette gösterdiği titizlikten ziyade onun çok rivâyet etmekten geri durması zemininde değerlendirilmelidir.

SONUÇ

İbn Mes'ûd'un rivâyette titizlik gösterdiğini ifade eden habere göre o, herhangi bir durum için "سمعت رسول الله قال رسول الله" dememiştir. Bunun

¹⁴¹ el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, 7/41; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/105, 106.

¹⁴² Dârimî, "Mukaddime", 28.

¹⁴³ Râmhürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 557.

¹⁴⁴ Onun rivayet sayısını görmek için bk. Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud", 1/115.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/28, 121, 422, 7/35, 36, 49, 108, 116, 151, 177, 227, 237, 246, 331, 392, 428.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/34, 87, 7/83, 130, 156, 158, 159, 233, 236, 272, 313, 364, 424, 432.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/7, 8, 419, 7/54, 55, 84, 106, 149, 167, 190, 217, 370, 379, 386.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/55, 216, 295, 296, 242, 7/8, 7/192.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/82, 225, 395, 398, 7/43, 263, 351, 380, 416.

yerine kesin olmayan ifadeler, benzerlik ifade eden anlatımlar kullanmıştır. Oysa bu lafızlar ondan nakledilen rivâyetlerin hiçbirisine yansımamıştır. Ona atfedilen rivâyetlerde tam tersine kesin ifadeler, net anlatım kalıpları yer almaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'un karakteristik özelliklerinin de böyle bir rivâyet tarzı için uygun olmadığını söylemek mümkündür.

Abdullah İbn Mes'ûd'un rivâyetteki titizliğini ifade eden haberler erken dönem kaynaklarına girmiştir. Bunun yanında Kütüb-i tisa'da bu rivâyetleri görmek mümkündür. Olayı İbn Mes'ûd'dan işiten, gören on tabiûn râvî bulunmaktadır. Bunların içinde Alkame b. Kays ve Mesrûk b. Ecda' gibi İbn Mes'ûd'u çok iyi bilen, onun ashâbı diye meşhur olmuş isimler de vardır. Rivâyetlere yönelik senet tenkitlerinde rivâyetlerin bir kaç haric diğerlerinin sahih olduğu görülmüştür. Rivâyetler sıhhat durumları itibariyle birbirine tercih edilebilecek bir durum arz etmemektedir. Zayıf haberler içerik olarak sahih rivâyetlerle aynı parelede olduğu için desteklenebilecek mahiyettedirler. Senetteki râvîlerin büyük kısmı Kûfe ehlidir.

Rivâyetler dört grupta incelenebilecek bir olay akışını içermektedir. Bu farklı anlatımlardaki ortak vurgu İbn Mes'ûd'un bir rivâyet esnasında sıkıntılı bir psikoloji içine girmesi ve kesinlik ifade etmeyen bir anlatım tarzı kullanılarak bir çıkış yolu arıyor görünmesidir. Rivâyetlerde anlatılmak istenen durum, İbn Mes'ûd'un nakil sırasında kesinlik ifade etmeyen anlatımlarla, titizliği esas alan bir rivâyet tarzı oluşturması değildir. Bilakis vurgulanmak istenen husus onun çok rivâyetten kaçınması, az rivâyet etmesidir.

Abdullah b. Mes'ûd'a ait farklı rivâyetlerde ve çalışmada ele alınan haberlerin bir kısmında onun az rivâyet ettiği, fazla rivâyet etmekten kaçındığı açıkça ifade edilmiştir. Bu tespiti ona isnad edilen hadislerin sayısı ile desteklemek mümkündür. Her ne kadar onun rivâyetlerinin sayısı 850'ye yakın bir rakam olsa da tekrarlar çıkarıldığında bu rakamın ciddi oranda azalacağı görülecektir. Ayrıca ona isnad edilen haberlerin bir kısmı Hz. Peygamber'e dayandırılmaksızın yapılan durum değerlendirmeleridir.

Yaygın kullanım olarak İbn Mes'ûd'un hadis naklinde gösterdiği titizliği, ihtiyatı ortaya koymak üzere serd edilen bu rivâyeti hadis naklini azaltmak, çok rivâyetten sakınmak zemininde değerlendirilmek kanaatimizce daha doğru olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavud - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Bektaş, Hami. *Abdullah b. Mes'ud ve Sünnet Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh, Adil b. Said, Sabri Abdulhalık. 18 Cilt. Medine: Mektebetü Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târihu'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mesud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çelik, Abdullah. *Hadis Usûlü İliminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)*. Divan Kitap, 2022.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 2014.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Muhmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- İbn Abdilber el-Kurtûbî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u beyâni ilm ve fadlih*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Sudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994
- İbn Adem, Muhammed b. Ali. *Meşâriku envâri'l-vehhâce ve metâliu esrâri'l-behhâce fi şerhi Süneni İbn Mâce*. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1427.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebî Hâtim er-Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el Ma'lûmî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1371.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'âtu Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakât*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1410.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzibu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbu'âti'l-İslâmî, 1406.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*. thk. Muhammed Accâc Hatib. Beyrut: Dâru'l Fikir, 3. Basım, 1391.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhadi. *Hâşiyetü's-Sindî ale Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Şâşî, Ebû Saîd el-Heysen b. Küleyb b. Süreyc el-Binkesî. *Müsnedü's-Şâşî*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh. 2 Cilt. Medine: Mektebetü Ulüm ve'l-Hikem, 1410.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdulmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Amed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziyâde, Ekrem b. Muhammed. *Mu'cemu's-şuyûhi't-Taberânî*. 1 Cilt. Ürdün / Kahire: Dâru'l-Eseriyye / Dâru İbn Affân, 1426.

ABDÜLHAK DİHLEVÎ VE NESLİNİN HİNT ALTKITASI'NDA HADİS İLMİNİN YAYILMASINA KATKILARI

THE CONTRIBUTION OF 'ABD AL-ĤAQQ DIHLAWÎ AND HIS DESCENDANTS TO THE
DISSEMINATION OF HADITH IN THE INDIAN SUBCONTINENT

RAMAZAN ÇOBAN

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
HADİS ANABİLİM DALI
RES. ASSIST., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF HADITH
KİLİS, TÜRKİYE
ramazancoban193@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-4081-942X>
<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1466649>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
7 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Çoban, Ramazan, "Abdülhak Dihlevî ve Neslinin Hint Altkitası'nda Hadis İlminin Yayılmasına Katkıları [The Contribution of 'Abd al-Ĥaqq Dihlawî and His Descendants to the Dissemination of Hadith in the Indian Subcontinent]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 389-412.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



ABDÜLHAK DİHLEVÎ VE NESLİNİN HİNT ALTKİTASI'NDA HADİS İLMİNİN YAYILMASINA KATKILARI¹

Öz

Hadis ilmi ile ilgili faaliyetler X./XVI. asır Hint Altkitası'nda belirli bölgelerde bulunmakla beraber XI./XVII. asırda Altkita'nın tamamına yayılmıştır. Bu dönemde bölgede hadis ilminin yayılmasında çaba gösterenlerin başında Abdülhak Dihlevî (1052/1642) ve onun eğitim metodunu devam ettiren çocukları ve talebeleri gelmektedir. X./XVI. asır da hadis ilmi açısından Hicaz'la münasebetlerin yoğunluğu ve yöneticilerinin İslami ilimlerin öğretilmesine öncelik vermesi yönüyle Gucerât ve Sind bölgeleri ön plana çıkmıştır. Gucerât bölgesinde Ali el-Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567) ve Muhammed Tahir el-Fettenî (985/1577) gibi muhaddisler gerek eserleriyle gerekse yetiştirdikleri talebelerle hadis ilminin bölgede yayılmasına ciddi katkıda bulunmuşlardır. Ancak bu etki bölgesel olarak kalmış ve Hint Altkitası'na yayılmamıştır. XVII. yüzyıla gelindiğinde Gucerât bölgesinin Babürülüler'in kontrolüne geçmesiyle birlikte bölgedeki ilmi canlılık Babürülüler'in merkezi olan Delhî şehrine kaymıştır. Hadis ilminin Delhî merkezli olarak Kuzey Hindistan'da yayılmasında Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin başlattığı ve onun neslinin devam ettirdiği hadis tedris faaliyetinin büyük etkisi olmuştur. Abdülhak Muhaddis, Kur'an ve sünneti merkeze alarak kurduğu medresesindeki eğitim ve irşad faaliyetleriyle yüzlerce talebe yetiştirmiş, çocukları ve torunlarıyla bu eğitimi nesillerce devam ettirmiş, yazdığı eserlerle kendisinden sonra kalıcı bir iz bırakmıştır. Bölgenin yaygın dili Farsça olduğu için Abdülhak Muhaddis bazı eserlerini Farsça bazılarını da Arapça olarak kaleme almıştır. Onun yazdığı eserlerin tamamı toplum tarafından kabul görmüş ve pek çoğu yazıldığı dönemden günümüze kadar okutulmuş, şerh, ihtisar, tashih ve tahkik gibi çalışmalarla günümüze nakledilmiştir. Bu makalede Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin hayatı, hoca-talebe ilişkisi, hadis eserleri ele alınacak, onun talebeleri ve neslinden gelen âlimlerin bu mirası nasıl zenginleştirdiği ve bölgede hadis ilminin yayılmasına ne gibi katkılar sundukları incelenmiştir. İslami ilimlerin hemen hemen tüm alanlarında eser yazan Abdülhak Dihlevî'nin öne çıktığı dört alan Hadis, Tasavvuf, Tarih ve Biyografi alanlarıdır. 15-16 yaşlarından itibaren eser telif etmeye başlayan Abdülhak Muhaddis, 42 yaşında Hicaz dönüşü kurduğu medresede 52 yıl Kur'an ve sünnet merkezli eğitim faaliyetleri yürütmüş, Hint Altkitası'nın çeşitli bölgelerinden gelen talebeler yetiştirmiş, kendinden sonra oğlu Nûrullah'ı (ö. 1073/1662) medresesinin başına geçirerek nesillerce devam edecek olan hadis tedris faaliyetini başlatmıştır. Bu faaliyet Nûrullah Dihlevî'nin çocukları ve torunları tarafından devam ettirilmiş, bu nesildeki son büyük âlim Selamullah'ın (ö. 1229/1814) çocuklarından sonra son bulmuştur. Çalışmada yaklaşık 2 asır devam eden bu neslin faaliyetleri de incelenmiş ve bölgenin hadis ilmine yönelmesinde büyük katkıları olduğu tespit edilmiştir. Abdülhak Dihlevî *Ma sebete bis's-sünne ve Risâle der âdâb-ı libâs* gibi müstakil hadis eserleri yanında, *Mişkâtü'l-Mesabih* üzerine *Eşi'atü'l-lemâât* ve *Lema'âtü't-tenkih* adlı biri Farsça diğeri Arapça iki şerh kaleme almış, ayrıca *Sifru's-sa'ade* üzerine *el-Tariku'l-kavim fi şerhi's-Sıratil-müstakim*'i yazarak hadis şerh literatürüne katkı sağlamıştır. Ayrıca *Lema'ât*'in mukaddimesinde hadis usulü bilgileri vermesiyle de hadis usulünün bölgede yaygınlaşmasını sağlamıştır. Dihlevî eserlerinde Hanefî hadis anlayışını savunmuş, *Lema'âtü't-tenkih* ve *Fethu'r-Rahman fi isbâti Mezhebi'n-Nu'mân* adlı eserleriyle de hadislerle Hanefî mezhebinin görüşlerini uzlaştırmaya gayret göstermiştir. Bunların yanında Kâdirî, Çiştî, Şâzeli ve Medyenî tarikatlarından icazet almıştır. Resmi görevlerden uzakta kalarak medresesinde bir uzlet hayatını tercih etmiştir. Kendi dönemine kadar çoğunluğu Kâdirî

¹ Makale "Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği" isimli devam eden doktora tezinden türetilmiştir.

Sufilerin biyografilerinden oluşan *Ahbâru'l-Ahyâr* adlı biyografi eserini yazmıştır. Hayatında ve eserlerinde özellikle Kâdirilik vurgusu ağır basmaktadır. Yaşadığı dönemde Ekber Şah'ın Din-i İlahî anlayışıyla beraber ortaya çıkan dini ve itikâdî bozulmalara karşı mücadele vermiştir. Peygamber'in dindeki otoritesini ispatlayan ve Peygamber sevgisini aşlayan eserler yazarak Hz. Peygamber'in konumunu hafife alanlara karşı çıkmıştır. Abdülhak Dihlevî ve neslini ele alan bu çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılmış, toplanan verilerden çeşitli çıkarımlarda bulunulmuştur. Abdülhak Muhaddis Dihlevî hadis ve tasavvuf başta olmak üzere tüm İslami ilimlerin Hint Altkıtası'nda okutulup yaygınlaştırılması için kalıcı bir faaliyet başlattığı ve bu faaliyetlerin Şah Veliyyullah ve çocukları ile zirveye ulaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Abdülhak Muhaddis Dihlevî, Nûrulhak Dihlevî, Selamullah, Hint Altkıtası, Lema'atü't-tenkîh, Eşi'atü'l-lema'ât.

THE CONTRIBUTION OF 'ABD AL-ḤAQQ DIHLAWĪ AND HIS DESCENDANTS TO THE DISSEMINATION OF HADITH IN THE INDIAN SUBCONTINENT

Abstract

The science of Hadith was present in certain regions of the Indian subcontinent in the X./XVI. century, but it spread to the entire subcontinent in the XI./XVII. century. At the forefront of this spread were 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī (1052/1642) and his children and students, who continued his teaching methods. In the X./XVI. century, the Gujarat and Sindh regions were prominent due to their proximity to the Hijaz and the priority given by their rulers to the teaching of Islamic sciences. In the Gujarat, traditionists such as Ali al-Muttaqī al-Hindī (d. 975/1567) and Muhammad Tahir al-Fattānī (985/1577) made significant contributions to the spread of Hadith studies in the region through their works and the students they trained. However, this influence remained regional and did not spread to the entire Indian subcontinent. In the XVII. century, with the transfer of the Gujarat region to the Mughals, the scholarly dynamism of the region shifted to the Mughal capital of Delhi. The teaching activities of Hadith initiated by 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī and continued by his generation had a great impact on the spread of Hadith studies in North India, centered on Delhi. 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith trained hundreds of students through his educational and preaching activities in his madrasa, which focused on the Quran and Sunnah. He continued this education for generations with his children and grandchildren, and left a lasting impact with his written works. Since the region's common language was Persian, 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith wrote some of his works in Persian and some in Arabic. All of his works were accepted by the society and many of them were taught from the time they were written until today, and they were transmitted to the present day with works such as commentary, abridgement, correction and verification. This article examines the life of 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī, his teacher-student relationship, his works on hadith, and how his students and later generations of scholars enriched this heritage and their contributions to the spread of hadith studies in the region. 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, who wrote works in almost all fields of Islamic sciences, stood out in four fields: Hadith, Sufism, History and Biography. Starting to write works at the age of 15-16, 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī, after returning from the Hijaz at the age of 42, established a madrasa where he taught for 52 years based on the Quran and Sunnah. He trained students from various parts of the Indian subcontinent and, by his will, appointed his son Nūr-al-Ḥaqq (d. 1073/1662) as the head

of his madrasa and started the hadith teaching activity that would continue for generations. This activity was continued by the children and grandchildren of Nūr-al-Ḥaqq Dihlawī, and ended with the children of the last great scholar of this generation, Salam Allah (d. 1229/1814). The study also examines the activities of this generation, which lasted for about 2 centuries, and it has been determined that this family had great contributions to the region's orientation towards hadith science. In addition to writing independent works of hadith such as *Ma thabata bi'l-Sunna fi Ayyam al-Sana* and *Risala dar Adab-i Libas*, 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī contributed to the hadith commentary literature by writing three commentaries, one in Persian and the other in Arabic, entitled *Ashi'at al-Lam'at* and *Lam'at al-Tanqih*, on *Mishkat al-Masabih* and on *Şifru's-Sa'ada al-Tariq al-Qawim fi Sharh al-Sirat al-Mustaqim*. He also contributed to the spread of hadith methodology in the region by providing information on hadith methodology in the introduction to *Lem'at*. He defended the Hanafi hadith understanding in his works and tried to reconcile the views of the Hanafi madhhab with the hadiths with his works *Lem'at al-Tanqih* and *Fath al-Rahman fi ithbat-i Madhab an-Numan*. In addition to these, he received ijazah from the Qadiri, Chisht, Shazali and Madani tariqahs, and preferred a life of seclusion in his madrasa, staying away from official duties. He wrote a Sufi biographical work entitled *Akhbar al-Akhyar*, which mostly consisted of biographies of Qadiri Sufis until his time. Especially Qadiriyya is strong in his life and works. He fought against the religious and dogmatic deviations that emerged with Akbar Shah's Religion of God understanding during his period. He wrote works that proved the authority of the Prophet in religion and instilled the love of the Prophet, and stood against those who underestimated the position of the Prophet. In this study, which deals with 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī and his generation, the literature review method was used and various inferences were made from the collected data. Finally, it was examined in detail that 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī started a permanent activity for the teaching and spreading of all Islamic sciences, especially hadith and Sufism, in the Indian subcontinent, and it was stated that these activities reached their peak with Shah Waliullah and his children.

Keywords: Hadith, 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī, Nūr-al-Ḥaqq Dihlawī, Salam Allah, Indian Subcontinent, Lam'at al-Tanqih, Ashi'at al-Lam'at.

GİRİŞ

Hint Altkıtası'na hadis ilminin girişi hicri ilk asırda sahabenin Sind bölgesini fethetmesine kadar götürülebilir. Ancak bölgede düzenli hadis tedris faaliyetinin başlaması çeşitli sebeplerle h.IX-X/XV-XVI. asırları bulmuştur. H. IX asırda deniz yolu taşımacılığının da gelişmesiyle² Gucerât, Deken ve Sind gibi Hicaz'a yakın beldelerin düzenli hadis tedris faaliyeti Altkıta'nın diğer bölgelerinden önce başlamıştır. Bu bölgelerde daha çok İbn Hacer el-Heytemî'den (ö. 974/1567) ve onun döneminde yaşayan âlimlerden ders alan Hintli talebeler hadis ilminin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Ali el-Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567) ve

² Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 16.

talebesi Muhammed Tahir el-Fettenî'nin (ö. 986/1578) Gucerât bölgesinde hadis ilminin yayılmasına hizmetleri bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Hadis ilminin Delhi şehri başta olmak üzere Kuzey Hindistan'a taşınmasında ve Hint Altkitası'na yayılan bir faaliyete dönüştürülmesinde Abdülhak Dihlevî'nin bireysel gayretleri yanında yazdığı eserlerin, kurduğu medresenin ve yetiştirdiği talebelerin büyük etkisi vardır.³ Hadis ilminin Delhî, Keşmir, Bilgram, Cavnûr, Sehârenpûr, Bihâr, Pulvar, Leknev ve Rampur gibi şehirlerde okutulmasında Abdülhak Dihlevî'nin talebelerinin veya onun neslinden gelen muhaddislerin ve talebelerinin etkisi olmuştur. Nitekim bu gerçeği Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) şöyle dile getirmektedir: "...Hadis ilmîni bu bölgeye getiren ve bölge sakinlerine en güzel bir şekilde yayan ilk kişi Abdülhak Dihlevî'dir. Daha sonra onun yerine oğlu Nûrulhak ve bazı az sayıda talebesi geçmiştir..."⁴ Aynı şekilde ünlü tarihçi Abdülhay el-Hasenî (ö. 1923) de "*Hind diyarında hadis ilmîni tasnif ve tedris yoluyla ilk defa yaygınlaştıran âlim Abdülhak Dihlevî'dir.*"⁵ demektedir. Bu makalede Abdülhak Dihlevî'nin ve neslinin hadis ilmîni bölgede yaymak için gösterdiği gayretler üzerinde durulmaktadır. Başta Abdülhak Dihlevî ve çalışmaları kısaca tanıtılacak, ardından çocukları ve talebelerinin künyelerinden ve biyografilerinden hareketle bu neslin öncülüğünde Kuzey Hindistan'da hadis tedris faaliyetinin hangi şehirlere ulaştığı ve bölgede hangi eserlerin yaygınlaştığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. ABDÜLHAK DİHLEVÎ'NİN HAYATI VE HADİS İLMİNE KATKILARI

1.1. Hayatı

Abdülhak Dihlevî'nin tam adı: Ebû'l-Mecd eş-Şâh Abdülhak b. Seyfeddin b. Sa'dullah b. Fîrûz b. Musâ b. Muizzuddin b. Âğâ Muhammed Türk el-

³ Seyyid Abdülmâcid el-Gavri, "el-Muhaddisuş-şeyh 'Abdülhak ed-Dihlevî ve ishâmuhu fî'l-hadisî'n-Nebevî", *eL-HADİS Mecelle İlmiyye* 2/4 (Arahk 2012), 112; Bu medrese Kuzey Hindistan'da hadis tahsili için kurulan ilk medrese olarak kabul edilmiştir. Medrese eğitiminin merkezinde Kur'an ve hadis eğitimi bulunmaktadır. Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Lema 'âtü't-tenkîh fişerhi Mişkâti'l-Mesâbih*, ed. Takiyyüddin en-Nedvî (Dımaşk: Dar'ün-Nevâdir, 2014), (Tahkik edenin mukaddimesi) 1/37; Nurullah Agitoğlu - M. Sait Uzundağ, *Hindistan Ehl-i Hadis ekolünde şerh geleneği-Azimabadi'nin* (ö. 1911) *Avnu'l-Ma'bud adlı eseri-* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 33.

⁴ Ebû't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddık Hasan Han, *el-Hitta fi zikri's-Sihâhî's-Sitte* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 145 "Hint Altkitası'na ilk defa hadis ilmîni getiren kişi Abdülhak Dihlevî'dir." ifadesi abartılı bir ifadedir. Bu ifadeden kasıt hadis ilminin tedris ve telif yoluyla nesillerce okutulmasını sağlayan ilk kişi olmalıdır. Zira Abdülhak Dihlevî'den önce bölgede pek çok muhaddisin yaşadığı ve eserler verdiği bilinmektedir.

⁵ Abdülhay b. Fahriddin Abdülhay el-Hasenî, *İlam bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 5/554.

Buhârî ed-Dihlevî'dir.⁶ Abdülhak ed-Dihlevî'nin büyük dedesi Âgâ Muhammed Türk h. VII/XIII. asırda Moğol istilası sırasında Buhârâdan Hindistan'a göç etmiş, Delhî şehrine yerleşerek orada vefat etmiştir.⁷ Abdülhak Dihlevî, 958/1551 yılının Muharrem ayında Delhi şehrinde doğmuştur.⁸ Eğitimli bir aile ortamında yetişerek, ilk eğitimini babası Seyfeddin Dihlevî'den almış, üç ay içerisinde Kur'an'ı hatmetmiş, bir ay içerisinde yazı yazmayı öğrenmiştir.⁹ Babası, Abdülhak'ın eğitimiyle özel ilgilenmiş, dönemin eğitim müfredat derslerine ek olarak *Mizânu's-Sarfı* ezberletmiş ve *el-Misbâh* ve *el-Kâfiye* seviyesine kadar bizzat kendisi okutmuştur.¹⁰ Delhî medreselerinde eğitim hayatına devam eden Abdülhak Dihlevî, *Şerhuş-Şemsiyye*, *Şerhu'l-Akâid* gibi eserleri 13 yaşına kadar, *el-Muhtasar* ve *el-Mutavvel* gibi eserleri ise 16 yaşına kadar tamamlamıştır. 18 yaşına geldiğinde akli ve nakli ilimlere dair metinleri okumayı tamamlamıştır.¹¹ 20 veya 22 yaşlarında babasının medresesinde hocalık yapmaya başlamış; babası 990/1582 yılında vefat edene kadar medrese hocalığını sürdürmüştür.¹² 990/1582 yılında Fetihpûr Sikrî şehrinde bulunan Ekber Şah'ın sarayına gitmiş ve orada 5 yıl kadar eğitim hayatına devam ederek saray şairi Ebül-Feyz el-Feyzî (ö. 1004/1595) ile yakınlık kurmuş, Abdulkadir el-Bedâyuni (ö. 1024/1615) ve Nizâmeddin Ahmed el-Herevî (ö. 1003/1594) gibi tarihçi ve devlet adamlarıyla dostluk kurmuştur.¹³ İtibarının bazı devlet yöneticileri tarafından suistimal edileceğini anlayınca 995/1587 yılında hac yapma talebiyle saray-

⁶ Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 88; Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, Nureddin Abdurrahman Câmî, *Tekmilü'l-îmân meâ izafeti İtikadnâme*, ed. Zâkir Muhammed Abdurrahman Gazanfer (Karaçi: er-Rahim Akademi, 2000), 7; Ebül-Mecid Abdülhak b. Seyfeddin b. Sadullah Dihlevî, *Zikru icâzâti'l-hadis fi'l-kadim ve'l-hadis*. (Amman : Darü'l-Feth, 2018), (Tahkik edenin mukaddimesi) 29; Fatma Aydın, "Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (ts.), 1309.

⁷ Halik Ahmed Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dihlevî : hayatuhu ve âsâruhu (958-1056 H.)*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2013), 63-64.

⁸ Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr*, ed. Alim Eşref Han, (Tahran: Encümân-ı Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 1383), 488; Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtır*, 5/555; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 66.

⁹ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 86.

¹⁰ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 87.

¹¹ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 88; Abdülhak Dihlevî'nin yaşadığı dönemde okutulan ders kitapları için bk. Abdülhay el-Haseni, *es-Sekâfetü'l-İslamiyye fi'l-Hind* (Kahire: Hindâvi, 2012), 17.

¹² Seyyid Gulam Ali Azad-ı Bilgrâmî, *Subhatü'l-mercân fi âsâri Hindustan*, ed. Muhammed Said et-Türayhî (Beirut: Darü'r-Rafidayn, 2015), 118; Nesim Ahmed Feridî, "eş-Şeyh Abdülhak el-Hakkî el-Muhaddis ed-Dihlevî", çev. Hâlid el-Kasimî, *Sekâfetü'l-Hind* 43/1 (1992), 53; Dihlevî, *Lema' âtü't-tenkih*, (Tahkik edenin mukaddimesi) 35.

¹³ Abdülkadir Bedâyuni, *Müntehabü't-tevârih*, ed. Ahmed Ali Sahib Mevlevî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1959), 3/77; Sâhib Âlim el-Azamî, "el-Hayatü'd-diniyye ve'l-ilmiyye fi'l-Haremeyniş-Şerifeyn fi'l-karnî'l-âşiri'l-hicri : dirase tarihiyye fi dav'i kitabi (Zadü'l-müttakin fi sülûki tariki'l-yakin)", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 54/3-4 (2019), 13; Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 95; İsmail Hakkı Ünal, "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/291-293.

dan ayrılarak önce memleketi Delhî'ye ardından Malva, Mandu'ya gitmiş¹⁴ ve Hicaz'a giden gemiyi kaçırdığı için bir yıl Gücerât bölgesinde beklemek durumunda kalmıştır.¹⁵ Gücerât bölgesinin Ahmedâbâd şehrinde bölgenin maaş dağıtan memuru (bahşısı) Nizâmeddin Ahmed Herevî onu bir yıl misafir edip gemi masraflarını da karşılayarak 996 yılında Hicaz'a gidebilmesini sağlamıştır.¹⁶

Hicaz'da kaldığı yaklaşık dört yıllık süre zarfında dönemin önemli muhaddislerinden ders almıştır. Bu hocalarından en önemlileri; Abdülvehhab el-Müttakî (ö. 1012/1603), Hamiduddin es-Sindî (1009/1600), Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Haram el-Medenî (ö. 1001/1593) ve Ali b. Cârullah el-Kureşî el-Mahzumî el-Mekkî'dir (ö. 1010/1601). Bu hocaların okumuş oldukları tüm eserlerin genel icazetini almış ve bazı eserleri bizzat kendilerine okuyarak kıraat yoluyla icazetlerini almıştır. *Zikru icâzâti'l-hadis* adlı eserini bu icazetlerinden bahsetmek için yazmıştır.¹⁷ Abdülhak Dihlevî'nin Sufî bir muhaddis olarak yetişmesinde ve ülkesine bir muhaddis olarak dönüp bölgede hadis eserlerinin telif ve tedrisinde öncü olmasında Mekke'deki hocası Abdülvehhâb el-Müttakî'nin etkisi büyüktür. Zira Abdülhak onun ders halkasına katılmış ve iki yıl kadar bu hocasından başta hadis olmak üzere çeşitli ilimlere dair eserler okumuştur.¹⁸ Hayatının kalan kısmını Mekke ve Medine'de geçirmeyi arzulayan Abdülhak Dihlevî, hocası Abdülvehhab'ın ısrarıyla memleketi Delhî'ye gitme kararı almış, yine hocası Abdülvehhab'ın tavsiyesiyle idarecilerden ve resmi görevlerden uzak durarak yaşamını sürdürmüştür.¹⁹ Delhî'de babasından kalan, aynı zamanda Kâdirî Hankâh'ı olan medresede Kur'an ve hadis merkezli bir eğitim faaliyeti başlatarak öğrenci yetiştirmiş, diğer taraftan Hadis, Tasavvuf, Tarih ve Biyografi başta olmak üzere İslamî ilimlerin çoğuna dair eserler telif etmiştir.²⁰ Hicaz'dan 1000/1592 yılında dönen Abdülhak, bölgede Muhaddis Dihlevî lakabıyla tanınan ilk âlim kabul edilmiş ve ömrünün sonuna kadar 52 yıl Kur'an ve hadis başta olmak üzere medrese eğitimine ve telif faaliyetlerine devam ederek yüzlerce talebe yetiştirmiş ve onlarca eser telif etmiştir.²¹

¹⁴ Bedâûnî, *Müntehabü't-tevârih*, 3/77.

¹⁵ Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, (Tahkik edenin mukaddimesi) 1/35.

¹⁶ Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr*, 325; Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevi*, 99.

¹⁷ Dihlevî, *Zikru icâzât*, 121.

¹⁸ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevi*, 103; Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Fethu'r-Rahmân fi isbâti mezhebi'n-Nu'mân el-mârûf Envâru's-sünne li-ruvvâdi'l-cenne mea risaleti Aksâmî'l-hadis fi usul'l-hadis*, ed. Nizamuddin el-Azamî (Diyobend: el-Mektebetü'l-Hüsâmiyye, 1960), 1/13-14; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 66.

¹⁹ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevi*, 121;132.

²⁰ Muhammad Ishaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature* (East Pakistan: The University of Dacca, 1955), 149.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Gavri, "el-Muhaddisu's-şeyh 'Abdülhak ed-Dihlevî ve ishâmuhu", 112; Ahmet Aydın, *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*, 2021, 261-264; Feridüddin Fehimüddin

1.2. Çalışmaları

Hadis, Tasavvuf, Akaid, Tefsir, Kıraat, Fıkıh, Arap Dili ve Belağatı, Mantık, Siyer, Biyografi, Tarih ve Şiir alanlarında eserler veren Abdülhak Dihlevî'nin eserleri incelendiğinde, onun geçmişe ve yaşadığı döneme ışık tutan bir tarihçi ve biyografi yazarı; İslam ve Peygamber aşığı bir İslam tarihçisi ve Siyer yazarı; Abdulkâdir Geylanî sevdalısı bir Kâdirî Şeyhî ve Hanefî mezhebinin hadislerle uyumunu savunan bir muhaddis olduğu görülmektedir. Aklî ve naklî ilimlere dair 60 kadar eser yazan Abdülhak Dihlevî²², tahsil ettiği ilmi çoğunlukla halka, bazen de idarecilere yönelik yazmıştır. Onun hadis ilmine dair yazdığı eserler üç grupta incelenebilir. 1- Şerh, intihab ve cem' çalışmaları. 2- Müstakil hadis eserleri. 3- Tercüme hadis eserleri.

1.2.1 Şerh, intihâb ve cem' çalışmaları

Abdülhak Muhaddis, Hicaz'da tahsil ettiği hadis ilmini Hint Altkıtası'nda bölgenin ihtiyacına göre çeşitli tarzda eserler yazarak kalıcı hale getirmiştir. Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbih*'ine özel önem vermiş ve bu eser üzerine biri Farsça diğeri Arapça iki şerh yazmıştır. *Mişkât*'ın her babından bir iki hadis seçerek *Câmi'ü'l-berekât müntehabu şerhi'l-Miškât* adlı eseri oluşturmuş, *Miškât* tarzında ahkam hadislerinden oluşan ve Hanefî mezhebinin savunan *Fethu'r-Rahman fî isbât-i mezhebi'n-Nu'mân* adlı eseri yazmıştır. Bununla birlikte Firuzâbâdî'nin *Sifru's-Saâde'sine et-Tarîku'l-kavîm şerhu's-srâti'l-müstakîm* adlı şerhi yazmıştır. Ayrıca dinin temel konularına dair kırk hadis derlemesi yazmıştır.

1.2.1.1 Eşi'atü'l-lemâ'ât fî şerhi kitâbi'l-Miškât

Müellif, Hint Altkıtası'nda uzun süre ders kitabı olarak okutulan Hatîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i üzerine bölge halkının kullandığı yaygın dil olan Farsça dilinde bir şerh kaleme almıştır. Hedayatullah Modâqiq, müellifin bu eserde ihtisar yaptığını, hadislerden fihki hükümler çıkardığını, çelişkili görünen hadisler arasındaki çelişkiyi giderdiğini, açık ve akıcı bir üslupla halkın tüm kesimlerine hitap ettiğini belirtmektedir. Ayrıca şerhte mezheplerin görüşlerinin verildiğini ve Hanefî mezhebinin tercih edildiğini vurgulamıştır.²³

Dört büyük ciltten oluşan bu şerhin ilk 39 sayfası hadis ilmine ve muhad-

en-Nedvi, *el-Muhaddis eş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî ve menhecuhu fî kitabihî "Lema'atü't-tenkih fî şerhi Mişkâti'l-Mesâbih"* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2022), 39-45.

²² Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 146.

²³ Hedayatullah Modâqiq, "el-Lügatü'l-Fârisiyye ve Devruha et-Târihi ve's-Sekafi ve Hidmetüha li's-Sünneti'n-Nebevî", *Bilimname* 41/1 (2020), 1183-1184.

dislere dair bilgiler içeren bir mukaddimeye sahiptir. Birinci ciltten itibaren Kitabu'l-Îman, Kitabu'l-İlm gibi bab başlıklarıyla konularına göre tasnif edilmiştir. Eseri 24 Rebiul-Âhir 1025 / 11 Mayıs 1616 tarihinde Delhi'deki Kâdirî Hanka'ında tamamlamıştır.²⁴

1.2.1.2. Lema 'âtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâtî'l-Mesâbîh

Miškât üzerine Arapça olarak yazdığı bir şerh çalışmasıdır. Müellif bu şerhini Farsça şerhi *Eşi'atü'l-lemâ'ât* ile aynı yıllarda yazmıştır. Eserde dilsel açıklamalara ve dilsel yeniliklere (el-İslahu'l-lügavî) çokça yer vermiştir.²⁵ Râviler hakkında bilgi vermiş; hadislerde geçen fıkhi meseleleri mezheplerin görüşlerine yer vererek ve taassup göstermeyerek açıklamış; Hanefi mezhebinin hadislerle amel ettiğini göstererek Hanefi hadis anlayışını savunmuştur.²⁶ Fıkhi konularda tercihte bulunurken Hanefi mezhebinin görüşlerini tercih etmiştir.²⁷ Tasavvufi yorumları eleştirileriyle beraber vererek yorumun doğruluğunu tahkik etmeye çalışmıştır.²⁸ Eser Takiyyuddin en-Nedvî'nin tahkikiyle Dâru'n-Nevâdir Yayınevi tarafından 2014 yılında 10 cilt olarak neşredilmiştir.²⁹ Ayrıca bu eserin sonuna Abdülhak Dihlevî'nin yazdığı *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh* adlı eser eklenerek Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye yayınevi tarafından 2020 yılında 11 cilt olarak tekrar neşredilmiştir.³⁰

1.2.1.3 Mukaddime fî usûli'l-hadis

Lema'âtü't-tenkîh'in mukaddimesi olup, hadis usulüne dair özet bilgiler ihtiva etmektedir. Bu eser Hint Altkitası'ndaki medreselerde *Mukaddimetü's-Şeyh Abdülhak Dihlevî* adıyla meşhur olmuş ve *Miškâtü'l-Mesâbîh* ve *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* okutulmadan önce lise seviyesinde³¹ veya üniversitelerde başlangıç seviyesinde yukarıda zikredilen iki kitaptan önce okutulan eser olmuştur.³² Bu mukaddime Selman Hüseyinî en-Nedvî tarafından müstakil

²⁴ Abdülhak b Seyfeddin Dihlevî, *Eşi'atü'l-lemâ'ât fî şerhi Kitâbi'l-Miškât* (Bombay: y.y., 1862), 1/3; 4/515; Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 156-158.

²⁵ Gavri, "el-Muhaddisu's-şeyh 'Abdülhak ed-Dihlevî ve ishâmuhu", 123; Isam Mahmoud Karbaksh - Mustafa Kamel Ahmad, "el-İslâhu'l-lügavî inde's-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî fî dav'i kitâbihi (Lema'âtü't-tenkîh)", *Dirasat el-ulûmü'l-insaniyye ve'l-İctimaiyye* 47/2 ek 1 (2020), 66-72.

²⁶ Abdülhak Dihlevî'nin fikhî meselelerdeki tutumu için bk. Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkîh*, 1/92-94; 1/171-172; 2/41; 2/44; 2/46-50; 2/59-63; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 67.

²⁷ Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkîh*, 207.

²⁸ Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkîh*, 1/203; 209.

²⁹ Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkîh*.

³⁰ Abdülhak b Seyfeddin ed-Dihlevî, *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh li'l-Hatib et-Tebrizî*, ed. Takiyyüddin en-Nedvî (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020), 2.

³¹ Ebubekir Muhammed Zekeriyya, "el-Muhaddis Abdülhak ed-Dihlevî ve risaletuhu fî usûli'l-hadis dirase ta'siliyye", *The Quranic Research Journal* 2/Haziran (2015), 3.

³² Muhammed Şuaybullah Hân, *Keşfu'l-mugîs fî şerhi Mukaddimeti'l-hadis li's-Şeyh el-Allame Abdülhak ed-Dihlevî* (Beirut: Dâru'l-Mâlikîyye, 2015), 6-7 (Takiyyüddin en-Nedvî'nin önsözü).

bir hadis usulü eseri olarak basılmış³³ ve üzerine Arapça ve Urduca şerh ve haşiyeler kaleme alınmıştır.³⁴ İsmail Çetin tarafından *Mişkât*'la beraber Türkçe'ye³⁵ ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir.³⁶

1.2.1.4. Câmi' u'l-berekât müntehabu şerhi'l-Miškât

Miškâtü'l-Mesâbih'in her babından bir iki hadis seçilerek *Miškât*'ın özetlendiği bir eserdir. Yazma halde bulunmaktadır.³⁷

1.2.1.5. Tarîku'l-ifâde şerhu Sifri's-Sa'âde veya et-Tarîku'l-kavîm şerhu's-sırâti'l-müstakîm

Fîruzâbâdî'nin (ö. 817/1415) Hz. Peygamber'in ibadetleri, durum ve halleri, işleri ve ahlâkıyla ilgili hadisleri cem' ettiği *Sifru's-sa'âde* adlı eseri³⁸ üzerine yazılmış Farsça bir şerh çalışmasıdır. 1303/1885 yılında Leknev'de yayınlanmıştır.³⁹ Abdülhak Muhaddis bu eseri önemli gördüğü için şerh etmiş ve eserde müellifin mezhep imamlarına yönelttiği bazı tenkit noktalarının yersiz olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca eserin başına hadis istihlalarını açıklayan ve meşhur muhaddisleri tanıtan bir mukaddime yazmıştır.⁴⁰

1.2.1.6. Fethu'r-Rahman fî isbât-i mezhebi'n-Nu'mân (Fethu'l-Mennân fî te'yîdi mezhebi'n-Nu'mân)

Miškât tarzında yazılan bu eserde ahkâm hadisleri şerh edilmiştir. Nizâmuddîn A'zamî tarafından 1380/1960 yılında el-Mektebetü'l-Hüsamiyye tarafından Diyobend'de 3 cilt olarak yayımlanmıştır.⁴¹ Arapça yazılan bu eserde çeşitli başlıklar altında hadisler toplanmış ve bu hadislerle ilgili dört mezhebin ihtilaf konuları (mesâil) zikredilmiş, ardından mezhep

³³ Abdülhak b Seyfeddin Dihlevî, *Mukaddime fî usulî'l-hadis*, thk. Selman el-Hüseynî Nedvî (Beirut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1986), 8.

³⁴ Şuaybullah Hân, *Keşfu'l-mugis*; Abdülhak b Seyfeddin Dihlevî, *Mukaddimetü's-Şeyh maa't-Tuhfeti'l-Merdiyye*, thk. Ebu Rıza el-Attarî el-Medenî (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2012); Abdulfafur Zeynüddin el-Kâsımî el-Melibârî, *Taskîlu'l-mirât bi şerhi mukaddimeti'l-Miškât fî ilmi mustalahi'l-hadis* (Kerala- Hindistan: Lecnetü İşâ'atis-sünne li't-Talebe bi-Câmiati İhya-i's-Sünneti'l-İslâmiyye, 2012).

³⁵ Ebû Abdullah Veliyyüddin Muhammed b. Abdullah Hatib Tebrizi - İsmail Çetin, *Tahkim-i sadad şerh-i mişkât* (Isparta: Dilara Yayınları, 1995), 1/83 vd.; Selim Demirci, "Bir Tedris Metni olarak *Miškâtü'l-Mesâbih*", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 14/Aralık (2021), (Dipnot) 263.

³⁶ Sheikh Abdul haq Mohadith Dahelvi Dahelvi, *Muqaddimah fî Usool Al-Hadith: A Primer to Usool Al-Hadith*, çev. Muhammad Nabeel Musharraf (y.y.: Australian Islamic Library, 2018).

³⁷ Ishaq, *India's Contribution*, 152; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 69.

³⁸ Nedvî, *el-Muhaddis eş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî*, 68.

³⁹ Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 68.

⁴⁰ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 161; Abdülhak b Seyfeddin ed-Dihlevî, *Şerhu Sifri's-Saade* (Lahor Pakistan: Mektebe Nuriyye Rizviyye, 1978), 8.

⁴¹ Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Fethu'r-Rahmân fî isbâti mezhebi'n-Nu'mân el-marûf Envârü's-sünne li-ruvâdî'l-cenne mea risaleti Aksâmî'l-hadis fî usulî'l-hadis*, ed. Nizâmuddin el-A'zamî (Diyobend: el-Mektebetü'l-Hüsamiyye, 1960), 3/1; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 70.

imamlarının kaynakları değerlendirilerek Ebû Hanifé'nin kaynakları tercih edilmiştir.⁴²

1.2.1.7. Cem' u'l-ehâdisi'l-erbaîn fî ebvâb-i ulûmi'd-dîn

Dini ilimlere dair topladığı kırk hadis derlemesidir.⁴³

1.2.2. Müstakil hadis eserleri

Abdülhak Dihlevî *Mişkât*'ın ricaline dair *el-İkmâl*'i, yılın tüm aylarında yapılacak ibadetleri içeren *Mâ sebete mine's-sünne fî eyyâmi's-sene*'yi, Hz. Peygamber'in giyimine dair *Risâle der âdâb-ı libâs*'ı, beraat gecesinde faziletine dair *Risâle-i şeb-i berât*'ı Aşere-i Mübeşşere dışında cennetle müşdelenen sahabilerle ilgili *Tahkiku'l-işâre ilâ ta 'mîmi'l-beşâre bi'l-cenne*'yi ve Hicaz'dan aldığı icazetleri topladığı *Zikru İcâzât*'ı yazmıştır.

1.2.2.1 el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl alâ Mişkâti'l-Mesâbih

Abdülhak Muhaddis, *Lema'âtü't-tenkih*'i yazdıktan sonra *Mişkât*'ı şerh ederken şerhin içerisinde tanıtımını yapmadığı râvi bilgileri ve değerlendirmelerini *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl alâ Mişkâti'l-Mesâbih* adlı müstakil eserinde toplamıştır. Müellif bu eserde başta Hulefa-i Râşidîn ve Ehl-i Beyt'in biyografilerini verdikten sonra diğer râvilerin biyografilerini harf sırasına göre zikretmiştir.⁴⁴ *Lema'ât*'ta ravi hakkında bilgi verilmişse bu eserde ilgili yere işaret edilmekle yetinilmiştir. Ravilerin biyografileri tamamlandıktan sonra kitabın son kısmında Hatib et-Tebrizî'nin *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl*'inde yaptığı gibi önemli hadis imamlarının biyografileri verilmiş ancak özellikle İmâm-ı Âzam Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. Şücâ ve Tahâvî gibi Hanefî mezhebine mensup bazı isimler tanıtılmıştır. Abdülhak Muhaddis'in bu eseri Hatip et-Tebrizî'nin ismi geçen eserinden rical sayısı ve muhteva genişliği açısından daha kapsamlıdır.⁴⁵

1.2.2.2 Mâ sebete mine's-sünne fî eyyâmi's-sene

Yılın tüm aylarında yapılacak ibadetleri zikrettiği bir eserdir. Eserde hadislerin dışında siyer, tarih gibi çeşitli alanlara dair bilgiler bulunmakta-

⁴² Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 167.

⁴³ Ishaq, *India's Contribution*, 153.

⁴⁴ Ishaq, *India's Contribution*, 151-152; Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 160; Abdülhak b Seyfeddin Dihlevî, *İkmalu esmai ricali Mişkati'l-mesabih : el-Hulefaü'r-raşidîn ve evladü'n-Nebi (s.a.v.) ve alü'l-beyt ve ümmehatü'l-mü'minin*, ed. Muhammed Hamid Ahmed Al-i eş-Şeyh Nasır el-Alusi (Dimaşk: Daru Sa'deddin, 2007), 4-5.

⁴⁵ Dihlevî, *İkmalu esmai ricali Mişkati'l-mesabih : el-Hulefaü'r-raşidîn ve evladü'n-Nebi (s.a.v.) ve alü'l-beyt ve ümmehatü'l-mü'minin*, 701-746; Dihlevî, *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl*, 4; 730-747; Nedvî, *el-Muhaddis eş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî*, 70.

dır. Müellif bu eserinde uydurma rivayetlere ve bid'at sayılan uygulamalara karşı çıkmıştır.⁴⁶ Eser Esedullah Şirzemîn tarafından tahkik edilerek 2018 yılında Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye yayınevi tarafından neşredilmiştir.⁴⁷

1.2.2.3. Risâle der âdâb-ı libâs (Düstûr-i feyzi'n-nûr veya Adâbü'l-libas)

Müellif bu eserinde Peygamber Efendimizin kıyafet konusundaki sünnetlerine uyma konusunu işlemiş, haram ve mekruh olan kıyafetleri açıklamıştır.⁴⁸ Farsça yazılan bu eser Muhammed Atâullah Naîmî tarafından Farsçadan Urduca'ya tercüme edilmiştir. Eserde *Mişkatü'l-Mesâbih*'in Kitabü'l-Libas bölümündeki hadisler açıklanmıştır. Eserin Farsça adı *Keşfu'l-iltibâs fi's-tihbâbi'l-libâs* olarak verilmekte Urduca'ya "Libas ki sünneteyn our adab" adıyla tercüme edilmiştir.⁴⁹

1.2.2.4. Risâle-i şeb-i berât

Şaban Ayı'nın 15. gecesinin faziletine dair sahih hadislerden seçilerek yazılmış Farsça bir risaledir.⁵⁰

1.2.2.5 Tahkiku'l-işâre ilâ ta'mîmi'l-beşâre bi'l-cenne

Cennetle müjdelenenlerin sayısının Aşere-i Mübeşşere ile sınırlı olmadığını, bu on sahabinin dışında cennetle müjdelenen sahabilerin bulunduğunu ortaya koymak için yazılmış bir eserdir.⁵¹ Hedy b. Râşid tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve tahkik edilmiştir.⁵²

1.2.2.6. Zikru icâzâti'l-hadis fi'l-kadîm ve'l-hadîs

Abdülhak Dihlevî'nin icazet aldığı hocalarını ve icazet verdiği talebelerini topladığı eseridir. Bu eserde Abdülvehhâb el-Müttakî (ö. 1012/1603), Hamîdüddin Abdullah es-Sindî (ö. 1009/1600), Ahmed b. Muhammed

⁴⁶ Aydın, "Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türki", 1314; Ishaq, *India's Contribution*, 152.

⁴⁷ Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Mâ sebete bi's-sünne fi eyyâmî's-sene* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018).

⁴⁸ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 177.

⁴⁹ Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî, *Libas ki sünneteyn our adab*, ed. Muhammed Ataullah Naimî (Karaçi: Cemiyetü İşâat-i Ehl-i Sünnet-i Pakistan, 2003), 34-56.

⁵⁰ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 159.

⁵¹ Bu konuda güncel bir çalışmaya örnek olarak bk. Abdülvehhab Gözün, "Aşere-i Mübeşşere Dışında Cennetle Müjdelenen Bazı Sahâbiler", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 270.

⁵² Hedy bint Râşid b. Hamîd el-Hamîd, *el-Bişerâ bi'l-cenne inde ehli's-sünne ve'l-cemaâ ve inde muhalifhim: Dirâse nakdiyye: mea dirase ve tahkiki'l-işâra ila ta'mimi'l-Bişâra liş-Şeyh Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî (ö. 958-1052)* (Suudi Arabistan: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 557-1204.

Ebü'l-Haram el-Medenî (ö. 1001/1593) ve Ali b. Cârullah el-Kureşî el-Mahzumî el-Mekkî (ö. 1010/1601)'den aldığı icazet senetlerini ve icazet aldığı eserleri zikretmiştir. Ayrıca eserin başında oğullarını ve bir torununu ismen zikrederek onlara icazet verdiğini ifade etmiştir. Öte yandan çocuklarına ve torunlarına genel icazet vermiştir.⁵³Bu eser Ebu'l-Berekât Hakkı'n-Nebî es-Sindî el-Ezherî tarafından yayına hazırlanmış, Darü'l-Feth tarafından Amman'da 2018 yılında neşredilmiştir.

1.2.3. Tercüme olarak yazılan eserler

Abdülhak Dihlevî Arapça ve Farsça eser yazmış, Arapçadan Farsça'ya bazı tercüme yapmıştır. Yönetimle alakalı kırk hadis çalışması *Tercemetü'l-ehâdîsi'l-erbaîn* ve Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'e gönderdiği *Tercemetü Mektubi'n-Nebi fi ta'ziyeti Muaz b. Cebel* adlı eserler bu tercümelere örnek olarak zikredilebilir.

1.2.3.1 Tercemetü'l-ehâdîsi'l-erbaîn fî nasîhati'l-mülûk ve's-selââtîn

Yönetimle alakalı Farsça kırk hadis tercümesidir. Babürlü hükümdarı Şah Cihan'a ithaf edilmiştir. Eser Muhammad Younus Qadri tarafından tahkik edilmiş ve İngilizceye tercüme edilmiştir.⁵⁴

1.2.3.2. Tercemetü Mektubi'n-Nebi fi ta'ziyeti Muaz b. Cebel

Kitâbu'l-mekâtib ve'r-resâil adlı eserin 59. mektubudur.⁵⁵ Muaz b. Cebel'in çocuğu vefat edince Hz. Peygamber ona sabır dilemek için bir mektup göndermiştir. Abdülhak Muhaddis bu mektubu Arapçadan Farsça'ya tercüme etmiştir⁵⁶

1.3. Abdülhak Dihlevî'nin Talebeleri

Abdülhak Dihlevî'nin medresesinde okuyan ve ondan aldığı hadis ilmini devam ettiren yüzlerce talebe bulunmakla beraber bunlar arasında dört oğlu ve bir de kızından torununa tüm eserlerinin icazetini verdiği *Zikru*

⁵³ Dihlevî, *Zikru icâzât*, 120-122.

⁵⁴ Ishaq, *India's Contribution*, 153; Shaykh 'Abd al-Haq Muhaddith Dehlawi, *Noble Leadership*, ed. Muhammad Younus Qadri (Karachi: Jahan-e Hamd, 2022), 75.

⁵⁵ Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Kitabu'l-mekâtib ve'r-resâil* (Delhi: Mücteba Matbaası, 1297), 1/286-288.

⁵⁶ Dihlevî, *Kitabu'l-mekâtib ve'r-resâil*, 1/286-288; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi Nehhas, *Simaatü'l-küttâb*, ed. Bedr Ahmed Dayf (Beyrut: Dârü'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1990), 227-228; Bu mektubun daha çok edebiyat kitaplarında geçtiği ve sahih bir kaynağının olmadığı belirtilmiştir. M. Yaşar Kandemir, "Mûaz b. Cebel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/337.

icâzâtî'l-hadis adlı eserinde kaydedilmektedir. Bunlar: en büyük oğlu ve halefi Nûrulhak Dihlevî (ö. 1073/1662), Muhammed Hâşim ed-Dihlevî⁵⁷, Ali Muhammed ed-Dihlevî⁵⁸ ve Veliyyüddin Şeyh Abdünnebi⁵⁹ ve kızından torunu Kemaleddin Ebu Rıza b. İsmail'dir (ö. 1063/1653)⁶⁰. Abdülhak Dihlevî'nin kaynaklarda geçen ve tespit edilebilen diğer talebeleri şunlardır:

- Şâkir Muhammed ed-Dihlevî (ö. 1063/1653)
- Muhammed Sâdık ed-Dihlevî (ö. 1052/1642)
- Ca'fer es-Sâdık b. Ali Zeynelabidin ed-Dihlevî (ö. 1064/1654)
- Abdullah ed-Dihlevî (ö. 1074/1663)
- Muhammed Haydar b. Muhammed Sâdık b. Muhammed Ali el-Câferî ed-Dihlevî (?)
- Haydar b. Fîrûz el-Keşmîrî (ö. 1057/1647)⁶¹
- Muînuddin el-Keşmîrî (ö. 1085/1674)
- Şeyh Abdürrahim el-Keşmîrî (?)
- Tayyib b. Abdülvâhid el-Bilgrâmî (ö. 1066/1656)
- İna'yetullah el-Bilgrâmî (?)
- Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1067/1657)
- Abdullah Siyalkûtî (ö. 1093/1682)
- Tayyib Zaferâbadî (ö. 1042/1632)
- Cemâl Evliya Kevrevî (ö. 1047/1637)
- Muhammed Reşîd el-Osmanî el-Cavnpurî (ö. 1083/1672)
- Muhammed Hüseyin el-Hâfi en-Nakşibendî (ö. 1087/1676)
- Yahya b. Ahmed es-Sirhindî (ö. 1098/1687)
- Abdülcelil İlahâbâdî (ö. 1114/1702)
- Süleyman el-Kürdî el-Gucerâtî (ö. 1100/1688)

Neticede Abdülhak Dihlevî gerek âlim kişiliğiyle gerekse hadis başta

⁵⁷ Abdülhak Dihlevî'nin oğlu olup babasından uzun süre ders almış fıkıh ve hadis ilminde bilgi sahibi olmuş, hadis ilminde yetkin bir âlimdir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/644.

⁵⁸ Abdülhak Dihlevî'nin ikinci oğlu olup dönemin önemli âlim ve şeyhlerinden biridir. Arapça, Farsça ve Türkçe dillerine dair bir sözlük olan *Hazâmü'd-düner*, Çiştî tarikatının beş önderinin biyografisini ele aldığı *Risale: Ahvâl-u hamse min şuyûhi Çişt* ve Abdülkadir Geylânî'nin biyografisini yazdığı *Necâtü'l-mürîdîn* adlı üç eseri vardır. Bu eserlerden sadece *Risale: Ahvâl-u hamse min şuyûhi Çişt* adlı eser günümüze ulaşmıştır. Bk. Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevi*, 230.

⁵⁹ Abdülhak Dihlevî'nin oğlu veya torunudur. *Zikru icâzât*'ta Abdülhak Dihlevî çocukları arasında onun ismini de zikretmektedir. Hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bk. Dihlevi, *Zikru icâzât*, (Tahkik edenin mukaddimesi) 69.

⁶⁰ Abdülhak Dihlevî'nin kızından torunudur. Abdülhak Muhaddis'ten ders almış ve onun medresesinde talebe yetiştirmiştir. Abdülhak Dihlevî bu dört oğluna ve bir torununa hocalarından aldığı tüm eserlerinin genel icazetini vermiştir. Bk. Dihlevi, *Zikru icâzât*, 121.

⁶¹ Haydar b. Fîrûz el-Keşmîrî *el-Mugni fi dabtî esmâ* adlı eseri 1018/1609 yılında Abdülhak Dihlevî'nin medresesinde istinsah etmiştir. Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindi el-Fettenî, *el-Mugni fi dabtî esmâi ruvâtî'l-enbâ*, ed. Zeynelabidin el-Âzamî (Karaçi: er-Rahim Akademi, 2007), (Tahkik edenin mukaddimesi) 23.

olmak üzere İslami ilimlere dair yazdığı eserlerle ve yetiştirdiği talebelerle Delhî şehrinin hadis ilmi açısından bir ilim merkezi olmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Hicaz dönüşü babasından kalan Kâdirî Hankâh'ını Kur'an ve hadis merkezli bir medreseye dönüştürerek ve nâdir yazma eserler barındıran bir kütüphane inşa ederek hizmet etmiştir. Yetiştirdiği talebelere hadis icazeti vermiş ve bu talebeler memleketlerine dönerek hadis ilmini gittikleri bölgelere taşımışlardır.⁶²

2. ABDÜLHAK DİHLEVÎ'NİN NESLİ VE HADİS İLMİNE KATKILARI

Abdülhak Dihlevî'nin ilmî silsilesi en büyük oğlu Nûrulkak'ın soyu üzerinden devam etmiştir. Bu silsileden pek çok âlim ve muhaddis yetişmiştir. Bu âlimler buldukları bölgede öğrenci yetiştirerek ve eser telif ederek hadis ilmine hizmet etmişlerdir.

2.1. Nûrulkak ed-Dihlevî (ö. 1073/1662) ve Hadis ilmine katkıları

Nûrulkak ed-Dihlevî (ö. 1073/1662) Abdülhak Dihlevî'nin en önemli talebesi ve en büyük oğlu olup, 983/1575 yılında doğmuştur.⁶³ Dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden olup Delhi şehrinde doğmuş ve yetişmiştir. Babasından ders okumuş ve hadis ilmini öğrenmiştir.⁶⁴ Babası, Nûrulkak'a *eş-Şemâil, el-Hisnu'l-hasîn, el-Mişkât, Sahîh-i Buhârî*'nin çoğunu, *Sahîh-i Müslim*'in bir kısmını, *Nuhbetü'l-Fiker* ve Irakî'nin *Elfiyesi*'sinden bir kısmı uzun açıklama yöntemiyle okutmuştur. Bu eserlerin ve icazetli olduğu tüm eserlerin umûmî/mutlak icazetini oğluna vermiştir.⁶⁵ Nûrulkak, Babürlü hükümdarı Şah Cihan (1628-1658) döneminde Ekberâbâd (Agra) şehrinde kadılık görevine getirilmiş, ancak bu görevde fazla kalmamıştır.⁶⁶ Çünkü babası vefat ederken halife olarak Nûrulkak'ı seçip medresenin başına geçmesini vasiyet etmiş, Nûrulkak da kadılık görevini terk ederek babasından kalan medresenin başına geçerek uzun yıllar ilimle meşgul olmuştur.⁶⁷ Diğer yandan tasavvufta Nakşibendiliğe intisap ederek İmâm-ı Rabbânî'nin

⁶² Ishaq, *India's Contribution*, 148-163.

⁶³ Scott Kugle, "Abd Al-Haqq Dihlawi, An Accidental Revivalist: Knowledge And Power In The Passage From Delhi To Makka", *Journal of Islamic Studies* 19/2 (2008), 209 (Dipnot).

⁶⁴ Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtir*, 5/551.

⁶⁵ Dihlevî, *Zikru icâzât*, 121.

⁶⁶ Rahman Ali Mevlevî, *Tezkire-i Ulema-i Hind*, ts., 246.

⁶⁷ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 231.

oğlu Muhammed Ma'sum'un⁶⁸ ve Muhammed Said'in müridi olmuştur.⁶⁹ Yazdığı şiirlerde *el-Meşrikî* mahlasını kullanmıştır.⁷⁰

Nürulhak'ın "*Teysîru'l-kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî, Şerhu Şemâil et-Tirmizî, Tefsîru Sureti'l-Fâtîha, Haşîye alâ şerhi'l-Câmî, Şerhu'l-Adudiyye, Şerhu'l-Metâli', Şerhu Hidâyeti'l-Hikme, Şerhu'l-Kirâni's-Sa'deyn, Zübdetü't-tevârih, Risale fî beyânî'r-Ru'yâ, Muhyî'l-Kulûb, Mesnevi-yi tuhfeti'l-Irakiyyîn*"⁷¹ adlı eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerden Farsça Buhârî Şerhî olan *Teysîru'l-kârî* ve tarih kitabı olan *Zübdetü't-tevârih* sonraki dönemlerde de meşhur olmuş eserlerdendir. Abdülhak Dihlevî Hadis çalışmalarında *Mişkat*'ı esas almış, Nürulhak ise *Sahih-i Buhârî*'yi esas almıştır. Nürulhak *Sahihu'l-Buhârî* üzerine yazdığı *Teysîru'l-kârî* adlı şerhini dönemin hükümdarı Evrengzib Alemgîr'e hediye etmiştir. Bu eser 1298/1881 yılında Leknev'de el-Matbatül'l-Alevîyye'de basılmıştır.⁷² Nürulhak babası gibi uzun yaşamış, 1073/1662 yılında 90 yaşında vefat etmiş ve Delhî'de babasının kabrinin yanına defnedilmiştir.⁷³ Yazdığı bu eserlerin yanında babasından kalan medresenin başında durmuş, yine babasından aldığı icazetle talebe yetiştirmiş ve hadis ilminin bölgede yayılmasına katkıda bulunmuştur. Yetiştirdiği talebeler arasında şu isimler bulunmaktadır:

- 1- Abdullah es-Siyalkûtî (ö.1093/1682)⁷⁴
- 2-Muhammed Lika Seharenpûrî (ö?)⁷⁵
- 3- Muhammed Reşid el-Osmanî el-Cavnûrî (ö. 1083/1672)⁷⁶
- 4-Mübarek b. Fahrüddin el-Bilgrâmî (ö.1115/1703)⁷⁷
- 5- Muktedir b. Abdünnebî el-Bihârî (ö.?)⁷⁸
- 6-İmaduddin Pulvarevi (ö. 1124/1712)⁷⁹

⁶⁸ Mevlevî, *Tezkire-i Ulema-i Hind*, 246.

⁶⁹ Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/482.

⁷⁰ Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/558.

⁷¹ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 238; Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/658.

⁷² Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 232.

⁷³ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 234; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 72.

⁷⁴ Evrengzib Alemgîr Şah dönemi önemli âlimlerinden Abdullah Siyalkûtî'nin Usul-i Fikh ve Tefsir konularında eserleri bulunmakla beraber hadis dersi verdiği bilinmemektedir. bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/577.

⁷⁵ Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/629-630.

⁷⁶ Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/632-633; Yasin b. Ahmed el-Benarsî Cavnpur'da ondan hadis almıştır. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 5/662-663.

⁷⁷ Hamza b. Âl Muhammed el-Marhrolî, Tafil Muhammed el-Atrolî'den o da Mübarek b. Fahrüddin el-Bilgrâmî'den hadis almıştır. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 6/716; Hadis ilmini devam ettiren Tafil Muhammed el-Atrolî ve Abdülcelil el-Haseni el-Bilgrâmî adlı iki meşhur talebesi vardır. Hadis icazetleri bu iki kanaldan devam etmiştir. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 6/792.

⁷⁸ Muhammed Reşid Osmanî'nin talebesi Yasin b. Ahmed el-Benarsî'nin talebesidir. Aldığı hadis icazetini bulunduğu bölgede yaymıştır. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 6/758.

⁷⁹ Nürulhak Dihlevî'nin talebelerinden hadis ilmini almış ve Pulvar bölgesine taşımıştır. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 6/767.

Bu talebelerden bazıları Nurulhak'tan aldıkları icazetle bölgelerine dönerek hadis eğitimini gittikleri yerlere taşımışlardır. Muhammed Reşid el-Cavnûrî, Cavnur bölgesine, Mübarek b. Fahrüddin el-Bilgramî ise Bilgram bölgesine hadis ilmini taşımış orada pek çok talebe yetiştirmiştir.⁸⁰

2.2. Nûrulhak Dihlevî'nin neslinden gelen muhaddisler

Nûrulhak Dihlevî'nin neslinden pek çok âlim çıkmış ve Hint Altkıtası'nda hadis ilminin yayılması için hizmet etmiştir. Bu silsileden gelen âlimler şöyle listelenebilir:

- 1- Nûrullah b. Nûrulhak ed-Dihlevî⁸¹
- 2-Müftî Nûrulhak b. Muhibbullah b. Nurullah b. Nûrulhak ed-Dihlevî⁸²
- 3- Fahrüddin b. Muhibbullah b. Nurullah b. Nûrulhak ed-Dihlevî⁸³
- 4-Muhammed Şeyhulislam b. Fahrüddin b. Muhibbullah b. Nurullah b. Nûrulhak ed-Dihlevî⁸⁴
- 5- Selamullah b. Şeyhulislam b. Fahrüddin ed-Dihlevî⁸⁵
- 7- Muhammed Sâlim b. Selâmullah b. Şeyhu'l-İslâm ed-Dihlevî⁸⁶
- 8- Nûrulislam b. Selâmullah b. Şeyhulislam ed-Dihlevî er-Rampurî⁸⁷
- 9- Müftî İkrâmuddin b. Nizâmuddin b. Nûrulhak b. Muhibbullah ed-Dihlevî (d. 1190-91/1776-77)⁸⁸

⁸⁰ Ishaq, *India's Contribution*, 148-163; Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 5/632-633;

⁸¹ *Eşrefü'l-vesâil* adlı Farsça *Şemâil-i Tirmizî* şerhi vardır. Bu eseri 1091 Evrengzib Âlemgir döneminde yazmıştır. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 6/728.

⁸² Muhibbullah'ın ikinci oğludur. Babasından ders almış, Abdülhak Dihlevî'nin Ma sebete bi's-sünne adlı eserine Farsça şerh yazmıştır. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 6/854.

⁸³ Babaları gibi fıkıh ve hadis üzerine uzmanlaşmış, tasnif ve tedris faaliyeti yürütmüştür. *Sahih-i Müslim*'in Farsça şerhi, *Hisnu'l-Hasin* ve *Aynü'l-İlm* üzerine şerhi vardır. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 6/779.

⁸⁴ 6 cilt Farsça *Sahih-i Buhârî* şerhi vardır. *Keşfu'l-gitâ amme lezime ale'l-ehyâ li'l-mevtâ* ve *Tardu'l-evhâm an eseri'l-İmâmi'l-Hümmam* adlı eserleri vardır. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 6/733.

⁸⁵ Feyzullah Han (ö.1208/1793) döneminde Rampur'a gitmiştir. *el-Kemâleyn ale'l-Celâleyn* ve *el-Muhallâ şerhu'l-Muvatta* adlı eserleri meşhurdur. *el-Muhallâ*'yı 1215/1800 yılında yazmıştır. *Şerhu Şemâil-i Tirmizî*, *Hulâstu'l-menâkıb fi fedâil-i Ehl-i'l-Beyt*, *Risale fi usul-i-hadis*, *Risale fi'l-İşare bi's-sebbâbe inde't-teşehhüd fi's-salâ* başlıklı risaleleri vardır. (1229/1814 veya 1233/1818) yılında vefat etmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 7/983.

⁸⁶ Hint diyarında yetişmiş, kendi dönemindeki âlimlerden ders okumuş, Haremeyn'i ziyaret ettikten sonra Hindistan'a dönmüştür. *Usulü'l-îmân fi hubbu'n-Nebi* ve *Âlihi min ehli's-sâdeti ve'l-ikân* adlı eseri yazmıştır. Bu eser 1259/1843 yılında müellif hayattayken basılmıştır. Ayrıca *Nuru'l-îman*, *Letâifu'l-esrâr fi'r-ruka ve'l-Ganâim*, *Tariku's-sâlim*, *Tercümetü Hizbu'l-bahr*, *Risale fi cevâzi istimâi'l-ginâ* adlı eserleri bulunmaktadır. bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 7/1094.

⁸⁷ Rampur'da doğup yetişmiştir. Rampur'da Hasan b. Gulâm Mustafâdan ve Abdulalî b. Nizâmuddin'den ders almıştır. Heyet, hendese ve hisab ilminde uzmanlaşmıştır. Zaman konusunda *İşâru'l-hak* adlı risalesi, mekan konusunda risale, *Risale fi Usul-i-Hadis*, *Hâşiye ale's-Süllem li'l-Kâdi*, *Haşiye ale Mir zâde* adlı eserleri yazmıştır. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 7/1127.

⁸⁸ Delhîde doğmuş, babası ve Muhammed Kazım Dihlevî'den ders almıştır. *Sellû's-samsâm ale men kâle inne'l-mezmîra leysset bi-haram*, *Sâdetü'l-kevneyn fi fedâil-i-Hasaneyn* adlı eserleri bulunmaktadır. Abdülhay el-Haseni, *Nüzheti'l-havâtır*, 7/921.

10- Azizulhak b. Senâul-Hak b. Ziyaulhak b. Muhibbullah b. Nurullah b. Nûrulhak el-Cavnpurî el-Leknevî (ö. 1213/1798)⁸⁹

3. ABDÜLHAK DİHLEVÎ'NİN DELHÎ'DE BAŞLATTIĞI HADİS EĞİTİMİNİN FARKLI ŞEHİRLERE YAYILMASI

Abdülhak Dihlevî'nin talebeleri nisbelerine göre sıralandığında on tanesi Dihlevî, üçü Keşmîrî, ikisi Bilgrâmî, ikisi Siyalkûtî, biri Zaferâbâdî, biri Kevrevî, biri Cavnpurî biri Hâfî, biri Sirhindî, biri İlahâbâdî, biri Gucerâtî nispesine sahiptir. Bu durum Abdülhak'ın medresesinin Delhi merkezinde faaliyet gösterdiğini ve talebelerinin Keşmir, Bilgram ve Siyalkut şehirleri başta olmak üzere Hint Altkıtası'nın pek çok bölgesine giderek Abdülhak'tan aldıkları hadis icazetlerini yaydıklarını göstermektedir. Zirâ bu talebelerin hayatları incelendiğinde Abdülhak Muhaddis'in eğitiminden geçtikten sonra çeşitli şehirlerde medreseler kurarak müfredat derslerinin yanında hadis eserleri de okuttukları görülmektedir. Delhî'de Abdülhak'ın oğulları ve torunu başta olmak üzere babadan oğula geçen bir ilmî silsile oluşmuş ve bu silsiledeki şahsiyetler yaklaşık altı kuşak hadis tedris ve telif faaliyetini devam ettirmişlerdir.⁹⁰ Oğullarının yanında yetiştirdiği talebeler de gittikleri yerlerde hadis tedrisine önem vermişlerdir. Örnek olarak Abdülhak Muhaddis'in Keşmirli üç talebesi Haydar b. Firûz el-Keşmîrî (ö. 1057/1647), Muînuddin el-Keşmîrî (ö. 1085/1674) ve Şeyh Abdürrahim el-Keşmîrî'nin Keşmir bölgesinde hadis ilminin yayılmasında önemli katkıları olmuştur.⁹¹

Nûrulhak Dihlevî'nin talebelerinin nisbeleri incelendiğinde el-Bilgrâmî, el-Cavnpurî el-Bihârî, es-Siyalkûtî, Seharenpurî, ve Pulvarî gibi nisbelerin olduğu görülmektedir. Bu talebeler hadis ilmini Nûrulhak'tan veya onun talebelerinden aldıktan sonra memleketlerine dönerek tedris faaliyetleri yürütmüşlerdir. Nûrulhak Dihlevî'nin talebesi Mübarek b. Fahrudin el-Bilgrâmî Bilgram şehrinde, Abdülhak Dihlevî'nin de talebeleri arasında zikredilen Muhammed Reşid el-Cavnpurî ise Cavnpur şehrinde hadis ilminin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Muhammed Reşid, Nûrulhak'tan *Mesâbih*, *Mişkât* ve *Buhârî* eserlerini okumuş ve pek çok talebe yetiştirmiştir.⁹² Muhammed Reşid'in talebesi Eminuddin el-Cavnpurî (ö. 1135/1723 sonrası) Abdülhak Dihlevî'nin *Mişkât* şerhi olan *Eşî'atü'l-*

⁸⁹ Cavnpur'da doğmuş ve oradaki âlimlerden eğitim almıştır. Gulam Reşid Cavnpurî'den ders almış ve tarikatta ona intisap etmiştir. Leknev şehrine gidip oraya yerleşerek talebe yetiştirmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhëtü'l-havâtır*, 7/1038.

⁹⁰ Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevî*, 255.

⁹¹ Mushtaq Ahmad Wani, *Development of Islamic Sciences in Kashmir* (Aligarh (India): Department of Islamic Studies Aligarh Muslim University, Doktora, 1999), 105.

⁹² Abdülhay el-Haseni, *Nüzhëtü'l-havâtır*, 5/632.

lema'ât'ını *el-Mukteneyât* adıyla ihtisar etmiştir.⁹³ Muktedir b. Abdünnebi el-Bihârî (ö.?) Nûrullah ed-Dihlevî'den hadis almış, yeğeni Muhammed Atik b. Abdüssemi' el-Bihârî'yi (ö. 1149/1736) yetiştirmiştir. Neticede Abdülhak Dihlevî döneminde Delhî, Keşmir ve Bilgram şehirlerinde hadis tedrisi yapılırken Nûrullah Dihlevî'nin çabalarıyla bu şehirlere ek olarak Bihâr, Seharenpûr ve Pulvar gibi şehirlerde hadis ilmi okutulmaya başlandığı tespit edilmiştir. Ayrıca Abdülhak Dihlevî'nin torunlarından Selamullah'ın Delhî'den ayrılıp Rampur'a yerleşmesiyle Rampur şehrinde hadis tedris faaliyeti yoğunluk kazanmıştır. Abdülhak Dihlevî'nin torunlarından Selamullah, Rampur bölgesinde medrese eğitimini yürütmüş ve hadis icazetleri vermiştir. Aynı zamanda *el-Kemâleyn ale'l-Celâleyn* ve *el-Muhallâ şerhu'l-Muvatta* adlı eserleri yazarak bölgede tanınan bir âlim olmuştur.⁹⁴ Muhammed Sâlim ve Nûrulislam adlı iki oğlunu yetiştirmiş, Muhammed Sâlim Delhî'de, Nûrulislam ise Rampur şehrinde hadis ilmine hizmet etmiştir. Ünlü Hint tarihçisi Abdülhay el-Haseni'nin icazet silsilesi Selâmullah'ın kanalıyla Abdülhak Dihlevî'ye ulaşmaktadır.⁹⁵ Selamullah'ın ve çocuklarının talebeleri şunlardır: Gulâm Geylânî b. Ahmed eş-Şerif el-Bağdadî el-Hindî er-Rampurî (ö. 1234/1819)⁹⁶, Habibunnebi b. Ziyaunnebi el-Ömerî es-Sirhindî er-Rampurî (ö. 1261/1845)⁹⁷, Gıyasuddin b. Celâluddin b. Şerefuddin es-Siddîkî er-Rampurî (ö. 1261/1845)⁹⁸, Nasiruddin b. Gulâm Hüseyin er-Rampurî (ö. 1266/ 1850)⁹⁹, İbrahim b. Müdinullah en-Nekrenhesvî (ö. 1282/1865)¹⁰⁰, Abdulhâdi b. Abdülkadir b. Muhammed Ekrem Rampurî (ö.

⁹³ Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 6/701.

⁹⁴ Ishaq, *India's Contribution*, 157-158; Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dehlevi*, 235.

⁹⁵ Ömer b. Muahammed Sirâc Habîbullâh (ed.), *el-İcâzâtü'l-Hindiyye ve terâcimi ulemâihâ* (Mename: Mektebetu Nizam Ya'kubi el-Hassa, 2022), 3/1663-1667.

⁹⁶ Bili Behit'te doğup, Rampur'a taşınmıştır. Molla Hasan b. Gulâm el-Leknevî'den, Abdulalî b. Nizâmuddin es-Sehâlevî'den ders almıştır. Selamullah'tan Rampur'dayken hadis dinlemiş ardından Delhî'ye giderek Abdülaziz ed-Dihlevî'den hadis almıştır. 1234/1819 yılında vefat etmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 7/1051.

⁹⁷ Ahmed es-Sirhindî'nin soyundan gelmektedir. Rampur'da doğmuş ve orada yetişmiştir. Şeyh Cemaluddin, Müftî Şerefuddin, Seyyid Gulâm Geylânî'den ders okumuştur. Nurulislam b. Selâmullah'tan hadis almış, hocalık yapmış ve talebe yetiştirmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 7/949.

⁹⁸ Gulâm Geylânî er-Rampurî'den ve Nurulislam b. Selâmullah'tan ders almıştır. *Gıyâsu'l-luğât* adlı eseri vardır. 1261/1845 yılında vefat etmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 7/1059.

⁹⁹ Rampur şehrinde doğup yetişmiştir. Medrese derslerinden makulata ve menkulâta dair olanları Nuru'l-İslâm b. Selâmullah'tan okumuştur. Hocalık yapmış ve pek çok kişiye ders vermiştir. 1266/1850 yılında vefat etmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 7/1124.

¹⁰⁰ İbrahim b. Müdinullah en-Nekrenhesvî; 1225/1810, Babasından ve diğer hocalarından muhtasar ders kitaplarını okumuştur. Rampur'a giderek Nuru'l-İslâm b. Selamullah'dan ders almıştır. Ardından Delhî'ye giderek Sadruddin ed-Dihlevî'den ders alarak, Abdülaziz ed-Dihlevî'nin iki torunu Hasan Ali ve İshak Efdâl el-Ömerî'den hadis tahsil etmiştir. Kalküta Yüksek Medresesinde 18 yıl ders vermiş, Haremeyne giderek oradan değerli kitaplar getirmiştir. Kendisinden İlahdâd ve bazı âlimler ders almıştır. Eserleri *el-Muhibbi şerhu divani'l-Mütenebbi*, *Haşiye ale şerhiş-Semsiyye*'dir. 1282/1865 yılı Ramazan ayında vefat etmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhetü'l-havâtr*, 7/889.

1287/1870)¹⁰¹, Habiburrahman b. İmdâd Ali el-Kâzımî (ö. 1322/1904), Muhammed Şah b. Hasan Şah b. Seyyid Şah el-Hüseynî el-Hanefî er-Rampurî (ö. 1338/1919)¹⁰², Muhammed Ruşen el-Hanefî en-Narnolî (ö.?)¹⁰³.

SONUÇ

XI./XVII. asır tüm İslam âleminde hadis ilminin zayıflamaya başladığı bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde Hint Altkıtası'ndan Hicaz'a giderek dönemin önemli muhaddislerinden hadis ilmini tahsil eden Abdülhak Dihlevî, memleketi Delhî şehrine dönerek Kur'an ve hadis merkezli bir medrese kurmuş, 52 yıl süren telif ve tedris faaliyeti yürüterek Kuzey Hindistan merkezinden tüm Hint Altkıtası'na yayılan bir hadis çığırını açmıştır. Abdülhak Dihlevî'den sonra hadis merkezli telif ve tedris faaliyetini oğlu Nûrulhak devam ettirmiş ve bu ailenin çabalarıyla bu faaliyet Delhî merkezinde yıllarca devam etmesi yanında çeşitli şehirlere yayılmıştır. Bu şehirler; Keşmir, Bilgram, Cavnpur, Siyalkût, Sirhind, İlahâbâd, Gucerât, Bihâr, Seharenpûr, Pulvar, Leknev ve Rampur'dur. Nûrulhak'ın çocukları ve neslinden gelenler kanalıyla bu faaliyet yaklaşık 6 kuşak devam etmiş, Selamullah'ın iki çocuğuyla son bulmuştur. Çalışmada bu ailenin hadis telif ve tedris faaliyeti incelenmiş, *Mişkat*, *Buhari*, *Müslim*, *Şemail* ve *Muvatta*, başta olmak üzere çeşitli hadis eserlerine şerhler yazdıkları, talebe yetiştirerek ve müftülük (kadılık) gibi çeşitli resmi görevleri yerine getirerek halka ve devlete hizmet ettikleri tespit edilmiştir. Abdülhak Dihlevî ve nesli, Hanefî hadis anlayışını bölgede bir asırdan fazla bir süre savunmuştur. Bu amaçla çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bu ailenin savunduğu Hanefî merkezli hadis telif ve tedris faaliyeti, Şah Veliyullah ed-Dihlevî, oğulları ve talebeleri gibi muhaddislerin yetişmesine zemin hazırladığı görülmüştür. Ayrıca Hint Altkıtası'nda *Kütüb-i Sitte* merkezli bir şerh faaliyetinin oluşmasında bu ailenin yazdığı şerhlerin etkisi vardır. Hint Altkıtası'nda hadis ilminin yayılmasında Abdülhak Dihlevî'nin neslinin katkıları olduğu gibi

¹⁰¹ Medrese derslerinin bazılarını babasından bazılarını da Nurulislam b. Selamullah'tan ve Müfti Şerefuddin Rampurî'den okumuştur. İngiliz Devletinin hizmetinde çalışmıştır. 1287/1870'de vefat etmiştir. Bk. Abdullah el-Haseni, *Nüzhëtü'l-havâtır*, 7/1037.

¹⁰² 1256/1840'da Rampur'da doğmuş, babasından ve Mevlevî Kerimullah, Azizullah, Muazzam Şah'dan Tonk şehrinde ders almıştır. *Sahih-i Müslim*'i Ali Neknevî Muradabâdi'ye okumuş, Rampur şehrinde 30 yıl ders vermiştir. Onun babasından, babasının da Gulâm Hüseyin'den onun da Siraculhak'dan onun da Selamullah Rampurî'den Abdülhak Dihlevî'ye ulaşan rivayeti bulunmaktadır. Tarihçi Abdülhay el-Haseni Muhammed Şah Rampurî'nin bu icazeti kendisine de verdiğini ve Abdülhak'ın *Sebel*'ini de kendisine verdiğini haber vermektedir. Muhammed Şah 1338/1919'da vefat etmiştir. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhëtü'l-havâtır*, 8/1361-62.

¹⁰³ Aslı Tavor şehrendir. Ancak dedelerinden biri Narnol'a taşınmış, kendisi de muhtemelen Narnol'da doğmuştur. İlim için yolculuğa çıkmış ve Rampur'a gitmiştir. Bazı medrese kitaplarını Selamullah b. Şeyhulislam'dan ve Ahmed Han Rampurî'den okumuştur. Bk. Abdülhay el-Haseni, *Nüzhëtü'l-havâtır*, 7/1094.

onun talebelerinin ve bu talebelerin neslinin de katkıları olmuştur. Abdülhak Dihlevî'yle aynı dönemde yaşamış olan Ahmed Sirhindî ve çocukları gibi hadis eserlerini okutarak ve şerh yazarak hadis ilminin bölgeye yayılmasına katkı sunan nesillerinin incelenmesi ve hoca talebe ilişkilerinin tespit edilerek hadis ilmine katkılarının ortaya çıkarılması başka çalışmalara konu olabilir. Ayrıca bölgede yaygın olan Tasavvufî hareketlerin Hadis ilmine etkisi özellikle Hadis şerhleri incelenerek tespit edilebilir. Bununla birlikte Hanefî hadis anlayışını savunması yönüyle bu dönemin eserleri incelenerek neden bu tarz eserler telif edildiği üzerinde durulabilir.

KAYNAKÇA

- Abdulgafur Zeynüddin el-Kâsımî el-Melibârî. *Taskîlu'l-mir'ât bişerhi mukaddimeti'l-Mişkât fi ilmi mustalahi'l-hadis*. Kerala- Hindistan: Lecnetü İşâ'atis-sünne li't-Talebe bi-Câmiati İhya-i's-Sünneti'l-İslamiyye, 1. Baskı., 2012.
- Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî - Nureddin Abdurrahman Câmî. *Tekmilü'l-îmân meâ izafeti İ'tikadnâme*. ed. Zâkir Muhammed Abdurrahman Ğazanfer. Karaçi: er-Rahim Akademi, 2000.
- Abdülhay el-Haseni, Abdülhay b. Fahriddin. *İ'lam bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1., 1999.
- Abdülhay el-Hasenî. es-Sekâfetü'l-İslamiyye fi'l-Hind. Kahire: Hindâvî, 2012.
- Agitoğlu, Nurullah - Uzundağ, M. Sait. *Hindistan Ehl-i Hadis ekolünde şerh geleneği-Azımabadi'nin (ö. 1911) Avnu'l-Ma'bud adlı eseri-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*, 2021.
- Aydın, Fatma. "Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (ts.), 1309-1316.
- Azad-ı Bilgrâmî, Seyyid Gulam Ali. *Subhatü'l-mercân fi âsâri Hindustan*. ed. Muhammed Said et-Türayhî. Beyrut: Dar'ur-Rafidayn, 2015.
- A'zamî, Sâhib Âlim el-. "el-Hayatü'd-diniyye ve'l-ilmiiyye fi'l-Haremeyniş-Şerifeyn fi'l-karni'l-âşiri'l-hicri : dirase tarihiyye fi dav'i kitabi (Zadü'l-müttakîn fi sülûki tariki'l-yakîn)". *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 54/3-4 (2019), 9-75.
- Bedâûnî, Abdülkadir. *Müntehabü't-tevârih*. ed. Ahmed Ali Sahib Mevlevi. 3 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1959.

- Dahelvi, Sheikh Abdul haq Mohadith Dahelvi. *Muqaddimah fi Usool Al-Hadith: A Primer to Usool Al-Hadith*. çev. Muhammad Nabeel Musharraf. y.y.: Australian Islamic Library, 2018.
- Dehlawi, Shaykh 'Abd al-Haqq Muhaddith. *Noble Leadership*. ed. Muhammad Yunus Qadri. Karachi: Jahan-e Hamd, 2022.
- Daudî, Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demirci, Selim. "Bir Tedris Metni olarak Mişkâtü'l-Mesâbih". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14/Aralık (2021), 251-274.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin. *Eşi 'atü'l-Lema 'ât fi şerhi Kitâbi'l-Miškât*. 4 Cilt. Bombay: y.y., 1862.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin. *İkmalu esmai ricali Mişkati'l-mesabih : el-Hulefaü'r-raşidin ve evladü'n-Nebi (s.a.v.) ve alü'l-beyt ve ümmehatü'l-mü'minin*. ed. Muhammed Hamid Ahmed Al-i eş-Şeyh Nasır el-Alusi. Dimaşk: Daru Sa'deddin, 2007.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin. *Libas ki sünneteyn our adab*. ed. Muhammed Atallah Naimî. Karaçi: Cemiyetü İşâat-i Ehl-i Sünnet-i Pakistan, 2003.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin. *Mukaddime fi usulü'l-hadis*. thk. Selman el-Hüseyni Nedvî. Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1986. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=116807&ele=%3D&wYazarlar=abd%C3%BClhak+dihlevi>
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin. *Mukaddimetü'ş-Şeyh maa't-Tuhfeti'l-Merdiyye*. thk. Ebu Rıza el-Attarî el-Medenî. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2012.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin ed-. *Ahbârü'l-ahyâr*. ed. Alîm Eşref Han,. Tahran: Encümân-ı Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin ed-. *el-İkmâl fi esmâ-i'r-ricali Mişkati'l-Mesâbih li'l-Hatib et-Tebrizî*. ed. Takiyyüddin en-Nedvî. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin ed-. *Fethu'r-Rahmân fi isbâti mezhebi'n-Nu'mân el-ma'rûf Envâru's-sünne li-ruvvâdi'l-cenne mea risaleti Aksâmi'l-hadis fi usulü'l-hadis*. ed. Nizamuddîn el-A'zamî. 3 Cilt. Diyobend: el-Mektebetü'l-Hüsâmiyye, 1960.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin ed-. *Kitabu'l-mekâtib ve'r-resâil*. 1 Cilt. Delhi: Mücteba Matbaası, 1297.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin ed-. *Lema 'atü't-tenkih fi şerhi Mişkati'l-Mesâbih*. ed. Takiyyüddin en-Nedvî. Dimaşk: Dar'ün-Nevâdir, 1. Basım, 2014.

- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin ed-. *Mâ sebete bi's-sünne fi eyyâmi's-sene*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2018.
- Dihlevî, Abdülhak b Seyfeddin ed-. *Şerhu Sifri's-Saade*. 1 Cilt. Lahor Pakistan: Mektebe Nuriyye Rizviyye, 1978.
- Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b Seyfeddin b Sadullah. *Zikru icâzâtî'l-hadîs fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Amman : Darü'l-Feth, 2018. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=373224&ele=%3D&wYazarlar=abd%C3%BClhak+dihlevi>
- Feridî, Nesim Ahmed. “eş-Şeyh Abdülhak el-Hakkı el-Muhaddis ed-Dihlevî”. çev. Hâlid el-Kasimî. *Sekafetü'l-Hind* 43/1 (1992), 52-57.
- Fettenî, Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindi el-. *el-Mugnî fi dabtî esmâi ruvâtî'l-enbâ*. ed. Zeynelabidin el-A'zamî. Karaçi: er-Rahîm Akademi, 2007.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid el-. “el-Muhaddisuş-şeyh 'Abdülhak ed-Dihlevî ve ishâmuhu fi'l-hadisî'n-Nebevî”. *eL-HADÎS Mecelle İlmiyye* 2/4 (Aralık 2012), 107-131.
- Gözün, Abdülvehhab. “Aşere-i Mübeşşere Dışında Cennetle Müjdelenen Bazı Sahâbiler”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 243-275. <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.672168>
- Hâbibullâh, Ömer b. Muahammed Sirâc (ed.). *el-İcâzâtü'l-Hindiyîye ve terâcimi ulemâihâ*. 7 Cilt. Mename: Mektebetu Nizam Ya'kubi el-Hassa, 2022.
- Hatib Tebrizi, Ebû Abdullah Veliyyüddin Muhammed b. Abdullah - Çetin, İsmail. *Tahkim-i sadad şerh-i mişkat*. 3 Cilt. Isparta: Dilara Yayınları, 1995.
- Hedy bint Râşid b. Hamîd el-Hamîd. *el-Bişerâ bi'l-cenne inde ehli's-sünne ve'l-cemaâ ve inde muhalifihim: Dirâse nakdiyye: mea dirase ve tahkiki'l-işâra ila ta'mîmi'l-Bişâra liş-Şeyh Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî* (ö. 958-1052). Suudi Arabistan: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ishaq, Muhammad. *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*. East Pakistan: The University of Dacca, 1955.
- Kandemir, M. Yaşar. “Mûaz b. Cebel”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/337. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Karbaksh, Isam Mahmoud - Ahmad, Mustafa Kamel. “el-İslâhu'l-lügavî indeş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî fi dav'i kitâbihî (Lema'âtüt-tenkih)”. *Dirasat el-ulûmü'l-insaniyye ve'l-İctimaiyye* 47/2 ek 1 (2020), 65-75.
- Kugle, Scott. “Abd Al-Haqq Dihlawi, An Accidental Revivalist: Knowledge And

Power In The Passage From Delhi To Makka”. *Journal of Islamic Studies* 19/2 (2008), 196-246. <https://doi.org/doi:10.1093/jis/etn002>

Mevlevi, Rahman Ali. *Tezkire-i Ulema-i Hind*, ts.

Modağıq, Hedayatullah. “el-Lüğatü'l-Fârisiyye ve Devruha et-Târihi ve's-Sekafi ve Hidmetüha li's-Sünneti'n-Nebevî”. *Bilimname* 41/1 (2020), 1157-1204. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.556497>

Nedvi, Feridüddin Fehimüddin *el-Muhaddis eş-Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî ve men-hecuhu fi kitabihî “Lema'atü't-tenkih fi şerhi Mişkâti'l-Mesâbih”*. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2022.

Nehhas, Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi. *Smaatü'l-küttab*. ed. Bedr Ahmed Dayf. Beyrut: Dârü'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1990.

Nizâmî, Halik Ahmed. *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dihlevî: hayatuhu ve âsâruhu (958-1056 H.)*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 2013.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1.Baskı., 2014.

Sıddik Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci. *el-Hitta fi zikri's-Sihahi's-Sitte*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Şuaybullah Hân, Muhammed. *Keşfu'l-mugîs fi şerhi Mukaddimeti'l-hadis liş-Şeyh el-Allame Abdülhak ed-Dihlevî*. Beyrut: Dâru'l-Mâlikiyye, 2015.

Ünal, İsmail Hakkı. “Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Wani, Mushtaq Ahmad. *Development of Islamic Sciences in Kashmir*. Aligarh (India): Department of Islamic Studies Aligarh Muslim University, Doktora, 1999.

Zekeriyya, Ebubekir Muhammed. “el-Muhaddis Abdülhak ed-Dihlevî ve risaletuhu fi usüli'l-hadis dirase ta'siliyye”. *The Quranic Research Journal* 2/Haziran (2015).

İSLAM HUKUKUNDA NESH VE TAHSİS BAĞLAMINDA NASS ÜZERİNE ZİYÂDE TARTIŞMALARI

THE DISCUSSIONS ON THE ADDITION TO THE TEXT IN THE CONTEXT OF NASKH AND TAKHŞİŞ IN ISLAMIC LAW

İSMET KALKAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

İSLAM HUKUKU ANA BİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, ADIYAMAN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW

ADIYAMAN, TÜRKİYE

ikalkan@adiyaman.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-3964-3006>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1458102>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
24 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Kalkan, İsmet, "İslam Hukukunda Nesh ve Tahsis Bağlamında Nass Üzerine Ziyâde Tartışmaları [The Discussions on the Addition to the Text in the Context of Naskh and Takhşîş in Islamic Law]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 413-441.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İSLAM HUKUKUNDA NESH VE TAHSİS BAĞLAMINDA NASS ÜZERİNE ZİYÂDE TARTIŞMALARI

Öz

Nass üzerine ziyâde meselesi çoğu usûl-i fıkıh kitabının nesh başlığı altında incelenmektedir. Ancak bu kaynaklarda nass üzerine ziyâde'nin gerçekte ne olduğunu kanıtlayan belli başlı bir tanıma rastlanılmamıştır. Konuyla ilgili tartışmaya yer veren kaynaklar detaylı bir şekilde incelendiğinde aslında konunun; nass üzerine ziyâde terkinde geçen nass kavramının mahiyeti; ziyâde'nin nass delilinin bizzat kendisine yahut hükmüne etkisi; mezîdün aleyhe munfasıl ya da mukârin olması yönüyle ziyâde'nin çeşitleri; nesh ve tahsis bağlamında ziyâde'nin hükmü gibi bünyesinde pek çok soruyu barındıran kompleks bir yapıya sahip olduğu görülebilmektedir. Nass üzerine ziyâde meselesi, Irak fukahâsı ile mütekellim usulcüler arasında, nesh ve tahsis bağlamında ziyâde'nin hükmü ve Haber-i vâhidin Kur'an metnine yeni bir hüküm ilave etmesinin imkân ve cevazı gibi hususlarda tartışma konusu olmuştur. Sonraki yüzyıllarda Semerkand Hanefî fukahâsının da bu tartışmalara müdâhil olduğu görülmektedir. Ancak nass üzerine ziyâde'nin hükmü ve ziyâde delilinin sübut problemi tartışmalarında Semerkant fukahâsının mütekellim metoduna benzer bir yol ve tavır izlediği söylenemez. Irak Hanefî fukahâsına göre nass üzerine ziyâde'nin hükmü evvelce meşru kılınmış bir hükmün kaldırılması, yani nesh anlamı taşımaktadır. Bu nedenle onlara göre mütevâtir ve meşhur haberlerin dışında kalan Sünnet ile Kur'an nesh edilemez. Haddi zatında bu ihtilaf, fukahâ metodunun âhâd haberlerle ilgili öne sürdükleri kabul şartları ile zanniyet ifade eden Haber-i vâhidle kat'iyet ifade eden Kur'an'a yeni bir hüküm ilave etmenin imkansız olduğu ön kabulünden kaynaklanmaktadır. Bu ihtilafta fukahâyı mütekellim metodundan ayıran temel argüman; Kur'an ve Sünnet delilleri arasındaki bütünlüğü sağlamak amacıyla matuf olarak Sünnetin Kur'an'a arz edilmesidir. Ancak İmam Mâlik dışında kalan ehli hadis ekolüne mensup mütekellim usulcüler, Sünnetin Kur'an'a arzı meselesini Sünneti reddetmek şeklinde anladıkları için tümden reddetme cihetine gitmişlerdir. Irak Hanefî fukahâsı dışında kalan cumhura göre ise ziyâde'nin hükmü nesh değil, beyan ve tahsistir. Onlara göre nass üzerine ziyâde; evvelce meşru kılınmış bir hükmün olduğu gibi takriri ile aynı zamanda ilk hükmü ortadan kaldırmayacak şekilde yeni bir hükmün ona ilhak edilmesi anlamına gelmektedir. Bu görüşe göre; Kur'an ile sâbit zina eden bekara uygulanması emredilen celde cezası hükmüne, Sünnet ile sâbit sürgün cezası hükmü, Kur'an ile sâbit hükmü meşru olmaktan çıkartmadığı için nass üzerine yapılan bu ziyâde nesh değil, tahsis hükmündedir. Aynı şekilde keffâret olarak âzât edilecek köle için ilave edilen mü'min olma şartı da zihar keffâreti için mü'min olmayan bir kölenin azat edilme hakkını ortadan kaldırmamaktadır. Taraflar arasındaki ihtilafın daha iyi anlaşılabilmesi için furû' fıkıh kitaplarında söz konusu edilen örnekler incelenerek konunun nesh ya da tahsis kavramlarından hangisine karşılık geldiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Biz de bu nedenlerle çalışmayı usul bilginlerinin konuya ilişkin görüşlerini teorik olmaktan çok dayandıkları delil ve verdikleri örnekler etrafında anlamaya ve bir tercihte bulunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Nass, Âhâd Haber, Nass Üzerine Ziyâde, Nesh, Tahsis.

THE DISCUSSIONS ON THE ADDITION TO THE TEXT IN THE CONTEXT OF NASKH AND TAKHŞİŞ IN ISLAMIC LAW

Abstract

The issue of added to the texts is analysed under the heading of naskh in most

books of 'uṣūl al-fiqh. However, these sources do not contain a specific definition that proves what added to the texts is. When the sources that discuss the subject are examined in detail, it can be seen that the subject has a complex structure that includes many questions such as the nature of the concept of texts in the term added to the texts; the effect of addition to the evidence of texts itself or on its judgement; the types of addition in terms of being contiguous or non-contiguous to adding to the texts; and the ruling of addition in the context of naskh and takhṣiṣ. The issue of added to the texts has been the subject of debate between the 'Irāqī Ḥanafī methodologists and the kalām methodologists on issues such as the ruling of addition in the context of naskh and takhṣiṣ, and the possibility and permissibility of adding a new ruling to the Qur'ān text by the Sunnah. In the following centuries, the Ḥanafī methodologists of Samarkand were also involved in these debates. However, it can be said that the jurists of Samarkand followed a path and attitude similar to the method of the kalām methodologists in the discussions on the ruling of added to the texts and the problem of the proof of addition. According to the 'Irāqī Ḥanafī methodologists, the ruling of added to the texts means the naskh of a previously legitimised ruling, i.e., naskh. For this reason, according to them, the Sunnah and the Qur'ān cannot be abrogated except for mutawātir and mashūr ḥadīth. In fact, this disagreement arises from the conditions of acceptance that the method of the 'Irāqī Ḥanafī methodologists put forward for the āhād ḥadīth and the presupposition that it is impossible to add a new ruling to the Qur'ān, which expresses certainty, with the news that expresses certainty. In this dispute, the main argument that distinguishes the method of Ḥanafī jurists, from the method of the kalām is that the Sunnah is presented to the Qur'ān to ensure the integrity between the evidence of the Qur'ān and the Sunnah. However, the kalām jurists belonging to the school of ḥadīth, except of Imam Mālik, understood the issue of the Sunnah's submission to the Qur'ān as a rejection of the Sunnah and therefore rejected it altogether. According to the majority, except for the 'Irāqī Ḥanafī jurists, the ruling of addition is not annihilation, but declaration and specification. According to them, added to the texts means the reiteration of a previously legitimised ruling as it is, and at the same time the annexation of a new ruling to it in a way that does not abrogate the first ruling. According to this view, this addition to the texts is not a naskh, but a takhṣiṣ, since the Sunnah's provision of the punishment of exile to the Qur'ān provision of the punishment of jaldah, which is ordered to be applied to the bachelor who commits adultery, does not legitimise the Qur'ān provision. Likewise, the condition of being a believer added for the slave to be freed as expiation does not remove the right to free a slave who is not a believer for the expiation of zihar. To better understand the dispute between the parties, it is necessary to examine the examples mentioned in the books of furū' al-fiqh to determine which of the concepts of annihilation or takhṣiṣ the issue corresponds to. For these reasons, we will try to understand the views of the scholars of 'uṣūl al-fiqh on the subject in terms of the evidence they rely on and the examples they give, rather than theoretically, and try to make a choice.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Texts, Āhād Hadith, Addition to the Text, Naskh, Takhṣiṣ.

GİRİŞ

Nass üzerine ziyâde konusu Hanefî usulcüler ile mütekellim usulcüler arasındaki mütevâtir haberin âhād haberle neshinin imkânı tartışmalarına dayanmaktadır. Bu ihtilaf ve tar-

tışmalar, bazılarına göre bir lafız ihtilafından¹ öte bir şey gibi görünmese de aslında konunun Hanefî usulcüler ile cumhur arasındaki metodolojik yaklaşım farklılığının bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve hükmün ispatı ve nasların yorumu konularında önemli farklılıkları da beraberinde getirdiği söylenebilir.² Bu yönüyle Haber-i vâhid ile sabit nass üzerine ziyâde hükümlerin ihmâli ve dolayısıyla da fûrû' fıkha etkisi bakımından konu, üzerinde durulması gereken önemli bir tartışma mevzuu olarak karşımızda durmaktadır. Tartışmanın tarafları, "nass üzerine ziyâde" terkindeki "nass" kavramından kastın Kur'an ve mütevatir Sünnet olduğu ile mezîdün alehin cinsinden olan müstakil ziyâde'nin hükmünün nesih olmadığı hususlarında birleşmektedirler. Ancak diğer ziyâde çeşitlerinin hükmü ile ziyâde delilinin sübût problemi hususunda aralarında bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Fukahâ metoduna göre nass üzerine ziyâde'nin hükmü nesihtir. Ancak bunun için ziyâde delilinin sübut ve delâlet yönünden kat'î olan mütevatir ve meşhur seviyesinde olması şarttır. Sübut ve delâlet yönünden zannî olan Haber-i vâhid ile mezîdün aleyhin birbirlerine eşit ve denk olmadıkları gerekçesiyle aralarında nesh ve ziyâde münasebeti de yoktur.³

Konu ile ilgili ulaşabildiğimiz klasik ve modern bütün çalışmalardan yararlanmaya çalıştık. Murat Şimşek'in "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi" ile Abdulazîm Muhammed Ahmed Huseyn'in "ez-Ziyâdetü a'le'n naşşi beyne'l beyâni ve't tahşîşi ve'n nesh" isimli makaleleri çalışmada yararlandığımız modern dönemde yapılmış çalışmalardan bazılarıdır.

Bu çalışmanın amacı; Kur'an'da hakkında bir hüküm bulunan bir meseleye Haber-i vâhid ile ziyâde yapmayı reddeden fukahâ ile Haber-i vâhid ile Kur'an'a ziyâde'nin imkân ve cevazını savunan cumhurun birbirinden farklı ve katı olarak nitelendirilebilecek tutumlarının arka planını nesh ve tahsis bağlamında tahlil etmeye çalışacağız. Ayrıca birbirine aykırı bu iki farklı görüş arasında kalan ve sorunu çözmeye mutedil bir yol izlediğini düşündüğümüz Semerkant Hanefî fukahâsının konuya ilişkin katkılarına; imamın arkasında muktedînin Fatihâ'yı okuması ile ilgili bir örnek üzerinden detaylandırmaya çalışacağız.

¹ Kâmil Yelek, "Nas Üzerine Ziyâde'nin Mahiyeti ve Bunun Fûrû-i Fıkha Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 52.

² Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 130.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl f'l Uşûl* (Kuveyt: Vezâratü'l Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 1/196.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1 Nass'ın Sözlük ve Terim Anlamı

Nass kelimesi, نصح kökünden mastar olup; delil, haber, zuhûr etmek⁴, ref' etmek⁵, bir şeyi hareket ettirmek yahut ortaya çıkarmak, üst üste koymak, taşmak, kaynamak⁶ ve güçlük⁷ anlamlarına gelmektedir.

Fıkıh usûlcüleri nezdinde nass, iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamıyla nass: Kitap ve sünnet metinleri anlamındadır.⁸ Dar anlamıyla nass: Sözün sevk edilme sebebi ve ondan çıkarılan hüküm olmakla birlikte; te'vil, tahsis ve -vahiy devam ettiği sürece- neshe kapalı olmayan lafız demektir.⁹ Şâfiilere göre de nass üzerine ziyâde terki binde geçen nass kavramından maksat; manaya delâletinin açıklığı bakımından lafzın çeşitlerinden biri olan nass'tır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İmam Şâfiîye göre nass üzerine ziyâde tahsis hükmündedir. Bunun da sebebi onun, zâhir'i, nass olarak isimlendirmesinden kaynaklanmaktadır sözü de bunu desteklemektedir.¹⁰

1.2. Nesh'in Sözlük ve Terim Anlamı

Nesh, Arapça نسخ kökünden mastardır. Sözlükte nesh: Bir kitabı harfi harfine kopyalamak; bir şeyi yok etmek (izâle); bir şeyi iptal edip yerine başkasını ikame etmek; bir şeyi başkasıyla değiştirmek (tebdil); bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak (nakil), bir şeyin bir halden başka bir hale dönüşmesi (tehâvvül),¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin bütün anlamları aslında iki manaya râcidir. Bunlardan birisi izâle, diğeri ise nakildir.¹²

Hanefî usulcüler neshin farklı tanımlarından tebdil anlamını tercih ederek şu şekilde tanımlamaktadırlar: “Şeriatta nesih, bize göre bâki kalması

⁴ Mustafa b. Şemseddin Karahisâri Ahterî, *Ahterî-i Kebîr* (İstanbul, 1978), 461.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Bejrüt: Dâru Sâdir, 1414), 7/97.

⁶ Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, ed. Heyet (Kuveyt: Vezâratü'l İrşâdi ve'l Enbâ, 2001), 18/179.

⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 18/182.

⁸ Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, ed. Ali ed-Dahrûc (Lübnân: Mektebetü'l-Lübnân, 1996), 2/696.

⁹ H. Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391-392.

¹⁰ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, ed. Muhammed Hasan Heytu (Bejrüt-Şâm: Dâru'l Fikr el-Muâsir-Dâru'l Fikr, 1998), 256.

¹¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 7/355.

¹² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 7/355.

caiz olan bir hükmün süresini beyandır. Zira nesh kelimesinin hükümlerin iptali anlamında kullanımı mecazidir.”¹³ “Nesih, bizim hakkımızda tebdil, şârf hakkında ise mahzâ beyandır. Bu tıpkı öldürme fiilinin kâtil hakkında tebdil ve tağyir, şârf hakkında ise ecelin vaktini mahzâ beyan anlamına gelmesi gibidir.”¹⁴ “Nesh, terâhî tarihiyle şer’î hükmün nihayetini beyandır, bu beyan olmasaydı biz o hükmün devam edeceğini zannedecektik. Biz bununla mahkûmun hükmünü kastediyoruz. Zira hâkim için hüküm zaten ezeli bir sıfattır.”¹⁵

Cumhur ise neshin izâle ve ref’ anlamını esas almıştır.¹⁶ Nitekim Gazzâlî neshi şu şekilde tarif eder: “Nesih, mütekaddim hitapla sâbit olan bir hükmün, terâhî tarihiyle müteahhir bir hitapla ref’ edilmesi demektir. Son hitap vârit olmasaydı hüküm ilk hitap ile sâbit kalacaktı.”¹⁷ Şâfîi usulcüler bu tanımda nass yerine bütün delillere şümulü gerekçesiyle hitâb lafzını kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁸

Bu tanımlara bakıldığında; nesh kavramı ile ilgili olarak Hanefiler ile cumhur farklı sözlük anlamlarını tercih etmiş olsalar da ıstılahta aynı şeyi söyledikleri ve aralarında bu bakımdan bir farklılığın bulunmadığı söylenebilir.

1.3. Neshe uygun deliller

Nass üzerine ziyâde’nin hükmü ile ilgili tartışmalara ışık tutmak için her şeyden önce ziyâde delilin neshe ve tahsise elverişli olup olmadığını tespit etme lüzumu vardır. Bu nedenle bu başlık altında sadece fukahâ ve mütekellim usulcülerin Kitap ve Sünnetin neshi ile ilgili görüşlerine kısaca temas edilip âlimlerin çoğunluğunun neshe elverişli olmadığı yönünde görüş bildirdiği İcmâ’ ve Kıyas delili¹⁹ ile ilgili tartışmalardan ise sarfı nazar edilecektir.

¹³ Cessâs, *el-Fuşûl fî’l Uşûl*, 2/199.

¹⁴ Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Uşûli’l-Pezdevî*, ts., 3/156.

¹⁵ Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl fi netâ’ici’l-’uqûl*, ed. Muhammed Zekî Abdülberri (Katar: Matâbiü’l-Devha’l-Hadîse, 1984), 1/700.

¹⁶ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’Ebû Ya’lâ - Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, *el-Udde fi uşûli’l-fıkh*. (Riyâd, 1990), 2/549;3/768; Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçibî el-Bâcî, *İhkâmü’l-fuşûl fi ahkâmi’l-uşûl*, ed. Abdulmecîd Türki (Beyrût: Dârü’l Garb el-İslâmî, 1995), 1/395.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 86; Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma’ fi uşûli’l-fıkh* (Beyrût: Dârü’l Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 55.

¹⁸ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 86.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî* (Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 2/66; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Uşûli’l-Pezdevî*, ts., 3/176; Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fi uşûli’l-fıkh*, ed. Muhammed Hasan Heytu (Şam: Dârü’l Fikr, 1980), 274.

1.3.1. Kitabın sünnetle neshi

İmam Şâfiî dışında kalan cumhur, Kitabın Sünnet ile neshini tecviz etmektedir.²⁰ İmam Şâfiî, konu ile ilgili görüşünü, Hz. Peygamberin, ben Kur'an'ı kendiliğimden değiştirmeye yetkili değilim mealindeki ayete²¹ dayandırmaktadır.²² Gazzâlî, “Kitab'ın sünnetle ve sünnetin Kitapla neshinin hiçbir surette vuku bulmadığını söylemek sırf tahakkümdür” sözleriyle İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşüne açıkça muhalefet eder. Gazzâlî, İmam Şâfiî'nin görüşünü dayandırdığı ayetin istidlâl yönüne ise şu sözlerle itiraz eder: “Kitab ve Sünnetin ibareleri farklı olsa da her ikisi de masdarı itibarıyla aynıdır ve Allah kelamıdır. Hal böyle olunca hakikatte nâsih, Allah Teâlâdır.” Gazzâlî ayrıca bu görüşünü Kitabın Sünnet ile neshine dair verdiği şu örneklerle de delillendirir: Ana baba ve akrabalara vasiyeti emreden ayeti,²³ varisi vasiyetten meneden²⁴ hadis nesh etmiştir. Zina eden kadınların Allah onlar hakkında hüküm verinceye evlerinde hapsedilmesini emreden ayeti²⁵ de zina eden bekar erkekler için yüz sopa ve bir de bir yıllık sürgünü emreden hadis²⁶ nesh etmiştir.²⁷

1.3.2. Sünnetin Kitapla neshi

Hanefî usûlcüler Sünnetin Kitapla neshinin cevazını ittifakla kabul ederler. Ehli hadis Sünnetin Kitabı neshini prensip olarak caiz görmese de bu hususta aralarında bir ittifaktan söz edilemez.²⁸ Örneğin, Ebû İshâk Cemâluddîn eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebû'l Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî (ö. 489/1096), Cüveynî ve Gazzâlî bu mevzuda ehli hadise muhalefet eden Şâfiî usulcülerdendir. Bu usulcülerden Şîrâzî ve Sem'ânî konu ile ilgili görüşlerini şu örneklerle delillendirmektedirler: Hz. Peygamber'in Hudeybi-

²⁰ İbn Kassâr, *el-Muqaddime fi'l-uşûl*, ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 40; Serahsî, *Usûl*, 2/67.

²¹ Yunus, 10/15.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, ts.), 106; Şîrâzî, *et-Tebşîra fi uşûli'l-fıkḥ*, 273.

²³ Bakara, 2/180.

²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Vasâyâ”, 6; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebi, 1395), “Ebvâbü'l Vasâyâ”, 5.

²⁵ Nisâ, 4/15.

²⁶ Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc en-Nisâbüri Müslim, *el-Câmi' u's-şâhih*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâr-ü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), “Hudûd”, 1690; Sicistânî, *Ebû Dâvûd*, “Hudûd”, 23.

²⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 100; Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâci ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîḥ fi uşûli'l-fıkḥ* (Dârü'l Kütübî, 1994), 5/262.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/67; Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsikesi, *Şerhü'n Nesefi likitâbi'l münteḥab fi uşûli'l-mezheb*, ed. Salim Ögüt, ts., 669; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/177.

ye musâlahası gereği kendisine sığınan Müslümanları iade etme taahhüdü, kadınları kâfirlere iade etmeyi yasaklayan²⁹ ayet ile nesh edilmiştir. Ayrıca namazların savaş esnasında tehir edilmesi ile ilgili sünnet, korku halinde namazların kısaltılmasında günah bulunmadığını bildiren ayet³⁰ ile nesh edilmiştir.³¹

Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî de Sünnetin gayr-ı metlûv vahiy olduğu ve aslı itibarıyla kaynağının Allah (cc) olduğu gerekçesinden hareketle; Kitabın Sünnet, Sünnetin de Kitapla neshinin caiz olduğunu söylemeye bir engel bulunmadığı görüşünde birleşirler.³² Gazzâlî ayrıca görüşünü şu örneklerle delillendirmeye çalışır: Namazda Beyt-i Makdise yönelme ile ilgili Sünnet, Mescid-i Harama dönmeyi emreden ayet³³ ile nesh edilmiştir. Oruç gecelerinde eşlerin birbiriyle münâsebetini yasaklayan sünnet, oruç gecelerinde eşlerin birbirleriyle mübâşeretine izin veren ayet³⁴ ile nesh edilmiştir. Aşura orucunu emreden sünnet, ramazan orucunu emreden ayet³⁵ ile nesh edilmiştir.³⁶

1.3.3. Kitap ve Sünnetin haber-i vâhid ile neshi

Hanefiler, Hz. Peygamberin vefatından sonra Kitabın Haber-i vâhidle neshinin imkân ve cevazını kabul etmezler. Konuyla ilgili Serahsî'nin (ö. 483/1090) açıklamaları şu şekildedir: “Hz. Peygamber'den sonra Haber-i vâhidle nesh caiz değildir. Çünkü Haber-i vâhid ilim ifade etmediği gibi yakîn ilim ile sâbit olan bir hükmün müddetinin bekası da onunla beyan edilemez. Haber-i vâhidle Kitabın neshi yalnızca Hz. Peygamberin hayatında iken caizdir. Bunun da örneği, Kuba halkının namaz esnasında bir kişinin haberi ile Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye dönmüş olmaları ile ilgili rivayet edilen vâkıdır.³⁷ Nitekim Hz. Peygamber, Kuba halkı ile ilgili bu haberi ve onların Haber-i vâhidle amel etmelerini inkâr da etmemiştir.”³⁸ Gazzâlî de konu ile ilgili görüşünü şu sözlerle ifade etmektedir: “Vahyin nüzülü zamanında Haber-i vâhidle mütevâtirin neshi aklen ve sem'an caiz,

²⁹ Mümtehhine, 60/10.

³⁰ Nisâ, 4/101.

³¹ Şîrâzi, *et-Tebsıra fî uşûli'l-fıkh*, 272-273; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmi el-Mervezi es-Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille fi'l-uşûl*, ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/456-457.

³² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, ed. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/253.

³³ Bakara, 2/144.

³⁴ Bakara, 2/187.

³⁵ Bakara, 2/183-184.

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 99-100.

³⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, ed. Mustafa Dîb el-Buğâ (Şam: Dâru İbni'l Kesir-Dâru'l Yemâme, 1993), “Ebvâbu'l Kible”, 5; Müslim, *el-Câmi' u's-şâhih*, “el-Mesâcidü ve Mevâdi'u's Salât”, 526.

³⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/77-78.

vahyin nüzûlundan sonra ise aklen câiz, sem'an câiz değildir. Bunun delili, Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'an ve Mütevatir Sünnet'in Haber-i vâhidle nesh edilemeyeceğine dair sabit olan sahabe icmâ'dır."³⁹ Bu hususta mütekellim usulcülerin genelinin görüşünün Hanefilerden farklı olmadığı söylenebilir.

1.4. Tahsîs'in Sözlük ve Terim Anlamı

Fıkıh usulü konularından biri olan tahsis, ya lafızlar bahsi içinde aynı isimle ya da âmm ve hâss gibi alt başlıklar altında incelenmektedir.⁴⁰ Mütekellim usulcülerin çoğunluğuna göre âmm lafzın delâleti zannîdir. Fukahâ ile diğer bazı mütekellim usulcülerine göre tahsis edilmediği müddetçe âmm lafzın delâleti kat'î, tahsisten sonra geri kalan fertlerine delâleti ise zannîdir. Kur'an ve Sünnet'in âmm lafızlarının ise pek azı hariç çoğu tahsis edilmiştir.⁴¹ Sözlükte tahsis: Belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek, kararlaştırmak, daraltmak, cümlelerin bir bölümünü herhangi bir hükümlerle ayırmak, tek bir şey veya belirli bir sayı üzerine sınırlandırmak⁴² manalarına gelir. Terim olarak ise tahsis: Bağımsız ve bitişik bir delil ile Umum bir lafzın fertlerinden bir kısmını sınırlandırmak demektir⁴³

1.5. Tahsise uygun deliller

Hanefî usulcüler, kat'î olan Kur'an ve mütevatir sünnetin, zanni olan Haber-i vâhid ve kıyas delilleriyle tahsis edilemeyeceği görüşündedirler.⁴⁴ Tahsisin şartları⁴⁵ ile ilgili tafsilat daha sonra zikredilecektir. Cumhura göre ise âmm lafız da zann ifade ettiğinden zan ifade eden diğer deliller ile tahsis edilmesi mümkündür.⁴⁶ Bu başlık altında mevzumuzun dışında olduğu için icmâ' ve kıyas delilleriyle tahsise temas edilmeyecektir.

³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 101.

⁴⁰ Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

⁴¹ Ali Bardakoğlu, "Âm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552.

⁴² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatü'lfâzi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 2/284; Ebü'l-Abbâs Hatibüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fî ğaribiş-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i* (Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/171.

⁴³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 1/306; Cessâs, *el-Fuşûl fî'l Uşûl*, 1/142; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/145.

⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/142; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 1/307.

⁴⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 1/306-307.

⁴⁶ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkıh*, 135.

1.5.1. Mütevâtir Sünnet ile tahsis

Kitabın mütevâtir Sünnet ile tahsisi hususunda âlimler arasında görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁷ Mirastan erkek çocuğa kız çocuğuna verilecek payın iki mislini vermeyi emreden ayette⁴⁸ geçen “çocuklarınız” ifadesinden ölenin bütün evlatları anlaşılmalıdır. Ancak babasını kasten öldüren çocuğu mirastan meneden hadis,⁴⁹ ayetin hükmünü tahsis etmiştir. Kur’an’da tahsisin bu nev’i ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür.⁵⁰ Gazzâlî, Kitap ve Sünnet delilinin tahsise elverişli olduğunu şu iki örnekle açıklamaktadır: Miktarı beş veskin altında kalan mahsulde zekât olmadığını bildiren hadis,⁵¹ yağmur suyu ile sulanan ürünlerde verilecek oşür miktarının onda bir olduğunu bildiren hadisi;⁵² el kesme cezası için çalınan malın nisabının en az çeyrek dinar olması gerektiğini bildiren hadis⁵³ ise çalınanın miktarı ne olursa olsun çalma eylemine karışan erkek ve kadının hırsız olduğunu bildiren ayeti⁵⁴ tahsis etmiştir.⁵⁵

1.5.2. Haber-i vâhidle tahsis

Irak Hanefî fukahâsı dışında kalan cumhur Kitabın Haber-i vâhidle tahsisinin imkânı hususunda görüş birliği içindedir. Semerkant Hanefî usûlcülerinden bazıları Kitabın Haber-i vâhidle tahsisini caiz görseler de İmam Semerkandîye göre, -tahsis edilmiş olsun ya da olmasın- âmm lafzın Haber-i vâhidle tahsisi caiz değildir.⁵⁶ Şafîi usulcülerden Cüveynî de bu konuda tevakkuf etmektedir.⁵⁷

1.6. Nesh ve Tahsîsin Farkı

Nesh ve tahsis, lafzın kapsadığı fertlerden bazılarını dışarda bırakması ile ilk hükme muâraza etmeleri bakımından aralarında bir benzerlik bulunsa da aslında birbirlerinden oldukça farklı iki kavramdır. Aralarındaki temel farklılık ise şudur: Tahsis delili, lafzın efrâdının bir kısmını sı-

⁴⁷ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, ed. Abdurrazzâk Afîfî (Beyrût: Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2/322.

⁴⁸ Nisâ, 4/11.

⁴⁹ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsne'd*, ed. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/311.

⁵⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/9.

⁵¹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Zekât”, 55.

⁵² Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh* “Zekât”, 54.

⁵³ Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Hudûd”, 1684.

⁵⁴ Mâide, 5/38.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 246.

⁵⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1/322-323.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/157.

nırlandırmakta iken nesh delili hükmün zamanını sınırlandırmaktadır.⁵⁸ Hanefilere göre ilk hükme mukârin olan delil tahsis, ilk hükümden sonra gelen müteahhir delil ise neshtir. Bu nedenle tahsisin hükümden sonra gelmesi (müterâhî) sahih değildir.⁵⁹

Nesh ve tahsisin iki farklı kavram olduğu ile ilgili Gazzâlî şu tespitleri yapmaktadır:

1. Nâsihin mensuh hükümden bir süre sonra (terâhî) gelmiş olması gerekirken; tahsîsin hükme bitişik olarak gelmesi caizdir.
2. Muhatabı tek bir kişi olan bir nass için tahsis söz konusu olmazken; böyle bir nass'ın neshi mümkündür.
3. Tahsîs aklî ve sem'î delil ve karinelerle yapılırken; nesh ancak söz ve hitapla olur.
4. Tahsîs -ihtilafı da olsa- lafzın delâletini, tahsisten sonra kalan kısımda hakikâten yahut mecazen devam ettirirken; nesh, mensuhun delâletini gelecek bütün zamanlar için iptal eder.
5. Aslî itibariyle kat'î olan âmm lafız, kıyas, Haber-i vâhid ve diğer delillerle tahsis edilebilirken; Sübut bakımından kesin olan bir nass ancak yine kendisi gibi kesin başka bir delil ile nesh edilebilir.⁶⁰

2. NASS ÜZERİNE ZİYÂDE

Nass üzerine ziyâde terkibinde yer alan ziyâde kelimesi lügatte: Noksan kelimesinin zıddı olup nemalanmak ve artmak anlamına gelmektedir.⁶¹ Ziyâde terim olarak mezheplere göre değişiklik arz etmektedir. Hanefilere göre ziyâde: Nass'ların birbirini sûreten beyân, manen nesh etmesi;⁶² cumhura göre ise nass'ların birbirini tahsis etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Debûsî, Hanefilerle cumhur arasındaki bu farklı yaklaşımı şu sözlerle açıklamaktadır: “Kitabın Sünnetle, Sünnetin de Kitapla neshi, ancak nassa ziyâde ile mümkündür. Nitekim İmam Şâfiî, bekara uygulanacak zina haddi ile ilgili ayete sürgün cezasını, namazda Mü'minleri kendilerine kolay gelen bir yeri kıraat etmek hususunda muhayyer bırakan ayete de Fatiha'yı okumayı ziyâde etmiştir. Bize göre ziyâde nesh hükmünde iken ona göre beyan ve tahsîs hükmündedir.”⁶³

⁵⁸ Abdulazim Muhammed Ahmed Huseyn, “ez-Ziyâdetü a'le'n naşşi beyne'l beyânî ve't taşşîşi ve'n nesh”, *Câmiatü'l Ezher Mecelletü Külliyyeti Benâti'l İslâmiyye* 1/15 (2016), 496-497.

⁵⁹ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, ed. Halil Muhyiddin el-Meys (Bejrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 129.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 88-89.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 3/198.

⁶² Serahsî, *Usûl*, 2/82.

⁶³ Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 242.

2.1. Ziyâde'nin şartları ve çeşitleri

Hanefî usulcülere göre nass üzerine ziyâde'nin nesh olması ziyâde delil- de birtakım şartların bulunmasına bağlıdır. Eğer bu şartlardan birisi bulunmazsa o zaman neshten söz edilemez. Cumhura göre ise tahsis için ziyâde lafzın âmm lafza bitişik ve ondan müstakil olması gibi bir şart söz konusu değildir.⁶⁴

Hanefilere göre ziyâde delilin nesh olmasının beş şartı vardır:

1. Ziyâde, mezîdün aleyhin hükmünün tamamını ref' etmelidir. Mezîdün aleyhin efradından bir kısmını ref' eden delil nesh değil, tahsis hükmündedir.

2. Ziyâde nass sâbit ve sahih bir delil olmalıdır. Sahih olmayan bir delil ile mezîdün aleyh'e ziyâde yapılamaz.

3. Ziyâde nass, mezîdün aleyh'e muttasıl olmayıp sonradan gelmiş olmalıdır. Zira mezîdün aleyh'e muttasıl olan delil nesh değil, tahsis hükmündedir. Kazf cezasına çarptırılan kimsenin şehâdetinin asla kabul edilmeyeceği⁶⁵ ile ilgili ayette vârit olan ziyâde bu kapsamdadır.

4. Ziyâde'nin hükmü mezîdün aleyh'in hükmünü her bakımdan nefyetmelidir. Ehli eşek, köpek dişli yırtıcılar ile yırtıcı pençesi olan kuşların yenmesini haram kılan hadis rivâyetleri,⁶⁶ yenmesi daha önce şer'an yasaklanmış olan; murdar et, akıtılmış kan ve domuz eti ile ilgili ayetin⁶⁷ hükmünü tam olarak nefyetmektedir.

5. Ziyâde ve mezîdün aleyh hükmün her ikisinin de şer'î amelî hükümlerle ilgili olması gerekir. Zira hüküm ifade etmeyen haberlerde nesh söz konusu olamaz.⁶⁸

Nass üzerine ziyâde ise müstakil ve müstakil olmayan olmak üzere iki kısma ayrılır:

1. Müstakil ziyâde: Mezîdün aleyhten bir cüz ya da biri diğerinin şartı olmayan ziyâdedir. Bu nevî ziyâde, mezîdün aleyhin cinsinden olan ve olmayan olmak üzere iki kategoride değerlendirilir.

A. Mezîdün aleyh'in cinsinden olan ziyâde: Bunun örneği, orucun farz kılındığını bildiren ayetin,⁶⁹ namaz ve zekât ibadetlerini emreden ayetin⁷⁰ nüzulünden sonra inmesidir. Bu ayetlerde orucu emreden sonraki delil,

⁶⁴ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Kudâme, *Ravzâtü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, ed. Şa'bân Muhammed İsmâil (Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/52.

⁶⁵ Nûr, 24/4.

⁶⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Zebâih ve's Sayd",28; Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Sayd ve'z Zebâih", 1934.

⁶⁷ En'âm, 6/145.

⁶⁸ Huseyn, "ez-Ziyâdetü a'le'n naşsi beyne'l beyâni ve't taşşişi ve'n nesh", 501-503.

⁶⁹ Bakara, 2/183.

⁷⁰ Bakara, 2/43.

namaz ve zekâtı emreden önceki delilden müstakil olmakla birlikte aynı cinstendir.⁷¹ İbadet cinsinden olan ziyâde'nin nesh olmadığı hususunda ise âlimler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁷²

B. Mezîdün aleyh'in cinsinden olmayan ziyâde: Bunun da örneği, beş vakit namaza altıncı vaktin ilave edilmesidir. Irak Hanefî usulcileri dışında kalan cumhura göre bu nev'i ziyâde nesh değildir.⁷³ Ancak altıncı vaktin farz kılınması ilk önce farz kılınan beş vakit namazda nicel bir artış söz konusu olsa da nitel anlamda bir değişikliğin söz konusu olmaması sebebiyle bu çeşit ziyâde'nin de nesh olmadığı söylenebilir.⁷⁴

2. Gayr-ı Müstakil Ziyâde: Mezîdün aleyhin bir cüzü yahut bir parçası ya da bir vasfı olması hasebiyle ondan müstakil olmayan ziyâdedir. Zina eden bekara uygulanacak cezayı yüz celde olarak takdir eden ayete,⁷⁵ bir yıl sürgünü ilâve eden hadis rivâyetini,⁷⁶ mezîdün aleyhin bir cüzü olan ziyâde'ye; abdest için, yüz, el ve ayakların yıkanıp başın mesh edilmesini yeterli gören ayete,⁷⁷ amellerin karşılığının niyetlere göre takdir edileceğini bildiren hadis⁷⁸ ile niyetin ilâve edilmesini, mezîdün aleyh'in şartı olan ziyâde'ye; zihar keffâreti için mutlak bir köle azad etmeyi emreden ayete,⁷⁹ zihar keffaretini adam öldürme keffâretine kıyas eden ictehad⁸⁰ ile azat edilecek köleye mü'min olma şartının ilave edilmesini de mezîdün aleyhin vasfı olan ziyâdeye örnek olarak verebiliriz. Ziyâde'nin bu çeşidi, hükmün tamamını ifade etmesi bakımından mezîdün aleyh ile müşterektir. Müstakil olmayan ziyâde'nin ise iki hali bulunmaktadır:

A. Mukârin Ziyâde: Bu, ziyâde'nin hükmünün nesh olmasını mümkün kılacak bir süre gecikme olmaksızın mezîdün aleyhin nüzul ve vürudu sırasında ona mukârin olması demektir. Mezîdün aleyhe mukârin olan ziyâde'nin örneği, Masum kadınlara zina iftirasında bulunan kimselere haddi kazf cezası olarak seksen sopa vurulmasını, şahitliklerinin de kabul edilmemesini emreden ayettir.⁸¹ Ayette zikri geçen kâzifin şahitliğinin reddi, hadd-i kazf'a mukârin olarak gelmiştir. Bu tür ziyâde'nin hükmünün nesh olmadığına ittifak vardır.

B. Gayr-ı Mukârin Ziyâde: Ziyâde'nin, mezîdün aleyhin hükmünün

⁷¹ Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/191.

⁷² Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, 394.

⁷³ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fık'h*, 5/305.

⁷⁴ Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/191.

⁷⁵ Nûr, 24/2.

⁷⁶ Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "Hudûd", 1690.

⁷⁷ Mâide, 5/6.

⁷⁸ Buhâri, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "Bed'ü'l Vahy", 1; Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "İmârat", 1908.

⁷⁹ Mücâdele, 58/3.

⁸⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, ed. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrût: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 10/461.

⁸¹ Nûr, 24/4.

nesh olmasını mümkün kılacak bir süre sonra gelmesi demektir. Ziyâde'nin hükmünün nesh olup olmaması ile ilgili ihtilaf daha çok ziyâde'nin bu türü ile ilgilidir. Bunun örneği, Abdest ayetinde geçen şartlara niyeti ziyâde eden hadis rivayetidir. Hanefiler, abdest ayetinde geçen azaların yıkanması ve mesh edilmesini abdestin sıhhat şartı için yeterli görürler. Onlara göre, ayette rükunleri zikredilen abdeste niyeti ziyâde eden rivayet, ayetin hükmünü ve taharetin iczâ'nını ref' ve izâle ettiğinden nesh hükmündedir. Ancak Hanefiler dışında kalan mezhepler, "ameller niyetlere göredir"⁸² rivayetinden hareketle abdestte niyetin farz olduğuna hükmetmişlerdir.⁸³ Bu ziyâde Hanefilere göre nesh, Hanefiler dışında kalan diğer mezheplere göre ise beyân hükmündedir.⁸⁴ İmam Şafîi bu çeşit ziyâde'nin nesh olmadığı hususunda çoğunluk fukahâya uymakla birlikte hükmünün tahsis olduğu hususunda onlardan ayrılmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu ihtilafın sebebi İmam Şafîinin zâhir'i nass diye isimlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

2.2. Nass üzerine ziyâde'nin kapsamı

Bu başlık altında usulcülere nezdinden hangi türlü ziyâde'nin nass üzerine ziyâde kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunu özetlemeye çalışacağız. Ziyâde'nin nesh ya da tahsîs olduğunu söyleyen bütün fukahâya göre; ziyâde'nin nass'a mukârin değil, munfasıl olarak vârid olması gerekir. Nitekim Semerkandî bu konudaki görüşlerini şu sözlerle ifade eder: Ziyâde, mezîdün aleyhe mukarin ya da peşpeşe gelecek olsa, bunun ne nesh ne de nassa ziyâde olmadığı hususunda âlimler icma etmişlerdir. Bunun örneği, iffetli kadınlara zina iftirası atan kimselerin şahitliklerinin kabul edilmemesi hükmünün haddi kazf cezası ile muttasıl olarak vârit olmasıdır.⁸⁵ İşte bu nedenle ulâma, şehadetin reddi meselesini ziyâde kapsamında değerlendirmemişlerdir.⁸⁶ Bunların dışında kalan nassa ziyâde ile ilgili diğer örnekler bakıldığında bunların genellikle Haber-i vâhidle yapılan ziyâdeler olduğu göze çarpmaktadır. Ayet ile nass üzerine ziyâde'nin örneği, nikah ile beraber olduktan sonra kadına verilen mehrin geri alınmasını ayıplayan ayette⁸⁷ mehrin tekmiline halvetin ziyâde edilmesidir. Zannî delillerle nass üzerine ziyâde'nin ademi imkânı hususunda ulemâ ihtilaf etmiştir. Hanefiler, mezîdün aleyhin hükmünü tebdil edeceği

⁸² Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahih*, "Bed'ü'l Vahy", 1; Müslim, *el-Câmi 'u's-şahih*, "İmârat", 1908.

⁸³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/156.

⁸⁴ Zerkeşi, *el-Bağrî'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 5/305.

⁸⁵ Nûr, 24/4.

⁸⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1/724.

⁸⁷ Nisa, 4/21.

gerekçesiyle sübutu zannî olan âhâd haber ile nass üzerine ziyâdeyi kesinlikle caiz görmezler.⁸⁸

2.3. Mezheplere Göre Nass Üzerine Ziyâde'nin Hükümü

Ziyâde konusunda tartışılan asıl mesele; nass üzerine ziyâde'nin hükmünün nesih olup olmadığı ile ilgilidir. Bu konuda Hanefiler ile cumhur arasında ihtilaf bulunmaktadır. Fukahâ metoduna göre nass üzerine ziyâde'nin hükmü nesihdir. Ancak bunun için ziyâde delilin sübut ve delâlet yönünden kat'î olan mütevâtir ve meşhur seviyesinde olması şarttır. Sübut ve delâlet yönünden zannî olan Haber-i vâhid ile mezîdün aleyhin birbirlerine eşit ve denk olmadıkları gerekçesiyle aralarında nesh ve ziyâde münasebeti de yoktur.⁸⁹ Ziyâde'nin, mezîdün aleyhin hükmünü nesh manası içerdiği hususunda Hanefî usulcüler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁹⁰ Onlara göre nass üzerine ziyâde; sûreten beyân, manen nesihdir. Ziyâde'nin sebebe yahut hükme yapılması fark etmez.⁹¹ Bu hususu Debûsî (ö. 430/1039): Bize göre ziyâde nesih, onlara göre beyan hükmündedir, cümleleriyle ifade eder.⁹² Yine Hanefilere göre hükümdeki bir vasfın neshi de nass üzerine ziyâde gibidir.⁹³

Cumhura göre, ziyâde'nin hükmü; nesih değil, mezîdün aleyhe ilâve edilen başkaca bir hükümdür.⁹⁴ Ancak Malikilerin çoğunluğu mezîdün aleyhin hükmünü değiştirmesi halinde nass üzerine ziyâde'yi tıpkı Hanefiler gibi nesh olarak kabul etmektedirler.⁹⁵ Bâcî'nin (ö. 474/1081) konu ile ilgili görüşü şu şekildedir: Şayet ziyâde, mezîdün aleyh'in hükmünü değiştiriyor ve önceden yeterli olduğu halde onu yetersiz hale getiriyorsa; bu durumda ziyâde, nesh hükmündedir. Tıpkı hazarda iki rekât olan namaza iki rekât daha ziyâde edilmesi gibi.⁹⁶

⁸⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/196.

⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l Uşûl* (Kuveyt: Vezâratü'l Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 1/196.

⁹⁰ Ahsîkesî, *Şerhü'n Nesefî likitâbi'l muntehab fi uşûli'l-mezheb*, 597; Serahsî, *Usûl*, 2/72.

⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 2/82.

⁹² Debûsî, *Takvimü'l-edille fi'l-uşûl*, 242.

⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/191.

⁹⁴ İbn Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-uşûl*, 41; Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî - Muhammed Edîb Sâlih, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-uşûl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 50; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi uşûli'l-fıkh*, 5/306; Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, 1/242; Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dumaşkı İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 218.

⁹⁵ Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*, 344.

⁹⁶ Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*, 416-417.

2.4. Nass Üzerine Ziyâde'nin Hükümü ile İlgili Tartışmalar

Bu bölümde konu ile ilgili ziyâdenin mücerred nesh olduğunu kabul eden, nesh olmasını birtakım şartlara bağlayan ve nesh olduğunu mutlak olarak reddedenlerin dayandıkları delilleri açıklamaya çalışacağız.

2.4.1. Mutlak veya şarta bağlı olarak ziyâdeyi nesh kabul edenler

Ziyâdeyi mutlak nesh olarak kabul edenler Hanefî usulcülerdir.⁹⁷ Onlara göre bir hükmün nihâi müddeti bitince diğer bir hükmün meşru olması beyan değil, nesh hükmündedir. Zira beyan; ibtidâen var olan bir hükmün izahı demek iken, nesih; sübut bulmasından sonra bir hükmün kaldırılması demektir. O halde mana bakımından birincinin zıddı olan yeni bir hükmün ispatı, nesh olmaya daha elverişlidir.⁹⁸

Hanefiler bu görüşlerini şu delil ve örneklerle temellendirmektedirler: Allah hakkı olan ibâdât, ukûbât ve keffâretler tecezzî kabul etmez. Zira meşru olanın bir kısmı tamamı hükmünde değildir.⁹⁹ Hanefilere göre, töhmet edene kazf cezası olarak nisabın altında sopa vurulacak olursa, bu sebeple o kimsenin şahitliği düşmez. Çünkü hadd-i kazf seksen sopadır ve bundan daha azı ile had cezası tamamlanmış olmaz. Yine zânî bekâr için ayetle sâbit olan had cezası yüz sopadır. Sopa cezasına sürgün cezası ziyâde edildiğinde, sopa cezası had cezası olmaktan çıkar. Çünkü bu durumda sopa cezası haddin tamamı değil bir kısmı olmuş olur ki haddin bir kısmı ile de had cezası tamamlanmış olmaz. Bu sebeple sopaya ilave edilen sürgün cezası, nesh hükmündedir.¹⁰⁰

Ebû Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), İbn Hâcib, Abdülcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025), Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Radiyyüddîn el-Esterâbâdî es-Semnâkî (es-Semnâî) (ö. 688/1289'dan sonra), Gazzâlî ve diğer bazı usulcülere göre ise ziyâde birtakım şartlara bağlı olarak nesh hükmündedir. “*Sâime koyunlarda zekât vardır*”¹⁰¹ hadisinde olduğu gibi mezîdün aleyhin fehvası kendisine ziyâdeyi (mefhumu muhâlifini) nefyediyorsa ya da hükme yapılan munfasıl ziyâde, mezîdün aleyhin hükmünü vâcib ve iczâ edici olmaktan çıkarıyor ve asıl olan hükmü değiştirip amel edilemez hale getiriyorsa bu durumda ziyâde mutlak neshtir.¹⁰²

⁹⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/191.

⁹⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts., 3/106; Serahsî, *Usûl*, 2/83.

⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/82.

¹⁰⁰ Ahsîkesî, *Şerhü'n-Nesefî likitâbi'l-müntehab fi uşûli'l-mezheb*, 659; Serahsî, *Usûl*, 2/83.

¹⁰¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Zekât”, 38.

¹⁰² Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl* (Dimaşk: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1999), 2/80-81; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 94.

İbnü'l Hâcib ziyâde'nin nesh olması hususunda vücüb ve iczâi değil, hükmün sübut bulmasından sonra başka bir şer'î hükümle kaldırılmış olmasını esas almaktadır. O'na göre sabah namazının iki rekâtına ziyâde neshtir. Çünkü ilk iki rekât üzerine ziyâde'nin haramlığı ve teşehhüdün öncelenmesi sübût bulduktan sonra vârit olan ziyâde neshtir. Tıpkı celde haddi üzerine ziyâde'nin haramlığı sâbit olduktan sonra, müteahhir şer'î bir delille sürgünün ziyâde edilmesi gibi.¹⁰³

2.4.2. Ziyâde'nin nesh olduğunu mutlak olarak reddedenler

Ziyâde'nin nesh olduğunu mutlak olarak reddedenlerin başında İmam Şafîi ve İmam Mâlik gelmektedir. Şafîi usûlcülerden Gazzâlî, Şîrâzî ve Sem'ânî ile Hanbeli usulcülerden Muvaffakuddîn İbn Kudâme de (ö. 620/1223) bu yönde görüş bildiren âlimler arasında zikredilebilir.

İmam Gazzâlî konuyu ziyâde'nin mezîdün aleyh ile olan ilişkisi bağlamında şu üç mertebede ele almaktadır:

1. Mertebe: Ziyâde'nin mezîdün aleyh ile ilişkisinin olmadığı durum. Örneğin, namaz ve oruç vâcib kılındıktan sonra zekât ve haccın vacip kılınması gibi. Burada sonradan meşru olan ibadetlerin önceden meşru olan ibadetlerle bir ilişkisi yoktur. Çünkü nesh öncekini kaldırmak ve bir başkasıyla tebdil etmek anlamındadır. Bu mertebede mezîdün aleyh'in vücüb ve iczâının aynen kalması ve hükmü kaldıran veya değiştiren bir şey de bulunmaması sebebiyle burada neshden söz edilemez. Kaldı ki bu tür ziyâde'nin nesh olmadığı hususunda icmâ' bulunmaktadır.¹⁰⁴

2. Mertebe: Ziyâde'nin mezîdün aleyhe taaddüt (çoğalma) ve infisâli kaldıracak tam bir bütünleşme ile bitişmesi durumu. Örneğin, Sabah namazına iki rekât ziyâde yapmak gibi. Gazzâlî, ziyâde'nin, ziyâde yapıldığı taaddüt ve ayrışmayı kaldıracak bir bütünleşme ile bitiştiği bu ikinci mertebenin nesh olduğunu şu sözlerle kabul eder: Eğer sabah namazının iki rekâtına ziyâde edilen üçüncü rekâtın hükmü sıhhat ve iczâ ise bu bir nesh olup, bunun sonucunda ilk iki rekâtın hükmü kalkmış olur.¹⁰⁵

3. Mertebe: Ziyâde'nin mezîdün aleyh ile ayrışma ve bitişme bakımından ilk iki mertebeden farklı olduğu durum. Örneğin, kazf cezası olan seksen celdeye yirmi celde daha eklemek gibi. Gazzâlî bu mertebede verdiği örneği şu sözlerle açıklar: Burada ziyâde'nin ayrılması, orucun namazdan ayrılması gibi olmadığı gibi, bitişmesi de rekâtların bitişmesi gibi değildir.

¹⁰³ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Şerhu'l Aidud a'lâ Muhtaşari'l-münteha'l usûli ve me'âhü Hâşiyetü's Şa'di ve'l Cürçani*, ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 3/267.

¹⁰⁴ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtî fî usûli'l-fikh*, 5/305.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, 394-395.

Zira ziyâde ile seksen celdenin vücûb ve iczâi nefyedilince, mezîdün aleyhin hükmüne yirmi celde daha ziyâde edilmesi vâcib olmuştur. Yüz: seksen artı ziyâdedir. Bu namazla ilgili verilen örneğin hilâfınadır.¹⁰⁶

Ziyâde'nin nesh olduğunu reddeden Şîrâzî de bu hususu şu iki delille izah etmeye çalışmaktadır:

1. Delil: Nesh, nassla sâbit olan bir hükmün ref'dir. Nassa ziyâde de ise durum böyle değildir. Çünkü ziyâdede, nassla sâbit olan hüküm ortadan kalkmamaktadır. Örneğin, bir kesede yüz dirhem olsa, sonra ona bir miktar dirhem daha ziyâde edilmiş olsa yapılan bu ziyâde, evvelce kesede bulunan şey için nesh olmaz. İşte nass üzerine ziyâdede de durum böyledir.

2. Delil: Şayet hükme yapılan ziyâde, mezîdün aleyhin neshini gerektirseydi, beş vakit namazın emredilmesinden sonra gelen oruç emri ile de namaz emrinin nesh edilmiş olması gerekirdi. Çünkü vâcib olan namaz emrine sonradan oruç emri ziyâde edilmiş oldu.¹⁰⁷

Ziyâde'nin nesh olmadığını söyleyen Şâfîî usûlcülerinden biri de Sem'ânîdir. O da ziyâde'nin nesh olmadığını aynı hüccet ve iki delille temellendirmeye çalışmaktadır.

1. Delil: Ziyâde, mezîdün aleyhin hükmünün neshini gerektirmez. Bunun örneği, zina eden bekârın ayetle sâbit yüz sopa celde cezasına Haber-i vâhidle sürgün cezasının ilave edilmesidir. Sem'ânî'ye göre sürgün ziyâdesi, Hanefîlerin iddia ettiği gibi yüz sopalık celde cezası hükmünü izâle ve tağyir etmiş değildir. Çünkü celde cezası, sürgünün icabından sonra da vâcib hükmündedir. Sürgünün vâcib kılınması, evvelki bir hükme yeni bir hükmün ilavesi demektir ve neshe yol açmaz. Çünkü nesh bir hükmün başkasıyla tebdili ve iptali demektir. Oysa burada nesh söz konusu değildir.

2. Delil: Ziyâde nesh olsaydı, kıyas da batıl olurdu. Çünkü kıyas, nassla sâbit olan bir asıldan hükmün alınıp -nass'ın kapsamı dışında olsa bile- aralarındaki illet benzerliği sebebiyle başka bir şeye ilhak edilmesi demektir. Şayet nass'ın aslına ziyâde nesh olsaydı, nass üzerine ziyâdeyi ispat için kıyas yapmak da sâkit olurdu. Bu durumda kıyas, sonradan ortaya çıkan olayların hükmünü vermede kullanılması caiz olan şer'î bir delil olduğuna göre, nass üzerine ziyâde'nin nesh olduğunu söyleyenlerin görüşleri de sâkit olur. Nass üzerine ziyâde'nin nesh olabilmesi için evvelce verilmiş bir hükmün tağyir ve tebdil edilmiş olması gerekir. Oysa ayette geçen zina eden bekâr için takdir edilen celde cezasına sünnette varit olan sürgün cezasını ilave etmekle ayette öngörülen cezanın hükmünde bir değişiklik olmamıştır. O

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 94.

¹⁰⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*, 281.

halde ziyâde nesh değildir.¹⁰⁸ Sem'ânî bu tür ziyâde'yi nesh olarak kabul etmenin şer'î bir delil olan kıyas'ı da ıskat etmek anlamına geldiğini şu sözlerle açıklar: Eğer nass üzerine ziyâde'nin hükmü mutlak nesh olarak kabul edilecek olursa, bu durumda mezîdün aleyhin vücûp ve iczâ'ını tağyir etmeyip onun hükmünü takrir ve tespit eden ziyâde'nin diğer bütün çeşitleri hükümsüz olur. Bu iddia, aslın hükmünü aralarındaki illet benzerliği sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan fer'e vermek anlamına gelen Şer'î kıyas delilini de batıl ve hükümsüz hale getirir.¹⁰⁹

İbn Kudâme de ziyâdeyi üç mertebede açıklamaktadır.

1. Mertebe: Ziyâde'nin mezîdün aleyh ile hiçbir alakasının bulunmadığı durum. Bunun örneği, namazdan sonra orucun emredilmiş olmasıdır. İbn Kudâme bu mertebede Gazzâlî gibi vücûp ve iczâ'ı esas almıştır. Bu mertebede ziyâde, nesh sayılmaz. Çünkü nesh, hükmün ref' ve tebdilidir. Oysa oruç emri namaz emrini kaldırıcı değildir ki aralarında nesh olsun. Zira, ikinci emirden sonra gelen ilk emrin vücûp ve iczâ'ı aynen devam etmektedir.¹¹⁰

2. Mertebe: Ziyâde'nin mezîdün aleyhe hiçbir şekilde taalluk etmediği gibi ondan bir şart da olmadığı durum. Bunun örneği, zina haddinde bekâra vurulacak yüz celdeye, sürgünün; kazif haddinde kâzife vuralacak seksen celdeye de yirmi celde ilave edilmesidir. İbn Kudâme'ye göre böyle bir ziyâde'nin nesh olmadığıнын delili şudur: Nesh hitabın hükmünü ref' etmek demektir. Oysa bu örneklerde hitabın hükmü kaldırılmamıştır aksine haddin vücûp ve iczâ' olduğu gibi bâkidir. Sadece evvelki hükme başka bir şey hüküm ilâve edilmiştir o kadar. Bu durum tıpkı Namaz ibadetinin Allah'ın yapılmasını vâcip kıldığı ibadetin tamamı ve kemâlini temsil ettiğini, orucun sonradan emredilmesiyle namazın, ibadetin tamamı ve kemâlini temsil etmekten çıktığını iddia etmeye benzer. İbn Kudâme bu iddiayı şu şekilde cevaplandırır: Burada şer'î hüküm, ibadetin kemâl vasfı değildir, aksine ibadetin vücûp ve iczâ'ıdır. Burada oruç ibadetinin vücûbundan sonra bile namaz ibadetinin vücûp ve iczâ'ının bâki kaldığında şüphe yoktur. Eğer mezîdün aleyhten maksat, vücûp ve iczâ' değil de kemal vasfı olsa idi; ilk olarak vâcip kılınan namaz, Allah'ın ibadet olarak vâcip kıldığı şeylerin tamam ve kemali anlamına gelecekti. Namazdan sonra vâcip kılınan oruç da Allah'ın vâcip kıldığı şeylerin tamamı anlamına geleceğinden bu durumda orucun vücûbuyla namaz vâcip olmaktan çıkmış olacaktı ki böyle bir şeyin mümkün olmadığı hususunda icma' vardır. Ziyâde edilen sonraki hükmünün ilk hükümle kısıtlanması ile ilgili olarak da İbn Kudâme şu bilgileri

¹⁰⁸ Sem'ânî, *Kavâfi 'u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/444.

¹⁰⁹ Sem'ânî, *Kavâfi 'u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/444.

¹¹⁰ Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir fi cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed*, 1/242.

aktarmaktadır: Bu husus, lafzın mantûkundan elde edilen bir şey değildir. Çünkü haddin vücûbu, kendisinden başkasının vücûbunu nefyetmez. Belki bu ilave hüküm ile önceki hükmün vücûbu bâki, iczâ ref' edilmiş demektir ki bu da ancak mefhûmun delâletinden anlaşılır. Oysa ziyâdeyi nesh kabul edenler mefhûmun delâletini delil olarak kabul etmezler. Hükmün vücûbunun bâki, iczânın ref' olması tıpkı mefhûmun ref'i, umumun tahsisı gibidir. Çünkü ziyâde hüküm, lafzın gerektirdiği şeylerden bir kısmını ref'etmektir ki bu da Haber-i vâhidle caizdir. Kişinin fâsık kabul edilmesi ve şahitliğinin sâkit olması had cezası uygulanması sebebiyle değil, kazf suçu işlemiş olmasının sâbit olması sebebiyledir.¹¹¹

3. Mertebe: Ziyâde'nin, -mezîdün aleyhin varlığı ve yokluğu bir olacak şekilde- şartın meşruta taalluku gibi mezîdün aleyhe taalluk ettiği durum: Bunun da örneği, niyetin taharete ziyâde edilmesidir.¹¹²

3. NASS ÜZERİNE ZİYADE'NİN FURÛ' FIKHA ETKİSİ

Nass üzerine ziyâde ile ilgili konu içerisinde yeteri kadar örnek verildiği için konuyu daha fazla uzatmamak adına bu başlık altında ibadet ve muâmelâtla ilgili verilen üç örnek ile yetinilecektir.

A. İmamın arkasında muktedî'nin Fatihâ'yı okuması

Namazda imamın arkasında Fâtihâ'nın okunması Hanefiler dışındaki cumhura göre rükündür.¹¹³ Onlara göre, “unutarak rükû' ve secdeyi terk etmekle farziyet sâkit olmadığı gibi Fâtihâ'nın unutarak terkiyle de farziyet sâkit olmaz.¹¹⁴ Cumhurun bu görüşü, Hz. Peygamberin (s.a.s.), “*Kitabın Fâtihâsını okumayanın namazı da yoktur*”¹¹⁵, “*Kitabın Fâtihâsının okunmadığı her namaz eksiktir, eksiktir*”¹¹⁶ gibi birçok hadis rivâyetine dayandırmaktadır. Onların görüşlerini dayandırdıkları bir diğer delil de Hz. Peygamberin Fâtihâ'yı her rekâtta okumuş ve hiç terk etmemiş olmasıdır.

Hanefilerin bu konudaki delili ise namazda neyin kıraat edileceği hususunda Mü'minleri muhayyer bırakan Kur'an ayetidir.¹¹⁷ Namazda Fâtihâ'nın okunması ile ilgili sübutu zannî hadis rivâyetlerinin ayetin umumunu nesh ya da tahis etmesi imkân kabilinde değildir. Zira Fâtihâ'nın farz olarak ta-

¹¹¹ Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi uşûl'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, 1/243-244.

¹¹² Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi uşûl'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, 1/246.

¹¹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Dârü'l-Fikr, ts.), 3/327.

¹¹⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhil-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrût: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/138.

¹¹⁵ Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, "Tevhid", 48; Müslim, *el-Câmi' u's-şâhih*, "Salât", 394.

¹¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, ed. Şuayb el-Arnâvûd - Âdil Mürşid (Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, ts.), "Ebvâbu's İkâmeti's Salavât", 11.

¹¹⁷ Müzzemmil, 73/20

yini, namazda Kur'an'dan herhangi bir yerin okunmasını âmir nass üzerine ziyâde olur ki, Haber-i vâhid ile daha önce tahsise uğramamış umuma ziyâde yapılamaz.¹¹⁸

Fukahâ metodunun prensip olarak Haber-i vahid tarikiyle varit olan hadisleri, zan ifade ettiği gerekçesiyle nass üzerine ziyade mevzuunda nesh kabul etmeleri, bu tür hadislerle amel etmeyi tamamen reddettikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Hanefiler, cemaatle kılınan namazlarda muktedinin Fatihâ'yı okumasını nass üzerine ziyâde gerekçesiyle reddetmekle birlikte münferit olarak kılınan namazlarda Fatihâ'nın okunmasına vâcip hükmü vermeleri ile zina haddinde bekara ayrıca sürgün cezası verilmesini siyâsi inisiyatif olarak kabul etmeleri, Haber-i vahid tarikiyle gelen hadislerle de amel ettiklerini ve onları tümünden ihmal etmediklerini göstermesi bakımından önemlidir.¹¹⁹

Namazda kıraat ile kastedilen şey; dil ile ta'zimdir. Fâtiha sûresi'nin ise bu hususta diğer sûrelerden bir farkı yoktur. Hanefî'lere göre rükniyyet, ancak kat'i delillerle sâbit olur. Haber-i vâhid ise kat'i değil, zannî bir delildir. Bu sebeple onlara göre namazda Fatihâ sûresini okumak rükün değil, vaciptir.¹²⁰

B. Süt kardeşliği sebebiyle nikahın haramlığı

Hanefilere göre süt hısımlığı için emmenin belli bir miktarı yoktur. Az olsun çok olsun bir defa emmekle süt hısımlığı oluşur. Ancak İmam Şâfiîye göre süt hısımlığı, çocuğun her seferinde doyacağı şekilde beş emme ile kayıtlıdır. Zâhirîlerden bazıları da bunu üç emme ile kayıtlamışlardır. Nikahı haram kılan emmeyi belirli sayılarla kayıtlayanların delilleri şunlardır:

1- Peygamber (s.a.v.)'in, “*bir ya da iki emme haram kılıcı değildir*”¹²¹ hadisi.

2- Hz. Aişe Hadisi: “*Kur'an'dan nazil olan ayetler arasında, 'malum on emme (nikahı) haram olur' ayeti vardı. Daha sonra bu ayet, beş emme ile haramlığı ispât eden diğer bir ayet ile neshedildi. Bu (beş emme ile ilgili) ayet, Peygamber'in (s.a.s.) vefâtından sonra da Kur'an'dan hala okunanlar arasındaydı.*”¹²²

¹¹⁸ Serahsi, *Usûl*, 1/131.

¹¹⁹ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi, *Uşûliş-Şâfi* (Beyrût: Dârü'l Kütübü'l Arabî, 1986), 29; Muharrem Yılmaz, “Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilaflara Etkisi (Hanefî ve Şafii Mezhepleri Örneğinde)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 71/1 (2018), 6,23.

¹²⁰ Serahsi, *Usûl*, 1/112-113.

¹²¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân: et-Tekâsîm ve'l-envâ*, ed. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012); Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, 5/14, “Radâ”,1451.

¹²² Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, “Radâ”, 1452; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâru İhyâit Tûrâsî'l Arabî, 1985), “Radâ”, 17.

Hanefiler'e göre de "Sizi emziren analarımız"¹²³ ayeti, az olsun çok olsun mücerret emme fiiliyle haramlığı ispât etmektedir. Süt hısımlığını beş yahut üç defa emme ile kayıtlamak, nass üzerine ziyâde olur. Bu da süt emziren analarınız ayetini nesh anlamına gelir. Oysa Haber-i vâhidle nesh ispât edilemez. Ayrıca Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen hadiste de: "Emmenin azı da çoğu da haram kılar"¹²⁴ buyrulmuştur. O halde emme ile ilgili aded şart değildir. Hz. Aişe hadisi ise zayıftır. Mademki beş emme ile ilgili ayet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Kur'an'dan okunan ayetlerdendi o halde bu ayet şimdi neden tilavet edilmiyor.¹²⁵

C. Liân sebebiyle karı koca arasında oluşan haramlık

İmam Ebû Hanife ile Muhammed'e göre, liân¹²⁶ sebebiyle karı ile koca arasında meydana gelen haramlık ebedi değildir ve bain talak hükmündedir. Ancak Ebu Yusuf, İmam Mâlik ve İmam Şâfiîye göre, liân sebebiyle karı ile koca arasında meydana gelen haramlık ebedidir. Cumhuriyet bu konudaki delili: Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Mülâane eden kadın ve erkeğin artık ebediyen bir araya gelemeyeceğini haber veren hadis rivayetidir.¹²⁷ Nitekim Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan da aynı görüş nakledilmiştir. Bunun anlamı şudur; lanetlenmek sebebiyle ortaya çıkan ayrılık, karı ile koca arasında müşterektir. Bu ise kocaya mahsus olan talaka benzemez. Eşlerin müştereken sebep oldukları böyle bir ayrılık, emzirme sebebiyle haramlığa benzer ve ebedidir. İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in konu ile ilgili görüşü, nass üzerine Haber-i vâhid ile ziyâde'nin caiz olmadığı deliline dayanmaktadır. Zira onlara göre ayet¹²⁸ ile sâbit olan şey, eşler arasında gerçekleşen liândır. Haber-i vâhid derecesindeki bir Sünnet delil ile eşler arasında müebbet haramlığı ispât etmek, nass üzerine ziyâde yapmak olur ki bu, ukûbat ile ilgili hususlarda hiç caiz değildir.¹²⁹

SONUÇ

Kat'i deliller ile nass üzerine ziyâde'nin imkânı hususunda âlimler ara-

¹²³ Nisâ, 4/23

¹²⁴ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'n-Nesâî*, ed. Heyet (Kâhire: Mektebetü't Ticâratî'l Kübrâ, 1930), "Nikâh", 51; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/754.

¹²⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 5/134.

¹²⁶ Mehmet Âkif Aydın, "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/172.

¹²⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'r-Dârekutnî* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/416; İmâm Mâlik, *el-Muvaftâ*, "Talâk", 13.

¹²⁸ Nur, 24/6-9.

¹²⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 7/44.

sında görüş birliği bulunmaktadır. Ancak ziyâde delilin sübutunun mezîdün aleyhe denk olmaması halinde nass üzerine ziyâde'nin hükmünün nesh mi yoksa tahsis mi olduğu hususunda Irak Hanefî fukahâsı ile cumhur arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler, sübutu zannî olan Haber-i vâhidle ayet veya mütevâtir ve meşhur derecesinde Sünnet'in nesh edilemeyeceği görüşündedir. Zira onlara göre ziyâdeyi ispât etmek, mezîdünün aleyh olan hükmün geçerlilik süresinin de tamamlanmış olduğunu (mensûh) kabul etmek demektir.

Malikî usulcülere göre de Haber-i vâhid ile nass üzerine ziyâde yapılamayacağı görüşü ağır basmaktadır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise Haber-i vâhid ile nass'a ziyâde yapmak caizdir. Çünkü hüküm, vücûb ve iczâ demektir. Ziyâdeden sonra da mezîdün aleyhin vücûb ve iczâ devam etmekte olduğuna göre aslında ortada izâle ve ref' edilen herhangi bir şey bulunmamaktadır.

Cumhuru fukahâ arasında mezîdün aleyh'in vücup ve iczâ'ını tağyir eden ziyâde'nin hükmünün nesh; gayr-ı müstakil mukârin ziyâde'nin hükmünün ise beyân olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Ancak cumhur, mezîdün aleyhin vücup ve iczâ'ını tağyir etmeyen ziyâde'nin hükmü hususunda Irak Hanefî usûlcülerden ayrılmaktadır. Semerkant Hanefî usûlcüleri de mezîdün aleyhin hükmünün vücup ve iczâ'ını tağyir etmeyen ziyâde'nin beyân olduğu ve mezîdün aleyhin hükmünü takrir ve tespit ettiği hususunda cumhur ile aynı görüştedir.

Bu konuda cumhurun görüşü Irak Hanefî fukahâsının görüşünden daha isabetli görünmektedir. Zira İslam Hukukundaki hükümlerin çoğunun Haber-i vâhid düzeyindeki nasslara dayandığı bilinmektedir. Kendisinden daha güçlü bir delil bulunmadıkça ve belli şartlara bağlı olmak kaydıyla Haber-i vâhidin delil olduğu hususunda din bilginleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Asıl ihtilaf konusu, sübut bakımından kendisinden daha güçlü nasslarla belirlenmiş bir hüküm üzerine Haber-i vâhid ile ziyâde yapıp yapılamayacağı hususudur. Bu konu da cumhurdan farklı düşünen Irak Hanefî fukahâsı, kat'î nasslarla tespit edilmiş hükümlere Haber-i vâhidle yapılan ziyâdeyi, -mezîdün aleyhin hükmünde bir değişiklik yapmasa bile- nesh olarak gördüğünden kesin olarak reddetmektedir. Ancak Semerkant Hanefî fukahâsının da içindeki bulunduğu çoğunluk fukahâyâ göre mezîdün aleyhin hükmünde bir değişikliğe sebep olmayan ziyâde, nesh değil, tahsis hükmündedir.

Cumhurun görüşünü tercih etmemizin sebeplerini bir kâide ve bir örnek ile izah etmeye çalışalım: Kur'an ayetlerinin nüzulünden sonra vârid olan ve ayetin çerçevesini belirlediği hükmün vücûb ve iczâ'ını değiştir-

meyen delil haber vâhid de olsa i'mâli, ihmâlinden evlâdır. Bu konuyla ilgili Mecelle'de geçen, kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır meâlindeki küllî kâide de bu kanaatimizi teyit etmektedir. Bunun örneği, imamın arkasında muktedînin Fâtihâ'yı kıraat etmesinin cevazı ile ilgili ihtilafıdır. Hanefilere göre, “*Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*”¹³⁰ ayeti ile “*kim imamın arkasında namaz kılsa, imamın kıraati onun da kıraatidir*”¹³¹ hadisinin muktezasınca imamın arkasında namaz kılan muktedî hiçbir şey kıraat etmez. Hâlbuki konu ile ilgili ayetin imama uyan muktedîyi kıraatten menettiği hususu sarih değildir. Zira Kur'anı dinleme emrinin namaz ve hutbedeki kıraatlerinden hangisini kastettiği hususu müfessirler arasında da ihtilafıdır. Ayette imamın namazdaki cehri kıraat kastedilmiş olsa bile susup dinleyiniz emriyle ilk zamanlarda yapılan yanlış uygulama ve hataların ortadan kaldırmasının kastedilmiş olması da muhtemeldir. Bu ayetin namazda imamın kıraat ettiği Kur'anı dinlemek yerine birbirleriyle konuşan sahabeyi uyarmak maksadıyla nâzil olduğunu beyan eden rivayetler de bu görüşü desteklemektedir. Bu nedenle ayetin delâletinin kat'î olduğu söylenemez. İmamın kıraatinin cemaatin kıraati yerine geçtiği ile ilgili hadis rivayeti ise zayıf ve münkerdir.¹³² Namazda Fâtihâ'nın okunması ile ilgili hadis rivayetleri ise müttefakun aleyh sahih rivayetlerdir.¹³³ Kaldı ki *Câmi'ü's Sahîh* adlı eserin müellifi büyük muhaddis İmam Buhârî (ö. 256/870) de imamın arkasında hem cehri ve hem de sırrî namazlarda Fâtihâ'nın okunmasının vücûbuna dair *Cüz'ül Kırâa Halfe'l İmâm* adlı bir eser telif etmiştir. Son devir Hanefî fukahâsından Abdülhayy el-Leknevî de (1848-1886) *İmâmü'l-keâm fi'l-krâa halfe'l-imâm* adlı eserinde öğle ve ikindi namazı gibi imamın sırrî olarak kıraat ettiği namazlarda me'mûmun Fâtihâ'yı okuma konusunda muhayyer olduğu görüşünü şu cümlelerle ifade etmektedir: “*Tenvîrü'l- 'ayneyn fi isbâti ref'î'l-yedeyn* adlı eserin sahibi¹³⁴ de konu ile ilgili delillerin kuvvetli olması sebebiyle imamın arkasında Fâtihâ'yı okumanın terk etmekten daha evlâ olduğunu tercih etmiştir. Bu konuda en azından ilgili ayetin muktezasınca imamın arkasında iken cehri namazlarda Fâtihâ'nın kıraat edilmesi, Fâtihâ'nın okunması ile ilgili sahih rivayetlerin bir gereği olarak da sırrî namazlarda Fâtihâ'nın okun-

¹³⁰ Arâf, 7/204.

¹³¹ İbn Mâce, *İbn Mâce*, “İkâmetü's Salavât”, 13.

¹³² Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Telhîşü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi 'iyi'l-kebir* (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 1/568; Cemâleddin Ebî Muhammed Abdillâh b. Yusuf ez-Zeylâi, *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, ed. Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, ts.), 2/10.

¹³³ Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhih*, “Salât”, 394; Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, “Tevhid”, 48.

¹³⁴ Bu eserin müellifi Şâh Muhammed İsmâil b. Abdilganî b. Ahmed ed-Dihlevîdir (ö. 1246/1831). Bk.: A. S. Bazmee Ansari, “İsmâil Şehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/23/124.

ması en azından müstehaptır.¹³⁵ Abdullhayy el-Leknevî'nin Fatihâ'nın imamın gizli olarak kıraat ettiği namazlarda okunması ile ilgili tercihi İmam Mâlik'in konu ile ilgili görüşüne de muvafakat etmektedir.¹³⁶ Leknevî'nin bu görüşü, cumhurun mezîdün aleyhin hükmünün vücup ve iczâ'ını tağyir etmeyen ziyâdenin, nesh olmadığı görüşü ile de birebir örtüşmektedir. Ayrıca sübutu kat'î olan delil ile sabit hükmü değiştirmemek kaydıyla Haber-i vâhid ile sabit olan bir hükümle amel etmek onu ihmal etmekten daha doğru bir tavidir. Allah-u a'lem bi's savâb.

KAYNAKÇA

- Ahsîkesî, Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-. *Şerhü'n Nesefî likitâbi'l müntehab fi uşûli'l-mezheb*. ed. Salim Ögüt, ts.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin Karahisâri. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul, 1978.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsim) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. ed. Abdurrazzâk Afîfi. Beyrût: Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Ansari, A. S. Bazmee. "İsmâil Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/124. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *Telhîşü'l-ħabîr fi tahrici ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebir*. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1989.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücibî el-. *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*. ed. Abdulmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l Garb el-İslâmî, 2. Basım, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, ts.

¹³⁵ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *İmâmü'l-kelem fi'l kıra'ati ħalfe'l-imâm*, ed. Salih Ebü'l Hâc (Merkezü'l Ulemâ el-Âlemi li'd Dirâsâti ve Takniyeti'l Ma'lûmât, ts.), 226.

¹³⁶ Recep Özdemir, *İmam Malik ve Metodolojisi* (İstanbul: Hiperyayın, 2017), 97.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi 'uş-sahih*. ed. Mustafa Dîb el-Buğâ. Şam: Dâru İbni'l Kesîr-Dâru'l Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fuşûl fi'l Uşûl*. Kuveyt: Vezârütü'l Evkâf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. ed. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünenü't-Dârekutnî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. ed. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Ebû Yalâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' - Mübarekî, Ahmed b. Ali b. Seyr el-. *el-'Udde fi uşûli'l-fikh*. Riyâd, 2. Basım, 1990.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-. *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbiş-şerhi'l-kebir li'r-Râfi 'î*. Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. ed. Muhammed Hasan Heytu. Beyrût-Şâm: Dâru'l Fikr el-Muâsır-Dâru'l Fikr, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Huseyn, Abdulazîm Muhammed Ahmed. "ez-Ziyâdetü a'le'n naşsi beyne'l beyâni ve't taşşişi ve'n nesh". *Câmiatü'l Ezher Mecelletü Külliyyeti Benâti'l İslâmiyye* 1/15 (2016), 473-594.
- İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1401.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Şahîhu İbn Hibbân: et-Tekâsîm ve'l-envâ'*. ed. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

- İbn Kassâr. *el-Muḩaddime fi'l-uşûl*. ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. *el-Muḩnî*. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. ed. Şuayb el-Arnâvûd - Âdil Mürşid. Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dârü Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Şerhu'l Âdud a'lâ Muḩtaşarı'l-münteha'l uşûli ve mea'hü Hâşiyetü's Şa'di ve'l Cürçânî*. ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İmâm Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaḩḩa'*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Dârü İhyâit Tûrâsî'l Arabî, 1985.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râḩıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. ed. Şa'bân Muhammed İsmâil. Müessesetü'r-Reyyân, 3. Basım, 2002.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *İmâmü'l-keâm fi'l kırâ'ati ḩalfel-imâm*. ed. Salih Ebu'l Hâc. Merkezü'l Ulemâ el-Âlemi lid Dirâsâti ve Takniyeti'l Ma'lûmât, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebir*. ed. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Haccâc en-Nisâbüri. *el-Câmi 'u's-şâḩih*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Dâr-ü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-. *es-Sünenü'n-Nesâi*. ed. Heyet. Kâhire: Mektebetü't Ticâratî'l Kübrâ, 1. Basım, 1930.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Dârü'l-Fıkr, ts.
- Özdemir, Recep. *İmam Malik ve Metodolojisi*. İstanbul: Hiperyayın, 2017.
- Semâni, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-

- Mervezî es-. *Qavâtu 'u'l-edille fi'l-uşûl*. ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*. ed. Muhammed Zekî Abdülberr. Katar: Matâbiü'd-Devha'l-Hadîse, 1. Basım, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-. *el-Mebsûf*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-. *el-Mebsûf*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-. *Uşûlü's-Serahsî*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî es-. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. ed. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, ts.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-. *Uşûli's-Şâşî*. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l Arabî, 1986.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*. Dımaşk: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh*. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzebe fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *et-Tebşıra fi uşûli'l-fıkh*. ed. Muhammed Hasan Heytu. Şam: Dârü'l Fıkr, 1. Basım, 1980.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfü iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. ed. Ali ed-Dahrûc. Lübnân: Mektebetü'l-Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 2. Basım, 1395.

- Yelek, Kâmil. “Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 43-77.
- Yılmaz, Muharrem. “Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilaflara Etkisi (Hanefî ve Şafiî Mezhepleri Örneğinde)”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 71/1 (2018), 1-28.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. ed. Heyet. Kuveyt: Vezâratü'l İrşâdî ve'l Enbâ', 2001.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez- - Sâlih, Muhammed Edîb. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. *el-Bahrü'l-muhtât fi usûli'l-fıkh*. Dârü'l Kütübî, 1. Basım, 1994.
- Zeylâî, Cemâleddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Yusuf ez-. *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehâdişi'l-Hidâye*. ed. Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, ts.

KUR'ÂN-I KERÎM'DE HABER CÜMLELERİ VE J. L. AUSTİN'İN SÖZ EDİMLERİ KURAMI

INFORMATIVE SENTENCES IN THE QUR'AN AND J. L. AUSTIN'S SPEECH ACT
THEORY

MUSTAFA ERGİN

ARS. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TEFSİR ANA BİLİM DALI

RES. ASST., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF TAFSİR

KİLİS, TÜRKİYE

mustafa.ergin@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5674-1439>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1437129>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

14 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted

27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Ergin, Mustafa, "Kur'ân-ı Kerîm'de Haber Cümleleri ve J. L. Austin'in Söz Edimleri Kuramı [Informative Sentences in the Qur'an and J. L. Austin's Speech Act Theory]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 443-462.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN-I KERİM'DE HABER CÜMLELERİ VE J. L. AUSTİN'İN SÖZ EDİMLERİ KURAMI

Öz

Söz edimleri kuramı, 20. yüzyılın ortalarında Oxford filozofu J. L. Austin'in Harvard Üniversitesi'nde verdiği dersler sırasında ortaya koyduğu ve gündelik dil felsefesi anlayışına dayalı olarak geliştirdiği bir dil felsefesi kuramıdır. Anlamli dilsel ifadeleri ilk olarak edimsel ve saptayıcılar olarak taksim eden Austin, böylece anlamli ifadelerin sadece doğrulanabilir nitelikteki deskriptif ifadeler olduğu şeklindeki görüşe karşı edimsel ifadeleri de anlamli ifadeler olarak kabul ettiğini göstermiştir. Bir şey söylemek bir şey yapmaktır şeklinde ifade ettiği edimselliği, bütün dilsel ifadeler için genelleştiren Austin'e göre edimsel olmayan ifadeler de bir şey söyleme noktasında başlı başına bir fiildirler. Edimsel ve saptayıcı ifadeleri mezcederek yeni bir üçlü tasnif oluşturan Austin, bunları düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimleri olarak ifade etmiştir. Bu tasnife göre her dilsel ifade sarf edildiğinde bu edimlerden en az biri gerçekleşmektedir. Öyle ki kişi bir şey söylediğinde düzsöz, bir şey söylemekle bir fiil işlediğinde edimsöz, bir şey söylemekle muhatabı üzerinde bir etki oluşturduğunda etkisöz edimleri gerçekleştirir. Söz edimleri kuramı ve üçlü tasnif muhteva açısından incelendiğinde özellikle edimsel ve saptayıcı ifadeler arasındaki ayırım, sözlerin işlevleri açısından düzsöz, edimsöz ve etkisöz açısından sınıflandırılması ve bu ifadelerin muhatabın durumuna göre birbirlerine ait görevleri yerine getirebiliyor olmaları, mahiyet, muhteva ve işlev açısından belagat ilminin me'ânî bölümünde ele alınan ve sözün söylenme biçimini ifade eden haber-inşâ konusunu akla getirmektedir. Genel tanımı açısından haber cümleleri, mahiyetleri itibariyle bir haberi, durumu, eylemi, olayı veya niteliği bildirme amacıyla kurulan, dolayısıyla doğru ya da yanlış olarak nitelendirilmesi mümkün olan cümlelerdir. Haber cümlelerine mukabil olarak inşâ cümleleri ise taşıdıkları muhteva itibariyle doğru ya da yanlış olarak nitelendirilmesi mümkün olmayan cümleler olarak tanımlanmaktadır. Arap dilinde haber cümlelerinin muhatabın durumu ve bağlama göre üzüntü, alay etme, övme, yerme, uyarma ve kınama gibi manalar ifade edebiliyor oluşu, Austin'in düzsöz ediminin duruma göre edimsöz ve etkisöz edimlerinin taşıdıkları manaları ifade edebileceği görüşüyle en azından işlevsellik açısından paralellik arz etmektedir. İlahi bir hitap olan ve Arap diliyle nâzil olan Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri de haberi ve inşâi cümlelerden oluşmakta ve Kur'ân-ı Kerim'in mahiyeti ve gayeleri itibariyle emir ve nehiy ayetlerinin dışında kalan haberi ifadelerle de nâzil olduğu toplumda dinî ve ahlakî dönüşümler gerçekleştirmeyi amaçladığı müsellemidir. Bu araştırmada, Austin tarafından ortaya konulan söz edimleri kuramı içerisinde saptayıcı/betimleyici ifadelerle karşılık gelecek şekilde kullanılan düzsöz ediminin Kur'ân bağlamında Arap dilindeki haberi cümleler ile bazı yönlerden ilişkilendirilmesi amaçlanmıştır. Bu ilişki, düzsöz ediminin muktezâ-yı hâle ve metin bağlamına göre edimsöz ve etkisöz edimlerini ifade etmesi ile haber cümlelerinin aynı gerekçelere bağlı olarak aslı anlamları dışına çıkarak inşâi manalar ifade etmesi irtibatı üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Bu irtibat ise haberi cümle formunda gelen ve Hz. Peygamber'e yönelik ikaz ifade ettikleri anlaşılın bazı itâb ayetlerinin nüzûl sebeplerine dair tefsir literatüründeki görüşler üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır. Haber-İnşâ ayırımı ve Söz Edimleri Kuramı arasında birçok farklılık bulunmakla birlikte araştırma neticesinde düzsöz ediminin sözün sıyaku ve bağlamı gibi sebeplerden ötürü edimsöz ve etkisöz edimlerini yerine getirdiği ve bu yapısının Kur'ân'da haberi formda gelen ayetlerin anlam genişliğini görmede bir açılım sağladığı sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda Kur'ândaki haberi ifadelerin bu kuram bağlamında incelendiğinde zahirleri itibariyle düzsöz edimine, taşıdıkları mesajların ise nüzûl ortamında gerçekleştirdiği edimler ve tesirler açısından incelendiğinde edimsöz ve etkisöz edimlerine karşılık geldiği görülmüştür. Ayrıca modern dönemde ortaya

çikan bir dil kuramından kendisinden asırlar önce varlığa gelen Kur'ân'ın anlam zenginliğini göstermede istifade edilebileceği görülmüştür. Ayrıca ilgili kuram ile yapılan bu sınırlı çalışma özellikle ilahiyat araştırmacılarının dikkatine sunulmuş ve ilgili kuram ile din dili arasındaki ilişkiye dair daha kapsamlı çalışmaların imkânı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Dili, Söz Edimleri, Haber, İnşâ, İtâb Ayetleri.

INFORMATIVE SENTENCES IN THE QUR'AN AND J. L. AUSTIN'S SPEECH ACT THEORY

Abstract

The theory of speech acts is a theory of philosophy of language developed by the Oxford philosopher J. L. Austin during his lectures at Harvard University in the mid-20th century, based on his understanding of everyday philosophy of language. Austin, who first divided meaningful linguistic expressions into pragmatic and determinative ones, thus showed that he accepted pragmatic expressions as meaningful expressions against the view that meaningful expressions are only verifiable descriptive expressions. According to Austin, who generalises performativity, which he expresses as saying something is doing something, for all linguistic expressions, non-practical expressions are also a verb in themselves in terms of saying something. Austin, who created a new triadic classification by combining pragmatic and determinative expressions, expressed them as the locutionary act, the illocutionary act, and the perlocutionary act. According to this classification, when every linguistic expression is uttered, at least one of these acts is realised. Thus, when a person says something, he/she realises prose acts, when he/she commits an act by saying something, he/she realises pragmatic acts, and when he/she creates an effect on his/her interlocutor by saying something, he/she realises effect speech acts. When the theory of speech acts and the triple classification are analysed in terms of content, especially the distinction between performative and determinative expressions, the classification of utterances in terms of their functions in terms of direct speech, performative speech and effect speech, and the fact that these expressions can fulfil each other's tasks according to the state of the interlocutor bring to mind the subject of *Khabar-Inshâ*, which is discussed in the *me'ânî* section of the science of rhetoric in terms of nature, content and function and expresses the way the word is said. The fact that informative sentences in the Arabic language can express meanings such as sadness, ridicule, praise, reproach, warning and condemnation according to the situation of the interlocutor and the context is parallel to Austin's view that prose speech act can express the meanings carried by the speech acts and effect speech acts according to the situation, at least in terms of functionality. The verses of the *Qur'ân al-kerîm*, which is a divine address and revealed in the Arabic language, also consist of foretelling and performative sentences, and it is obvious that the *Qur'ân al-kerîm* aims to realise religious and moral transformations in the society in which it is revealed with foretelling expressions other than command and prohibition verses in terms of its nature and purposes. In this study, it is aimed to relate the prose speech act, which is used to correspond to determinative/descriptive expressions within the theory of speech acts put forward by Austin, with the reported sentences in the Arabic language in the context of the *Qur'ân* in some aspects. This relationship is tried to be shown through the connection between the fact that the prose verb expresses the verb and effect verbs according to the situation and the textual context, and that the informative sentences express performative meanings by going beyond their original meanings depending on the same reasons. This connection has been

tried to be provided through the views in the exegetical literature on the reasons for the revelation of some verses of reproach, which come in the form of informative sentences and are understood to express a warning to the Prophet. Although there are many differences between the distinction between Khabar-Inshā' and the speech acts theory, the research concluded that the prose speech act fulfils the speech acts of speech act and effect speech acts due to reasons such as the context and the context of the word, and this structure provides an opening to see the breadth of meaning of the verses in the Qur'an that come in the form of information in the Qur'an. In this context, it has been seen that when the messianic expressions in the Qur'an are analysed in the context of this theory, they correspond to prose in terms of their appearance, and when the messages they carry are analysed in terms of the acts and effects they have performed in the environment of the occurrence, it has been seen that they correspond to the speech acts and effect speech acts. In addition, it has been seen that a linguistic theory that emerged in the modern period can be utilised to show the richness of meaning of the Qur'an, which came into existence centuries before it. In addition, this limited study with the related theory has been presented to the attention of the theological researchers and the possibility of more comprehensive studies on the relationship between the related theory and the language of religion has been tried to be shown.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Language, Speech Acts, Khabar, Inshā', Verses of Reprimand.

GİRİŞ

Söz edimleri kuramı, 20. yüzyılın ortalarında Oxford filozofu J. L. Austin'in Harvard Üniversitesi'nde verdiği dersler¹ sırasında ortaya koyduğu ve gündelik dil felsefesi² anlayışına dayalı olarak geliştirdiği bir dil felsefesi kuramıdır.³ Bu kuram temelde mantıkçı pozitivist dil akımının, anlamlı ifadelerin sadece doğrulanabilir nitelikteki deskriptif ifadeler olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkmaktadır. Zira bu kurama göre sadece doğrulanabilir saptayıcı ifadelerin anlamlı olarak kabul edilmesi, dildeki geniş anlamlılığı büyük ölçüde kısıtlamaktadır. Çünkü gerek konuşma gerekse din dilinde doğru ya da yanlış olarak nitelenemeyecek birçok edimsel kullanım bulunmaktadır ki bu ifadeler de kendi içlerinde belli anlamlar taşımaktadır.

Anlamlı dilsel ifadeleri ilk olarak edimsel ve saptayıcılar olarak taksim

¹ J. L. Austin'in 1955 yılında Harvard Üniversitesi'nde verdiği William James derslerinin notları öğrencileri tarafından derlenmiş ve filozofun vefatından sonra 1962 yılında *How to Do Things with Words* adıyla basılarak felsefe dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu eser Türkçeye R. Levent Aysever tarafından *Söylemek ve Yapmak* başlığıyla çevrilmiştir. Bk. J. L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

² Ayrıntılı bilgi için bk. Zeki Özcan, *Dil Felsefesi 2 (Gündelik Dil Paradigması)* (Bursa: Sentez Yayın ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2016).

³ Söz edimleri kuramı, Austin'in öğrencisi John Searle tarafından da farklı boyutlarıyla ele alarak sürdürülmüştür. Ancak bu çalışma, Austin'in söz konusu kurama yönelik fikirleri bağlamında sürdürülecektir. Searle'nin görüşleri için bk. John Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000).

eden Austin, böylece edimsel ifadeleri de anlamlı ifadeler olarak kabul ettiğini göstermiştir. Aynı zamanda söz konusu taksimle doğru veya yanlış olarak nitelenebilen ifadeler ile nitelenemeyen anlamlı ifadeleri birbirinden ayırmıştır. Daha sonra böyle bir ayrıma gitme noktasında kesin bir dilsel ölçütün varlığından bahsedilemeyeceğini ifade eden Austin, her bir ifadenin kendi içinde bir fiil gerçekleştirdiğini söylemiştir. Dolayısıyla bir şey söylemeyi bir şey yapmak olarak ifade ettiği edimselliği, bütün dilsel ifadeler için genelleştirmiştir. Çünkü ona göre edimsel olmayan ifadeler de bir şey söyleme noktasında başlı başına bir fiildirler. Bu sebeple Austin, -ayrımı bazı açılardan koruyarak- edimsel ve saptayıcı ifadeleri mezcetmiş ve yeni bir üçlü tasnif oluşturmuştur.

Söz konusu üçlü tasnif, düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimleri olarak ifade edilmektedir. Bu tasnife göre her ifade sarf edildiğinde bu edimlerden en az biri gerçekleşmektedir. Öyle ki kişi bir şey söylediğinde düzsöz, bir şey söylemekle bir fiil işlediğinde edimsöz, bir şey söylemekle muhatapı üzerinde bir etki oluşturduğunda etkisöz edimleri gerçekleştirir. Dolayısıyla dilden çıkan her ifadede en azından düzsöz edimi gerçekleşmektedir. Bununla beraber ifadenin ve muhatapın durumuna göre bütün edimler aynı anda da gerçekleşebilmektedir. Bu sebeple dışarıdan sadece düzsöz edimi gibi gözükken saptayıcı/betimleyici ifadelerin, muhatapın durumuna, zamana ve mekâna göre aynı anda edimsöz ve etkisöz edimleri de gerçekleştiriyor olması mümkündür.

Arap dilinde cümleler haber ve inşâ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Austin'in ifadesinde yer bulan saptayıcı ifadeleri Arap dilindeki haber cümleleriyle edimsel ifadeleri de inşâ cümleleriyle ilişkilendiren araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin Tahsin Görgün, *İnşa-Haber Ayrımı ve Kur'ân'ın Anlaşılması* başlıklı tebliğinde içerisinde ihbârî ifadeler bulunsa da esas itibarıyla inşâî olan Kur'ân'ın bu karakterinin modern Batı dilbilimi ve dil felsefesi açısından tahlilin yapılması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Görgün bu tahlili, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlamanın yanı sıra Batı dilbilimi ve dil felsefesi ile klasik İslam dilbilimi ve dil felsefesi gelenekleri arasında irtibat kurma ve mukayeseler yapma yoluyla bugün iki gelenekten de istifade imkanını gösterme açısından önemli bulmaktadır. Bu açıdan baktığımızda bizim araştırmamızın pratik uygulama yönü ile hem klasik hem de modern dilbilimi açısından söz-eylem ilişkisi ve tarihi üzerinde duran Görgün'ün ilgili çalışmasının bir uzantısı ve devamı olduğu söylenebilir.⁴

Söz edimleri ile haber-inşâ ayrımı karşılaştırıldığında düzsöz edimi-

⁴ Tahsin Görgün, "İnşa-Haber Ayrımı ve Kur'ân'ın Anlaşılması" *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Van: Bakanlar Matbaası, 2001), 443-460.

nin haber cümlelerine karşılık geldiği görülmektedir. Haber cümlelerinin de muktezâ-yı hâle göre aslı anlamından çıkararak mecazî anlamda kullanılması ve buna bağlı olarak ifade ettiği manalar düşünüldüğünde, haberî cümleleri muhatabın durumuna ve bağlama göre edimsöz ve etkisöz ifade eden düzsöz edimi ile irtibatlandırmak mümkün olmaktadır. İlahi bir hitap olan ve Arap diliyle nâzil olan Kur'an-ı Kerim'in ayetleri de haberî ve inşâî cümlelerden oluşmaktadır. İnşâî olan emir ve nehiy ayetlerinin dışındaki haberî ifadelerin de nâzil olduğu toplumda dinî ve ahlakî dönüşümler gerçekleştirmeyi amaçlayan Kur'an beyanları olduğu düşünüldüğünde haberî ifadelerin sadece bilgi verme amaçlı sarf edilmediği anlaşılmaktadır. Zira Kur'an ifadelerinin büyük kısmını oluşturan haberî ayetlerin sadece muhataplara bilgi aktarma amacına matuf olduğunu düşünmek, Kur'an'ın tanım, mahiyet ve gayeleriyle uyuşmamaktadır. Bununla beraber haberî formdaki birçok ayetin siyakları ve nüzül sebepleri incelendiğinde bu ayetlerin belli edimleri gerçekleştirmek için nâzil olduğu anlaşılmaktadır.

Bu araştırmayı ilgilendiren yönleri açısından bakıldığında söz edimleri kuramı ile genel olarak din dili özel olarak da Kur'an dili arasındaki ilişkiye dair tez ve makale türünden olmak üzere ülkemizde son yıllarda bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki ve en geniş olanı, Hasan Er'in "Dini Sözcelerinin Edimselliği" başlıklı doktora tezidir.⁵ Söz edimleri kuramının Kur'an okumalarında sağlayacağı faydayı vurgulamayı ve Kur'an'ın nüzül döneminin gündelik dilini kullanarak bazı edimleri gerçekleştirdiğini göstermeyi hedef olarak koyan ve bu anlamda bu yöntemi bir metot olarak teklif eden Er, tezini daha çok teori düzeyinde ortaya koyduğunu, bununla beraber ayetlerden de örnekler verdiğini belirtmektedir.⁶ Bu doğrultuda çalışmanın üçüncü bölümünde ilk olarak teorik açıklamalara yer vermekte, ardından da belirlediği konu başlıkları altında Kur'an'da belli başlı edimleri gerçekleştirdiğini belirttiği ayetleri herhangi bir açıklamaya girişmeksizin yalnızca tek tek serdetmektedir.⁷ Bu araştırma, edimlerin sunduğu anlam katmanları ele alınırken ayetlerin nüzül sebepleri ve tefsirleri gibi daha çok pratik meselelere odaklanması açısından ortaya koyduğu teorik plandan oldukça istifade ettiğimiz Er'in çalışmasından farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, söz edimleri kuramı ile Kur'an üslubu ve tefsir ilmi arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından alana farklı bir katkıyı hâizdir.

Araştırmamızın konusuyla ilişkilendirilmesi mümkün olan ikinci çalışma, Okan Bağcı tarafından "Vahiy Bağlamında Edimsöz Edimler ve

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁶ Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği*, vi.

⁷ Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği*, 106-193.

Dil-Dünya Arasındaki Uyumun Yönü” başlığıyla kaleme alınan araştırma makalesidir.⁸ Searle'nin edimsöz edimleri sınıflandırmasının esas alındığı bu çalışmada vahyin dili ile muhatapları nezdindeki dilin kullanım yönü (dil-dünya) problem edilmektedir. Tamamen teorik olan bu çalışma da hem Searle'nin tasnifini ele alması -ki bizim çalışmamızda Austin'in tasnifi esas alınmaktadır- hem de söz edimleri bağlamında ayetlerin anlamlarını konu edinmemesi açısından bizim araştırmamızdan farklılaşmaktadır.

Bu araştırmada söz edimleri kuramı ve Kur'ân ifadeleri arasında kurulacak ilişki bazı itâb ayetleri örnekleminde incelenmiştir. Böylece düzsöz formunda gelen itâb ayetlerinin edimsöz ve etkisöz manaları gösterilmeye çalışılarak ilgili kuram ile haberî cümlelerin ifade ettiği inşâî manalar ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda örnek olarak zikredilen Bakara 2/272, Tevbe 9/113, İsrâ 17/73, Kehf 18/6, Şu'arâ 26/3 ve Abese 80/1-10 ayetlerinin nüzûl sebepleri ve mesajları tefsir geleneğinden istifade edilerek verilmiştir. Ayrıca bu çalışmayla modern dönemde ortaya çıkmış bir dil kuramını Kur'ân ile örtüştürmek değil, söz konusu kuramın saptayıcı ifadelerdeki farklı manaları ortaya çıkarmada sahip olduğu işlevselliğin, kendisinden yaklaşık 15 asır önce varlığa gelmiş ve belli bir dilsel yapı içerisinde vücut bulmuş Kur'ân'ın dil üslubundaki varlığına işaret etmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak söz edimleri kuramına ve söz edimleri kuramının üçlü tasnifine dair kısaca bilgi verilmiş, daha sonra haber-inşâ ayrımı ile söz edimleri kuramı arasında ilişki kurulmuş; benzerlik ve farklılıklarına ana hatlarıyla değinilmiştir. Son olarak haberî formdaki itâb ayetlerinin mesajları, edimler bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır.

1. SÖZ EDİMLERİ KURAMI VE HABER-İNŞÂ AYRIMI

İngiliz dil felsefecisi J. L. Austin tarafından geliştirilen söz edimleri kuramı, temel olarak edimsel ve saptayıcı ifadeler arasındaki ayrıma dayanmaktadır.⁹ Böyle bir ayırım, dilin betimleyici yönü ile dilin özneye bir edim yani ifadeler yoluyla yeni bir oluş gerçekleştirme imkânı tanıyan kullanımını birbirinden ayırt etmeyi amaçlamaktadır. Mahiyeti itibarıyla saptayıcı ifadeler, dış dünyayı betimleyen bir hüviyete sahip oldukları için doğru veya yanlış şeklinde nitelenebilirken, edimsel ifadeler, doğruluk değerinden bağımsız oldukları için ne doğru ne de yanlış olarak nitelenebilirler.¹⁰ Düşünce tarihine bakıldığında Aristoteles'te de benzer bir ayırımın varlığından bahsedilebilir. Ona göre de her dilsel ifade doğru veya yanlış olarak nitelen-

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Okan Bağcı, “Vahiy Bağlamında Edimsöz Edimleri ve Dil-Dünya Arasındaki Uyumun Yönü”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/8 (2021), 1141-1157.

⁹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 14.

¹⁰ John Lyon, *Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 726.

dirilemez ki dua ifadeleri buna açık bir örnektir.¹¹ Ancak söz edimlerinden bahsetmiş olmakla birlikte Aristoteles, bu konuyu felsefi açıdan işlevsiz görmüş ve retorik meselesi olarak ele almıştır. Dolayısıyla Austin'in meseleye bakış açısının Aristoteles'ten farklı olduğunu söylemek mümkündür.¹²

Austin, "bir şey söylemek bir şey yapmaktır." fikrini savunmaktadır. Bu söylem, Austin'in dilin asıl ve anlam ifade eden kullanımının betimleyici dil olduğunu savunan mantıkçı pozitivist anlayışa karşı koyduğu bir tepkinin ürünüdür.¹³ Böylece Austin'in söz konusu yaklaşımının temel amacının, betimleyici dil anlayışını tamamen reddetmekten ziyade edimsel ifadelerin de bir anlama sahip olduğu gerçeğini ispat ederek daha kapsamlı bir dil kullanımı ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Çünkü yaygın kanaatin aksine Austin'e göre, doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan ifadeler yani edimsel ifadeler de anlamlı olabilmektedir.

Austin, bir şeyler söylemek yoluyla bir şeyler yapıp etmeyi sağlayan ifadeler için "edimsöz" tabirini kullanmaktadır. Austin, edimsöz ifade eden bir kelime yahut cümlenin, bir şey yaparken yapılan şeyi betimlemek ya da yapmakta olunanı bildirmekten ziyade o şeyi yapmanın bizzat kendisi olduğunu söylemektedir.¹⁵ Ayrıca Austin, bir edimsel ifadenin başarılı olup görevini yerine getirebilmesi için -şartları sağlamayan bir ifade, yanlış değil isabetsiz olarak nitelendirilir.¹⁶ Birtakım şartların gerçekleşmesi gerektiğini de belirtmektedir.¹⁷

Söz edimleri kuramı, anlaşıldığı üzere temelde edimsel ve saptayıcı ayrımının tahlili bir çözümlemesini içermektedir. Ancak Austin bir noktadan sonra bu keskin hatlarla çizili ayrımın çöktüğü fikrine kapılmaktadır.¹⁸ Austin'i bu fikir değişimine götüren husus ise betimleme yapmanın da aslında edimlerle kastedilen "bir şey yapmak" olduğu; yani her saptayıcının aynı zamanda bir edim olduğu tespitidir.¹⁹ Ancak Austin, her konuşmanın edimsel olduğunu ifade etmesine rağmen saptayıcı-edimsel ayrımının korunmasını gerektiğini de vurgulamaktadır.²⁰ Çünkü ona göre edim-

¹¹ Aristoteles, *Organon II: Önerme*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 9.

¹² Zeki Özcan, *Dil Felsefesi IV (Austin'de Eylemsel Paradigma)*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 142-143.

¹³ Atakan Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 25; Görgün, "İnşa-Haber Ayrımı ve Kur'an'ın Anlaşılması", 446; Vedat Çelebi, "Gündelik Dil Felsefesi ve Austin'in Söz Edimleri Kuramı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 78.

¹⁴ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 19-20.

¹⁵ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 43-44.

¹⁶ Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, 37-38.

¹⁷ İlgili şartlar için bk. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 51-52.

¹⁸ Görgün, "İnşa-Haber Ayrımı ve Kur'an'ın Anlaşılması", 447.

¹⁹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 117.

²⁰ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 161.

sel ifadelerin aksine saptayıcı ifadeler, doğrulanabilir karakterlerini hala korumaktadırlar.²¹

Austin, başlarda sahip olduğu kanaatin aksine saptayıcı ve edimsel ifadeleri birbirinden net bir biçimde ayırt etmeye yarayacak kesin dilbilgisel bir ölçüte sahip olmadığını ve her bir konuşmanın özünde belli bir fiili gerçekleştirdiğini fark ettiğini söylemektedir.²² Bu sebeple edimsel ifadeleri belirtmek için geliştirdiği “bir şey söylemek bir şey yapmaktır” iddiasını daha sonra bütün ifadeler için genelleştirmiştir.²³ Zira artık Austin'e göre ister saptayıcı ister edimsel olsun, bütün dilsel kullanımlar bir edim meydana getirmektedir.²⁴

Bu gerekçelerden dolayı Austin, yeni bir sistem kurma ihtiyacıyla hareket ederek saptayıcı ve edimsel ifadeleri ayırıştırılmadan yeni bir üçlü tasnif oluşturmakta ve kuramını bu tasnif üzerinden açıklamaya devam etmektedir. Austin'in bu tasnifine göre bir kişi konuştuğunda bir şey söyler ki buna düzsöz edimi (locutionary act); bir şey söylemiş olmakla bir edim gerçekleştirir ki buna edimsöz edimi (illocutionary act); bir şey söyleyerek bir şeye etki eder ki buna da etkisöz edimi (perlocutionary act) denir.²⁵

Düzsöz ediminin Austin'in söz edimleri kuramının başlangıç dönemindeki edimsel-saptayıcı ayrımındaki saptayıcı ifadelere karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Zira düzsöz edimi, kesin bir anlam ve bildirimi olan, yani dış dünyayı betimleyen yahut bir olguya dair haber veren bütün kelime ve cümleleri ifade eder ki böyle olması bakımından doğruluk değeri atfedilmeye elverişli yapıdadır.²⁶ Edimsöz edimi ise bir şey söylerken işlenen fiille ilgilidir. Bu sebeple ifadelerin doğru ya da yanlış olmasından ziyade pragmatik/işlevsel yönüyle ilgilenir. Dolayısıyla bu edim, dil yoluyla gerçekleştirilen ve bir şey söylemenin bizzat fiil olduğu söz verme, karar verme, emir verme, özür dileme gibi edimleri kapsamaktadır.²⁷ Etkisöz edimi de bir cümleyi söyleyerek muhatabın duyguları, düşünceleri ve edimleri üstünde etki oluşturmak demektir. Yani etkisöz edimi, söz ediminin sonu-

²¹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 150.

²² Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 95.

²³ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 148.

²⁴ Deniz Zeyrek, “Söylem ve Toplum” *Söylem Üzerine*, ed. Ahmet Kocaman (Ankara: METU Press, 2003), 32; Gürkan Doğan, “Söylemin Yorumlanması” *Söylem Üzerine*, ed. Ahmet Kocaman (Ankara: METU Press, 2003), *Söylem Üzerine*, ed. Ahmet Kocaman (Ankara: METU Press, 2003), 87.

²⁵ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 129.

²⁶ Düzsöz edimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Paul Ricoeur, “Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990) 29; C. S. Levinson, *Pragmatics*, 236; Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, 46-48, 94.

²⁷ Edimsöz edimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Searle, *Söz Edimleri*, 91-94; Ricoeur, “Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, 29; Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 236; Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, 48-51.

cu ya da etkisini gösteren bir çıktısı olmaktadır.²⁸ Örneğin “şiddetli fırtına tüm yurdu etkisi altına alacak” cümlesi, şiddetli fırtınanın yaklaştığını haber vermekle düzsöz, insanları uyarma işleviyle edimsöz, insanlarda kaygı ve korku oluşturmak suretiyle de etkisöz edimlerini gerçekleştirmektedir. Öyle ki konuşan bir kişi, gündelik ifadelerinde tek cümleyle edimlerden sadece birini gerçekleştirebileceği gibi tamamını da gerçekleştirebilir. Bu farklılığın oluşmasını sağlayan, konuşan ve muhataplar arasındaki uyulaşım ve etkileşim durumudur.²⁹

Bu noktada değinilmesi gereken önemli hususlardan biri de bir cümlenin sadece düzsöz edimi olarak kalmayacağıdır. Zira Austin’in fikrinsel dönüşümü açısından saptayıcı-edimsel ayrımını kenarı bırakarak onları tek bir çatı altında toplaması, bu fikri zorunlu kılmaktadır. Öyle ki Austin’e göre bir beyanın sadece bir olguya ya da bir şeye göndermede bulunması mümkün değildir. Çünkü bu beyan, aynı zamanda bir edimi de gerçekleştirmek durumundadır. Zira Austin’e göre dilden çıkan bir ifade başka bir edimi gerçekleştirmese de konuşmanın kendisi başlı başına bir edim olmaktadır.³⁰

Bir başka önemli husus, yukarıda belirtildiği üzere edimlerin kendi bağlamlarında farklı edimlerin işlevlerini üstlenebileceğidir. Burada belirleyici nokta muhatabın içinde bulunduğu hâl ve şartlardır. Örneğin bir düzsöz edimi, yerine göre edimsöz veya etkisöz anlamı taşıyabilir, bununla birlikte düzsöz ediminin aynı anda hem edimsöz hem de etkisöz edimlerinin ifade ettiği manaları taşıması da mümkün olmaktadır.³¹

Arap dilinde cümleleri, dış dünyada karşılıkları olan şeylerle alakalı bir şeyi haber verme ve bildirme anlamı taşıyan cümleler ile dış dünyada bir varlığı olmayan ve manası lafzına bağlı olan cümleler oluşturmaktadır. Arap dilinde ilk kısma ait cümlelere haber, ikinci kısma ait cümlelere ise inşa cümleleri denmektedir.³²

²⁸ Etkisöz edimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ricoeur, “Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, 29; Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, 51-53; Çelebi, “Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı”, 85.

²⁹ Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği*, 67.

³⁰ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 149.

³¹ Söz edimlerinin birbirleriyle olan ilişkilerine dair ayrıntılı değerlendirme için bk. Mustafa Karagöz, “Osmanlı Hat Levhalarının Söz Edimleri Perspektifinden Değerlendirilmesi” *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür - Necmettin Gökçür - Muhammed Abay - Ömer Kara - Necdet Yılmaz - Mustafa Karagöz -, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011), 196-197; Çelebi, “Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı” 84-86.

³² Haber-inşâ ayrımına dair bk. el-Kazvîni, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Muhammed Hafâcî (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 1/55; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğa ve tetavvuruhâ* (Beyrut: Mek-tebetü Lübnân, 2007), 195; Ali el-Cârim - Mustafâ Emin, *el-Belâğati’l-Vâdiha* (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 1/137-143. Haber cümlelerinin gaye ve kısımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. el-Kazvîni, *Telhisu’l-Miftâh* (Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 2010), 13-14; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğa ve tetavvuruhâ*, 478-482; el-Cârim - Emin, *el-Belâğati’l-Vâdiha*, 1/144-166.

Arap dilinin hususiyetlerinin incelendiği Belağat ilmi, beyân, me'ânî ve bedî' olmak üzere üç ana başlıktan oluşmaktadır. Söz konusu haber ve inşâ cümleleri, sözü, muhataba, yere ve zamana yani muktezâ-yı hâle uygun olarak ifade etme sanatı olarak tarif edilen me'ânî ilminin konusudur.³³ Arap dilinde cümlelerin bu şekilde haber ve inşâ olmak üzere taksime tabi tutulması, Arap dilindeki üslup, ifade ve hitap çeşitliliklerinin sözün taşıdığı anlama olan güçlü etkisinden kaynaklanmaktadır.

Haber cümleleri, mahiyetleri itibariyle bir haberi, durumu, eylemi, olayı veya niteliği bildirme amacıyla kurulan, dolayısıyla doğru ya da yanlış olarak nitelendirilmesi mümkün olan cümlelerdir.³⁴ Haber cümlelerine mukabil olarak inşâ cümleleri ise taşıdıkları muhteva itibariyle doğru ya da yanlış olarak nitelendirilmesi mümkün olmayan cümleler olarak tanımlanmaktadır.³⁵ Ayrıca inşâ cümleleri, içerdikleri mesaj itibariyle talebî ve gayr-ı talebî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Talebî inşâ cümleleri, hitap yoluyla muhataptan o esnada var olmayan bir şeyi talep etmektedir ki emir, nehiy, temenni, istifham ve nidâ cümleleri bu kapsamdadır. Gayr-ı talebî inşâ cümleleri ise muhataptan herhangi bir şey talep etmeyi içermeyen, muhatap üzerinde yaptırım bulunmayan cümlelerdir ki medh, zem, kase, teraccî ve taaccüb bu kapsamda değerlendirilmektedir.³⁶

Arap dili ve grameri üzerine yoğunlaşan alimler, haber ve inşâ cümlelerine dair yapılan tanımlama ve tasniflerin, taşıdıkları manalar açısından ilgili cümlelerin nihai sınırlarını teşkil etmediğini belirtmektedirler.³⁷ Zira Arap dilinde gerek haber gerekse inşâ cümlelerinin kendi tanımlamaları dışına çıkartılarak yer yer aslî anlamlarının dışında mecazî anlamda kullanılabilirdikleri görülmektedir.³⁸ Mecazî kullanımlar ise çoğunlukla muhatabın muktezâ-yı hâlinde ve metnin bağlamından çıkarılmaktadır. Sonuç olarak, haber cümlelerinin bazen inşâ, inşâ cümlelerinin de bazen haber anlamında kullanılması, Arap dilinde bilinen bir kullanımdır.

³³ es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987), 161.

³⁴ es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 164; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1974), 3/256-257; el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/59-60; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğa ve tetavvuruhâ*, 478; el-Cârim - Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, 1/139.

³⁵ el-Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, 52; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğa ve tetavvuruhâ*, 195; el-Cârim - Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, 1/139.

³⁶ İnşâ cümlelerinin kısımları ve kullanımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 3/51-96; el-Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, 52-59; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğa ve tetavvuruhâ*, 195-196; el-Cârim - Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, 1/167-215.

³⁷ Bu durumu, muktezâ-yı zâhirin dışına çıkış olarak ifade ederler. Bk. Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 58.

³⁸ Haber ve inşâ cümlelerinin aslı kullanımları dışına çıkarak mecazî anlamda kullanılmalarına dair ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Avnullah Enes Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Haber ve İnşâ Cümlelerinin Mecazî Kullanımları", *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 145-159.

Haber ve inşâ cümlelerinin mahiyetleri, mecazî olarak birbirleri yerine kullanılabilme durumları ve ihtiva ettikleri anlam katmanları incelendiğinde bir dil kuramı olarak modern dönemde ortaya çıkan söz edimleri kuramı ile arasında birtakım ilişki ağları kurmak mümkün gözükmemektedir. Austin'in söz edimleri sınıflandırmasında ilk sıraya koyduğu ve dış dünyayı betimleyen yahut bir olguya dair haber veren ifade şeklinde tanımladığı düzsöz edimi ile haber cümlelerinin tanımları açısından birbiriyle benzeştikleri görülmektedir. Haber cümlelerinin sadece haber verme ve bildirme anlamında ziyade mecazî olarak inşâî anlamları da ifade edebiliyor oluşu, Austin'in durum ve şartlara göre düzsöz ediminin farklı edimlerin işlevlerini üstlenebileceği şeklindeki görüşü, bir diğer benzerliği göstermektedir. Ayrıca haber ve inşâ cümlelerinin aslı anlamları dışında kullanılmasına sebep olan unsurların muhatabın durumu ve metnin bağlamı oluşu, aynı şekilde edimsellerin birbirleri yerine kullanılmalarının da gerekçeleridir. Dolayısıyla Arap dilinde haber cümlelerinin muhatabın durumu ve bağlama göre üzüntü, alay etme, övme, yermeye, uyarma ve kınama gibi manalar ifade edebiliyor oluşu, Austin'in düzsöz ediminin duruma göre edimsöz ve etkisöz edimlerinin taşıdıkları manaları ifade edebileceği görüşüyle paralellik arz etmektedir. Sonuç olarak, deskriptif mahiyetteki bir haber cümlesinin bazı fiiller ifade edebilmesi ve muhatabı üzerinde birtakım etkiler bırakabiliyor oluşu, düzsöz ediminin edimsöz ve etkisöz edimlerini içerisinde barındırabilme ihtimaliyle benzerlik göstermektedir.³⁹

Yukarıdaki bilgiler ışığında söz edimleri kuramının temelini "bir şey söylemek bir şey yapmaktır" mottosu üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Zira Austin'e göre bir düzsöz edimi edimsöz ve etkisöz anlamlarını taşımasa bile zatı itibariyle bir konuşma ya da söz söyleme eylemi olduğundan kendisi başlı başına bir edim olmaktadır. Bu noktada düzsöz edimi ile benzer vasıflara sahip olduğu belirtilen haber cümlelerinin böyle bir zorunluluğunun bulunmaması, iki ifade yapısı arasındaki farklardan biridir. Zira Arap dilinde haber cümlelerinin aslı görevi, bir şey bildirmek yahut haber vermektir. Bunların dışında takdim ettiği manalar, onun mecazî kullanımından kaynaklanmaktadır. Böylelikle aralarında birtakım benzerlik ilişkisi kurulması mümkün olan haber-inşâ ayrımı ile söz edimleri kuramı arasında farklılıkların da buldukları anlaşılmaktadır.

2. SÖZ EDİMLERİ BAĞLAMINDA İTÂB AYETLERİ

Kutsal metinler söz edimleri kuramı bağlamında incelendiğinde ortaya

³⁹ Deskriptif ifadelerden normatif ifadelerin çıkarılabilme imkânı için bk. Searle, John. "How To Derive 'Ought' from 'Is'", *The Philosophical Review* 73 (January 1964), 44.

çıkan en temel hususlardan biri, bu metinlerin belli bazı edimleri gerçekleştirmek için gönderilmiş olduklarıdır. Zira kutsal kitaplar, muhataplarına bilgi vermek değil, verdikleri mesajlar yoluyla onlarda dinî ve ahlakî bir karakter oluşturmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla kutsal metinler okunurken onların bildirimlerinin arkasında ne tür bir edim yani fiil gerçekleştirmeyi amaçladıklarına odaklanmak gerekmektedir.⁴⁰

Son ilahî kitap olan Kur'ân-ı Kerîm de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira amacının salt olay ve olguları aktarmaktan ziyade muhatabını yönlendirmek olduğu bilinmektedir.⁴¹ Kur'ân'ın bu hedefi, kendi dil kullanım ve üslup tarzında da tebarüz etmektedir. Öyle ki Kur'ân, mahiyeti itibariyle deskriptif bir yapıdan ziyade performatif/inşâî bir yapı arz etmektedir.⁴² Yani bu yönüyle Kur'ân, sadece anlaşılmayı bekleyen epistemolojik bir nesne olmaktan ziyade muhataplarının hayatında belli değişim ve dönüşümler gerçekleştirmeyi arzulayan bir mürşit hüviyetindedir.⁴³

Kur'ân'a dair bu ifadeleri daha özelleştirmek gerekirse, Kur'ân'daki birçok ayet her ne kadar haberî bir cümle yapısına sahip gibi görünse de aslında temel amaçları, muhataplarda iman ve ahlak noktasında bir hareket oluşturmaktır.⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında, literal anlamda Kur'ân'da düzsöz edimi gerçekleştiriyor gibi gözüken bir çok ayet, muhatapların zihin dünyalarında değişiklik meydana getirip, buna bağlı olarak harekete geçmelerini de sağladığından edimsöz ve etkisöz edimleri olarak işlev görmektedirler.⁴⁵

Kur'ân vahyinin alıcısı ve mübelliği olan Hz. Peygamber ile ilgili Kur'ân'da çok sayıda ayet bulunmaktadır. Bunların çoğu "Ey Nebî!", "Ey Rasûl!" gibi direkt muhatap sığılarıyla emir ve nehiy ifade eden inşâî ayetler olsa da⁴⁶ bir kısmı da haberî yani Hz. Peygamber'in başından geçen olayları betimleyici tarzda aktaran ayetlerdir. Çalışmanın bu kısmında haberî cümle formunda gelerek düzsöz edimi gerçekleştiren itâb ayetlerinden bazılarının edimsöz ve etkisöz işlevleri ortaya konulacak, böylece Hz. Peygamber'in ikazını konu edinen haberî ifadelerin (düksöz) gayeleri (edimsöz) ve Hz. Peygamber üzerindeki etkileri (etkisöz) tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu bağlamdaki ilk ayet, مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ "Müşriklerin cehennem ehli oldukları mü-

⁴⁰ Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği*, 106.

⁴¹ Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği*, 115.

⁴² Aysenur Fidan, "Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybi Haberler", *Bilimname* 38 (2019), 841.

⁴³ Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", 145.

⁴⁴ Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 6/11 (2007), 147; Er, *Dini Sözcelerinin Edimselliği*, 125.

⁴⁵ Er, *Dini Sözcelemlerin Edimselliği*, 125-126.

⁴⁶ İlgili ayetlerden bazıları için bk. el-Mâide 5/67; el-Enfâl 8/65,70; et-Tevbe 9/73; el-Ahzâb 33/1,28,59; et-Tahrîm 66/9.

minler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler.” ayetidir.⁴⁷ Âyetin, Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in veya annesinin bağışlanması için dua etmesi yahut bazı müminlerin müşrik olarak ölen yakınlarının bağışlanmaları için dua etmesi sebebiyle indiğine dair değişik rivayetler bulunmaktadır.⁴⁸ Rivayetlerden hangisi kabul edilirse edilsin her ihtimalde söz konusu ayetin form itibariyle haberî cümle olup düzsöz edimi gerçekleştirdiği görülmektedir. Bununla beraber ayet her ne kadar düzsöz edimi gibi gözükse de Hz. Peygamber’i ve inananları müşrik olarak ölenlerle ilgili istiğfarda bulunmalarından dolayı ikaz etme anlamında edimsöz, Hz. Peygamber ve müminlerin bu davranışlarından pişmanlık duyup vazgeçmelerini sağlama noktasında da etkisöz işlevi gördüğü anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili diğer ayet, ﴿۱﴾ اِنْ جَاءَهُ الْاَعْمٰى ﴿۲﴾ وَمَا يَدْرِيْكَ لَعَلَّهٗ يَرْزٰى ﴿۳﴾ اَوْ يَدْكُرُ فَيَنْفَعُهٗ الَّذِى كَرٰى ﴿۴﴾ اَمَّا مِنْ اَسْتَعْنٰى ﴿۵﴾ فَاَنْتَ لَهٗ تَصَدِّى ﴿۶﴾ وَمَا عَلٰىكَ اَلَّا يَرْزٰى ﴿۷﴾ ﴿۲﴾ اَوْ يَدْكُرُ فَيَنْفَعُهٗ الَّذِى كَرٰى ﴿۴﴾ اَمَّا مِنْ اَسْتَعْنٰى ﴿۵﴾ فَاَنْتَ لَهٗ تَصَدِّى ﴿۶﴾ وَمَا عَلٰىكَ اَلَّا يَرْزٰى ﴿۷﴾ ﴿۱﴾ ﴿۲﴾ ﴿۳﴾ ﴿۴﴾ ﴿۵﴾ ﴿۶﴾ ﴿۷﴾ “Suratını astı, yüzünü çevirdi. Çünkü ona gözü görmeyen biri gelmişti. Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı. Yahut o öğüt alacak da öğüt kendisine fayda verecekti. Sen ise kendini her şeye yeterli görenle ilgileniyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu değilsin! Ama gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana gelenle ilgilenmiyorsun.” ayetleridir.⁴⁹ Rivayetlere göre söz konusu ayet grubu, Hz. Peygamber’in müşrik önderlerin ikna olması halinde halkın İslam’ı daha kolay benimseyecekleri düşüncesiyle onlara yaptığı bir konuşma esnasında yanlarına gelen âma sahabi ‘Abdullâh b. Ümmi Mektûm ya da ‘Abdullâh b. Ebî Serh’e karşı yüzünü ekşitmesi ve sorularına cevap vermemesi halini anlatmaktadır.⁵⁰ Her iki durumda da söz konusu ayet grubu zahiren olayı betimliyor gibi gözükmekte, dolayısıyla düzsöz edimi gerçekleştirilmektedir. Bununla beraber ilgili ayetler Hz. Peygamber’i uyurma ve kınama anlamında edimsöz, ayetin nüzûlünün ardından Hz. Peygamber’in davranışına pişman olup, mezkûr sahabiye karşı tutumunu değiştirmesini sağlaması açısından da etkisöz işlevi görmektedir. Zira bu olaydan sonra

⁴⁷ et-Tevbe 9/113.

⁴⁸ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesü’r-Risâle, 2000), 14/509-517; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî), 5/99-102; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, thk. Seyyid ibn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye), 2/409-410.

⁴⁹ Abese 80/1-10.

⁵⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsirü Mukâtil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2002), 4/589-590; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, 24/217-220; el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 6:202; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Temmâm İbn ‘Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-Vecîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 5/436.

Hz. Peygamber'in, ne zaman Ümmü Mektûm'u görse, "Kendisinden dolayı rabbimin beni azarladığı şahsa merhaba!" diyerek ona iltifat ettiği rivayet edilmektedir.⁵¹

Haberî formda gelen bir başka itâb ayeti ise *وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ* "O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı." ayetidir.⁵² Ayet, Mekke'li müşriklerin Hz. Peygamber'i yolundan saptırmak için girişimlerini aktarmaktadır.⁵³ Kur'ân'ın mahiyeti ve amaçları açısından düşünüldüğünde ise ayetin literal anlamından başka manaları da muhtevî olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayette Allah Te'âlâ, Hz. Peygamber'i putperest müşriklere karşı dikkatli olması konusunda uyarılmaktadır. Dolayısıyla ayet zahiren her ne kadar sadece bildirimde bulunan düzsöz edimi gerçekleştiriyor gibi gözükse de mesaj olarak Hz. Peygamber'i müşrikleri karşı uyarmasıyla edimsöz işlevi görmektedir. Hz. Peygamber'in bu uyarıdan sonra müşriklerin faaliyetlerine karşı dikkatli ve ihtiyatlı davranması da ayetin etkisöz işlevini göstermektedir.

Bir diğer itâb ayeti *لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نَنْفُسُكُمْ* "Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir." ayetidir.⁵⁴ İlgili ayette Allah Te'âlâ Hz. Peygamber'e hitaben, müşrikleri doğru yola iletmek için kendisini yormaması gerektiğini, bunun kendisine farz olmadığını, hidayet yetkisinin ancak kendi elinde olduğunu ve dilediğini hidayete erdireceğini bildirmektedir.⁵⁵ Ayet, her ne kadar Hz. Peygamber'e bilgi aktarımında bulunan düzsöz edimi gibi gözükse de mesajının Hz. Peygamber'e böyle bir sorumluluğunun olmadığını ve bunu yapmaya çabalamaması gerektiğini bildirerek ikazda bulunması, edimsöz işlevini göstermektedir. Ayetin uyarısıyla Hz. Peygamber'in kendi tutumundan pişmanlık duyması ve tabii olarak bundan sonra böyle bir şeye tevessül etmemesi, ayetin etkisöz edimini göstermektedir.

Konuyla alakalı son örnek, Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde Hz. Peygamber'in

⁵¹ Kollektif, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 5/555.

⁵² el-İsrâ 17/73.

⁵³ İlgili ayetin sebebi nüzûlü ile ilgili kaynaklarda farklı rivayetler zikredilmektedir. Bk. et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 17/506-508; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzi İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Meketebü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998), 7/2340; es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, 6/117-118; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 3/259-260.

⁵⁴ el-Bakara 2/272.

⁵⁵ Ayetin nüzûl sebebi ile ilgili rivayetler için bk. et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 5/587-589; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, 2/537-538; es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, 2/274-275.

ruhsal durumu ile alakalı söylenen “kendini helak edeceksin (بَاخِعَ نَفْسِكَ)” ifadeleridir. Söz konusu ayetler ufak farklılıklar içerse de temel de aynı manayı ifade eden ayetlerdir. Zira bir ayette *فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا* “İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!” buyrulurken,⁵⁶ diğer ayette *لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ إِلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ* “Durum böyleyken bu son kitaba inanmazlarsa arkalarından üzülen neredeyse kendini helâk edeceksin!” buyrulmaktadır.⁵⁷ Söz konusu ayetlerde müşriklerin peygamberliğine inanmamalarından ve O’na karşı gösterdikleri düşmanca tavırdan dolayı üzülen Hz. Peygamber teselli edilirken, müşriklerin tavırlarından dolayı bu kadar üzülmemesi gerektiği bildirilmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla söz konusu ayetlerin üslubunun muhatabına durumu bildirmek şeklinde olduğu görülmektedir. Bu açıdan her iki ayetin düzsöz edimi formunda olduğu görülmektedir. Lakin lafızlardan ötesine geçilip ayetlerdeki mesaja odaklanıldığında ikaz vurgusu göze çarpmaktadır. Öyle ki Allah Te’âlâ Hz. Peygamber’i müşriklere üzülmemesi için uyarmakta ve ikaz etmekte, bu yolla kendisini teselli etmektedir. Hal böyle olunca ayetlerdeki uyarı ve ikaz ifadeleri edimsöz, Hz. Peygamber’in söz konusu ayet uyarınca artık onlar için üzülmeyi terk etmesi de etkisöz edimini göstermektedir.

Özel olarak yukarıda zikredilen örnekler genel olarak da Kur’an dil üslubu açısından incelendiğinde haberî cümlelerin inşâ ifade etmesi ile düzsöz ediminin edimsöz ve etkisöz ifade etmesi arasında birtakım farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle nüzûl ortamı açısından düşünüldüğünde Kur’an’ın muhataplarını iman, amel ve ahlak hususlarında dönüştürerek İslam üzerinde yükselen bir toplum ve medeniyet inşâ etme gayesi, kullandığı haberî ifadelerde dahi bir aksiyon gerçekleştirme hedefinde olduğunu düşüncesini tabii hale getirmektedir. Bu anlamda Kur’an’ın tek tek ayetlerden bağımsız, bir bütün olarak inşâî bir karaktere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla tikel örnekler açısından düşünüldüğünde Kur’an’da yer alan haberî ifadelerin gerçekleştirmek istediği aksiyonların muhatapların bütünü tarafından fiile dökülmemesi, Kur’an dil üslubu açısından haberî cümlelerin inşâ ifade etmediği şeklindeki bir yargıyı gerekli kılmamaktadır. Bu anlamda Kur’an’ın dil hususiyetlerinin muhatapın fiilerinden bağımsız olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, yukarıdaki örneklerde de geçtiği üzere Hz. Peygamber’e yönelik haberî bir cümlenin inşâ ifade etmesi, -her ne kadar Hz. Peygamber’in ilahî mesajın buyruklarına muhalif hareket etmesi hem konumu hem de vakıa açısından imkânsız olsa

⁵⁶ el-Kehf 18/6.

⁵⁷ eş-Şu’arâ 26/3.

⁵⁸ et-Taberî, *Câmi’ u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an*, 17:597-598; el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 3/284-285.

da- Hz. Peygamber'in o ayetin gereği şekilde amel edip etmemesinden bağımsızdır. Çünkü Kur'ân bir bütün olarak inşâ yapıya sahiptir ve dil üslubu yani konumuz açısından haberî cümlelerin inşâ ifade etmesi, muhatabın haberî formda gelen ayetlerin gerçekleştirmek istediği aksiyonların gereği şekilde hareket edip etmemesinden bağımsızdır. Aynı hususlar düzsöz edimi açısından söz konusu edildiğinde meselenin tamamen farklılaştığı görülmektedir. Zira düzsöz edimi şeklinde dile getirilen bir cümlelerin etkisöz işlevini yerine getirebilmesi, muhatabın ilgili cümle gereğince hareket edip etmemesine bağlıdır. Örneğin kış mevsiminde domatesin oldukça pahalı olduğunu bilen ve yazlık domateslerden konserve yapılması gerektiğini düşünen birinin muhatabına, "Bu kış domates çok pahalı olacak." demesi düzsöz edimidir. Muhatap kişinin bu uyarıyı önemseyip yazlık domateslerden konserve yapmaya girişmesi, ilgili cümlelerin muhatap üzerindeki etkisöz işlevini ortaya çıkarmış olur. İlgili uyarıyı önemsememesi ve herhangi bir aksiyoma girişmemesi halinde ise düzsöz edimi etkisöz işlevini gerçekleştirememiş olur. Dolayısıyla düzsöz ediminin etkisöz işlevi göstermesi, tamamen muhatabın fiilleriyle alakalıdır. Bu anlamda haberî cümlelerin inşâ ifade etmesi ile düzsöz ediminin etkisöz edimi gerçekleştirmesi, yapı itibarıyla birbirinden farklı olmaktadır. Zira haberî bir cümle inşâ manasını muhatabından bağımsız olarak kendi benliğinde taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ândaki haberî ifadelerle düzsöz edimi açısından yaklaşmak ve o ifadelerin etkisöz işlevi görüp görmediğine hükmetmek, ilgili ifadelerin nüzül ortamındaki yansımalarını takip etmeyi gerektirmektedir.

SONUÇ

Austin'in geliştirdiği söz edimleri kuramının dönemin indirgemeci ve hâkim dil-anlam paradigmasına karşı duran bir yapı arz etmektedir. Öyle ki dönemdeki yaygın anlayışın aksine Austin, doğruluk değeri atfedilmesi mümkün olmayan edimsel ifadelerin de kendi içlerinde anlam barındıklarını savunmuştur. Ayrıca Austin'in olgulara ilişkin bir bildirimde bulunmamasına rağmen bir fiil/edim işlevi gören ve bununla insanlar üzerinde etkide bulunan ifadelerin varlığına ve anlamlılığına dikkat çekmesi, dilin işlevselliği ve geniş anlamlılığı üzerine yeniden düşünülmesini sağlamıştır.

Dilin sadece betimleyici yönüne değil edimsel yani performatif yönüne de vurgu yapan söz edimleri kuramının ağırlıklı olarak performatif dil kullanılan Kur'ân-ı Kerim'in değiştirici ve dönüştürücü hitap tarzı ve dil üslubuna yönelik bazı işaretler taşımaktadır. Özellikle mahiyeti itibarıyla muhataplarını dinî ve ahlakî olarak dönüştürmeyi amaçlayan Kur'ân'ın aslında haberî ifadelerle de sadece bilgi vermek değil bazı fiiller gerçekle-

tirmeyi amaçlamıştır. Bu sebeple haberî formdaki ayetlerin bağlama göre aslı anlamlarından çıkarak inşâî manalara gelmesi ile düzsöz edimlerinin muktezâ-yı hâle ve metin bağlamına göre edimsöz ve etkisöz işlevlerini yerine getirmesi arasında ilişki kurulmuştur.

İtâb ayetleri örneğiğinde sınırlandırılan haberî formdaki ayetlerin zahiri olarak düzsöz edimine, nüzûl sebepleri ve klasik tefsir metinleri bağlamında tespit edilen mesajlarının da aslında ilgili kuram bağlamında edimsöz ve etkisöz edimlerine karşılık geldiği görülmüştür. İlgili ayetler, haberî formlarının ötesinde inşâî muhtevayı haiz olarak muhtelif ikazlarda bulunmaları, Hz. Peygamber ve müminlerin muhataplar olarak nüzûl ortamında ayetlerin verdiği mesajları anlamaları ve bunun neticesinde ikazların gereği olan eylemleri hayata geçirmeleriyle, hasılı söz edimleri kuramı ile haberinşâ ayrımı arasında kurulan ilişkiyi göstermede somut ve açık bir örnek olmuşlardır.

Birbirinden farklılaştıkları birçok nokta olmasına rağmen araştırma neticesinde söz edimleri kuramının Kur'ân'da haberî formda gelen ayetlerin anlam genişliğini görmeye bir açılım sağladığı görülmüştür. Ayrıca modern dönemde ortaya çıkan bir dil kuramından kendisinden asırlar önce varlığa gelen Kur'ân'ın anlam zenginliğini göstermede istifade edilebileceği anlaşılmıştır. Dahası bu sınırlı araştırmayla hem söz edimleri kuramının ilahiyat araştırmalarında yer edebileceği konum dikkatlere sunulmuş hem de Batı dilbilimi ve dil felsefesi ile klasik İslam dilbilimi ve dil felsefesi gelenekleri arasında irtibat kurma ve mukayeseler yapma yoluyla bugün iki gelenekten de istifade imkanı vurgulanmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Alî el-Cârim - Mustafa Emîn. el-Belâğatü'l-Vâdiha. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Altınörs, Atakan. Anlam Doğrulama ve Edimsellik. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Aristoteles. Organon II: Önerme. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Ateş, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'ân'da Haber ve İnşâ Cümlelerinin Mecazî Kullanımları." I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı, içinde 145-149, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Austin, J. L. Söylemek ve Yapmak. Çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 2. basım, 2017.
- Bağcı, Okan. "Vahiy Bağlamında Edimsöz Edimleri ve Dil-Dünya Arasındaki Uyu-

- mun Yönü.” Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/8 (2021), 1141-1157.
- Çelebi, Vedat. “Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı.” Beytul-hikme An International Journal of Philosophy 4/1 (2014), 73-89.
- Doğan, Gürkan. “Söylemin Yorumlanması”. Söylem Üzerine. ed. Ahmet Kocaman, içinde 82-104, Ankara: METU Press, 2003.
- Er, Hasan. Dinî Sözcelerin Edimselliği. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Fidan, Ayşenur. “Kur’anda Geleceğe Dair Gaybî Haberler”. Bilimname 38 (2019), 835-862.
- Gezer, Süleyman. “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11 (2007), 135-153.
- Görgün, Tahsin. “İnşa-Haber Ayrımı ve Kur’an’ın Anlaşılması”. Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, içinde 443-460. Van: Bakanlar Matbaası, 2001.
- el-Haşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ. Cevâhiru’l-Belâğa. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.
- Hirik, Erkan. “Söz Edimleri Kuramı Bağlamında Atasözleri-Deyimlerde Toplum/Topluluk Adları ve Duygu Değerleri”. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 11/24 (2018), 158-177.
- İbn ‘Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm el-Endelüsî. el-Muharreru’l-Vecîz. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. thk. Esad Muhammed et- Tayyib. Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998.
- Karagöz, Mustafa. “Osmanlı Hat Levhalarının Söz Edimleri Perspektifinden Değerlendirilmesi”. Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-. ed. Bilal Gökçır - Necmettin Gökçır - Muhammed Abay - Ömer Kara - Necdet Yılmaz - Mustafa Karagöz. içinde 187-204. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- el-Kazvinî, Ebu’l-Me’âli Celaeddîn el-Hatîb Muhammed. el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa. thk. Muhammed Hafâcî. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 3. basım, ts.
- el-Kazvinî, Ebu’l-Me’âli Celaeddîn el-Hatîb Muhammed. Telhisu’l-Miftâh. Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 2010.
- Kollektif. Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. basım, 2014.

- Levinson, C. S. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Lyon, John. *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğa ve tetavvuruhâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2007.
- el-Mâverdü, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîrû Mukâtil*. thk. Abdullâh Mahmûd Şahhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi 2 (Gündelik Dil Paradigması)*. Bursa: Sentez Yayım ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2016.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi IV (Austin'de Eylemsel Paradigma)*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020.
- Ricoeur, Paul. "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek". *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk 'Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbn 'Aşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Searle, John. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Searle, John. "How To Derive 'Ought' from 'Is'". *The Philosophical Review* 73 (January 1964).
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâceddîn Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-ülûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kutub, 1974.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zeyrek, Deniz. "Söylem ve Toplum". *Söylem Üzerine*. ed. Ahmet Kocaman, içinde 27-47. Ankara: METU Press, 2003.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

ARABIC TEACHING IN HIGHER ISLAMIC INSTITUTE DURING THE REPUBLICAN PERIOD

HÜSEYİN POLAT

DR. ÖĞR. ÜYESİ, İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF INONU FACULTY OF THEOLOGY

MALATYA, TÜRKİYE

huseyin.polat@inonu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-3099-4275>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1445108>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 June / Haziran 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Polat, Hüseyin, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi [Arabic Teaching in Higher Islamic Institute During the Republican Period]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 463-485.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



CUMHURİYET DÖNEMİNDE YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜLERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

Öz

Dil, insanlık tarihinin başlamasıyla birlikte, iletişime ihtiyaç duyulduğu günden beri iletişim ihtiyacına cevaben ortaya çıkmış ve giderek gelişmiş, geliştirilmiş bir iletişim sistemidir. İnsanoğlunun derdini, meramını, duygu ve düşüncelerini ifade edebilmek, ihtiyaçlarını temin etmek üzere gerekli taleplerde bulunmasının aracı olarak başvurduğu bir iletişim ögesidir. İnsan ile hayvan arasındaki en önemli farklarından biri olarak değerlendirilen dil, insanın yaratıldığı dönemden beri var olmuş ve insanoğlunun tarihi gelişimiyle birlikte gün geçtikçe gelişmeler kaydederek günümüze kadar önemli evrelerden geçmiş, ciddi mesafeler kat etmiş ve çeşitlenmiştir. Yeryüzünde insan nüfusunun artması, insanın yaşam coğrafyasının gelişmesi ve yaşam alanlarının birbirinden uzaklaşmasıyla birlikte farklı diller ortaya çıkmış ve dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insan grupları birbirinin dilini anlayamaz hale gelmiştir. Bu yönüyle dil öğretimi tarihinin, insanlık tarihindeki iletişim ihtiyacıyla eş zamanlı olduğu söylenebilir. Farklı diller konuşan insan kitleleri, birbirleriyle iletişim kurabilmek ve anlaşabilmek için birbirlerinin dilini öğrenmek durumunda kalmışlardır. Başlangıçta çok temel, basit ihtiyaçların giderilmesi amacıyla basit düzeyde iletişim dizgelerinin öğrenilmesi ve öğretilmesi şeklinde gerçekleşen bu eğitim faaliyeti, insanoğlunun ihtiyaçlarının çoğalması, teknolojik gelişmelerin de sebep olduğu küreselleşmenin neticesinde ticaretin ve diğer alanlardaki alışverişin artmasıyla birlikte dil öğrenme ihtiyacı büyümüş, onun için de dil öğreten kurumlar açılmıştır.

Dünyada ve Türkiye'de en çok öğretilmesine ihtiyaç duyulan dillerden biri de Arapçadır. Arapça, Birleşmiş Milletler tarafından tanınan, milyonlarca insanın konuştuğu bir dildir. Bunun yanında ticari, coğrafi ve tarihi pek çok sebepten dolayı bölgemizde ve Türkiye'de rağbet gören bir dil olmuştur. Osmanlı döneminde medreselerde, okullarda ve mekteplerde başta Arapça ve Farsça olmak üzere çeşitli dillerde yabancı dil eğitim ve öğretimi yapılmıştır. Hatta Türkiye'de İngilizceden sonra en çok öğretilen dil Arapça olmuştur. Türkiye'de bu dilin öğretimi Cumhuriyet Dönemi'nden bu yana pek çok aşamadan geçmiştir. Bazı dönemlerde öğretilmesi hususunda bazı zorluklarla karşılaşmış olsa da Cumhuriyet Dönemi'nin tamamında hem resmî hem de gayri resmî kurumlar tarafından öğretimi gerçekleştirilmiştir. Arapça öğreten resmî kurumların başında ise 1959 yılında kurulmaya başlanan ve zamanla sayıları sekize kadar ulaşan Yüksek İslam Enstitüleri gelmiştir. Yüksek İslam Enstitüleri müfredatında yer alan İslâmî ve beşerî ilimlerin yanı sıra Arapça öğretimi de son derece önemli bir yere sahip olmuştur. Bu çalışmada özellikle Cumhuriyet Dönemi'nde kurulan Yüksek İslam Enstitülerinde gerçekleştirilmiş olan Arapça öğretimi ele alınmıştır. Çalışmada öncelikle Cumhuriyet Dönemi'nden bu yana Türkiye'de Arapça öğretimi ele alınmış akabinde ise 1959 yılında tesis edilmeye başlanan Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça öğretimi, okutulan kitaplar ve ders hocalarından söz edilmiştir. Ayrıca bu Enstitülerde okutulan Arapça ders kitapları ve Arapça öğretimi hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Yüksek İslam Enstitülerinin nispeten yoğun sayılabilecek ders programında, Kur'an-ı Kerim, Vücûh İlmi, Tefsir, Belâgat-ı Kur'âniyye, Hadis, Siyer, İlm-i Tevhid, Kelâm, İslâm Hukuku, Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, İslâmî Türk Edebiyatı Tarihi, Tasavvuf Tarihi, Ahlâk, İslâm Felsefesi Tarihi, Mantık, İslâm Tarihi, Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası, Dinî Psikoloji, Dinî Pedagoji, İslâm Sanatları Tarihi, Hitabet ve İrşad, Dinî Mûsiki, Yabancı Dil (Almanca, Fransızca, İngilizce), İnkılâp Tarihi gibi derslerin yanı sıra Arap Dili ve Edebiyatı dersi de yer almaktaydı.

Yüksek İslam Enstitüleri ders programında Arapça öğretimine yönelik sadece Arap Dili ve Edebiyatı dersi bulunuyordu. Başlangıçta, Arap Dili ve Edebiyatı dersi birinci sınıfta 6 saat, ikinci sınıfta 5 saat, üçüncü ve dördüncü sınıflarda ise 4'er saat, yıllık bazda düşündüğümüzde toplam haftada 19 ders olarak görülmekte idi. 1978-1979 eğitim-öğretim yılında programda yapılan değişikliklerle bu derslerin sayısı 23'e çıkarıldı.

Arapça dersinde birinci sınıfta genellikle sarf konuları öğretilirdi. İkinci sınıfta nahiv konuları işlenirdi. Üçüncü sınıfta belâgat, dördüncü sınıfta ise Arap edebiyatı üzerinde durulurdu. Fakat her okulda farklı kitap veya doküman takip edilirdi. Ders işleme yöntemine gelince genellikle önce öğretim elemanı bir kez metni okur, öğrenciler de metin üzerine hareke koyar, öğretim elemanı tercüme ederdi ve öğrenciler kelimelerin anlamlarını not ederlerdi, dersin tam olarak anlaşılması için daha sonra bazı öğrenciler de metni tercüme ederlerdi. Ondan sonra da hoca ilgili gramer konusunu anlatıp, örneklerle izah ederdi.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Dili, Arapça Öğretimi, Cumhuriyet Dönemi, Yüksek İslam Enstitüleri.

ARABIC TEACHING IN HIGHER ISLAMIC INSTITUTE DURING THE REPUBLICAN PERIOD

Abstract

Language is an increasingly developed and improved communication system that emerged in response to the need for communication with the beginning of human history. It is a communication element used by human beings as a means of expressing their troubles, desires, feelings and thoughts and making the necessary requests to meet their needs. Language, which is considered one of the most important differences between humans and animals, has existed since the time when humans were created, and has progressed day by day along with the historical development of humankind, passing through important phases, covering significant distances and diversifying until today. With the increase in human population on earth, the development of human living geography and the separation of living spaces from each other, different languages have emerged and human groups living in different parts of the world have become unable to understand each other's languages. In this respect, it can be said that the history of language teaching is simultaneous with the need for communication in human history. Masses of people speaking different languages had to learn each other's language in order to communicate and understand each other. This educational activity, which was initially carried out in the form of learning and teaching communication systems in order to meet very basic, simple needs, has grown with the increase in the needs of human beings and the increase in trade and exchange in other areas as a result of globalization caused by technological developments. In this context, language teaching institutions were also opened.

One of the languages that need to be taught most in the world and in Türkiye is Arabic. Arabic is a language recognized by the United Nations and spoken by millions of people. In addition, it has become a popular language in our region and Türkiye for many commercial, geographical and historical reasons. During the Ottoman period, foreign language education and training in various languages, especially Arabic and Persian, was provided in madrasahs and schools. In fact, Arabic is the most taught language in Türkiye after English. Teaching this language in Türkiye has gone through many stages since the Republican Era. Although some difficulties were encountered in teaching it in some periods, it was taught by both official and unofficial institutions throughout the Republican Period. The leading official institutions

teaching Arabic were the Higher Islamic Institutes, which started to be established after 1959 and their number reached eight over time. In addition to Islamic and human sciences in the curriculum of Higher Islamic Institutes, teaching Arabic also had an extremely important place. In this study, Arabic teaching, especially in the Higher Islamic Institutes established during the Republic Period, was discussed. In the study, firstly, Arabic teaching in Türkiye since the Republican Era was discussed. Next, the teaching of Arabic in the Higher Islamic Institutes that were established after 1959, the books taught in these institutions, and the instructors were mentioned. In addition, some evaluations were made about the Arabic textbooks taught in these Institutes and Arabic teaching.

The relatively intensive curriculum of the Higher Islamic Institutes included the following courses: The Quran, İlm al-Vujuh, Tafsir, Rhetoric of the Qur'an, Hadith, Sira, İlm al-Tawhîd, Kalam, Islamic Law, Usul al-Fiqh, History of Islamic Religion and Sects, History of Comparative Religions, History of Islamic Turkish Literature, History of Sufism, Ethics, History of Islamic Philosophy, Logic, History of Islam, History and Geography of Contemporary Islamic Countries, Religious Psychology, Religious Pedagogy, History of Islamic Arts, Rhetoric and Guidance, Religious Music, Foreign Languages (German, French, English), History of Revolution. In addition to these courses, the Arabic Language and Literature course was also included in the curriculum.

The curriculum of the Higher Islamic Institutes included only the Arabic Language and Literature course for teaching Arabic. In the beginning, the Arabic Language and Literature course was 6 hours in the first year, 5 hours in the second year, 4 hours in the third and fourth classes, making a total of 19 lessons per week when we consider it on an annual basis. With the change made in the program in the 1978-1979 academic year, the number of these courses was increased to 23.

In the Arabic course, grammatical subjects were taught in the first grade, grammar subjects in the second grade, rhetoric subjects in the third grade, and Arabic literature subjects in the fourth grade. However, different books or documents were followed in each school. As for the teaching method, the instructor would usually read the text once and the students would put signs called *harakat* on the words in the text. The instructor would translate the reading text and the students would note the meanings of the words. Later, some students would translate the text so that the lesson could be fully understood. After that, the instructor would explain the relevant grammar topic with examples.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Language, Arabic Teaching, Republican Period, Higher Islamic Institutes.

GİRİŞ

Dil, insanlar arasında iletişim ve diyalogun aracıdır. İnsanların birbirleriyle anlaşmalarını sağlayan toplumsal bir sistemdir. Dil, ses dizeleri ile anlamları arasında ilişki kuran bir ilkeler bütünüdür. Bir toplumda düşünce, duygu ve isteklerin ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanarak başkalarına aktarılmasını sağlayan çok yönlü ve gelişmiş bir dizgedir.¹ İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinde

¹ Agop Dilaçar, *Dil, Diller ve Dilcilik* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1968) 29; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, ts.), 55; Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2004), 3.

iki insanın karşılaştığı ilk andan itibaren iletişim ihtiyacına cevaben ortaya çıkmış ve giderek gelişmiş, geliştirilmiş bir iletişim sistemidir. İnsanoğlunun derdini, meramını, duygu ve düşüncelerini ifade edebilmek, ihtiyaçlarını temin etmek üzere gerekli taleplerde bulunmasının aracı olarak başvurduğu bir iletişim ögesidir. Onun sayesinde insanlar çağdaşlarıyla iletişim sağlar, anlaşır, bilimsel ve kültürel kazanımları paylaşır.²

Bu anlamıyla dil, tarihten beri insan ve hayvan arasındaki temel farklardan biri olarak görülmüş ve bu açıdan insan, konuşan canlı olarak tanımlanmıştır.³ İnsanoğlunun yaratıldığından beri var olmuş ve insanoğlunun tarihî gelişimiyle birlikte gün geçtikçe gelişmeler kaydederek günümüze kadar önemli evrelerden geçmiş, ciddi mesafeler kat etmiş ve çeşitlenmiştir. Yeryüzünde insan nüfusunun artması, insanın yaşam coğrafyasının gelişmesi ve yaşam alanlarının birbirinden uzaklaşmasıyla birlikte farklı diller ortaya çıkmış ve dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insan grupları birbirinin dilini anlayamaz hale gelmiştir. Bu yönüyle dil öğretimi tarihinin, insanlık tarihindeki iletişim ihtiyacıyla eş zamanlı olduğu söylenebilir.⁴

Farklı insan toplulukları birbirleriyle iletişim kurabilmek için birbirlerinin dilini öğrenmek durumunda kalmışlar ve böylece yeryüzünde yabancı dil öğrenme ameliyesi ortaya çıkmıştır. Başlangıçta çok temel, basit ihtiyaçların giderilmesi amacıyla basit düzeyde iletişim dizgelerinin öğrenilmesi ve öğretilmesi şeklinde gerçekleşen bu eğitim faaliyeti, insanoğlunun ihtiyaçlarının çoğalması, teknolojik gelişmelerin de sebep olduğu küreselleşmenin neticesinde ticaretin ve diğer alanlardaki alışverişin artmasıyla birlikte kapsam alanını genişletmiştir. Dolayısıyla devletlerarası ticaretin yürütülebilmesi için dil bilen insan gücüne ihtiyaç duyulmuştur. Bunun için eğitim merkezleri oluşturularak tercümanlar yetiştirilmiştir. Özellikle modern dönemde ulus devletlerin oluşmasıyla ve diplomatik ilişkilerin gelişmesiyle birlikte yabancı dil eğitim ve öğretimine olan ihtiyaç daha da artmıştır. Devletler tercüman ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çeşitli eğitim kurumları açmak suretiyle mütercim-tercüman yetiştirme yoluna gitmek durumunda kalmışlardır.⁵

² Abdullah Öztürk, "İletişim açısından İnsan ve Dil Gerçeğinin İlahi ve Beşeri Boyutu", *Turkish Studies* 8/10, (2013) Ankara, 593.

³ Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *el-Hasâis* (thk. Ali Muhammed en-Neccâr), (Mısır, ts.), 1/33.

⁴ Tuba Baykara, "İkinci Dil Öğreniminde, Ana Dil Sözdiziminden Kaynaklanan Sözdizimsel Hataların Analizi", *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9, (2016), 53.

⁵ Hayriye Yüksel Bağdatlı, "Mütercim-Tercümanlık Bölümlerindeki Akademik Çeviri Eğitimi ve Çeviri Sektörünün Beklentileri Hacettepe ve Sakarya Üniversiteleri Örneğinde", *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2, (2022), 284; Ömer Demircan, *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil* (İstanbul: 1993, Remzi Kitabevi), 38.

Dünyada ve Türkiye’de öğretilmesine en çok ihtiyaç duyulan dillerden birisi de Arapçadır. Arapça, yabancı diller arasında popülerlik açısından İngilizceden sonra ikinci sırada gelmektedir. Birleşmiş Milletler tarafından tanınan dillerden biri olması, milyonlarca insanın konuşması, Türkiye’nin coğrafi komşusu olan iki ülkenin resmi dili olması ve tarihsel nedenlerden ötürü ülkemizde Arapça öğrenmek önem arz etmektedir. Nitekim Tarih boyunca resmî ve sivil, birçok kurum bu dilin öğretimine katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada zaman zaman farklı dönemlere değinilse de özellikle Cumhuriyet Döneminde kurulan Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça öğretimi ele alınmaktadır. Cumhuriyet döneminin başından günümüze kadar Türkiye’de Arapça öğretimi bazı dönemlerde zayıflasa da tamamen kesintiye uğramadan bu günlere kadar gelmiş ve günümüzde de pek çok resmi ve gayri resmi kurumda devam etmektedir.

1. DÜNYA’DA VE TÜRKİYE’DE ARAPÇANIN YERİ VE ÖNEMİ

Sami dil ailesine mensup olan Arapçanın tarihî gelişimi beş bölüme ayrılarak incelenmektedir. Bunlar Eski Arapça, Klasik Arapça, Orta Arapça, Yeni (Modern) Arapça ve Mahalli lehçeler şeklinde sıralanmaktadır.⁶ Arapça dünya genelinde en çok öğrenilen yabancı diller arasında yer almaktadır. Birleşmiş Milletler tarafından tanınan dillerden biri olan bu dil, günümüzde milyonlarca insan tarafından konuşulmaktadır.

Birleşmiş Milletler, 1946 yılında daha önce kabul ettiği beş resmî dile Arapçayı da ilave etmiştir. Arapça, Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Arap Yarımadasında yer alan 23 ülkede resmî dil olarak kabul edilmekte ve konuşulmaktadır.⁷ Öte yandan bu coğrafya dışında kalan Müslüman ülkelerde de önemli kesimler tarafından öğrenilmekte ve yazılıp konuşulmaktadır. Bunun yanında Türkiye’nin coğrafi komşusu olan iki ülkenin resmi dilinin Arapça olması, ayrıca dini ve tarihsel sebeplerden dolayı Arapça öğrenimi Tarih boyunca, ülkemizin insanları için de önem arz eden bir konu olagelmıştır.

Başta Müslüman ülkeler olmak üzere Amerika, İngiltere, Arjantin gibi birçok ülkede de çeşitli eğitim kademelerinde zorunlu veya seçmeli ders olarak okutulmakta ve öğretilmektedir. Özellikle din eğitimi amacıyla

⁶ Soner Gündüzöz, “Klasik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8, (2003), 70.

⁷ Yakup Civelek, “Türkiye’de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1998), 226.

Arapça öğretimini önemseyen İslam dünyasının dışındaki ülkelerde de Arapça ticari nedenlere binaen önemsenmekte ve öğretilmektedir.⁸

Türkçe ve Arapçanın ilişkisi, Türklerin Müslümanlarla ilk karşılaşması olan Talas savaşıyla birlikte başlamıştır. Bu savaş sonrası başlayan İslamlaşma süreciyle birlikte Arapça öğrenme süreci de başlamıştır. Türkler, genelde dinlerini daha iyi öğrenebilmek için İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek, hadis-i şerifleri ve diğer ilmi kaynakları anlamak amacıyla Arapça öğrenme ihtiyacı duymuşlardır.⁹ Bu gaye ile bu tarihten sonra bütün dönemlerde Arapça öğretimi gerek medreselerde gerekse daha sonra kurulacak olan resmi ve gayri resmî kurumlarda devam etmiştir. Bugün ülkemizde İngilizceden sonra en çok öğretilen ikinci yabancı dil olup, İmam-Hatip Ortaokulları ve Liseleri, İslami İlimler Fakülteleri, İlahiyat Fakülteleri ile Fen Edebiyat ve Eğitim Fakültelerinin bazı bölümlerinde zorunlu ders olarak öğretilmektedir. Bunun yanında Arapça liselerde seçmeli dersler arasında yerini almıştır. Ayrıca Halk Eğitim Merkezlerinde, pek çok Sivil Toplum Kuruluşlarında, özel kurumlarda ve okullarda da Arapça öğretimi devam etmektedir.

2. OSMANLI DÖNEMİNDE YABANCI DİL ÖĞRETİMİ

Osmanlı döneminde medreselerde, Enderun okullarında ve mekteplerde başta Arapça ve Farsça olmak üzere çeşitli dillerde yabancı dil eğitim ve öğretimi yapılmıştır. Bunların yanı sıra, 1773'te Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'da, 1796'da Mühendishane-i Berri-i Hümayun'da, 1827'de Tıphane-i Amire'de, 1863'te Mekteb-i Mülkiye'de yabancı öğretmenler istihdam edilerek Fransızca öğretilmiştir. 1868'de kurulan Galatasaray Sultanisi, Osmanlı dönemindeki yabancı dil öğretimi açısından bir dönüm noktası olmuştur. 1873'te Dârüşşafaka lisesinde yabancı dil öğretimi yapılmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra yabancı dil öğretimi giderek daha da artmış, Fransızca zorunlu, İngilizce ve Almanca ise seçmeli yabancı dil dersleri olmuştur.¹⁰

⁸ Bk. Ramazan Meşe, "Dijital Dönem Uzaktan Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar", *İslam ve Yorum V*, ed. Ramazan Meşe vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021), II/4.

⁹ İbrahim Yılmaz, "Tarihi ve Edebi Açından Türk Arap İlişkileri", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/27 (2008), 105.

¹⁰ Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi* 5; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965), 267; Ömer Demircan, *Dünden Bugüne Türkiyede Yabancı Dil* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 116.; Ahmet Sait Özkul, "Ticaret Mektebinde Verilen Eğitim Üzerine Bir İnceleme 'Usûl-i Ticaret Dönemi' (1883-1916)", *Yönetim ve Organizasyon Araştırmaları Dergisi* 2/2, (2017), 16-17.

2. 1. Cumhuriyet Döneminde Yabancı Dil Öğretimi ve Öğretilen Diller

Modern dönemde dünya giderek bir köye dönüşmüş ve toplumlar arası ilişkiler gelişmiştir. Toplumlar arası ve devletlerarası ilişkiler geliştikçe insanların yabancı dil öğrenme ihtiyacı da artmıştır. İnsanlar ana dillerinin yanı sıra en az bir yabancı dil öğrenmek durumunda kalmışlardır. Bu nedenle dünya genelinde yabancı dil eğitim ve öğretim politikaları geliştirilmiş, yabancı dil öğretecek kurumlar oluşturulmuş ve devletlerin yabancı dil bilen insan ihtiyacını karşılamak üzere programlar uygulanmıştır. Cumhuriyet sonrası Türkiye’de de bu ihtiyaca binaen yabancı dil eğitim ve öğretimi politikaları geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur. Türkiye’de öğretilmesi hedeflenen yabancı dillerden birisi de Arapça olmuştur. Sadece Bu dilin öğretimini gerçekleştirmek amacıyla kurulmuş kurumlar olduğu gibi, hem onu öğretmek hem de İslami ilimleri tahsil etmek için kurulmuş müesseseler de vardır. Bu kuruluşlardan birisinin de de Yüksek İslam Enstitüleri olduğunu söyleyebiliriz.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında Arapça öğretiminde ciddi bir gerileme yaşandığı gözlemlenmektedir. 1927’de müfredattaki Arapça ve Farsça dersleri kaldırılmış, sadece İmam Hatip okullarında 1931 yılına kadar Arapça öğretimine devam edilmiştir. Cumhuriyet’in ilk döneminde Türkiye’de Fransızca, İngilizce, Almanca ve İtalyanca öğreten özel okullar açılmış, daha sonra bunlara Fransızca, Almanca ve İngilizce eğitim veren Anadolu liseleri eklenmiştir.¹¹

Türkiye’de Lisan Mektebiyle başlayan dil öğretimi çalışmaları, daha sonraki dönemlerde çeşitli kurumlar ve nihayetinde üniversiteler bünyesindeki birimler tarafından yürütülmüştür. Başlangıçta Fransızca, Almanca ve İngilizceye yönelik olarak başlayan dil öğretimine daha sonraki yıllarda Arapça da ilave edilmiştir. Arapçanın yabancı dil olarak öğretilmesi, ticari ve diplomatik gereksinimin karşılanması yanı sıra dinî ilimlerin öğrenilmesindeki ihtiyacın bir sonucu olarak da ortaya çıkmıştır.

2.2. Cumhuriyet Döneminde Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi

Türkiye’de 1850’lerden beri Arapça alfabenin okunup yazılmasında zorluk olduğu ve Türkçe sesleri tam karşılayamadığı gibi gerekçelerle, Ziya Gökalp, Hüseyin Cahit Yalçın, Antep’li Münif Efendi, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi toplum bilimciler alfabe değişikliğini savunmuşlardır. 1923 yı-

¹¹ Yahya Kemal Kaya, *İnsan Yetiştirme Düzenimiz* (Ankara: Nüve Matbaası, 1974), 21; Ömer Demircan, *Dünden Bugüne Türkiye’de Yabancı Dil*, 92.

ında Cumhuriyet ilan edilince 3 Mart 1924'te çıkarılan 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla yabancı okullar da dâhil tüm eğitim-öğretim kurumları Milli Eğitim Bakanlığına bağlandı, Arapça dersi de, okullardaki ders programlarından çıkarıldı.¹² 1924 yılında Dâru'l-fünûn'a bağlı olarak açılan ilahiyat Fakültesiyle birlikte aynı yıl, halkın dini ihtiyaçlarını karşılamak üzere ilkokullara dayalı olarak, yani ilkokuldan sonra dört yıl eğitim-öğretim yapacak "İmam Hatip Mektebi" adıyla açılan okulların ders programlarında Arapça dersine yer verilmiş olsa da bu derslerin fazla bir geçerliliği olmamıştır. Zaten çok zor şartlarda eğitim yapan bu okullar da ancak 6 yıl devam edebildi. Değişik sebeplerle 1931 yılında onlar da tamamen kapatıldı. 1 Kasım 1928 tarihinde tek kararla gerçekleştirilen harf inkılabıyla Arapça, Osmanlıca, Farsça olan her şeyin öğretimi kaldırılmış ve sadece bir ay içerisinde ülkede tamamen yeni harflere geçilmiştir.¹³ Cumhuriyetin ilk yılları Türkiye'de Arapça öğretiminin en çok geri plana itildiği yıllar olarak tarihe geçmiştir.

Dini değerlerle bağlantılı olan her şeyin büyük zorluklarla karşılaştığı ilk günlerden sonra nihayet, 1959-1979 tarihleri arasında 8 adet Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuştur. Yüksek İslam Enstitüleri Millî Eğitim Bakanlığı Müdürler Komisyonunun Talim ve Terbiye Kurulu kararını kapsayan 17.11. 1959 gün ve 575 sayılı kararı ile kurulmuştur. Yüksek İslam Enstitülerinin öğrenim süreleri 4 yıllık olarak planlanmıştır. 1982 yılına kadar hizmet veren Yüksek İslam Enstitüleri, Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Çalışma Grubu raporuyla ve 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile Yüksek Öğretim Yasasına eklenen bir ek madde ile İlahiyat Fakültesine dönüştürülerek buldukları illerdeki üniversitelerin bünyesine alınmıştır. Böylelikle Yüksek İslam Enstitüleri 21 yıllık eğitim-öğretim hizmetlerini tamamlamışlardır.¹⁴

2.3. Cumhuriyet'ten Günümüze Orta Öğretimde Arapça Öğretimi

Osmanlı döneminde 1913'te açılan Medresetu'l-Eimmeti ve'l-Hutebâ, 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle ilkokula dayalı dört yıllık İmam-Hatip okullarına dönüştürülmüştür. 1924'ten 1932'ye kadar sayıları giderek artan İmam-Hatip okulları 1932'de tamamen kapa-

¹² Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), XII.

¹³ Levent Candan, *Atatürk Döneminde Harf Devrimi Sonrası Deniz Basımında Basılmış Yayınların İncelenmesi (1929-1938)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2006), 6.

¹⁴ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 432.

tılmış, ancak 1951’de dinî bilginin öğretilmesi ve dinî hizmetlerin sunulmasına duyulan ihtiyaç üzerine tekrar açılmıştır.

Türkiye’de başlangıçta Kur’an’ın anlaşılması ve dinî ilimlerin öğretimi amacıyla öğretilen Arapça, daha sonra Arap ülkeleriyle ticarî ve diplomatik ilişkilerin gelişmesiyle birlikte bu amaçlara yönelik bir iletişim aracı olarak da öğretilmeye başlanmıştır. Türkiye’de Arapça öğretimi İmam-Hatip Liseleri, Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri ve Arap Dili ve Edebiyatı bölümleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde üniversitelerdeki birçok bölümde de okutulmaya başlanmıştır.

Kısaca Türkiye’de Arapça öğretimi, Darü’l-Fünun İlahiyat Fakültesi, İmam Hatip mektepleri, İslam Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesinde yapılmakta idi. Günümüzde ise, başta Arap Dili ve Edebiyatı ile Arapça Öğretmenliği bölümleri olmak üzere İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, İmam Hatip Liseleri ve diğer bazı liselerde yapılmaktadır.

2.4. Cumhuriyet’ten Günümüze Yüksek Öğretimde Arapça Öğretimi

Dârü’l-Fünun İlahiyat Fakültesi 1933 yılında kapatılmış,¹⁵ daha sonra 1949’da ilmî esaslara göre dini bilgileri öğretmek ve yaymak amacıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulmuş ve halen hizmete devam etmektedir.¹⁶ Anılan kurumların iki temel amacından biri Arapça öğretimidir. Bu nedenle Türkiye’deki Arapça öğretimini resmi olarak, anılan kurumlar deruhte etmekteydiler. Daha sonra artan ihtiyaca binaen mevcut talebi ve ihtiyacı karşılamak üzere 1959 tarihi itibarıyla Yüksek İslam Enstitüleri kurulması kararlaştırılmıştır. Yüksek İslam Enstitüleri de İslamî ilimlerin yanı sıra Arapça öğretimi ile de yoğun bir şekilde meşgul olmuşlardır.¹⁷

Türkiye’de 1923 yılında Cumhuriyet ilan edilince 3 Mart 1924’te çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu’yla yabancı okullar da dâhil tüm eğitim-öğretim kurumları Milli Eğitim Bakanlığına bağlanınca, Arapça dersi de, okullardaki ders programlarından çıkarıldı.¹⁸ 1924 yılında Dârü’l-Fünun’a bağlı olarak açılan İlahiyat Fakültesiyle birlikte aynı yıl, halkın dinî ihtiyaçlarını karşılamak üzere dört yıl eğitim-öğretim yapan İmam Hatip Mekteplerinde Arapça dersine yer verilmiş olsa da bu okullar fazlaca bir varlık gösteremeyip devamlılık sağlayamamıştır. Çok zor şartlarda eğitim

¹⁵ Ömer Okutan, *Cumhuriyet Döneminde Eğitim* (İstanbul: MEB, 1983), 415.

¹⁶ M. Şevki Aydın, “Öğretmen Yetiştiren Kurumlar Olarak İlahiyat Fakülteleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 0/6 (1995), 62.

¹⁷ Abdullah Bilin, *Cumhuriyet Sonrası Arap Dili Çalışmaları* (1923-1982), *Nüsha* 20/50, (2020), 93-94.

¹⁸ Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, XII.

yapan bu okullar da ancak 6 yıl devam edebilmiştir. Değişik sebeplerle 1931 yılında onlar da tamamen kapatılmıştır.

2.5. Yüksek İslam Enstitülerinin Kuruluşu

Yüksek İslam Enstitüsü'nün kurulması fikri, ülkenin önemli sosyolojik travmalar yaşadığı bir dönemde ilk defa 1949 yılında Ali Fuad Başgil tarafından dile getirilmiştir.¹⁹ Yüksek İslam Enstitüleri, 1951 yılında açılan İmam-Hatip liselerinden mezun olan öğrencilerin dini yükseköğrenim görebilmeleri için açılmış okullardır. Çünkü İmam-Hatip okullarından mezun olanlar, 1949 yılında açılmış olan Ankara İlahiyat Fakültesi dâhil hiçbir Yüksek Öğretim kurumuna giremiyorlardı. Diğer taraftan Diyanet İşleri Başkanlığının, yükseköğrenim görmüş din görevlisi ihtiyacı, toplumda dini görev ve sorumlulukları yerine getirme ihtiyacının sonucu olarak sayıları her gün artan İmam-Hatip okullarında meslek derslerine ve diğer okullarda din derslerine girecek öğretmen ihtiyacı, Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasını zorunlu hale getirmiştir.

1957-1958 öğretim yılının sonunda İmam-Hatip okullarının İstanbul'daki mezuniyet törenine dönemin başbakanı Adnan Menderes bizzat katılınca, Milli Eğitim Bakanı Celal Yardımcı'ya bu okulların mezunlarının gidebilecekleri bir yükseköğretim okulunun açılması talimatı verdi. Bu talimat üzerine Celal Yardımcı, Milli Eğitim Bakanlığı Müdürler komisyonunu bunun için görevlendirdi. Bu komisyon, 29 Ağustos 1958 tarihinde, "Orta dereceli okullara din bilgisi öğretmeni, İmam-Hatip okullarının birinci devrelerine yeter sayı ve değerinde bir tedris heyeti kazandırmak" amacıyla Eğitim Enstitüleri seviyesindeki bu okulların açılmasını kararlaştırdı. Fakat değişik nedenlerle aynı yıl açılış tamamlanamayıp, ancak bir yıl sonra T.C. Maarif Vekâleti kuruluş ve kadroları hakkındaki 4926 kanuna bağlı cetvellerde Yüksek İslam Enstitülerine dair, 16 Haziran 1959 tarih ve 19232 sayılı Resmî gazete ile yayınlanan 7344 sayılı kanunla açılış gerçekleşti. Böylece, "Orta ve muadili okullarımızla öğretmen okullarımıza yeter derecede ehliyetli din dersi öğretmeni yetiştirmek, bu arada memleketimizin muhtaç olduğu müspet ve hayati bilgilerle mücehhez olan din bilginleri yetişmesine zemin hazırlamak, böylece Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından belirtilen temennileri gerçekleştirmek gayesiyle ve bugünkü yedi yıllık İmam-Hatip Okulu mezunlarını kabul ederek dört yıllık bir Yüksek İslam

¹⁹ Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 300.

Enstitüsü'nün 1959-1960 öğretim yılının başında İstanbul'da açılıp faaliyete geçirilmesi" kararlaştırılmış oldu.²⁰

İlk Yüksek İslam Enstitüsü 19 Kasım 1959 tarihinde kurularak İstanbul'da İmam-Hatip Okulu binasında öğretime başladı; daha sonra Fındıklı'daki Namık Kemal İlkokulu'na geçti. Ancak 1966 yılında Üsküdar Bağlarbaşı'ndaki yeni binasına taşınabildi. Enstitünün resmi işlemleri ilk zamanlarda Öğretmenler Okulları Genel Müdürlüğüne yürütüldü. 1961 yılında Din Eğitimi Müdürlüğü kurulunca, o müdürlüğe bağlandı. 1964'te bu müdürlük Din Eğitimi Genel Müdürlüğüne dönüştürüldü. İstanbul'dan sonra hayır sahiplerinin ve vatandaşların kurdukları derneklerin de katkılarıyla 1962 yılında Konya'da, 1965 yılında Kayseri'de, 1966 yılında İzmir'de, 1969 yılında Erzurum'da, 1975 yılında Bursa'da, 1976 yılında Samsun'da ve 1980'de Yozgat'ta Yüksek İslam Enstitüleri açılmış oldu.²¹

Daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın 31 Temmuz 1961 tarih ve 211 sayılı kararıyla kabul edilen 1. maddesinde Yüksek İslam Enstitüsünün tanımı ve görevi şöyle ifade edildi: "Yüksek İslâm Enstitüsü, İslâm dininin esaslarına sadık kalarak, müsbet ilmin ışığı altında İslâm ilimlerini ve bunlara yardımcı bilgileri öğreterek, İmam-Hatip okulları ile ilk öğretmen okullarına ve diğer orta öğretim müesseselerine öğretmen yetiştirmek ve aynı okullardaki din dersleri öğretmenlerinin meslekî gelişmelerine yardım etmek amacıyla Millî Eğitim Bakanlığı'nca kurulmuş bir Yüksekokuldur. Bu müessese Milli Eğitim Bakanlığı'nın ihtiyaçları dışında Diyanet İşleri Teşkilâtına müftü, vaiz gibi din elemanlarını yetiştirmekle de vazifelidir. Enstitü ayrıca, Türkiye'de İslâm ilimleri alanında araştırmalarda bulunmak ve araştırma neticelerini yurt ve dünya ilim âlemine sunmak amacıyla da görevlidir."²²

19 Ocak 1972 tarih ve 14077 sayılı Resmî Gazetede yayınlanan yeni yönetmenlikte bu enstitülerin görev tanımı şöyle yapılmıştı: "Yüksek İslam Enstitüsü, Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez ve taşra kuruluşlarına gerekli din görevlileri, İmam-Hatip Okullarına Meslek Dersleri ve diğer orta dereceli okullara Din Bilgisi öğretmenleri yetiştiren ve mezunlarının meslekî gelişimlerine yardım eden Millî Eğitim Bakanlığına bağlı yükseköğretim kurumudur."²³

²⁰ Veli Ertan - Hasan Küçük, *Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri* (İstanbul: Türday Basım, 1976), 62; Eyüp Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)", *Erzurum, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 0/49, (2013), 405.

²¹ Mustafa Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/48-49.

²² Ertan - Küçük, *Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri*, 63-64.

²³ Ertan - Küçük, *Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri*, 64.

1959 yılında açılmış olan Yüksek İslam Enstitüleri, 12 Eylül darbesinden sonra, tam olarak 20 Temmuz 1982 tarihinde İlahiyat Fakültelerine dönüştürüldü.²⁴

2.6. Yüksek İslam Enstitüleri Müfredatı ve Ders Programı

24 Eylül 1959 tarih ve 240 sayılı Talim ve Terbiye Dairesi kararının hükümleri gereğince daha önce de ifade edildiği üzere 19 Kasım 1959 tarihinde İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne öğrenci kayıt işlemleri ve diğer uygulamalar Eğitim enstitüleri yönetmeliğine göre yapıldı. Kararda deneme mahiyetinde olduğu ifade edilen dersler şöyle şekillendi: Birinci sınıfta on bir, ikinci sınıfta on dört, üçüncü sınıfta yirmi, dördüncü sınıfta yine yirmi dersten oluşuyordu. 1. sınıfta haftalık ders programında 32 saat, 2. ve 3. sınıflarda 28 saat, 4. sınıfta 30 ders vardı.²⁵ Bazılarında basit farklılıklar görülse de genel anlamda Yüksek İslam Enstitüleri bu ders sayısına göre hareket ettiler.

Yüksek İslam Enstitülerinin nispeten yoğun sayılabilecek ders programında şu dersler yer alıyordu: Kur'ân-ı Kerîm, Vücûh İlmi, Tefsir, Belâgat-ı Kur'âniyye, Hadis, Siyer, İlm-i Tevhîd, Kelâm, İslâm Hukuku, Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, İslâmî Türk Edebiyatı Tarihi, Tasavvuf Tarihi, Ahlâk, İslâm Felsefesi Tarihi, Mantık, İslâm Tarihi, Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası, Arap Dili ve Edebiyatı, Dinî Psikoloji, Dinî Pedagoji, İslâm Sanatları Tarihi, Hitabet ve İrşad, Dinî Mûsiki, Yabancı Dil (Almanca, Fransızca, İngilizce), İnkılâp Tarihi. Bu program 1971 yılına kadar uygulandı.²⁶

1971 yılında önemli ölçüde değişiklikler içeren yeni bir ders programı hazırlandı. İlk programdaki Vücûh İlmi, Belâgat-ı Kur'âniyye, Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası gibi dersler çıkarılırken Din Sosyolojisi, Halk Eğitimi ve Toplum Kalkınması, Teşkilât ve İdare adıyla yeni dersler konuldu. Dinî Pedagoji yerine beş ayrı dersten oluşan öğretmenlik bilgisi dersleri ilâve edildi ve bütün sınıflardaki dersler haftada otuz iki saate çıktı. Ayrıca öğrencilere öğretmenlik ve din görevliliği uygulaması ile seminer çalışması yapma zorunluluğu getirildi. 1973'te üçüncü ve dördüncü sınıfların programlarına Medenî Hukuk dersi eklendiyse de 1978'de tekrar programdan çıkarıldı. Baştan beri derslerin öğretim yılı esasına göre okutulduğu Yüksek İslâm Enstitüleri için 1978'de yürürlüğe giren yeni ders dağılım çizelgesi ve

²⁴ Hüseyin Aydın, *Yüksek İslam Enstitüleri Akademisyenlik Özlemi ve Akademisyenliğin Anatomisi* (Bursa: y.y. 2000), 31.

²⁵ Ertan - Küçük, *Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, 65-66.

²⁶ Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi (MEBTD), Milli Eğitim Bakanlığı (1971), No. 1682 md. 34/255.

yönetmelikle on dörder haftalık yarıyıllara göre ders yapma esası getirildi. İlk iki yıl öğrenciler ortak dersler görürken üçüncü ve dördüncü sınıflarda Tefsir-Hadis, Fıkıh-Kelâm, İslâm Dini ve Esasları şeklinde bölümlere ayırılıyorlardı. Bu arada ders grupları, seçmeli dersler ve pedagojik formasyon dersleriyle ilgili yeni düzenlemeler getirildi ve mezuniyet tezi konuldu.²⁷

Yüksek İslam Enstitüleri için 1959'da hazırlanan ve büyük ölçüde uygulanan programa göre şöyle bir oranlama yapılması mümkündür: Arapça %17.75, Temel İslami İlimler %35.51, İslam Tarihi ve Sanatları %14.95, Felsefe Grubu %1.86, Din bilimleri %7.47, Dini Musiki ve İnkılap Tarihi %1.86 oranında yer almaktaydı.²⁸

2.7. Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi

Yüksek İslam Enstitüsü programından anlaşılacağı üzere enstitü bünyesinde doğrudan Arapça öğretimine yönelik sadece Arap Dili ve Edebiyatı dersi bulunuyordu. Arap Dili ve Edebiyatı dersi birinci sınıfta 6 saat, ikinci sınıfta 5 saat, üçüncü ve dördüncü sınıflarda ise 4'er saat, yıllık bazda düşünüldüğümüzde toplam haftada 19 ders olarak okutulmuş oluyor.²⁹ Arapça dersinin her sınıfta okutulması dil öğretimindeki süreklilik ilkesine uygun olmakla birlikte programa konulan saatlerinin sayısı itibarıyla toplamda yetersiz olduğu görülmektedir. Arapçanın günlük hayatta kullanılmadığı bir ortamda, sadece bu kadarlık dersle tam anlamıyla öğrenilmesinin mümkün olmadığı açıktır.

1978/1979 eğitim öğretim yılında anılan ders programında kısmi bir değişikliğe gidilmiştir. Bu kez birinci sınıfta haftalık 8, ikinci sınıfta 7, üçüncü ve dördüncü sınıflarda sadece Tefsir-Hadis ile Fıkıh-Kelam bölümlerinde 4'er saat olarak okutulmuş ancak İslam Dini ve Esasları Bölümünde dördüncü sınıfta programdan çıkarılmıştır. Bu programda, Arapça dersi yıllık düşünüldüğünde, haftada toplam 23 saat olarak okutulmuş oluyor.³⁰ Tabi ki, bu kadarlık bir süre, Arapçanın tam olarak öğrenilmesi için yeterli değildir.

Arapça dersinde birinci sınıfta genellikle sarf konuları verilir. İkinci sınıfta nahiv konuları işlenirdi. Üçüncü sınıfta belâgat, dördüncü sınıfta ise Arap edebiyatı üzerinde durulurdu. Ders işleme yöntemine gelince genellikle önce öğretim elemanı bir kez metni okur, öğrenciler de metin üzerine

²⁷ Mustafa Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, (1979), No. 2021 md. 42/177.

, "Yüksek İslâm Enstitüsü", 44/49.

²⁸ Halit Ev, *Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 149.

²⁹ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 303.

³⁰ Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, (1979), No. 2021 md. 42/177.

hareke koyar, öğretim elemanı tercüme ederdi ve öğrenciler kelimelerin anlamlarını not ederlerdi, dersin tam olarak anlaşılması için daha sonra bazı öğrenciler de metni tercüme ederlerdi.³¹ Ondan sonra da hoca ilgili gramer konusunu anlatıp, örneklerle izah ederdi.

Derslerin işlenişi, dersi veren öğretim elemanına göre farklılık arz ederdi. Bazı hocalar, belli bir kitabı takip ederken, bazıları ise hazırladıkları dokümanlardan anlatıp not tutturuyorlardı. Çok az örnekle ders anlatılır, alıştırmaya çözümleri neredeyse hiç olmazdı. Öğretilen konu ve kelimelerle öğrencilerin cümle kurması istenmezdi. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, öğrencinin uygulama yapması ve konuşmasının yani mükâleme ya da muhadese yapmasının takip edilen eğitim yönteminde fazla bir yeri yoktu. O dönemde, özellikle dersi veren hocalarda genellikle, sanki konuşmanın gerekli olmadığı kanaati egemendi. Bundan dolayı hocalar, bütün gayret ve çabalarını dil bilgisi kurallarını öğretme ve metin çözümleme noktasında yoğunlaştırıyorlardı. Onun için bu enstitülerden mezun olanların Arapça metinleri anlama noktasında daha başarılı, ancak konuşmada ise genellikle başarısız oldukları görülmektedir.

Aktarılan bu bilgilerden ve kendileriyle görüşmüş olduğumuz kişilerin aktardıklarından anlaşıldığı üzere bu enstitülerde genellikle Arapça öğretiminde izlenen yöntem, klasik yöntem olarak da adlandırılan Dilbilgisi-Tercüme yöntemi idi. Dört temel dil becerisinin esas alındığı, dinleme, konuşma, okuma ve yazmanın önemsendiği ve buna yönelik bir uygulamanın yapıldığı bir program takip edilmekte değildi.³² Batıda Latince öğretiminde kullanılan bu yöntem, Doğuda ve özellikle de Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça öğretiminde kullanılmıştır. Bunun dışındaki doğal yöntem, direkt yöntem, telkin yöntemi, dilsel-işitsel yöntem, bilişsel yöntem, görsel-işitsel yöntem, okuma yöntemi, telkin yöntemi ve gruplarla takip edilen dil öğretim metotlarının kullanıldığını görmek hemen hemen hiç söz konusu olmamış, ders kitabı ve sözlük dışında herhangi bir araç-gereç kullanılmamıştır. Bu da verilen eğitimin başarısını olumsuz yönde etkileyen faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dil öğretimi için uygun olmayan 30-40 kişilik ya da fazla öğrencinin bulunduğu oldukça kalabalık sınıflarda tek düzey ve monoton bir dil öğretim yönteminin, kapsamlı bir şekilde dil öğretmesi ve bu anlamda istenen başarıyı gerçekleştirmesinin mümkün olmayacağı açıktır. Etkin ve başarılı bir Arapça öğretimi için mutlaka farklı öğretim yöntemleri, teknikleri ve araç-gereçlerden faydalanılması gerekmekte idi. Fakat kendileri farklı öğre-

³¹ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, 305.

³² Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, 311.

tim yöntemlerinden geçmemiş öğretim elemanlarından bu anlamda farklı performanslar göstermelerini beklemek elbette ki gerçekçi değildir.

Tebliğler dergisinde yayımlanmış olan bu programdaki “Arap Dili ve Edebiyatı” dersinin amaçları;

1. Bilhassa mesleki metinleri okuyup anlayabilmeleri,
2. Arapça-Türkçe karşılıklı tercüme yapabilmeleri,
3. Basit ölçüde Arapça konuşma alışkanlığına ulaşmaları,
4. İmam-Hatip Liselerinde Arapça öğretmenliğini rahatlıkla yapacak seviyede bilgi elde etmelerini sağlamak şeklinde yer almıştır.³³

Sayıları en son sekize ulaşan bu enstitülerin Arapça toplam ders sayıları hemen hemen aynıydı. Fakat bu derslerde okutulan kitaplar ve dersleri veren hocalar açısından düşündüğümüz zaman her enstitüde durumun farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu enstitülerde okuyup mezun olan, liselerde öğretmenlik yapan veya hâlâ İlahiyat Fakültelerinde hocalık yapmaya devam eden ya da emekli olmuş, Sadrettin Gümüş, Ömer Osman Çelik, Abdullah Kayhan, Abdül Vahap Aktaş, Mahmut Denizkuşları, Dursun Bakar, Mahmut Balcı, Mehmet Karaduman, Nurullah Erem gibi kişilerden de bizzat alınan bilgilere göre, açıldıkları tarihten İlahiyat Fakültesine dönüştürüldükleri 1982 tarihine kadar, bu okullarda okutulan Arapça kitapları ve okutan hocalar açısından şu şekilde tanıtmak mümkündür:

2.7.1. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü (1959)

Türkiye’de açılan ilk Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsüdür. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü 1959 yılında kurulmuştur. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’nün müfredatında Arapça öğretimiyle alakalı olarak Arapça, Gramer, Metin dersleri yer almakta idi. 1. ve 2. sınıflarda, Gramerde Mehmet Maksudoğlu’nun kitabı ve Ali el-Carim ve Mustafa Emin’in yazdıkları *en-Nahvu’l-Vâdih*’ın 1. ve 2. kitabı ondan sonra İbn-i Hişâm’ın *Şüzûru’z-Zehab*’i okutuluyordu. Üst sınıflarda ise belagat kitabı olarak *Muhtasaru’l-Me’ânî* kitabı okutulmakta idi. Metin dersinde Hayrettin Karaman ve Bekir Topaloğlu’nun hazırladıkları *Eski Metinler* kitabı okutuluyordu.

İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Arapça dersi veren hocalar, Ali Özek, Bekir Sadak, Mustafa Runyun, Mehmet Maksudoğlu. A. Turan Aslan, Bedrettin Çetiner, Yakup Çiçek, Ali Murat Daryal, Sadrettin Gümüş, Hayreddin Karaman, Yusuf Kılıç, Abdulkadir Kocamanoğlu, Halit Zevalsiz idi.³⁴

³³ Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, (1978), No. 1988 md. 41/301.

³⁴ Meral Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 88-89.

2.7.2. Konya Yüksek İslam Enstitüsü (1962)

Konya Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan ikinci İslam enstitüsü olup 07.08.1962 yılında kurulmuştur.³⁵ Enstitü bünyesinde Arapça öğretmek amacıyla okutulan kitaplar: Ali el-Carim ve Mustafa Emin’in hazırladıkları *en-Nahvu’l-Vâdih’in 1. ve 2. kitapları* ve bazı hocaların hazırladıkları dokümanlar veya farklı kitaplardan metinlerdir.

Konya Yüksek İslam Enstitüsü’nde Arapça dersi veren hocalar, Abdülbaki Turan, Tacettin Uzun, Ahmet Gürtaş, İsmail Hakkı Sezer, Hüseyin Küçükcalay’dı.³⁶

2.7.3. Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü (1965)

Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan üçüncü enstitü olup 16.12.1965’te kurulmuştur.³⁷ Enstitü bünyesinde Arapça öğretmek amacıyla okutulan kitaplar: Birinci sınıfta klasik medrese kitapları olarak bilinen *Emsile, Bina, Maksud ve İzzî*, Nahiv dersinde ise, Ali el-Carim ve Mustafa Emin’in hazırladıkları *en-Nahvu’l-vâdih ‘Avamil, İzhâr, Kâfiye* ve Süyutî’nin *el-Behcetü’l-Mardıyye* kitaplarıdır.

Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü’nde Arapça dersi veren hocalar, Hulusi Kılıç, Selahaddin Polat, Mustafa Çuhadar, Mehmet Türkmen, Ahmet Coşkun ve Hüseyin Bayram gibi hocalardır. Kayseri Yüksek İslam Enstitüsünde okuyan öğrenciler, ayrıca dışarıda da medrese kökenli, eski müftü Abdullah Saracoğlu, eski Akdağmadeni Müftüsü Sadık Hoca, İbrahim Eken, Ahmet Coşkun, Celal Kırca gibi hocalardan nahiv ve belagat dersleri alıyorlardı.³⁸

2.7.4. İzmir Yüksek İslam Enstitüsü (1966)

İzmir Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan dördüncü enstitü olup 25.08.1966 tarihinde kurulmuş ve eğitime başlamıştır.³⁹ Bu enstitüde okuyup mezun olan kişilerden alınan bilgiye göre; İzmir Yüksek İslam Enstitüsünde belli bir kitabın okutulmasının yerine dersler, hocaların hazırladıkları dokümanlardan işleniyordu. Derslere girecek hocalar, okutacakları Arapça dersi için farklı kitaplardan faydalanarak doküman hazırlayıp, öğrencilere okutuyorlardı.

İzmir Yüksek İslam Enstitüsü’nde en çok Arapça dersi veren hocalar, Cevat Akşit, Faris İbrahim Hariri’dir.⁴⁰

³⁵ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

³⁶ Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 99.

³⁷ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

³⁸ Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 109-110.

³⁹ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

⁴⁰ Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 114-115.

2.7.5. Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü (1969)

Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan beşinci enstitü olup 30.07.1969 yılında kurulmuş ve eğitime başlamıştır.⁴¹ Enstitü, 20 Temmuz 1982 tarih ve 41 sayılı kanun hükmünde kararname ile İslami İlimler Fakültesi ile birleştirilerek İlahiyat Fakültesi adını almıştır. Enstitü bünyesinde Arapça öğretmek amacıyla okutulan kitaplar: Klasik medrese kitapları diye bilinen, *Emsile, Bina, Maksûd, İzzi, ‘Avâmil, İzhâr, Kâfiye, Molla Câmi, Müşezzeb, Mühezzeb, Müntehab, en-Nahvu’l-Vâdih*’ın 1. ve 2. kitabı ve farklı metin kitaplarıdır.

Erzurum Yüksek İslam Enstitüsünde Arapça dersi veren hocalar, Cafer Sadık Doğru, Selahattin Yılmaz, Mehmet Şeker, Yunus Vehbi Yavuz, Arif Bek, İhsan Türek, Ruhi Özcan, Rabia Abdul Vahid Çelebi gibi hocalardır.⁴²

2.7.6. Bursa Yüksek İslam Enstitüsü (1976)

Bursa Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan altıncı enstitü olup 30.07.1976’da kurulmuş ve hizmete başlamıştır.⁴³ Enstitü bünyesinde Arapça öğretmek amacıyla okutulan kitaplar: Gramerde *en-Nahvu’l-Vâdih*’ın 1. ve 2. kitapları, metin kitabı olarak da *Kelile ve Dimne* ve *Nûru’l-Yakîn* kitaplarıdır.

Bursa Yüksek İslam Enstitüsü’nde Ahmet Lütü Kazancı, Mahmut Denizkuşları, Erol Ayyıldız, Osman Aşçıoğlu, Süleyman Uludağ, Yunus Vehbi Yavuz, Hamdi Döndüren Arapça dersi veren hocalardır.⁴⁴

2.7.7. Samsun Yüksek İslam Enstitüsü (1976)

Samsun Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan yedinci Yüksek İslam Enstitüsü olup 07.09.1976 yılında kurulmuş ve hizmete başlamıştır.⁴⁵ Enstitü bünyesinde Arapça öğretmek amacıyla okutulan kitaplar, Gramer kitabı olarak, Hayrettin Karaman ve Bekir Topaloğlu’nun yazdıkları *Sarf ve Nahiv kitapları*, metin kitabı olarak da yine aynı hocaların telif ettikleri *Eski Mehtinler* kitabı idi.

Samsun Yüksek İslam Enstitüsü’nde Arapça dersi veren hocalar M. Reşit Özbalkıç, İsmail Durmuş, Hulusi Kılıç ve Mustafa Meral Çörtü gibi hocalardır.⁴⁶

⁴¹ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

⁴² Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 116-117.

⁴³ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

⁴⁴ Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 120-123.

⁴⁵ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

⁴⁶ Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 12-126.

2.7.8. Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü (1980)

Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü, Türkiye’de kurulan sekizinci İslam Enstitüsü olup 04.01.1980’de kurulmuş ve hizmete başlamıştır.⁴⁷ Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü daha sonra İlahiyat Fakültesine dönüştürülmeksizin kapatılmıştır.⁴⁸ Kurulduktan kısa bir süre sonra kapandığından, Arapça derslerinde okutulan kitaplar ve okutan hocalar hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.

3. YÜKSEK İSLAM ENSTİTÜLERDEKİ ARAPÇA DERSİNDE OKUTULAN KİTAPLAR VE ARAPÇA ÖĞRETİMİ

Aktarılan müfredat ve ders programının incelenmesinden anlaşıldığı üzere, o günün şartlarında bu enstitülerin bünyesinde düzenli bir program takip edilmemiş ve düzenli bir ders kitabı okutulmamıştır. Öğretim elemanlarının Arapça öğretmek amacıyla kullandıkları veya Arapça derisi için not hazırlarken faydalandıkları kaynaklar şu şekilde özetlenebilir: “*Emsile, Bina, Maksûd, İzzî, Avâmîl, İzhar, Kafiye, Molla Cami, en-Nahvu’l-Vâdih, Câmiu’d-Dürüsü’l- ‘Arabiyye, el-Muktazâb, el-Muntahab, Mebâdiü’l- ‘Arabiyye, Sarf ve Nahiv, Kelile ve Dimne, İhyâu-Ulûmi’d-Din, Edebü’d-Dünya ve’d-Dîn, Elfu-Leyletin ve Leyle, Arapça Muhâdarât ve Kıraat Kitapları, Cemheratu-Resâili’l-Arab, Zehru’l-Âdâb, el-Belâgatü’l-Vâdih*.”⁴⁹ Ayrıca, Temel İslam Bilimleri diye bilinen, Tefsir, Hadis, Fıkıh, bunların usulleri ve Kelam derslerinde okutulan metinlerin de Arapçanın öğrenilmesine katkısı göz ardı edilmemelidir.

Okutulan ya da ders notu hazırlanması için önerilen kitaplara bakıldığında ağırlıklı olarak gramer kitapları olduğu ve önerilen kitaplar arasında akademik anlamda herhangi bir Arapça öğretim kitabının bulunmadığı görülmektedir. Buradan hareketle öğretim metodunun yorumlanmasıyla enstitülerde ideal anlamda bir Arapça öğretiminin sağlanamadığı söylenebilir. Nitekim mezuniyet-ehliyet ilişkisine bakıldığında da enstitü bünyesindeki Arapça öğretiminin tam olarak başarılı olmadığı gözlemlenebilmektedir. Hâlbuki bu enstitülere, Arapça yeterlilik sınavı yapılarak ve seçilerek öğrenci alımı yapılmaktaydı. Belli seviyeye ulaşmış öğrencilerin kabul edildiği bu enstitülerde doğru bir yöntem takibi mümkün olmuş olsaydı Arapça öğretimi de hedefine ulaşabilecekti. Nitekim daha sonraları İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarına yönelik yapılan bir saha araştırması çalışmasında Arapça öğretim elemanlarının yarısına yakınının Arapçayı bir dil dersi,

⁴⁷ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 302.

⁴⁸ Kayabaşı, *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*, 129.

⁴⁹ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 316, 317.

diğer yarının ise bir meslek dersi olarak gördükleri anlaşılmalıdır.⁵⁰ Tek başına bu tespit bile Arapça öğretimindeki başarısızlığı açıklar niteliktedir.

Yüksek İslam enstitülerinde Arapça öğretimi de, Türkiye'deki genelde ezbere dayalı ve sınav geçmeye odaklı olan eğitim sistemindeki aksaklıkları içinde barındırdı. Dilbilgisi-tercüme yönteminde öğrenci gramer kurallarına boğuluyor ve sürekli karşısına yeni çıkan kelimeleri ezberlemekle meşgul oluyordu. Sınavı geçmek için gramer kuralı ve yeni kelimeler ezberleyen öğrenciler, sınavdan kısa bir süre sonra ezberledikleri bu bilgilerin çoğunu da unutmaktadırlar. Ezberciliğin en olumsuz yönü de bu olmalıdır. Öğrenci, ezberlemek için çok büyük emek sarf ederken, çok hızlı bir şekilde ezberlediklerini unutmaktadır. Bu da harcadığı emeğin kolayca ve hızlı bir şekilde boşa gitmesine neden olmaktadır.

Dil öğretiminde bir miktar ezber olması doğaldır. Özellikle kelimelerin ezberlenmesi kaçınılmazdır. Fakat gramer kaidelerinin ezberlenmesinden öte anlaşılması gerekmektedir. Kurallar, özellikle örneklerle anlaşıldıktan sonra daha kalıcı olmaktadır. Kelimelerin de şiir ezberler gibi ezberlenmesi değil de, metin içerisinde, metinlerin eşliğinde, çok metin okunarak kalıcı hale getirilmesi önemlidir. Ayrıca çok ezber, dili öğrencinin gözünde zorlaştırmaktadır. Dil, öğrencinin gözünde zor ve öğrenilemez bir dil olarak yerleşince, öğrencinin öğrenme umudu kırılmakta ve artık dersten kopmakta ve de öğrenmek için gayret etmemektedir.

Arapça derslerine giren hocaların, genel anlamda kendileri Arapçayı bilmelerine rağmen, okullarda öğretim yöntemi noktasında fazla bir ilerleme ve gelişme gerçekleştiremedikleri, ancak gramer, metin ve tercüme yöntemine bağlı olarak öğretim yaptıkları anlaşılmalıdır. "Arapça niçin öğretilmektedir? Bu dili öğrenmek, öğrenciye ne sağlayacaktır? Hangi yönü, nereye kadar, nasıl öğretilir? Kitap dışında hangi araç-gereç ve yöntemler kullanılarak öğretilmektedir?" gibi hususlarda bir anlayış, felsefe, hedef ve yöntem birliği olmaksızın, herkes bulunduğu yerde o günün şartlarında elde mevcut imkânlarla sürdürmeye çalışmaktaydı. Temel amaç, İslamî kaynaklara ve metinlere ulaşabilecek seviyede Arapça öğrenmek olduğu için, Gramer, metin ve tercümeğe ağırlık verilmiştir. Bu anlamda da önemli ölçüde başarılı olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Türkiye'de Cumhuriyetin ilanıyla, Arapça ve Arap harflerine karşı bir ön yargı oluşmuş, Arapça eğitimi veren medreseler kapatılmış, bu medreselerdeki ilim adamlarının tüm akademik, eğitim ve diğer faaliyetleri engel-

⁵⁰ Soyupek, *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*, 425.

lenmiş ve geçmişle hiçbir bağı olmayan yepyeni bir toplum oluşturulmaya çalışılmıştır. Asırlardır hayatlarında yer alan Arap harflerinin ve Arapçanın bazı ideolojik saiklerle eğitim dünyası ve toplumsal hayatının dışına çıkarılması çabaları, Arapçanın öğretimi açısından büyük sıkıntılara ve gerilemeye sebep olmuştur.

Yüksek İslam Enstitülerinin ve İmam-hatip okullarının açılması, yaşanan sıkıntıların tamamen ortadan kalktığı veya her açıdan mükemmel bir ortamın oluştuğu anlamına gelmemekle birlikte, o büyük sıkıntıların yaşandığı günlerden sonra bu okulların açılmasının Arapça öğretimi için ileriye doğru atılmış çok iyi bir adım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Elde edilen bilgilere göre Yüksek İslam Enstitüleri açıldıktan sonra dahi özellikle Arapça öğretimi alanında büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Tevhid-i tedrisatla getirilen yasaklamalardan sonra geçen 30-35 yıllık süreden sonra Arapçayı öğretecek seviye ve kalitede çok az sayıda hoca ve Arapça öğretiminde kullanılacak çok az kitap bulunabilmiştir. Hayatta kalan ve bir şekilde kendini ve ilmini koruyabilen hocalar, öğrencilere Arapça öğretmek için uygun ve yeterli kitap bulma noktasında büyük zorluklar yaşamışlardır. Bazıları eski medrese kitaplarını okutmak zorunda kalmışlar, bazıları Mısır, Suriye ve Lübnan gibi Arap ülkelerinden bulup getirdikleri kitaplarla Arapça öğretmeye çalışmışlardır. Bazı hocalar, okutmak için kendileri o günkü imkânlarıyla kitap telif etmeye veya doküman oluşturmaya çalışmışlardır. Özetle, o dönemde Arapça öğretmek için kitap temini zor olup bulunacak kitapları okutacak hocanın bulunması da kolay değildi. Dolayısıyla bu okullar son derece zor şartlar altında açılmıştı ve bu şartlar altında eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmeye çalışıyorlardı.

Yüksek İslam Enstitülerinde ders veren hocaları ilim ehli ve sahip oldukları ilmi öğrencilere vermeyi hedef haline getirmiş, bu konuda hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan idealist kimselerdi. Hocaların birçoğu, sadece okulda verdikleri derslerle yetinmeyip, öğrencilerin boş saatlerinde ve tatil günlerinde de onlara hem Arapça hem de diğer Temel İslam Bilimleri alanında dersler vermişlerdir. Öğrenciler de genelde hocalarının bu samimi çabalarını görüp, maddi imkânlarının çok kısıtlı olmasına rağmen kendilerini yetiştirmek için gayret sarf etmişlerdir. Ancak, hocaların çoğu belki de yaşanan yasakların sebep olduğu travmaların etkisinde oldukları için yöntem ve materyal geliştirme noktasında başarılı olamamışlardır.

Bu okulların açılması, büyük bir teveccüh ve ilgiyle karşılanmış, ancak imkân, tecrübe, kadro, ortam, araç-gereç ve materyal yetersizliğinden dolayı beklenen başarıyı sağlayamamıştır. Arapça öğretimi ile ilgili olarak, dile getirilen bu eksiklerden dolayı, ortak bir anlayış, felsefe ve hedef ortaya ko-

nulamadığı için yapılanlar bilimsel ve akademik yöntemlerle değil, rastgele ve gelişi güzel, daha çok deneme yanılma yoluyla yapılmıştır. Ondan dolayı da belki çok emek harcanmış, fakat semeresi az olmuştur.

Bütün eksiklik ve yetersizliklerine rağmen o dönemin Arapça öğretimi noktasındaki tecrübî değerinin de unutulmaması gerekir. Her şeye rağmen o günkü samimi çaba ve gayretler, bugünün altyapısını oluşturmuştur. Geline nokta eğer bir başarı olarak değerlendirilirse, bu başarının o günkü çabaların üzerine bina edildiği ve onun devamı olduğu unutulmamalı ve kaydedilen bilimsel ve teknolojik gelişmelere göre mutlaka geliştirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, ts.
- Aydın, Hüseyin. *Yüksek İslam Enstitüleri Akademisyenlik Özlemi ve Akademisyenliğin Anatomisi*. Bursa: y.y. 2000.
- Aydın, M Şevki. “Öğretmen Yetiştiren Kurumlar Olarak İlahiyat Fakülteleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (ts.).
- Candan, Levent. *Atatürk Döneminde Harf Devrimi Sonrası Deniz Basımevinde Basılmış Yayınların İncelenmesi (1929-1938)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2006.
- Civelek, Yakup. “Türkiye’de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998).
- Demircan, Ömer. *Dünden Bugüne Türkiye’de Yabancı Dil*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi*. Ankara: Pegem Yayınları, 2004.
- Dilaçar, Agop. *Dil, Diller ve Dilcilik*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1968.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Ertan, Veli - Küçük, Hasan. *Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri*. İstanbul: Türday Basım, 1976.
- Ev, Halit. *Türkiye’deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Gündüzöz, Soner. “Klasik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/8, (2003).
- İbnü’l-Cinnî. *el-Hasâis*. Mısır, ts.
- Kaya, Yahya Kemal. *İnsan Yetiştirme Düzenimiz*. Ankara: Nüve Matbaası, 1974.

- Kayabaşı, Meral. *Yüksek İslam Enstitüleri (1959-1983)*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Meşe, Ramazan. “Dijital Dönem Uzaktan Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar”. *İslam ve Yorum V*. ed. Ramazan Meşe vd. II/3-16. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Okutan, Ömer. *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*. İstanbul: MEB, 1983.
- Öcal, Mustafa. “Yüksek İslâm Enstitüsü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyetten Günümüze Yüksek İslam Enstitülerinde Arapça Öğretimi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Şimşek, Eyüp. “Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)”. *Erzurum, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Yılmaz, İbrahim. “Tarihi ve Edebi Açından Türk Arap İlişkileri”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2008).
- Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi (MEBTD). Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, 21.05.2024. <https://dhgm.meb.gov.tr/www/2023/icerik/873>.
- Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi (MEBTD). Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978, 21.05.2024. <https://dhgm.meb.gov.tr/www/2023/icerik/865>.
- Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi (MEBTD). Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979, 21.05.2024. <https://dhgm.meb.gov.tr/www/2023/icerik/865>.

GENÇ YETİŞKİMLERİN DİN VE DİNDARLIK ANLAYIŞLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A QUALITATIVE RESEARCH ON YOUNG ADULTS' PERCEPTIONS OF RELIGION AND RELIGIOSITY

AHMET ASLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ, SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

ASST. PROF., ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM UNIVERSITY, FACULTY OF ARTS AND SCIENCES

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

ERZİNCAN, TÜRKİYE

ahmet.aslan@erzincan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1657-9662>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1456155>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

20 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted

11 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Aslan, Ahmet, "Genç Yetişkinlerin Din ve Dindarlık Anlayışları Üzerine Nitel Bir Araştırma [A Qualitative Research on Young Adults' Perceptions of Religion and Religiosity]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 487-520.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



GENÇ YETİŞKİNLERİN DİN VE DİNDARLIK ANLAYIŞLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Öz

Hızlı toplumsal değişimler dünya görüşlerini, değer yargılarını dönüşüme uğratmaktadır. Din anlayışları da bu sürece tabidir. Saha araştırmaları Batılı son nesilde önekilere oranla dinsiz, ateist ve spirütüelci eğilimlerin arttığına dair bulgular içermektedir. Türkiye’de yapılan araştırmalarda ise gençlerin büyük çoğunluğunun kendilerini inançlı, dindar, Müslüman, dini ve Allah’ın varlığını önemseyen kimseler olarak tanımladıkları görülmektedir. Ancak güncel bazı araştırmalar düşük oranlarda da olsa Türkiye’deki gençlerin kendilerini deist, agnostik, ateist ya da inancsız olarak tanımlayabildiklerini göstermektedir. Güncel araştırmalarda genç dindarlığı bağlamında dinden uzaklaşma, yeni spirütüel arayışlar, dini kimliğin dönüşümü, dinin düşüşü, şüphe gibi temaların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu temalar ebeveynlerde kaygıya sebep olmaktadır. Nitekim dijital bir evrene doğan 21. yüzyıl kuşağının önceki kuşaklardan farklılaşmayacağı düşünülemez. Bu çalışmada klasik sekülerleşme paradigmasının din-toplum ilişkisini açıklamakta yetersiz olduğu tezinden yola çıkılarak genç yetişkinlerin din ve dindarlık anlayışları konu edinilmiştir. Din anlayışı araştırması, dindarlık araştırmasından farklı olarak bireylerin algı ve anlayışlarına odaklanır. Türkiye’de gençlik ve din konusunda 2000’den sonra yapılan araştırmalar sayıca görece azdır ve bunların büyük çoğunluğu din psikolojisi alanında, nicel yöntemlerle yapılmıştır. Kategorinin genişliği ve nicel yöntemin sınırlılıkları konunun etraflıca değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple çalışmada belli bir yaş aralığında bulunan genç yetişkinlere odaklanılarak nitel yöntemle onların din ve dindarlık anlayışları incelenmiştir. Anlayıcı-yorumlayıcı paradigma ile genç yetişkinlerin din ve dindarlık anlayışlarının betimlenmesi ve beliren farklılaşmaların tespiti bu çalışmanın temel amacıdır. Keşfedici bir saha araştırması olan bu araştırmada amaçlı örnekleme yapılmıştır. Farklı sosyokültürel özelliklere sahip 19- 28 yaş aralığında; üniversite öğrencisi, çalışan, kadın, erkek kategorilerinden 18 gençle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular genç yetişkinlerin anlayışlarındaki benzerlik ve farklılıklara odaklanılarak anlayıcı paradigma bağlamında yorumlanmıştır. Bulgular Tanrı ve din tasavvuru, dindarlık ve dindarlığa bakış, modernist/seküler eğilimler, din-ahlak ilişkisi, din-akıl/bilim ilişkisi, din ve toplumsal sorunlar, din-siyaset/devlet ilişkisi başlıkları altında sunulmuştur. Genç yetişkinlerin çoğu geleneksel taklidi bir inanç söylemine sahiptir. Bazıları içinde yaşadıkları sosyo kültürel şartların etkisiyle din ve Tanrı hakkında derinlikli düşünel ve/veya duygusal tecrübe yaşamamış görünmektedir. Kendi tasavvurunu inşa etme ve/veya öğrenilmiş olanı içselleştirme eğilimi gösteren gençler de yok değildir. Genç yetişkinlerin tasavvurlarında din güven veren, kimlik kaynağı, kültürel bir unsur, toplumsal bütünleştirici, anlam kaynağı ve sığınak nitelikleriyle ön plana çıkmaktadır. Gençlerin bazıları inanç kimliklerine rağmen dinin temel inanç esaslarından bazıları konusunda şüphe içinde ya da bunlarla yüzleşmemiş görünmektedirler. Genç yetişkinler dinî emir ve yasaklara tam olarak riayet et(e)mediklerini belirtse de dindarlık konusunda normatif bir tasavvur taşımaktadırlar. Onların çoğuna göre “popüler sekülerist kültür” çeşitli zorluklar üretse de “dindarlık” mümkündür. Onlara göre dinin esaslarına riayet doğrultusunda bir dindarlık ancak iman, okuma, tefekkür, araştırma, terbiye, güven ve özeleştirici kavramları çerçevesinde gerçekleşebilir. Bununla birlikte “hazcı serbestlik” eğilimlerle dindar olmayı imkânsız olarak gören gençler de bulunmaktadır. Genç yetişkinler kurumsal sekülerleşme süreçleri doğrultusunda yer yer değişime uyum sağlama eğilimi göstermektedirler. Gençlik ve din ilişkisi sorunlarının çözümünde başta aile olmak üzere, kurumsal dinî yapılara, eğitimcilere, gençlik politikaları dâhil toplumun geleceğine ilişkin politika geliştirenlere önemli görevler düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Genç Yetişkinler, Din Anlayışı, Gençlik ve Din, Sekülerleşme.

A QUALITATIVE RESEARCH ON YOUNG ADULTS' PERCEPTIONS OF RELIGION AND RELIGIOSITY

Abstract

Rapid social changes transform world views and value judgments. Religious understandings are also subject to this process. Field research contains findings that irreligious, atheist and spiritualist tendencies have increased in the last Western generation compared to the previous generation. Research conducted in Turkey shows that the majority of young people define themselves as believers, religious, Muslims, and people who care about religion and the existence of God. However, some current research shows that young people in Turkey can define themselves as deist, agnostic, atheist or non-believer, albeit at low rates. In current research, it is seen that themes such as moving away from religion, new spiritual searches, transformation of religious identity, decline of religion, and doubt come to the fore in the context of youth religiosity. These themes cause anxiety in parents. It is unthinkable that the 21st century generation, born into a digital universe, will not differ from previous generations. In this study, young adults' understanding of religion and religiosity is discussed, based on the thesis that the classical secularization paradigm is insufficient to explain the religion-society relationship. Research on religious understanding, unlike research on religiosity, focuses on individuals' perceptions and understandings. The number of studies conducted after 2000 on youth and religion in Turkey is relatively small and the majority of them were conducted in the field of psychology of religion with quantitative methods. The breadth of the category and the limitations of the quantitative method make it difficult to evaluate the subject thoroughly. For this reason, this study focused on young adults in a certain age range and examined their understanding of religion and religiosity using a qualitative method. The main purpose of this study is to describe young adults' understanding of religion and religiosity with the interpretive paradigm and to detect the differences that appear. Purposeful sampling was used in this research, which is an exploratory field research. Between the ages of 19 and 28 with different sociocultural characteristics; Semi-structured in-depth interviews were conducted with 18 young people from the categories of university students, employees, women and men. The findings were interpreted in the context of the understanding paradigm, focusing on the similarities and differences in the understandings of young adults. The findings are presented under the headings of the concept of God and religion, religiosity and view of religiosity, modernist/secular tendencies, religion-morality relationship, religion-mind/science relationship, religion and social problems, religion-politics/state relationship. Most young adults have a traditional imitation of faith. Some of them seem to have not had a deep intellectual and/or emotional experience about religion and God due to the socio-cultural conditions they live in. Some young people tend to build their own imagination and/or internalize what has been learned. In the imagination of young adults, religion comes to the fore as reassuring, a source of identity, a cultural element, social integrator, a source of meaning and a shelter. Despite their faith identity, some young people seem to be in doubt about or have not come to terms with some of the fundamental beliefs of the religion. Even though young adults state that they do not fully comply with religious orders and prohibitions, they have a normative perception about religiosity. According to most of them, "religiosity" is possible, although "popular secularist culture" creates various difficulties. According to them, religiosity in line with the principles of religion can only be achieved within the framework of the concepts of faith, reading, contemplation, research, education, trust and self-criticism. However, some young people see it as impossible to be religious with "hedonistic liberalism" tendencies. Young adults tend to adapt to change in line with institutional secularization processes. In solving

the problems of the relationship between youth and religion, institutional religious structures, especially the family, educators, and those who develop policies for the future of society, including youth policies, have important duties.

Keywords: Sociology of Religion, Young Adults, Perception of Religion, Youth and Religion, Secularization.

GİRİŞ

Batı'da yapılan yeni araştırmalar dine olan ilginin giderek azaldığını göstermektedir.¹ Dünyanın diğer bölgelerinde de benzer eğilimlere dair bulgular görmek mümkündür.² Dinin toplumsal hayattaki etkisinin azalması uzun yüzyıllara yayılmış bir fenomen olarak incelenmiştir.³ Günümüzde yaşanan değişimler ise yüzyıllarla değil neredeyse aylarla ölçülebilmektedir. Bu hızlı değişim tüm toplumlarda dünya görüşlerini ve değer yargılarını etkilemektedir. Bu ortamda gençler, bir taraftan buldukları gelişim döneminin sorunlarını aşmaya çalışırken diğer taraftan dengesini arayan toplumsal sistemin sorunları ile yüzleşmektedirler.

Araştırmalarda genç dindarlığı bağlamında dinden uzaklaşma,⁴ yeni spiritüel arayışlar,⁵ dini kimliğin dönüşümü,⁶ dinin düşüşü,⁷ şüphe⁸ gibi temaların öne çıktığı görülmektedir. Modernleşme bireylerin din anlayış-

¹ Amerika'da Tanrı'ya inananların oranı son on yılda yaklaşık %10 düşmüştür. Jeffrey M. Jones, "Belief in God in U.S. Dips to 81%, a New Low", *Gallup* (Erişim 06 Aralık 2023); Aynı ülkede birkaç on yılda dinsizlik eğilimiyle Hristiyanların oranının %50'nin altına düşebileceğini öngörülmektedir. Pew Research Center, "Modeling the Future of Religion in America" (Erişim 06 Aralık 2023); 2016 verilerine göre genç yetişkinlerin sadece %66'sı bir dine bağlı olduğunu belirtmiştir. Halbuki bu oran çeyrek yüzyıl önce %90'ın üzerindedir. Jean M. Twenge, *İ-Nesli*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018); Inglehart, 1981'den 2007'ye kadar çoğu toplumdaki dindarlaşmaya karşın 2007'den 2020'ye kadarki dönemde bu durumun tersine döndüğünü savunmaktadır. Ronald F. Inglehart, *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?* (Çevrimiçi: New York: Oxford Academic, 17 Dec. 2020), (Erişim 06 Aralık 2023).

² 2021 tarihli bir gençlik araştırmasına göre kendilerini deist olarak tanımlayanların oranı %7,3 iken ateist veya agnostik olarak tanımlayanların oranı %4,6'dır. Konrad-Adenauer-Stiftung, *Türkiye Gençlik Araştırması 2021*, (Ankara: Konrad- Adenauer – Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, Şubat 2022), 75; Türkiye'de inanç ve dindarlık araştırmasında 18- 24 yaş grubunda ateizm, agnostisizm ve deizme karşılık gelecek ifadeleri seçenlerin toplam oranı %11 olarak tespit edilmiştir. Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*, *International Institute of Islamic Thought Araştırma Raporu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023), 30.

³ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020).

⁴ Ali Köse, *Dinin Geleceği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023).

⁵ Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar, Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reike vb* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).

⁶ Ali Ayten-M. Enes Vural, *Ah Bu Gençler Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023).

⁷ Ronald F. Inglehart, *Religion's Sudden Decline*.

⁸ Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kiskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 1-44.

larında, yaşam tarzlarında, bireysel kimliklerinde değişimlere, önemli çatışma ve gerilimlere sebep olabilmekte; genç yetişkinlerde çeşitli konularda yabancılaşma görünümleri belirebilmektedir.⁹ Dijitalleşmeyle beliren yeni yaşam tarzları, genç yetişkinlerin dinî değerlerden uzak küresel yeni medya içeriklerine maruz kalmalarına; seküler-popüler kültürle dinî değerlere yabancılaşmalarına kapı aralamaktadır.¹⁰ Gençlik ve din konusunda 2000'den sonra yapılan araştırmaların büyük çoğunluğu din psikolojisi alanında ve nicel yöntemlerle yapılmıştır. Kategorinin genişliği ve nicel yöntemin sınırlılıkları konunun etraflıca değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Önemli tartışmalar doğuran, toplumun geleceğiyle ilgili bir konuda sosyolojik perspektifle yapılan araştırmalar, sayıca azdır.¹¹

Ateizm, deizm, agnostisizm gibi inançsızlık/inanç şekillerinin yaygınlaştığına dair iddialar ebeveynleri kaygılandırabilmektedir. Nitekim “dijital yerli” olan 21. yüzyıl kuşağının önceki kuşaklardan farklılaşmayacağı düşünülemez. Söz konusu farklılaşmanın bir kopuş mu yoksa bir arayış mı olduğu merak konusudur. Bu tespitler gençlerin din ve dindarlık anlayışlarını yakından incelemeyi gerekli kılmaktadır. Gençlik kategorisinin geniş olması ve nicel yöntemin sınırlılıkları ise toplumsal değişimin gençlerin anlayışları üzerindeki etkilerinin dar çalışma evrenleri ve nitel yöntemlerle derinliğine araştırılmasını gerektirmektedir. Bu tür araştırmalar toplumumuzda/kültürümüzde yolunda gitmeyen hususları daha açık görmemize yardımcı olacağı gibi geleceğe dair tutarlı öngörülerde bulunmaya imkân tanıyacaktır. Nitel araştırma yöntemi ve anlayıcı-yorumlayıcı paradigma ile genç yetişkinlerin din ve dindarlık anlayışlarının betimlenmesi ve beliren farklılaşmaların tespiti bu çalışmanın temel amacıdır.

Genç yetişkinliklerin din ve dindarlık anlayışını ve günümüz postmodern kültürünün¹² bu anlayışın şekillenmesindeki rolünü konu edinen bu çalışma, klasik sekülerleşme paradigmasının gençlik ve din konusunun etraflıca irdelenmesine imkân tanımadığı tezine dayanmaktadır.¹³ Din bireye

⁹ Şaban Erdiç, “İlahiyat Fakültelerinde Din ve Modernleşme-Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1021-1035.

¹⁰ Nurten Zeliha Şahin, “Evaluation of Generation Z and Influencer Interaction in the Scope of Religious and Cultural Values”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/3 English Special Issue (Aralık 2023), 770.

¹¹ Ayşe E. Karakaya vd., “Türkiyede Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması”, *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 285, 295.

¹² Postmodernite olgusunu sosyolojinin ilgilendiği bir konu haline getiren filozof Lyotard, 1960'ların başından itibaren başlayan dönemde önceki iki asrı meşrulaştıran modernizmin dayandığı iki büyük mitin/üst-anlatının geçerliliğini kaybettiğini ilan etmiştir: özgürleşme ve doğruluk miti. Lyotard'a göre postmodern dönemde “üst-anlatılara” inanmamayla ne eylemlerin değerini ne de önermelerin doğruluğunu tespit etmek mümkündür. Batı'da başlayan bu süreç moderleşmeci politikalar, kültür endüstrisi ve dijital küresel kültürle tüm dünyaya yayılmaktadır. Bk. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

¹³ Klasik sosyolojinin din hakkındaki temel tezlerini ve sekülerleşme teorisini sorgulama 2000'li yıllara

anlayış kazandırırken birey de içinde doğup büyüdüğü çevrenin, yetiştirilme şartlarının da etkisiyle kendi varoluşunu anlamlandırır, kimliğini inşa eder. Toplumsal kültürle etkileşim hâlinde sürdürülen bu inşa süreci bireyin toplumdan soyutlanarak anlaşılamayacağını gösterir. Birey; toplumsal kültürden aldığı malzemeye kendi etkinliğiyle şekil verir, ancak ortaya çıkan ürün de bireyi şekillendirir.¹⁴ Din, toplumun kültürel ortamından kendini soyutlayamayacağı¹⁵ gibi aynı zamanda o, toplumların her türlü kültürel basamağında şekillendirici bir zihniyet faktörü olarak işlev görür.¹⁶ Dinin bilişsel boyutu kapsamında bireylerin dinden ne anladığı, onu nasıl yorumladığı ve anlam dünyalarında onu nerede konumlandığı sorunu din anlayışı (perception of religion) kavramıyla karşılanabilir. Türkçeye “algı” olarak çevrilen “perception” “bir şeyi nasıl gördüğünüzün veya anladığının bir sonucu olarak edindiğimiz fikir, inanç veya imajların bütünüdür.” Bireyin geçmiş yaşamında edindiği tecrübe ve değerler, onun düşünce biçimini ve hayata bakış açısını şekillendirir. Nitekim “din anlayışı” araştırması, dindarlık araştırmasından¹⁷ farklı olarak bireylerin algı ve anlayışlarına odaklanır. Çalışmada bireylerin söylemleri analiz edilerek dini ve dindarlığı nasıl algıladıkları, anlam dünyalarında onu nerede konumlandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gençlik ve din konusu, gün geçtikçe genişleyen bir araştırma alanıdır. Yeni dini hareketlerin genç yetişkinler arasında yayılması, dijitalleşmenin dinî çoğulculuğa katkısı, dinî radikalleşme gibi konular Batılı ülkelerde gençlerin din anlayışlarına ilgiyi artırmıştır, söz konusu durumlara ilişkin araştırmalar artmıştır.¹⁸ Türkiye’de ise 1980’li ve 1990’lı yıllarda gençlik dönemi ve din konusundaki çalışmalar din psikolojisi alanında nicel veri ağırlıklı olarak ve daha ziyade ergenlik dönemine odaklanılarak başlamış,¹⁹

kadar devam etmiştir. Peter Berger, David Martin, Rodney Stark, Daniel Bell gibi öncü sosyologlar son iki asırlık gidişatın yalnızca sekülerleşme ile yorumlanamayacağını örneklerini vermişlerdir. 2000’li yılların başlarına kadar sekülerleşme tezinin geçerli olmadığı, dünyanın kutsaldan uzaklaşmadığı, kutsalın insanoğlunun bilincinde yerini koruduğu savunan birçok teorik ve empirik çalışma yayımlanmıştır. Peter L. Berger, “Secularism in Retreat”, *The National Interest*, Winter 46, (Winter 1996/97), 3-12; David Martin, “The secularization issue: Prospect and retrospect.” *British Journal of Sociology* (1991), 465-474; Rodney Stark, “Secularization”, *Sociology of Religion*, (1999), 60/3, 249-273; Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, Ali Köse (Der.), *Kutsalın Dönüşü*, (229-442), (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

¹⁴ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 30.

¹⁵ Mustafa Aydın, “Dinin Toplumla ve Diğer Kurumlarla İlişkisi”, *Din ve Toplum*, ed. Yasin Aktay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 90.

¹⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 33.

¹⁷ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?*, çev. Abdulvahap Taştan-M. Derviş Dereli (Antalya: Lotüs, 2019), 48.

¹⁸ Sylvia Collins-Mayo, “Youth and Religion: An International Perspective”, *Theo-Web. Zeitschrift Fuer Religionpaedagogik [Academic Journal of Religious Education]* 11/1 (2012), 80-94.

¹⁹ Hayati Hökelekli, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983); Mustafa Naci Kula, *Ergenlerde Kimlik Bunalmı ve Din Eğitiminin Etkisi* (Uludağ Üniversitesi, YL

hemen ardından diğer yöntemlerle üniversite gençliğini örneklem alan çalışmalar bu çalışmalara eklenmiştir.²⁰ Bu çalışmalarda üniversite gençliğinin dinî inanç, tutum, davranışları ve din anlayışları incelenmiştir. 2000’li yıllarla birlikte gençlik dönemine dâhil gruplarda din ve dindarlığa dair konular, dönem dönem artış göstererek günümüze kadar araştırılmıştır. Son yıllarda ise tartışma konusu haline gelen gençlik ve din konusu, bazı özel dosyalara konu olmuştur.²¹ Ritüele odaklanan ve nicel yöntemlerle şekillenen, yukarıda uluslararası ve Türkçe literatürde nasıl incelendiği özetlenen gençlik ve din konusuna bu çalışma, sosyolojik perspektif ve nitel yöntemle din anlayışlarına odaklanarak katkıda bulunmaktadır.

Genç Yetişkinlerde Din ve Dindarlık Anlayışı

Gençlik dönemi demografik açıdan 13 ilâ 25 yaş aralığına karşılık gelir. Bu dönem fiziksel, zihinsel ve duygusal açılardan çocukluktan çıkış anlamına gelen “ergenlik” ve “genç yetişkinlik” alt dönemlerini içerir.²² Günümüzde on sekiz yaşına girmiş bireyler resmi kuramlar tarafından yetişkin kabul edilir. Ancak eğitimine devam eden, düzenli iş hayatına başlamamış, evlenmemiş bu bireyler, yetişkin olarak tanımlanmayı sağlayacak özelliklerin çoğunu taşımaz. Bu sebeple on sekiz yaşından yetişkinliğe kadarki dönem “genç yetişkinlik” (young adulthood)²³ olarak adlandırılır. Dönemin yaş aralığı araştırmacılara göre değişir. Havighurst’e göre 18-35, Erikson’a göre 20-40, Bühler’e göre 25-45 yaş aralığı genç yetişkinlik dönemidir.²⁴ Genç yetişkinliğin geçiş dönemi olması, onların din anlayışları ve dindarlıklarının hedeflenen bir sonuç değil değişime açık bir süreç olarak değerlendirilmesini gerektirir.²⁵ Bu çalışmada amaçlı örnekleme dâhil edilen 19 ilâ 28 yaş aralığındaki genç yetişkinlere odaklanılmıştır.

Din bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarıyla bireysel ve toplumsal hayatı etkiler. Böylece karşımıza tarih üstü, sabit ilkelere sahip din kavramı

Tezi, 1986).

²⁰ Mehmet Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma: Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Anket Uygulaması*. (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989); Münir Koştas, *Üniversite Öğrencilerinde Dinî Bakış* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

²¹ Diyanet-Sen, “Din ve Toplum Dergisi _ Gençlik ve Din sayısı”, Din ve Toplum 17 (2022); Lacivert, “Yeni Sekülerlik Dosyası”, 2021.

²² Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi Yetişkinlik Yaşlılık Ölüm* (Ankara: İmge Kitabevi, 2008), 101.

²³ Benjamin L. Hankin vd., “Development of Depression from Preadolescence to Young Adulthood: Emerging Gender Differences in a 10-year Longitudinal Study”, *Journal of Abnormal Psychology* 107 (1998), 128.

²⁴ Onur, *Gelişim Psikolojisi*, 101; Robert J. Havighurst, *Developmental tasks and education* (The University of Chicago Press, 1948); Erik Erikson, “Eight Ages of Man”, *Childhood and Society* (New York: W.W. Norton and Co., 1963); Charlotte Buhler, “About the goal-structure of human life. Theoretical considerations”, *Dialectica* 11/1-2 (1957), 187-205.

²⁵ Ayten-M. Enes Vural, *Ah Bu Gençler*, 86.

yanında onun hayata yansıyan değişken ve çeşitli görünümleri olan dindarlık kavramı çıkar.²⁶ Bireyin günlük hayatında dinin önemi, dine inanma ve bağlanma derecesi ile dinselğin öznel dünyası dindarlık kavramı ile ifade edilir. Nitekim kavram, dinî ve seküler ayrımı ekseninde deneysel bir araçtır.²⁷

Genç yetişkinlik dönemi, sosyal bir grup tanımlaması olarak dine yaklaşım ve dindarlık açısından diğer yaş gruplarından farklılaşır.²⁸ Sosyal farklılaşmada yaş, hemen her kültürde asli bir faktördür.²⁹ Ayrıca hızlı toplumsal değişimler kuşaklar arasında norm farklılaşmalarına sebep olur. Yaşlı kuşaklar yerleşmiş ve saygı duyulan normları mutlak normlar olarak algılayan gençler için bunlar bireyleşmenin itiraz nesnelereidir.³⁰ Saha araştırmaları dindarlık düzeyleri ile yaş arasında anlamlı farklılaşma tespit etmiştir.³¹ Genç yetişkinlerin din ve dindarlık anlayışlarında değişime açıklık, arayış, sorgulama, akılcı ve şüpheli tutum, güçlü bağlılık ya da ilgisizlik gibi kavramlar öne çıkar.³²

Gençlerin dinî sosyalleşmede aileleriyle, önceki kuşaklarla, toplumsal kurumlarla çatışma ve uyumsuzluk yaşadıkları görülür.³³ Güncel araştırmalar internet kuşağı, Z kuşağı gibi nitelermelerle tanımlanan günümüz gençliğinin önceki kuşaklara nispeten dine daha mesafeli, dinî kimliği daha az önemseyen bir kuşak olduğuna ilişkin tespitlerde bulunmaktadır.³⁴ Sekülerleşme sürecinde bilgi, söylem ve aktörleri ile dinî otorite zayıflamıştır.³⁵ Nitekim gençlerin kader, ölüm, ahiret, melek, yaratılış ve günah gibi dinî kavramlarda şüphe ve tereddütler yaşadıkları görülebilmektedir.³⁶

²⁶ Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik", *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, ed. Ünver Günay-Celaleddin Çelik, (İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006), 262.

²⁷ Kemaleddin Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, ed. Ünver Günay-Celaleddin Çelik, (İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006), 177.

²⁸ Ayten-Vural, *Ah Bu Gençler*, 87.

²⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990), 252.

³⁰ Mahmut Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997), 22.

³¹ Hakkı Karaşahin, "Gençlik ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 243.

³² Mehmet Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989).

³³ Mahmut Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi Yazıları* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991), 23-24.

³⁴ Ayten-Vural, *Ah Bu Gençler*, 71.

³⁵ Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, 72/3 (1994), 757.

³⁶ Mehmet Bayyigit, *Gençlik ve Din* (Konya: Yediveren Kitap, 2011), 60.

Zamanın Ruhu ve Genç Yetişkinlerin Din Anlayışı

Toplumsal değişim görünümü olan modernleşmenin temelinde “rasyonalite” vurgusu yatar. Rasyonalite bütün toplumsal kurumları etkilediği gibi din anlayışlarını da etkilemiştir.³⁷ İnanç alanında birkaç asır önce gerçekleşmesi imkânsız görünen birçok Batılı ülkede toplumların yarıdan fazlasının inançsız olduğunu belirtmesi gibi olgular karşımıza çıkabilmektedir.³⁸ 21. yüzyılda dijitalleşme; değişimi hızlandırmış, önceki değişimlerin katlanarak artmasına ve yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Böylece bireylerin inanç, düşünce ve davranışları teknoloji kaynaklı yeni ağ ve değerlerle belirlenmeye başlamıştır. İnsanoğlu, oluşturduğu düzende akıl ve bilimden başka bir güce ihtiyaç olmadığına karar kılmıştır. Modern/seküler birey; inancın ve doğaüstünün etkisinden sıyrılmış, “sihrini kaybetmiş” bir dünya tasavvuru esas almıştır.³⁹ Bu dönüşümde kutsal ile sosyali sentezleyen yaklaşımlara şüpheli filozofların salvaları etkili olmuş, ahlak ile dinin geçmişteki bağları koparılmıştır.⁴⁰ Avrupada 16. yy. öncesinde inanmamamanın hayali bile mümkün değildir. Ancak “büyük kopuş” yüzyıllarında (16 ilâ 20. yy.) din, bu gücünü artan bir hızla kaybetmiştir. Her yeni yüzyılda dinî düşünceye alternatifler geliştirilmiştir. Nihayet üçüncü bin yılın başlarında din büyük gruplarca sorgulanabilen, reddedilebilen bir seçenek hâlini almıştır. Dijital küreselleşme kültüründe yetişen kuşakla dinin, çok daha hızlı bir kaybediş dönemine girmiş olduğuna dair işaretler bulunmaktadır.⁴¹

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler dinî anlayış ve yapılarda değişime sebep olmaktadır. Mesela matbaanın icadı genelde sanayi devriminin, reformasyonun ve kapitalizmin ortaya çıkışında; özelde kutsal kitabın yayılmasında, farklı okunmasında, nihayet kurumsal dinî yapı ve otoritelerin dönüşümünde etkili olmuştur.⁴² Dijitalleşmenin de dinî anlayış ve pratiklerde büyük dönüşümlere sebep olma potansiyeli bulunmaktadır. Kurumsal dinlerin bireylerin inanma ve ait olma ihtiyaçlarını yeterince karşılayamadığı her durumda internet; medya dindarlığı, çevrimiçi topluluklar gibi olgularla devreye girmektedir. Dijitalleşme, Yeni Dinî Hareketlerde olduğu gibi alışılmıştan farklı din anlayışlarının ve dindarlık tiplerinin inşasına imkân tanımaktadır. Yeni kuşaklar, dijitalleşmeyle her türlü kurumsal yapı ve oto-

³⁷ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 68.

³⁸ Köse, *Dinin Geleceği*, 5.

³⁹ Taylor, *Seküler Çağ*, 31-35.

⁴⁰ Winston Davis, “Din Sosyolojisi”, çev. İhsan Çapçioğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 296.

⁴¹ Taylor, *Seküler Çağ*, 31-35, 175, 405; Köse, *Dinin Geleceği*, 52.

⁴² Steven E. Ozment, *The Age of Reform 1250-1550* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1980), 206; Carter Lindberg, *Avrupada Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupasından Modern Avrupa'ya Reformların Tarihi*, çev. Özgür Umur Hofaçı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 35.

ritenin yapı söküme uğratılabildiği sanal dünyada-ortodokstan heretiğe-farklı inanç, düşünce ve eylemlerin dolaşımıyla yüzleşmektedir.⁴³

Günümüzün din anlayışlarını genel olarak gelenekçi, modernist ve postmodernist eğilimlerden beslenen ilkeler şekillendirmektedir. Bununla birlikte Avrupalı ve Amerikalı son nesilde önceki nesillere oranla dinsiz, ateist ve spirütelci eğilimlerin arttığına dair birçok veri bulunmaktadır.⁴⁴ Dindarlığa ilişkin ülkemizde yapılan araştırmalarda ise gençlerin büyük çoğunluğunun kendilerini inançlı, dindar, Müslüman, dini ve Allah'ın varlığını önemseyen kimseler olarak tanımladıkları görülmektedir.⁴⁵ Buna karşın güncel bazı araştırmalara göre düşük oranlarda da olsa gençler; kendilerini deist, agnostik, ateist ya da inançsız olarak tanımlayabilmektedir.⁴⁶

Tarihin en çetrefilli meselelerinden biri olan din ile değişim ilişkisinin incelenmesinde klasik sekülerleşme paradigmasının yetersiz olduğu; din-siyaset ilişkisi, kamusal alanda dinî semboller, dinî formların popülerleşmesi, yeni dinsellikler, küreselleşmenin dine katkıları, siyasal İslâm, İslâmofobi⁴⁷ ve dinî Siyonizm gibi olguların sürekliliğiyle belirginleşmiştir. Söz konusu ilişkiye çizgisel evrimci model yerine dönemsel gelgitlerin etkisini yansıtacak şekilde döngüsel/sarkaç modeliyle yaklaşmak daha anlamlıdır.⁴⁸ Dindarlığın ölçülmesine dayanan bulgularla din ile değişim ilişkisini tam olarak açıklamak mümkün değildir. Zira bu bulgular dinî bağlılığın ve dine saygının derecesini, sosyal davranışın arkasında yatan anlam, güdü gibi öznel faktörleri tam anlamıyla ortaya koyamamaktadır.⁴⁹ İnsanlar inançlarının gizli işlevlerini çok nadir fark ettiklerinden araştırmalar, bu duruma duyarlı yöntem ve tekniklerle kurgulanmalıdır.⁵⁰ Günümüz şartlarının dönüştürdüğü dindarlığın anlaşılmasında ve açıklanmasında nitel yöntemlerin daha fazla kullanılması gerektiği açıktır.⁵¹

⁴³ Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 206.

⁴⁴ Twenge, *İ-Nesli*.

⁴⁵ Yılmaz Esmer vd., *Türkiye Değerler Atlası 2012: Değişimin Kültürel Sınırları* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2012); Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014); Recep Kaymakcan, *Gençlerin Dine Bakışı ve Okullarda Din- Değerler Öğretimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2021); Ayten-Vural, *Ah Bu Gençler*, 74.

⁴⁶ İlgili araştırmalar için bk. 2. dipnot.

⁴⁷ Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Bryan S. Turner, "Religion and Contemporary Sociological Theories", *Current Sociology Review*, Vol. 62/6, (2014), 771-788. Ayrıca bk. dipnot 13.

⁴⁸ Özey, *Sekülerleşme ve Din*, 197.

⁴⁹ Michael Haralambos-R. M. Heald, "Din: Sosyolojik Bir Bakış", çev. Ensar Göçmez-Abdulvahap Taştan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Şubat 2011), 2.

⁵⁰ Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, drl. Yasin Aktay-Mehmet Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 261.

⁵¹ Peter B. Clarke, "Küresel Bir Çerçeve de Daha Organik Bir Din Anlayışına Doğru", *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, drl. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 35.

1. YÖNTEM

Değerler dünyasında yer alan din anlayışları kültür bilimlerinin perspektifinden yalnızca belirli bir tarihsel kesit ve kategoride incelenebilir.⁵² Kültürel bağlamlara özen gösteren araştırmacının karşısına da evrensellik-tekillik gerilimi çıkar.⁵³ Din ve dindarlığa ilişkin sosyal bilim araştırması özcü ve işlevselci yaklaşımları aynı anda dikkate almak, disiplinler arası bir yaklaşıma sahip olmak durumundadır. Bu araştırmada genç yetişkinlik döneminin psikososyal özellikleri ve yaşanan büyük toplumsal değişimlerin din ve dindarlık üzerindeki etkileri ışığında gençlerin din ve dindarlık anlayışları nitel yöntemle tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.1. Örneklem

Bu araştırmada temsili bir örneklem oluşturmak, ortalama ya da tipik örnekleri seçmek hedeflenmediğinden amaçlı örnekleme yapılmış,⁵⁴ veriler, farklı sosyokültürel özelliklere sahip 19-28 yaş aralığında 18 gençle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Katılımcılar; farklı fakültelerden üniversite öğrencisi, çalışan, kadın, erkek kategorilerinden araştırmacının önceden tanışmadığı kimselerden seçilmiştir. Katılımcıların kişisel bilgi formuyla tespit edilen özellikleri Tablo 1’de gösterilmiştir. Görüşmeler 2023 Kasım ve Aralık aylarında Erzincan şehir merkezinde gerçekleştirilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı	Okulu/İşi	Cinsiyet	Yaş	Lise Türü	Hane Halkı	Yetiştirme Yeri	Aylık Gelir	Anne Eğitimi	Baba Eğitimi
1	İlahiyat	Kadın	21	İmam Hatip	3	Erzincan, Merkez	35 bin	Üniversite	Lise
2	Fen Edebiyat	Kadın	28	Anadolu	12	Bitlis, Köy	34 bin	O.-Y. değil	İlkokul
3	Memur	Erkek	24	Anadolu	9	Batman, Merkez	22 bin	Ortaokul	Üniversite
4	Fen Edebiyat	Erkek	20	Anadolu	12	İğdir, Merkez	25 bin	İlkokul	Ortaokul
5	Fen Edebiyat	Erkek	23	İmam Hatip	10	İstanbul, Sultangazi	20 bin	İlkokul	İlkokul

⁵² Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: Kültürel Yayınları, 1999), 59; Celeleddin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyât* 8/2 (2005), 73.

⁵³ Gülbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 84.

⁵⁴ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*, çev. Özlem Akkaya, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 432.

6	Eczacılık	Kadın	22	Anadolu	6	Adana, Merkez	25 bin	Lise	Lise
7	Yüksekokul	Kadın	21	Anadolu	4	Erzincan, Merkez	8 bin	Lise	Lise
8	Yüksekokul	Kadın	22	Anadolu	5	Malatya, Merkez	11 bin	İlkokul	İlkokul
9	İlahiyat	Kadın	19	Anadolu	5	Erzurum'un ilçesi	25 bin	Lise	Üniversite
10	İlahiyat	Erkek	19	İmam Hatip	5	Erzincan, Merkez	30 bin	Üniversite	Lise
11	Fen Edebiyat	Erkek	20	Anadolu	3	Amasya'nın ilçesi	14 bin	Lise	Lise
12	Fen Edebiyat	Erkek	21	Meslek	5	Erzincan, Merkez	20 bin	İlkokul	İlkokul
13	Eczacılık	Kadın	26	Anadolu	5	Adana'nın ilçesi	40 bin	Üniversite	Üniversite
14	İlahiyat	Kadın	21	İmam Hatip	5	Erzincan, Merkez	20 bin	İlkokul	İlkokul
15	Emlakçı	Erkek	22	Meslek	7	Erzincan, Merkez	15 bin	İlkokul	Ortaokul
16	İlahiyat	Kadın	26	İmam Hatip	3	Ankara, Sincan	8 bin	İlkokul	Ortaokul
17	Hukuk	Erkek	21	Anadolu	7	İstanbul	50 bin	Lise	Ortaokul
18	Satış Danışmanı	Kadın	28	Anadolu	3	Erzincan, Merkez	20 bin	Ortaokul	Ortaokul

1.2. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu ve görüşme formu kullanılmıştır. Kişisel bilgi formu, sosyodemografik sorular yanında Allah inancına ve inanç kimliği tanımlamasına yönelik sorulardan oluşmaktadır. Genç yetişkinlerin din ve dindarlık anlayışlarının derinlikli ve etraflıca tespiti yönelik sorular ise konuyla ilgili daha önce yapılan kuramsal ve uygulamalı çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır.⁵⁵ Din ve dindarlık anlayışı odaklı kurgulanan araştırmada sorular; Tanrı ta-

⁵⁵ Bu çalışmalar şunlardır: Abdullah İnce vd., "Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (Aralık 2022), 607-633; Celaleddin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslamiyat* 8/2 (2005), 71-90; Niyazi Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134; İzzet Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 1-12; Jochen Fahrenberg, *Annahmen über den Menschen. Eine Fragebogenstudie mit 800 Studierenden der Psychologie, Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften*, (Freiburg: Forschungsberichte des Psychologischen Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau 164, 2006).

savvuru, dindarlık çeşitleri, sekülerlik, din-ahlak ilişkisi, din-akıl/bilim ilişkisi, din-toplumsal sorunlar ve din-siyaset/devlet ilişkisi konularındandır. Araştırmada veri kalitesini artırmak için incelenmeye değer konu, geniş titizlik, samimiyet, güvenilirlik, yankılanma, önemli katkı, etik ve anlamlı tutarlılık ilkeleri⁵⁶ dikkate alınmıştır.

1.3. Verilerin Analizi

Ortalama seksen dakika süren görüşmeler; -izin vermeyen iki katılımcı- ninki hariç- kayıt cihazıyla kaydedilmiş, deşifre edilmiş,⁵⁷ içerik inceleme- si yönteminin aşamalarına göre nedensel ve açıklayıcı sonuçlara ulaşmak amacıyla belli temalar altında incelenmiştir.⁵⁸ Bu süreçte katılımcılara yö- neltelen sorular esas alınmıştır. İlk/açık kodlamanın ardından veriler göz- den geçirilerek kuramsal kodlama yapılmıştır.⁵⁹ Bulgular anlayıcı paradig- ma bağlamında yorumlanırken katılımcıların anlayışlarındaki benzerlik ve farklılıklara odaklanılmış, gerekli yerlerde onların ifadelerinden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Bulgular Tanrı ve din tasavvuru, dindarlık ve dindar- lığa bakış, seküler eğilimler, din-ahlak ilişkisi, din-akıl/bilim ilişkisi, din ve toplumsal sorunlar, din-siyaset/devlet ilişkisi başlıkları altında sunulmuş- tur.

1.4. Etik Kurul İzni

Çalışmanın hazırlık aşamasında ilgili kurula başvurularak etik kurul izni alınmıştır.⁶⁰

2. BULGULAR

Kişisel bilgi formuyla katılımcıların demografik özellikleri yanında Al- lah inancı durumları ve inanç kimliği tanımları tespit edilmiştir. Katılım- cılardan 4'ü geleneksel inanç ifadesi olarak "*Allah'ın varlığına ve birliğine delile gerek duymadan kesin olarak inanıyorum.*", 9'u delillere dayanan inan- cın ifadesi olarak "*Allah'ın varlığına ve birliğine birçok delil getirerek inan- ıyorum.*", 3'ü şüphe ifadesi olarak "*Varlığı konusunda çözemediğim sorunlar*

⁵⁶ Sarah J. Tracy, "Qualitative Quality: Eight "Big-Tent" Criteria for Excellent Qualitative Research", *Qualitative Inquiry*, 16/10 (2010), 837-851.

⁵⁷ Görüşmelerin deşifresi toplam 77 sayfadır (1,5 satır aralığı, Times New Roman, 12 punto). Tüm görüşmeler deşifre edilmiştir. Deşifre metnin hacmiyle ilgili olarak bazı katılımcıların, bazı sorulara birkaç kelimelik cevaplar vermeyi tercih ettikleri hususu belirtilmelidir.

⁵⁸ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık 2000), 156-160.

⁵⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 810- 819.

⁶⁰ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 02.11.2023 tarihli, E-88012460-050.01.04-308331 sayılı kararı.

olsa da Allah'a inanıyorum.”, 2’si “bilinemezcilik” ifadesi olarak “Allah’ın var olup olmadığını bilmiyorum ve öğrenmenin mümkün olduğunu da düşünmüyorum.” şikkını işaretlemişlerdir. K 3, “Var olup olmadığını bilmiyorum ama öğrenmek mümkün olabilir.”; K 17 ise “Zihnimde tanımlama yapamayacak kadar karmaşalar yaşıyorum.” ifadeleri ile agnostik tutumlarını vurgulamışlardır. Katılımcıların hemen hepsinin yakın çevreleri onların nazarında orta ya da yüksek düzeyde dindardırlar.

Katılımcılardan on üçü kendisini inanç kimliği olarak “Müslüman”, biri “Müslüman Ehli Sünnet”, biri “Müslüman Alevi”, biri “Hanif Türk”,⁶¹ biri “zayıf Agnostik”, biri ise “Agnostik kararsız”⁶² olarak tanımlamaktadır. Temsil iddiasında bulunmayan bu araştırmada katılımcıların Allah inancı konusundaki pozisyonlarının bu denli farklılık göstermesi, günümüz din anlayışlarının çeşitliliğini yansıtmaya açısından dikkat çekicidir.

2.1. Tanrı ve Din Tasavvuru

Genç yetişkinler nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahipler? Hayatlarında dinin rolü ve işlevleri nedir? Onlara göre dini yorumlamada kimler yetkili? Günümüzde din nasıl yaşanmalı? sorularıyla katılımcıların Tanrı ve din tasavvurları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dinî tasavvurda kişinin yetiştirilme ve düşünme tarzı etkilidir.⁶³ Tanrı tasavvuru kişinin olumlu olumsuz tüm duygu, düşünce, inanç, bilgi ve imgelerinden etkilenir. Mutlak gerçeklik, varlığı zorunlu bir yaratıcı anlayışı insanlık tarihinde hemen her dinin merkezi konusudur.⁶⁴ Teizm, Pan-teizm, Deizm ve Panenteizm’in Tanrı tasavvurları birbirinden bütünüyle farklıdır.⁶⁵ Ancak her birey kendisine sunulanın yanında kendine özgü tasavvurunu inşa eder. Bu inşada yetiştirme şartları, sosyokültürel çevre gibi faktörlerin yanında Tanrı ile kurulan bağın sevgi ya da korku esaslı oluşu gibi faktörler de etkilidir.

Bireyin insana ve varlığa bakış açısı ile iç içe olan Tanrı tasavvuru, aynı zamanda onun dine bakışını ve din ile ilişkisini de belirler. Tanrı tasavvuruna ilişkin soruya verilen cevaplar, katılımcıların bir kısmının⁶⁶ Tanrı hakkında derinlikli bir düşünsel ve/veya duygusal tecrübe yaşamadıkları,

⁶¹ Kavram Lütfü Bergen’e ait görünmektedir. Bergen, Oğuz Kağan’ın töresinin kaynağını nübüvvetten aldığını savunur. Ona göre Oğuz Kağan “hanif dini”ne iman etmiştir. Lütfü Bergen, *Hanif Türk Gök Millet Nuh’un Törelî Torunları* (İstanbul: Yazıgen, 2022); K 12, “Şaman ilkelliğinden uzak Türk töresine” bağlılık vurgusu yapmaktadır.

⁶² Katılımcıların bu tanımlamaları kararsızlıklarının ve arayışlarının ifadesidir.

⁶³ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 97.

⁶⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 15-16.

⁶⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990) 138-161.

⁶⁶ K4, K5, K7, K13, K18.

ailenin ve çevrenin telkini doğrultusunda bir tasavvur geliştirdikleri, yer yer şüphe içinde oldukları izlenimi vermektedir.

K 13: Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu detaylı düşünmedim. Ama var olduğunu biliyorum. Onun yarattığı, düzenlediği dünyada yaşıyoruz. Ancak onun hakkında çok fazla düşünmediğim kesin. (Kadın, 26, Eczacılık, Anadolu)⁶⁷

Katılımcıların çoğu⁶⁸ geleneksel taklidi bir inanç söylemine sahiptir. Dokuz katılımcı her ne kadar “*birçok delil getirerek*” inandığını belirtmişse de genelde kanıtlardan bahsedilmeden kısa inanç beyanında bulunmuşlardır. Kendini din ve inanç konusunda agnostik ve kararsız olarak tanımlayan iki katılımcı⁶⁹ ise bilinemezlik ile ateizm arasında tereddütlü görünmektedirler.

K 3: Bir agnostik olarak Tanrı'ya aklımızın yetemeyeceği fikrine daha yakınım. Soru soruyu doğuruyor aslında Tanrı'dan kastımız nedir? Eğer varsa ona aklımız yetmez ve onun hakkında kelimelere dökülecek bir şey söyleyemeyiz. (Erkek, 24, Memur, Anadolu)

Bazı katılımcıların⁷⁰ kendi tasavvurlarını inşa etme ve/veya öğrenilmiş olanı içselleştirme eğilimi içinde oldukları söylenebilir.

Daha önce yapılan araştırmalarda din anlayışının farklılaştığı boyutları nitelenmek için seküler, mesafeli, muhafazakâr, geleneksel, mistik, özcü, aidiyeti önceleyen, siyasal, selefi, ilmihalci, modernist, eleştirel gibi ifadeler kullanılmıştır.⁷¹ Genç yetişkinlerin tasavvurlarında din güven veren, kimlik kaynağı, kültürel bir unsur, toplumsal bütünleştirici, anlam kaynağı ve sığınak nitelikleriyle ön plana çıkmaktadır. Bazı katılımcılar⁷² dini bireysel tecrübe bağlamında yorumlamaya çalışırken bazıları⁷³ için o, yalnızca toplumdan kaynaklı bir referans görünümündedir.

K 13: Din bana güven veriyor, mesela kendimi kötü hissettiğim zaman anneannemi arıyorum, “bana oku” diyorum. Din güvende hissettiriyor ama bu kadar daha ileri bir anlamı yok benim için. (Kadın, 26, Eczacılık, Anadolu)

Genç yetişkinlerden bazıları⁷⁴ dini tüm hayatı kuşatan bir sistem olarak algılarken bazıları⁷⁵ da onu yalnızca belli alanlarda görme eğilimindedir.

⁶⁷ Sırasıyla cinsiyet, yaş, öğrenci olunan fakülte (/meslek), mezun olunan lise türü.

⁶⁸ K2, K4, K5, K7, K10, K13, K14, K15, K18.

⁶⁹ K3, K17.

⁷⁰ K1, K16.

⁷¹ Karakaya vd., “Türkiye’de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış”, 282-297.

⁷² K12, K16.

⁷³ K4, K5, K7, K8, K13.

⁷⁴ K1, K5, K12, K4.

⁷⁵ K3, K11.

Katılımcıların bazıları⁷⁶ din tasavvurları ile kişisel hayatlarında dinin bulunduğu yer bağlamında çelişkiler yaşadıkları izlenimi vermektedir. Dinin toplumsal işlevlerine vurgu yapmakla birlikte kendilerini inanç kimliği olarak agnostik olarak tanımlayan katılımcılar,⁷⁷ kendilerini yanlış konumlandırma gibi risklerin farkında olarak din ile yollarını ayırma eğiliminde görünmektedirler.

Bilgiye ulaşmanın kolaylaşması ile modern toplumlarda dinî otorite temsilcilerinin bilgi üretme tekelleri sorgulanır hâle gelmiştir.⁷⁸ Genç yetişkinler, bir taraftan güvenilir dinî bilgi ihtiyacını vurgularken⁷⁹ diğer taraftan postmodern dijital toplum kültürünün yansıması olabilecek şekilde dinî yorumda otorite tanımayan eğilimler⁸⁰ göstermektedir.

K 6: ... Dini sadece bilginler, ilahiyatçılar, müftüler yorumlayacak diye bir şey yok. Mesela bir hadisin yorumunu ben bir din âliminden öğrenmek zorunda değilim ki. Kendim de anladığım ölçüde yorum yaparak ona göre yaşayamaz mıyım? Yaşarım... (Kadın, 22, Eczacılık, Anadolu)

Genç yetişkinler genel olarak dinin; özüne uygun şekilde, ahlaki boyutu ön planda tutularak yaşanması gerektiğini vurgulamaktadırlar.⁸¹ Bunun yanında geleneksel dinî yaşantının sürdürülmesine taraf olan da yok değildir.⁸² Bazı katılımcılar⁸³ dinin bireysel hayatta yaşanabilmesini toplumsal şartların uygun hâle getirilmesine, hatta şeriat kurallarının hâkim olmasına bağlamaktadır.

Genç yetişkinlerin genel olarak dinin yaşanmasında bireyselliği ön planda tutan eğilimler taşıdıkları söylenebilir.⁸⁴ Bireylerin dinî kurumlara bağlılığının zayıflaması anlamına gelen “bireysel sekülerleşme”⁸⁵ çağrışımları yapan ifadeler aynı zaman “özelleşmiş din”⁸⁶ ve “ait olmadan inanma”⁸⁷ kavramlarını hatırlatmaktadır.

Katılımcıların geneli⁸⁸ ahiret inancının insana sorumluluk bilinci kattığı,

⁷⁶ K11, K14.

⁷⁷ K3, K17.

⁷⁸ İbrahim Gümüşay, “Türkiye’de Dini Otorite Meselesi ve Dini Bilginin Bireyselleşmesi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 15 (2023), 221-242.

⁷⁹ K1, K2, K4, K7, K8.

⁸⁰ K6, K10, K16.

⁸¹ K14, K16, K17.

⁸² K15.

⁸³ K2, K7, K10.

⁸⁴ K6, K8, K13.

⁸⁵ Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, çev. ed. Mehmet Süheyl Ünal, M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu, 57-74, (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

⁸⁶ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 157-159.

⁸⁷ Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, (Oxford: Oxford University Press, USA, 2000), 3.

⁸⁸ K2, K4, K5, K6, K9, K10, K12, K13, K18.

toplumsal sorunların bu bilincin yeterince yerleşmemiş olmasından kaynaklandığı görüşündedirler. Bazıları⁸⁹ ise inanç kimliklerine rağmen dinin temel inanç esaslarından olan ahiret inancı konusunda şüphe içinde ya da bu inançla yüzleşmemiş görünmektedirler. Bir katılımcı⁹⁰ da ahiret inancı bağlamında kendilerine sunulan din anlayışını sorgulamaktadır.

2.2. Dindarlık ve Dindarlığa Bakış

Din anlayışının sınırlarını daha net görebilmek amacıyla katılımcılara günlük yaşantıda dinî kurallara riayet, ihtiyaç sahiplerine yardım etme ve ahlakî kırmızı çizgiler konularında sorular yöneltilmiştir. Dindarlık konusunda ise günümüz için nasıl bir dindarlık tasavvuruna sahip oldukları ve çevrelerindeki insanların dindarlıklarını nasıl değerlendirdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Genç yetişkinlerin çoğunluğu⁹¹ namaz dışında dinî emir ve yasaklara riayet etme gayreti içinde olduklarını belirtmektedirler. Bazı katılımcılar⁹² ise dış güdümlü dinî yönelimden iç güdümlü dinî yönelime doğru bir çaba içinde oldukları izlenimi vermektedir.

K 5: Uymaya çalışırım, namaz kılmıyoruz, cumadan cumaya gidiyoruz sadece. İçki, zinadan uzak duruyorum. Küfür sözler, argo kullanmamaya çalışıyorum. (Erkek, 23, Fen Edebiyat, İmam Hatip⁹³)

Katılımcıların bir kısmı⁹⁴ günlük yaşantılarında dinî emirlere riayet etmemektedir.

K 13: Müslümanım ama günlük hayatımda dini kurallara uyduğum söylenemez. (Kadın, 26, Eczacılık, Anadolu)

Katılımcılardan bazıları⁹⁵ ahlakî davranışları günlük yaşantılarında dinî emirleri yerine getirmemeyi telafi olarak sunmaktadır. İnanç konusunda tereddüt ve/veya sorun yaşayan katılımcılar,⁹⁶ dinî emir ve yasaklara riayet etmemekle birlikte bunlara toplumsal uyum gerekçesiyle karşıt bir tutum sergilememektedirler. Bazı katılımcılar⁹⁷ aldıkları aile ve din eğitiminin üniversite hayatının çoğulcu ortamında sınındığı görüşündedir.

Genç yetişkinlerin çoğunluğu⁹⁸ yardıma muhtaç kimselere karşı kayıt-

⁸⁹ K7, K13.

⁹⁰ K6.

⁹¹ K1, K2, K4, K5, K6, K7, K9, K10, K12, K14, K15, K16, K18.

⁹² K1, K16.

⁹³ 18 katılımcıdan 5'i (K1, K5, K10, K14, K16) ortaöğrenimini İmam Hatip Lisesi'nde tamamlamıştır. Bu katılımcıların ikisi iç güdümlü dinî yönelim eğilimi gösterirken diğerleri dindarlıkta akranlarıyla benzer eğilimler göstermektedir.

⁹⁴ K3, K8, K11, K13, K17.

⁹⁵ K6.

⁹⁶ K3, K17.

⁹⁷ K14.

⁹⁸ K1, K2, K5, K6, K7, K8, K10, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18.

sız kalmadıklarını, birçok örnekle çeşitli yardımlarda bulduklarını belirtmektedirler. İçsel dinî yönelime sahip görünen ve dini ritüellere ağırlık veren katılımcılar, muhtaçlara daha fazla yardım etme gayretindeyken agnostik eğilimlilerin muhtaçlara yardımını, hem eylem hem de yardım edilecek kişi bağlamında, sorguladıkları görülmektedir.

Genç yetişkinlerin hemen hepsi ahlaki kırmızıçizgileri olduğunu belirtmektedirler. Katılımcıların çoğunluğu⁹⁹ söz konusu sınırları ailelerinden aldıkları eğitim, dinin emirleri ve geleneksel kurallara göre belirlediklerini ifade etmektedirler. Katılımcılardan bazıları¹⁰⁰ ahlaki kırmızıçizgiler bağlamında “saygısızlık, giyim kuşam konusunda toplumda yadırganacak tarzda giyinmek, başkalarının kişisel tercihlerine karışmak, liyakatsizlik, adaletsizlik, riya, hak yemek ...” gibi hususları öne çıkarmakta; bunları aile eğitimi doğrultusunda ve/veya kişisel tercihleriyle geliştirdiklerini belirtmektedirler. Kimi katılımcıların¹⁰¹ ahlaki değer yargıları konusundaki yaklaşımları dinin emirleri ve toplumun telkinlerine karşın bireyci eğilimlerin geliştiği şeklinde yorumlanabilir. Bu eğilimlerde günümüzün kültürel/dinî çoğulcu ortamlarının etkili olduğu söylenebilir. Bir katılımcı¹⁰² ahlaki kırmızı çizgiler bağlamında “cinsel yönelimle” ilgili hususları gündeme getirmekte, toplumsal kontrol eşğine karşı serbestlik ve bireycilik esaslı tavır geliştirmektedir.

Genç yetişkinler dinî emir ve yasaklara tam olarak riayet etmediklerini/edemediklerini belirtse de dindarlık konusunda normatif bir tasavvura sahiptirler. Katılımcıların çoğuna¹⁰³ göre günümüzde özellikle toplumsal normlar çerçevesinde bir dindarlık çeşitli zorluklar içerse de mümkündür. Katılımcılardan bazıları¹⁰⁴ önceki kuşaklara göre daha az dindar oldukları tespitinde bulunmaktadır. Dindarlığın önünde medyanın yaygınlaştırdığı popüler kültür, kültürel çoğulcu ortamın ürettiği çeşitlilik gibi hususlar engel oluşturabilmektedir.

Katılımcılardan bazıları¹⁰⁵ dijitalleşme, küreselleşme gibi süreçlerle hegemonyasını genişleten sekülarizmin¹⁰⁶ ürettiği kültürel ortamda dindarlığın çok zor olduğunu, hatta mümkün olmayacağını düşünmektedir. Kimileri¹⁰⁷ “hazcı serbestlik” eğilimleri doğrultusunda dindar olmayı imkânsız olarak

⁹⁹ K1, K2, K4, K5, K6, K10, K11, K12, K14, K15, K16, K18.

¹⁰⁰ K5, K6, K8, K18.

¹⁰¹ K3, K17.

¹⁰² K13.

¹⁰³ K1, K2, K5, K6, K7, K9, K10 K13, K14, K15, K16, K18.

¹⁰⁴ K7, K13.

¹⁰⁵ K3, K4, K8, K11, K17.

¹⁰⁶ Ömer Kemal Buhari, *Varoluşsal Tehcir Yeni Batı ve Dönüştürücü Şiddet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

¹⁰⁷ K3, K11.

değerlendirmektedir. Bazı katılımcılar¹⁰⁸ ise günümüz şartlarında dinin emir ve yasaklarına riayet doğrultusunda bir dindarlığın iman, okuma, tefekkür, araştırma, terbiye, güven ve özeleştirme kavramları çerçevesinde mümkün olabileceğini vurgulamaktadırlar.

Genç yetişkinler genel olarak çevrelerinde bulunan insanların dindarlıklarına eleştirel yaklaşmaktadırlar. Katılımcılardan bazılarının¹⁰⁹ göre çevrelerindeki kimi dindarlar; *insanlara ve olaylara karşı önyargılı, kendi zaaf-larını din ile örtmeye çalışan, gösterişçi, dinî konularda yetkin olmadığı halde öne çıkan, menfaati için dini araçsallaştıran, yeniliğe ve öğrenmeye kapalı, geleneksel kalıpları sürdüren, yarırcı, mutaassıp, yüzeysel ve şekilci, toplumsal kontrolü esas alan, dışsal yönelimli bir tutum içindedirler.*

Dindarlıklar değerlendirilmesi, kaçınılmaz olarak kavram eleştirisi üretmektedir. Bazı katılımcılar¹¹⁰ kavrama şekil-öz, ritüel-ahlak, içsel-dışsal yönelimlilik dikotomileri bağlamında sorgulayıcı yaklaşmaktadırlar.

2.3. Modernist/Seküler Eğilimler

Sekülerleşme, modernleşmeyle beliren bir toplumsal değişim görünümüdür. İnanç kimlikleri Müslüman olan katılımcıların dinin temel kaynaklarına ve esaslarına yaklaşımlarından seküler eğilimler tespit edilebilir. Genç yetişkinler; toplumsal yaşam tarzlarının da dinî inanç, anlayış ve pratikleri belirlediğinin farkındadırlar.¹¹¹ Katılımcılar genel itibariyle Kur'an'ın ve Peygamberin örnekliğinin evrenselliği konusunda şüphe olarak yorumlanacak ifadelerden kaçınmaktadırlar. Bununla birlikte değişim olgusu karşısında yeni yorum ve yaklaşımlara ihtiyaç duyuyor izlenimi vermektedirler.¹¹²

K 6: ... Ben Peygamberden bize kadar aktarılanlara çeşitli yorumların karıştığını, bize sünnet diye aktarılanların tam olarak yansıtıldığını düşünmüyorum... Kur'an'ın sadece Arapçasının değil mealinin de okunması, anlaşılması gerektiğini; oradan her insanın kendi dersini çıkarması gerektiğini düşünüyorum... (Kadın, 22, Eczacılık, Anadolu)

Modern birey; geleneğin gücünün kırılmasıyla inanç ve pratiklerini, dinî ve kamusal bütün araçlardan azade kendi tecrübelerinden yola çıkarak şekillendirmektedir.¹¹³ Genç yetişkinler genel olarak dinin temel esaslarının kültür üzerindeki kalıcı gücünün farkında olmakla birlikte kurumsal sekülerleşme süreçleri doğrultusunda yer yer değişime uyum sağlama eğilimi

¹⁰⁸ K2, K14, K16.

¹⁰⁹ K4, K5, K7, K8, K10, K12, K16.

¹¹⁰ K2, K3, K6, K18.

¹¹¹ K7, K8, K13, K14.

¹¹² K6.

¹¹³ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 69.

göstermektedirler.¹¹⁴ İnanç kimliği olarak kendini zayıf agnostik ve kararsız olarak tanımlayan katılımcılar da sekülerleşmeye rağmen dinin toplumsal yaşamda hâlâ yoğun etkilerinin görünmesine dikkat çekmektedirler.¹¹⁵

Sekülerleşme din ile karşılıklı etkileşimle gelişmekte, her iki olgu birbirinden etkilenmektedir.¹¹⁶ Sekülerleşme sürecinde dinî kurumlar yeni sorunlara cevaplar üretmek durumunda kalmakta; temel kaynaklardan beslenen bu yeni cevaplar karşısında ise çeşitli kültürel korunma refleksleri gündeme gelebilmektedir. Genç yetişkinler kendi din anlayışlarını inşa ederken geleneksel kabullere eleştirel yaklaşabilmektedirler.

K 16: Kur'an'ın okunup anlaşıldığını ve ona verilen değer yeterli olduğunu düşünmüyorum. Sünnetin ise cahil insanlarca kirletildiğini, belli başlı şekilsel nesnelere indirildiğini düşünüyorum... Kur'an'ın bize, inşa ettiği ahlak anlayışı doğrultusunda belli hükümler sunuyor. Ancak biz ortaya konulan hükümleri tekrardan yorumlayabileceğimizi, içtihat yapılabileceğini unutuyoruz... Kur'an'ın verdiği vizyonla bazı hükümleri güncellemek ondan bir şey eksiltmez. (Kadın, 26, İlahiyat, İmam Hatip)

Katılımcıların çoğunluğu dinin hayatın her alanıyla ilişkili olduğunu düşünmektedirler. Bu düşüncede İslam'ın kuşatıcı hayat görüşü ve dinin bireye kazandırmak istediği ahlakın toplumsal sorunların çözümünde katkısı olacağı kabulü etkilidir.¹¹⁷

K 15: Allah sınırlar koymakla birlikte insanları özgür bırakmıştır, insan özgür bir varlıktır... Aile, iş, akraba, çocuk yetiştirme akla ne gelirse din her şeyle bağlantılı olur. Dine göre hayatın her alanı ibadettir, yani sadece bazı ritüeller ibadet olarak görülüp hayatın diğer alanları dinden bağımsız yaşanamaz. Kur'an ve Peygamber rehber alındığı sürece her şey ibadet olarak değer kazanır. (Erkek, 22, Emlakçı, Meslek Lisesi)

Bazı katılımcılar¹¹⁸ ise dinin hayatın her alanına karıştırılmasının dinin manevi boyutuna ve insanın özgürlük alanına zarar vereceği görüşündedir.

K 8: Bence Allah insanların her eylemine karışmaz. İnsanı bazı konularda serbest bırakmıştır. Din daha çok ibadetlerle ilgilenir. Din eğitime, hukuka, ekonomiye karışmamalıdır. (Kadın, 22, Yüksekokul, Anadolu)

Dinlere karşı mesafeli olan katılımcılar,¹¹⁹ kendileri farklı konumda olsalar da Tanrı inancı ve anlam ihtiyacı gerekçesiyle dinin toplumsal hayattaki yerinin sınırlandırılmayacağı görüşündedirler.

¹¹⁴ K1, K2, K10, K11.

¹¹⁵ K3, K17.

¹¹⁶ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 70.

¹¹⁷ K2, K6, K12, K15.

¹¹⁸ K4, K8, K9, K13.

¹¹⁹ K3, K17.

Din-toplum ilişkisini dünyevileşme-dindarlaşma dikotomisini aşan bir yaklaşımla değerlendiren bir katılımcıya göre dinin insanın potansiyelini ortaya çıkarmasına engel olacak şekilde yorumlanması önemli bir sorundur.

K 16: ... Ben bir tık seküler tavırdan yanayım. Dini hayattan tamamıyla koparmak değil kastım, daha bilimsel yaklaşmak. Dinden taraf baktığımız zaman hayatın bütününe yeterince kavrayamıyoruz ve doğruyu arama sürecinin tadını yaşayamıyoruz... Ben hayatın sorunlarını doğrudan dini hazır cevaplarla değil de biraz biz yolda çözelim istiyorum. Çözümleri ben araştırıyorum, ben dahil edeyim hayatıma. Başkalarının bulduklarıyla değil kendi yöntemlerimle. (Kadın, 26, İlahiyat, İmam Hatip)

2.4. Din-Ahlak İlişkisi

Ahlaki ilkelerin dayanağı olarak akıl, sezgi ve duygunun yanında karşımıza çıkan en köklü kaynak dindir.¹²⁰ Dinî etiğin temelinde insanın Tanrı'nın rehberliğine muhtaç bir varlık olduğu inancı yatar. Kant, insanın kendi doğasından yola çıkması gerektiği önermesi ile seküler bir ödev etiği kurmuş, onun etiği çeşitli yönlerden eleştirilmiştir.¹²¹ Seküler ahlakı savunanlar, dinî ahlakı ferdin tercih özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle eleştirirler.¹²² Ancak ahlakın evrenselliği dinî referanslar göz ardı edilerek kültür bağımlı kaynaklarla ortaya konamaz.¹²³ Çünkü insanın sosyalleşmesi belli bir kültürde ve dolayısıyla belirli değerler sisteminde gerçekleşir.

Genç yetişkinlere iyi bir insan olmada dinin yeri, dinsiz olup da ahlaklı olmanın imkânı sorulmuştur. Katılımcıların hemen hepsi iyi insan olmak için dine ihtiyaç olmadığı görüşündedir. Katılımcıların dinin ahlaklı bireyin inşasındaki potansiyelini gündeme getirmediği görülmektedir. İnsanların ahlakiliğinde dine yalnızca destekleyici bir faktör rolü vermektedirler.¹²⁴

K 6: ... Din dediğimiz olgu insanların birbirlerine daha hassas davranmasını sağlayan küçük bir etken aslında. Ben ateist olsaydım da arkadaşımı kötü düşürecek bir davranışta bulunmazdım. Dinsiz olup da ahlaklı olmak mümkün bence. Ahlak dinden ayrı ve daha kapsamlı bir şey. (Kadın, 22, Eczacılık, Anadolu)

Katılımcılardan bazıları¹²⁵ iyi bir insan olmak için dinin şart olduğunu;

¹²⁰ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14.

¹²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 232- 237.

¹²² İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (June 2011), 11.

¹²³ Tuncay İmamoğlu, "Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün Müdür?: Felsefi Bir Yaklaşım", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (June 2021), 245.

¹²⁴ K4, K5, K6, K12.

¹²⁵ K2, K5, K10, K11, K14.

ahlakın toplumdan ve aileden bağımsız, teorik bir mesele olmadığına değinerek ve dinin düzen oluşturuvcu işlevine dikkat çekerek vurgulamaktadırlar.

K 15: Dinsiz olup da ahlaklı olmak mümkün görünebiliyor ama insan her şeyi kendi menfaatine göre yapmak ister. İyi bir insan olmak için dine ihtiyaç olduğu açıktır. Çünkü din olmadan umutsuzluk, karamsarlık ortaya çıkabilir. Din insanlara yön verir, yolu belirler. İnsan din olmadan bazı konularda iyi olabilir ama başka konularda zulmedebilir. Din insanları tutarlı olmaya davet eder. (Erkek, 22, Emlakçı, Meslek Lisesi)

Dine mesafeli olan katılımcılar¹²⁶ dinsiz olup da ahlaklı olmayı seküler ahlakın gerekçelendirmelerine dayanarak savunmaya çalışmaktadırlar. Ahlakın kaynağı sorununa bütüncül yaklaşılmaya çalışan bir katılımcı¹²⁷ ise dinî ahlakın vicdan, fitrat, akıl gibi unsurlarla uyumuna vurgu yapmaktadırlar.

Ahlakî davranışı önemseydiğini vurgulayan agnostik katılımcı¹²⁸ ise gerçek özgürlüğü Tanrı'dan bağımsız bir hayat olarak görmektedir. Bazı katılımcılar¹²⁹ insanlık tarihinde ateizmin bütünüyle hâkim olduğu bir dönem olmadığı argümanı ile Tanrı'dan bağımsız özerk hayatlar yaşamayı teorik bulmaktadırlar. Bazı katılımcılara¹³⁰ göre ise ahlaklı davranışın devamlılığı ve kişinin kendi çıkarlarını öncelememesi, adaletin hâkim olması, bireylerin kaosa ve intihara sürüklenmemesi için Tanrı'ya bağlanmak gerekir.

Genç yetişkinlere dinî bir yasak olarak nikâhsız cinsel birliktelik konusundaki düşünceleri de sorulmuştur. Katılımcıların hemen hepsi böyle bir davranışı yanlış bulmakta, çoğunluğu¹³¹ ise aile terbiyesine ve toplum düzenine aykırı olması yanında bu eylemin dinen yasak oluşunu vurgulamaktadır. Diğer katılımcılar¹³² ise nikâhsız birlikteliği kişisel özgürlükler içinde, saygı duyulması gereken hatta evliliğin geciktirildiği/zorlaştırıldığı günümüz şartlarında anlaşılabilir bir yönelim olarak değerlendirmektedirler. Bu durum genç yetişkinlerin bazılarında kadın-erkek ilişkilerinin serbestleşmesini normal görme eğiliminin yaygınlaştığı şeklinde yorumlanabilir.

2.5. Din-Akıl/Bilim İlişkisi

Dinin hâkim olduğu dönemlerde akıl, onun tam bir hizmetkârı; aklın hâkim olduğu dönemlerde din, hurafe olarak görülmüştür. Günümüzde ise aşırı göreceli, çoğulcu, ben merkezci ve eleştirel tutumuyla postmodern

¹²⁶ K3, K17.

¹²⁷ K16.

¹²⁸ K3.

¹²⁹ K4, K5, K12.

¹³⁰ K15, K16.

¹³¹ K1, K2, K4, K5, K6, K9, K10, K11, K12, K14, K15, K16.

¹³² K3, K7, K8, K13, K17, K18.

akıl; dini “maneviyat formu”na indirgeyerek ona hoşgörölü ama agnostik, kayıtsız ama çoğulculuğu öne çıkaran bir tavırla yaklaşmaktadır.¹³³ İnanma ve bilme ihtiyacıyla dünyaya gelen insan için belli yöntemlerle nesnel dünyayı açıklamaya çalışan bilim de anlam, yalnızlık, ölüm ve özgürlük sorunlarına çözümler sunan din de vazgeçilmezdir. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu iki yapı arasında uzun yüzyıllar çatışmasızlık söz konusu olabilmışken özellikle modern dönemde yoğun çatışmalar yaşanmıştır. Genel olarak materyalist ve katı pozitivist bilimsel yaklaşımlar ile dinler arasında uyumsuzluk vardır.¹³⁴ Din-bilim ilişkisi ile ilgili akla ilk gelen modellerden biri olan Barbour’un modelinde söz konusu ilişki *çatışma*, *ayrışma*, *diyalog* ve *entegrasyon* şeklinde dört kategoride incelenir.¹³⁵

Katılımcılara kendi din anlayışları açısından din-akıl, din-bilim ilişkisi konusundaki düşünceleri sorulmuştur. Onlardan bazılarının din-akıl ilişkisi konusunda zihinlerinin net olmadığı, konu ile derinlemesine ilgilenmedikleri görülmektedir. Bununla birlikte birçok katılımcı¹³⁶ akli esas alarak kendilerine sunulan din anlayışını, dinî emir ve yasakları sorgulamaktadırlar.

K 6: Din diyor ki “Ergenlik dönemine gelen bir kız başını örtmeli.”, akıl da diyor ki “Bu niye gerekli olsun?” Ben namazımı kılıp zekatımı verdikten sonra, kimseye bir kötülük yapmadıktan sonra, ahlakî ilkelere uyduktan sonra başım neden kapalı olsun? Akıl bunu soruyor... (Kadın, 22, Eczacılık, Anadolu)

Katılımcılardan bazıları¹³⁷ fideist bir tavırla teslimiyet vurgusu yapmaktadırlar.

K 12: Din-akıl ilişkisi bağlamında İslam’ın teslimiyet olduğunu düşünüyorum. Son yüzyıllarda akıl adına sorgulamalar çağın özelliği etkisiyle yapılıyor. (Erkek, 21, Fen Edebiyat, Meslek Lisesi)

Bazı katılımcılar¹³⁸ Kur’an’dan yola çıkarak Tanrı’yı bulmada, dini yaşamada akli kullanmanın önemini ön plana çıkarmakta, din ile akıl arasında çatışma görünümünü “aklı doğru kullanma”, “dinin özü” gibi vurgularla aşmaya çalışmaktadırlar.

K 5: Din-akıl ilişkisi deyince aklıma Kur’an’da anlatılan bir kıssa geliyor. Hz. İbrahim kendi aklıyla Allah’ın varlığını kavramaya çalışıyor... Demek

¹³³ Mustafa Alıcı, “Post-Religio Et Ratio: Postmodern Din Bilimlerinde Akıl-Din İlişkisi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/20 (2020), 41.

¹³⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 215.

¹³⁵ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Cemal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 31; 39-45; 50-51.

¹³⁶ K6, K8, K13,

¹³⁷ K10, K12.

¹³⁸ K2, K5, K18.

ki insan düşünerek de dini bulabilir. (Erkek, 23, Fen Edebiyat, İmam Hatip)

Bir katılımcı¹³⁹ toplumumuzun din-akıl ilişkisi konusundaki tutumuna eleştirel yaklaşarak bu ikisinin uyumunun gerekçelerini vurgulamaktadır.

K 16: ... Evet inanç açısından bir noktada ön kabul var... Ama inandıktan sonra anlamlandırmak, okuduğumuzu anlamak için akla ihtiyacımız var. Akıl ile din arasına mesafe girince o zaman günümüzdeki İslam toplumu ortaya çıkıyor. Geçmişte akılla, pozitif ilimlerle ne kadar iç içe olunmuşsa da günümüzde bunu göremiyoruz... Dini gönderen ile akılı yaratan aynı ise ikisi birbiriyle çelişmemeli, uzlaşabilmelidir... (Kadın, 26, İlahiyat, İmam Hatip)

Genç yetişkinlerin din-bilim ilişkisine yaklaşımları Barbour'un modeli ile tasnif edilebilir. Buna göre katılımcılardan bazılarının yorumları, din ile bilimin zorunlu olarak *çatıştıkları*,¹⁴⁰ bu durumun daimî olduğu tezine dayanmaktadır. Bu yorumlar bilimin aynı konuda birbirini yanlışlayan sonuçlarını ve eleştirelilik özelliğini dayanak göstermektedir. Bu katılımcılar¹⁴¹ dine karşı tutumlarına göre ya dinin ya da bilimin esas alınması gerektiğini düşünürler.

Katılımcılardan bazıları¹⁴² din ile bilimin hem ilgi alanları hem de yöntemleri açısından birbirinden *ayrıştıgını* düşünmektedirler. Bunlara göre her iki olgu insan hayatında farklı işlevlere sahiptir. Dolayısıyla bu olguların birbirleriyle uzlaşmaları beklenemez.

K 7: Din ve bilim birbiriyle uyuşmaz. Bunlar farklı şeylerdir. (Kadın, 20, Yüksekokul, Anadolu)

Bazı katılımcılar¹⁴³ ise din ile bilimin farklılıklarının bilincinde olmakla birlikte bu alanların yöntemlerini de dikkate alarak *diyalog* içinde olmaları gerektiği düşüncesindedirler. Bunlara göre din insan hayatında anlam arayışına karşılık gelen, iddialarının deneye tabi tutulması güç olan, bilim gibi nesnel olmayan bir alandır.

K 15: ... İnanç olmazsa ortaya faydalı bilim çıkmaz. İnsan nefis sahibidir. Yalnızca akılı rehber edinirse yanlış kararlar da verebilir... Sadece akılla doğruyu bulamayız. (Erkek, 22, Emlakçı, Meslek Lisesi)

Bazı katılımcıların¹⁴⁴ görüşleri ise din ile bilimin *entegrasyonunu* savunan tezleri hatırlatmaktadır. Bu görüşte olanlar dinin bazı esaslarının daha

¹³⁹ K16.

¹⁴⁰ Barbour, *Bilim ve Din*, 31.

¹⁴¹ K3, K6, K12, K13.

¹⁴² K7, K10.

¹⁴³ K9, K15.

¹⁴⁴ K1, K2, K16.

iyi anlaşılmasında bilimsel verilerden yararlanılması gerektiğini, dinin bilimin gelişimine katkı sağladığını savunmaktadırlar.

K 16: Bilim içinde dine yer bırakılmıyor. Bunun sebebi Müslümanların bilim yapmayı bırakması. Gerçek İslamiyet'ten kopuş sonucu olarak pozitif ilimlerde dindarlar yer alamıyor. Bilim ve din ayrılığı dini yarım bırakır. Çünkü bilimin nesnesi bütünüyle Allah'ın yarattıklarıdır... (Kadın, 26, İlahiyat, İmam Hatip)

2.6. Din ve Toplumsal Sorunlar

Din anlayışının önemli bir unsuru da din ile toplumsal hayat ilişkisinin nasıl değerlendirildiğidir. Bu değerlendirmeler birey ve toplulukların *geleneksel, ilmihalci, siyasal, modernist, selefi ve tasavvufi* olarak tasnif edilebilecek¹⁴⁵ din anlayışlarının ipuçlarını verecektir. Bunlara *bireyci, kültürel, toplulukçu, ahlakçı* anlayışlar da eklenebilir.

Çalışmada genç yetişkinlere din ile toplumsal sorunlar arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Katılımcılardan bazıları¹⁴⁶ toplumsal sorunlar ve din ilişkisine dinin ahlak kazandırma işlevi bağlamında değerlendirmektedirler. Bunlara göre dinî ahlaka uyulursa toplumsal sorunlar çözülecektir. Bu yaklaşımda bireyci, ahlakçı vurgular ön plandadır.

K 11: Dindar bir toplumda toplumsal sorunlar daha az görülür. (Erkek, 20, Fen Edebiyat, Anadolu)

Bazı katılımcılar¹⁴⁷ din ile toplumsal sorunlar arasında doğrudan ilişki kurmaktansa çeşitli dindarlıklarla bu sorunları ilişkilendirmeyi tercih etmektedirler. Bazıları¹⁴⁸ ise din ile toplumsal sorunlar ilişkisine daha geniş bir perspektiften bakarak toplumsal sorunların din dışı sebeplerine dikkat çekmektedirler.

K 12: Bence toplumsal sorunların sebebi doğrudan ve yalnızca dindir denilemez. Din tek başına ne toplumsal sorunları çözebilir ne de toplumsal sorunlara sebep olur... (Erkek, 21, Fen Edebiyat, Meslek Lisesi)

Bazı katılımcılar¹⁴⁹ pozitivist/modernist bir tavırla toplumsal sorunları dinin her alana müdahalesi ya da geleneksel din anlayışı ile ilişkilendirmektedirler.

Katılımcılardan bazıları ise dini toplumsal ve siyasal bir sistem olarak görmektedirler:

¹⁴⁵ Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği"; Mesut Düzce, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marifetname* 8/2 (Aralık 2021).

¹⁴⁶ K6, K10, K11, K15, K18.

¹⁴⁷ K1, K7, K8, K13, K17.

¹⁴⁸ K5, K12.

¹⁴⁹ K3, K16.

K 2: İslam dini, diğer dinlerden farklı olarak sadece bireyi değil toplumu da devleti de esas alan bir dindir. Kendi ekonomik, hukuk, eğitim sistemi vardır. Bu sistem mükemmel olana ulaşma hedefi koyan, sorunları minimum seviyeye indirgeyecek bir sistemdir... (Kadın, 28, Fen Edebiyat, Anadolu)

K 14: Bence tamamen dine göre yaşasaydık toplumsal sorunlar çıkmayacaktı... (Kadın, 21, İlahiyat, İmam Hatip)

2.7. Din-Siyaset/Devlet İlişkisi

Modern toplumlarda din-devlet ilişkisi; bu iki kurumun karşılıklı olarak birbirini tanımaları, birbirleri üzerinde tahakküm kurmadan etki alanlarını ayırmaları ilkesiyle şekillenmektedir. Günümüzde din-devlet ilişkilerinde *ayrışmalı, anlaşmalı, din esaslı* modeller uygulanmaktadır.¹⁵⁰ Türkiye’de ise dinin toplumsal bütünleşmedeki rolüne kayıtsız kalamayan elitlerce gündeme getirilen laiklik, uzun dönemler boyunca hukukî bir mekanizma olmanın ötesinde işlevler görmüştür.¹⁵¹ Genç yetişkinlerin din ile siyaset/devlet ilişkisine bakışları onların dine nasıl bir toplumsal rol biçtiklerinin ipuçlarını vermektedir.

Katılımcıların çoğunluğu¹⁵² çeşitli sorunlara sebep olacağı gerekçesiyle siyasette ve devlet işlerinde dinin etkisinin olmaması ya da büyük ölçüde sınırlandırılması gerektiğini savunmaktadırlar.

K 16: Bence olabildiğince din siyasetten uzak olmalı. Toplumu geliştirme konusunda çok önemli olsa da dinin daha ziyade bireysel alanla, ahlakla ilgilendiğini düşünüyorum... (Kadın, 26, İlahiyat, İmam Hatip)

Katılımcılardan bazıları¹⁵³ hem dinden hem de sosyolojik gerçeklikten kaynaklanan sebeplerle din ile siyaset ve devletin birbirinden ayrı kalamayacağını savunmaktadırlar.

K 15: Din her şeyle ilgilidir. Siyaset yönetimle ilgilidir, din de bu konuda söz sahibidir... (Erkek, 22, Emlakçı, Meslek Lisesi)

Bazı katılımcılar¹⁵⁴ ise din ile devlet/siyaset ilişkilerinde yaşanan sorunlar sebebiyle kafa karışıklığı yaşıyor görünmekte ve herhangi bir modeli savunmaktan kaçınmaktadırlar.

K 1: ... Tamamı Müslüman olmayan bir toplumu şeraite göre yönetemezsin. Çok hukukluluk da karışıklık çıkarır... Ama şeriat de Allah’ın hük-

¹⁵⁰ Silvio Ferrari, “İslam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 301.

¹⁵¹ Fazlı Polat, “Din – Devlet İlişkisi ve Diyanet”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (Kış 2002), 123.

¹⁵² K3, K4, K6, K7, K8, K9, K11, K13, K16, K18.

¹⁵³ K2, K5, K10, K12, K15, K17.

¹⁵⁴ K1, K14.

mü, şeraite göre yönetmek Kur'an'da sabit... Bu ikisi bir mi olmalı ayrı mı olmalı, kararsızım. (Kadın, 21, İlahiyat, İmam Hatip)

Çalışmada genç yetişkinlere hükümetin din ile ilgili politikalarını nasıl değerlendirdikleri de sorulmuştur. Katılımcıların çoğu¹⁵⁵ bu konuda eleştirel bir tutum sergilemektedirler. Bu eleştiriler *adalet, liyakat, hakkaniyet, ahlak, fikir özgürlüğü* gibi ilkeler ve *kuşatıcı/derinlikli olmamak, dini araçsallaştırmak ve ulaşılan sonuçlar* üzerinden yapılmaktadır. Eleştirilerin bir kısmı da Diyanet İşleri Başkanlığının uygulamaları üzerinedir. Bazı katılımcılar¹⁵⁶ ise din politikalarını *dinî kimliklere tanınan özgürlükler ve toplumun talepleri* gibi gerekçelerle doğru bulmaktadırlar.

SONUÇ

Gençlerin din ve dindarlık anlayışlarının değişime açık oluşu yalnızca onların gelişimsel özellikleriyle açıklanamaz. Onlar da diğer tüm bireyler gibi kişisel deneyimlerini içinde buldukları sosyo kültürel evrende yaşarlar. Dolayısıyla din ve dindarlık anlayışlarının tam olarak açıklanması onları çevreleyen sosyal ve kültürel bağlamlara odaklanmayı gerektirir. 21. yüzyılın başlarından itibaren dijital küreselleşme kültüründe yetişen gençler; dinin büyük gruplarca itiraz edilebilen, sorgulanan, reddedilen bir seçenek olarak algılanabildiğine tanık olmaktadır. Bu çalışmada genç yetişkinlerin din ve dindarlık anlayışları yorumlayıcı yaklaşımla ve olgusal durumu betimleyici tarzda ortaya konulmuştur.

Ülkemizde genç dindarlığı üzerine yapılan araştırmalar genç yetişkinlerin dinî ve kültürel kimlik bağlamında Müslümanlıkla ilişkinin görece canlı olduğunu gösterse de yeni kuşaklarda farklı inanç kimliği tanımlarına yönelimin varlığı yadsınamaz. Çalışmanın ortaya koyduğu üzere bu eğilimler kimi zaman deist, agnostik, ateist ya da inançsız tanımlarıyla açıkça kimi zaman da inanç ve davranışta “ne olsa gider” tavırlarıyla örtük olarak temsil edilmektedir.

Çalışma görgül temelden yoksun olan evrimci-çizgisel dünyevileşme teorisinin din-toplumsal değişim ilişkisinin incelenmesinde yetersiz olduğunu ortaya koymuştur. Sürekli değişen dünyada din anlayışları ve dindarlıklarının da önemli dönüşümler yaşadığı görülmektedir. Ancak insanın temel dinî ihtiyaçları ve dinin temel işlevlerinin insanlık tarihi boyunca önemli bir değişikliğe uğramadığı söylenebilir. Çalışmanın gösterdiği gibi din, bireye hayatın ve ölümün anlamı gibi temel meselelerde bir inanç sistemi, mutlak güçle gönülden ilişki kurabilecek bir yol ve inananlar topluluğuna aidiyet duygusu sunmayı sürdürmektedir. Bu denklemde yalnızca

¹⁵⁵ K4, K5, K6, K7, K8, K11, K12, K13, K15, K16, K18.

¹⁵⁶ K1, K10, K14, K17.

dindarlığın ölçülmesine dayanan bulgularla din ile değişim ilişkisinin seyri bütünüyle ortaya konamaz. Din anlayışı araştırması ile dinî bağlılığın ve dine saygının derecesi, sosyal davranışın arkasında yatan anlam ve güdüler gibi öznel faktörler açıklığa kavuşturulabilir.

Çalışmanın ana bulgularına göre genç yetişkinlerin çoğu geleneksel taklidi bir inanç söylemine sahiptir. Bazıları, içinde yaşadıkları sosyo kültürel şartların etkisiyle din ve Tanrı hakkında derinlikli düşünsel/duygusal tecrübe yaşamamış görünmektedir. Bu durumda ailelerin ve çevrenin telkini doğrultusunda bir tasavvur geliştirilmektedir. Diğer taraftan kendi tasavvurunu inşa etme/öğrenilmiş olanı içselleştirme eğilimi gösteren bireyler de yok değildir. Genç yetişkinlerin tasavvurlarında din güven veren, kimlik kaynağı, kültürel bir unsur, toplumsal bütünleştirici, anlam kaynağı ve sığınak nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Onlardan bazıları dini tüm hayatı kuşatan bir sistem olarak algımlarken bazıları onu yalnızca belli alanlarda görme eğilimindedir. Bununla beraber onlara göre din; özüne uygun şekilde, ahlaki boyutu ön planda tutularak yaşanmalıdır. Aynı doğrultuda genç yetişkinlerin genel olarak dinin yaşanmasında bireyselliği ön planda tutan, “bireysel sekülerleşme” çağrışimleri yapan eğilimler taşıdıkları söylenebilir.

Genç yetişkinlerin bazıları inanç kimliklerine rağmen dinin temel inanç esaslarından olan ahiret inancı konusunda şüphe içinde ya da bu inançla yüzleşmemiş görünmektedirler. Buna karşın genç yetişkinler dinî emir ve yasaklara tam olarak riayet et(e)mediklerini belirtmeler de dindarlık konusunda normatif bir tasavvura sahiptirler. Onların çoğuna göre medyanın yaygınlaştırdığı “popüler sekülerist kültür” çeşitli zorluklar üretse de “dindarlık” mümkündür. Bu şartlarda dinin esaslarına riayet doğrultusunda bir dindarlık ancak iman, okuma, tefekkür, araştırma, terbiye, güven ve özeleştirme kavramları dolayımında gerçekleşebilir. Bununla birlikte “hazcı serbestlik” eğilimiyle dindar olmayı imkânsız olarak gören gençler de bulunmaktadır. Genç yetişkinler dinin kültür üzerindeki gücünün farkında olmakla birlikte kurumsal sekülerleşme süreçleri doğrultusunda yer yer değişime uyum sağlama eğilimi göstermektedirler.

Genç yetişkinler çevrelerindeki dindarlıklarını eleştirmektedirler. Gençlere göre çevrelerindeki kimi dindarlar insanlara ve olaylara karşı önyargılıdır. Kendi zaaflarını din ile örtmeye çalışan ve gösterişçi davranan bu kimseler, dinî konularda yetkin olmadıkları hâlde öne çıkmakta, menfaatleri için dini araçsallaştırmaktadırlar. Onlar, yeniliğe ve öğrenmeye kapalı, geleneksel kalıpları sürdüren, yararçı, mutaassıp, yüzeysel ve şekilcidirler.

Onların dindarlığı toplumsal kontrol ve dışsal yönelimi esas alan bir tavırla şekillenmektedir.

Din ve dindarlık anlayışı konusunun genişliği sebebiyle çalışmada analizi ve raporlaştırmayı güçleştirecek kadar çok soru sorulmuştur. Gelecek çalışmalarda dikkate alınması gereken bu durum, söz konusu güçlük yanında belli alt konularda derinleşmeyi engellemiştir.

Yetişkinlerin genç dindarlığı konusundaki tutumları muhafazakârlıkla kayıtsızlık arasında salınım göstermektedir. Onların gençlerin sorunlarından çok kendi siyasî ve ahlakî pozisyonlarına odaklanmış görünen tutumları genel olarak basit ve verimsizdir. Bu çalışmanın gösterdiği gibi gençlerin din ve dindarlık anlayışları bağlamında ortaya çıkan sorunların çözümünde aileye, kurumsal dinî yapılara, eğitimcilere, gençlik politikaları dâhil toplumun geleceğine dair politika geliştirenlere önemli görevler düşmektedir. Bu görevlerin ifasında açık iletişim, tutarlılık ve samimiyet ilkeleri esas olmak durumundadır.

KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet. “Dijitalleşme ve Din”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 191-207.
- Akyüz, Niyazi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.
- Alıcı, Mustafa. “Post-Religio Et Ratio: Postmodern Din Bilimlerinde Akıl-Din İlişkisi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/20 (2020), 15-44. <https://doi.org/10.31126/Akrajournal.648616>
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (June 2011), 1-23.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Aydın, Mustafa. “Dinin Toplumla ve Diğer Kurumlarla İlişkisi”. *Din ve Toplum*, ed. Yasin Aktay. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ayten, Ali-Vural, M. Enes. *Ah Bu Gençler Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*. çev. Nebi Mehdi-Mübariz Cemal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Bayyığıt, Mehmet. *Gençlik ve Din*. Konya: Yediveren Kitap, 2011.
- Bayyığıt, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.

- Bell, Daniel. "Kutsalın Dönüşü". Ali Köse (Der.), *Kutsalın Dönüşü*, (229-442), İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Bergen, Lütfü. *Hanif Türk Gök Millet Nuh'un Törelî Torunları*. İstanbul: Yazıgen, 2022.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Berger, Peter L. "Secularism in Retreat", *The National Interest*, Winter 46, (1996/97), 3-12.
- Buhari, Ömer Kemal. *Varoluşsal Tehcir Yeni Batı ve Dönüştürücü Şiddet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Buhler, Charlotte. "About the goal-structure of human life. Theoretical considerations", *Dialectica* 11/1-2 (1957), 187-205.
- Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar, Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reike vb.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces* 72/3 (1994), 749-774. <https://doi.org/10.2307/2579779>
- Clarke, Peter B. "Küresel Bir Çerçeve de Daha Organik Bir Din Anlayışına Doğru". *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*. drl. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapçioğlu. 33-72. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Collins-Mayo, Sylvia. "Youth and Religion: An International Perspective". *Theo-Web. Zeitschrift Fuer Religionpaedagogik [Academic Journal of Religious Education]* 11/1 (2012), 80-94.
- Çelik, Celaleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslamiyât* 8/2 (2005), 71-90.
- Davie, Grace. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Davis, Winston. "Din Sosyolojisi", çev. İhsan Çapçioğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 231-308.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014.
- Diyanet-Sen. "Din ve Toplum Dergisi _ Gençlik ve Din sayısı". *Din ve Toplum* 17 (2022).
- Dobbelaere, Karel. "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı". *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş yaklaşımlar*. çev. ed. Mehmet Süheyl Ünal, M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu, 57-74, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Düzce, Mesut. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı (Van Yüzüncü Yıl

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Marifetname* 8/2 (Aralık 2021), 607-639. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1016848>
- Elmalı Karakaya, Ayşe vd. “Türkiye’de Üniversite Gençliğinin İslam Dinine İnanma Düzeylerine Bakış: Literatür Taraması”. *Dergiabant* 11/2 (Kasım 2023), 282-297. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1360733>
- Er, İzzet. “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 1-12.
- Erdiç, Şaban. “İlahiyat Fakültelerinde Din ve Modernleşme-Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1021-1035. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156818>
- Erikson, Erik. “Eight Ages of Man,” *Childhood and Society*. New York: W.W. Norton and Co., 1963.
- Esmer, Yılmaz vd. *Türkiye Değerler Atlası 2012: Değişimin Kültürel Sınırları*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Fahrenberg, Jochen. *Annahmen über den Menschen. Eine Fragebogenstudie mit 800 Studierenden der Psychologie, Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften*. Freiburg: Forschungsberichte des Psychologischen Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau 164, 2006.
- Ferrari, Silvio. “İslam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 300-319.
- Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. çev. M. Emin Köktaş. *Din Sosyolojisi*. drl. Yasin Aktay-Mehmet Emin Köktaş. 252-274. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gülbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Gümüşay, İbrahim. “Türkiye’de Dini Otorite Meselesi ve Dini Bilginin Bireyselleşmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 15 (2023), 221-242. <https://doi.org/10.53112/tudear.1229066>
- Hankin, Benjamin L. vd. “Development of Depression from Preadolescence to Young Adult-hood: Emerging Gender Differences in a 10-year Longitudinal Study”. *Journal of Abnormal Psychology* 107 (1998).
- Haralambos, Michael-Heald, R. M. “Din: Sosyolojik Bir Bakış”. çev. Ensar Göçmez-Abdulvahap Taştan. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 131-164 (Şubat 2011).
- Havighurst, Robert J. *Developmental tasks and education*. The University of Chicago Press, 1948.

- Hökelekli, Hayati. *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983.
- Inglehart, Ronald F. *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*. (New York: Oxford Academic Çevrimiçi, 17 Dec. 2020). Erişim 06 Aralık 2023. <https://academic.oup.com/book/33489>
- İmamoğlu, Tuncay. "Ahlaksız Hukuk Ve Dinsiz Ahlak Mümkün Müdür?: Felsefi Bir Yaklaşım". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (June 2021), 237-249. <https://doi.org/10.29288/ilted.882188>
- İnce, Abdullah vd. "Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (Aralık 2022), 607-633.
- Jones, Jeffrey M. "Belief in God in U.S. Dips to 81%, a New Low". *Gallup*. Erişim 06 Aralık 2023. <https://news.gallup.com/poll/393737/belief-god-dips-new-low.aspx>
- Karavaşin, Hakkı. "Gençlik ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçıoğlu. 237-252. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kaymakcan, Recep. *Gençlerin Dine Bakışı ve Okullarda Din-Değerler Öğretimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2021.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkım Dinî Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Konrad-Adenauer-Stiftung. *Türkiye Gençlik Araştırması 2021*. Ankara: Konrad-Adenauer Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, Şubat 2022.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Din'e Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köse, Ali. *Dinin Geleceği*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Kula, Mustafa Naci. *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi*. Uludağ Üniversitesi, YL Tezi, 1986. <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/9545>
- Lacivert. "Yeni Sekülerlik Dosyası", 2021.
- Lindberg, Carter. *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*. çev. Özgür Umut Hofaşçı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Martin, David Martin. "The secularization issue: Prospect and retrospect." *British Journal of Sociology* (1991), 465-474.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamın-

- da Dindarlık ve Kişilik”. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay-Celeleddin Çelik. 259-288. İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*. International Institute of Islamic Thought Araştırma Raporu. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi Yetişkinlik Yaşlılık Ölüm*. Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Ozment, Steven E. *The Age of Reform 1250-1550*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1980.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din: Batı’da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. İstanbul: İbni Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Özlem, Doğan. *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Kültürel Yayınları, 1999.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Pew Research Center, “Modeling the Future of Religion in America”. Erişim 06 Aralık 2023. <https://www.pewresearch.org/religion/2022/09/13/modeling-the-future-of-religion-in-america/>
- Polat, Fazlı. “Din – Devlet İlişkisi ve Diyanet”. *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (Kış 2002), 119-128.
- Stark, Rodney. “Secularization”. *Sociology of Religion*, (1999), 60/3, 249-273.
- Şahin, Nurten Zeliha. “Evaluation of Generation Z and Influencer Interaction in the Scope of Religious and Cultural Values”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/3 English Special Issue (Aralık 2023), 769-785. <https://doi.org/10.18505/cuid.1342352>
- Taş, Kemaleddin. “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay-Celeleddin Çelik. 175-206. İstanbul: Karahan Kitabevi, 2006.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Tezcan, Mahmut. *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997.
- Tezcan, Mahmut. *Gençlik Sosyolojisi Yazıları*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991.
- Tracy, Sarah J. “Qualitative Quality: Eight “Big-Tent” Criteria for Excellent Qualitative Research”. *Qualitative Inquiry* 16/10 (2010), 837-851.
- Turner, Bryan S. “Religion and Contemporary Sociological Theories”. *Current Sociology Review*. 62/6, (2014), 771-788.

- Twenge, Jean M. *İ-Nesli*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 1-44.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık 2000.

SULTAN BAYBARS EL-BUNDUKDÂRİ'NİN YÖNETİM ANLAYIŞI

SULTAN BAIBARS AL-BUNDUKDÂRİ'S UNDERSTANDING OF GOVERNANCE

MUSA DEMİR

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, İSVİÇRE BERN BÜYÜKELÇİLİĞİ DİN HİZMETLERİ MÜŞAVİRLİĞİ
MIMAR SINAN NORD CAMI SCHWAMENDINGENSTRASSE
SCHWEİZ, ZÜRİCH

musa_demir@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8404-5422>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1447726>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
5 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted
23 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Demir, Musa, "Sultan Baybars el-Bundukdâri'nin Yönetim Anlayışı [Sultan Baibars Al-Bundukdâri's Understanding of Governance]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): 521-544.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SULTAN BAYBARS EL-BUNDUKDÂRİ'NİN YÖNETİM ANLAYIŞI

Öz

Memlük Devleti, 1250 yılında Mısır merkezli kurulmuş en büyük Türk İslam Devletlerinden biridir. Memlükler, Sultan Kutuz döneminde (1259-1260) Moğol/İlhanlıları Aynicâlût (1260) savaşında yenerek tüm dikkatleri üzerine çekmiş ve Müslümanlar nezdinde saygın bir konuma sahip olmuşlardır. Kutuz'dan sonra Memlük tahtına devletin gerçek kurucusu kabul edilen Baybars el-Bundukdâri (1260-1277) geçmiştir. Baybars, siyasi dehası, cesareti, adaleti, cömertliği, yenilikçiliği, disiplin ve atılganlığıyla ön plana çıkmış, devleti sağlam bir zemine oturtmuştur. Baybars'ın yapmış olduğu icraatlardan ilki devlete küsmüş olan hoşdaşların/memlüklerin gönülünü almak olmuştur. Onları hak ettikleri makam ve mevkiye getirmiş ve ellerinden alınan mal ile iktalarını onlara iade etmiştir. Daha sonra 1258 yılında İlhanlıların Bağdat'ı yerle bir edip ortadan kaldırdığı halifeliği, 1261 yılında Kahire'de tekrar ihya etmiştir. Böylece Memlük Devleti, İslam dünyasında dini meşruiyetini kazanmıştır. Kahire ise dini, siyasi, ekonomi ve tarımsal yönde daha da gelişmiş; ilim ve kültür merkezi olmakla birlikte yaşanılabilir bir şehir haline gelmiştir. Baybars, Memlük Devleti'ne, en çok etkilendiği Eyyübî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih (1240-1249)'in dönemindeki kanun ve adetleri yeniden getirmiştir. Devlet görevlilerini o dönemdeki tecrübeli kişilerden tercih etmiştir. Baybars, Kutuz döneminde halkın üzerinde ağır bir yük olan vergileri yeniden düzenlemiş ve birçok vergiyi de kaldırmıştır. Baybars, devletin dinî, siyasi, ekonomik, her türlü sorunuyla bizzat ilgilenmiş, halkın problemlerine çözüm bulmuş, deprem, salgın hastalık ve kıtlık gibi durumlarda devletin tüm imkânlarını kullanarak halkın sıkıntısını gidermeye çalışmıştır. Memlük tahtında on yedi yıl kalan Baybars, Mısır, Filistin ve Şam başta olmak üzere Mekke, Kudüs, İskenderiye, Kerek, Bire ve Antakya gibi şehirleri ziyaret etmiş ve halk-devlet bütünleşmesini büyük oranda sağlamıştır. Baybars, İlhanlı saldırılarının yoğun şekilde yaşandığı bir dönemde Memlük tahtına geçmiş bu saldırıları bertaraf edip ve İlhanlıların İslam dünyasının iç kesimlerine girmesini engellemiştir. Baybars, o dönemde modern askeri teçhizatla birlikte disiplinli ve profesyonel bir ordu kurmuştur. Bu orduyla bir buçuk asırdan fazla Suriye ve Filistin bölgesindeki Haçlılara ait Kaysâriyye, Arsûf, Safed, Şakif, Antakya, Hısmkeyfâ gibi kalelerin birçoğunu ele geçirmiştir. Bu başarıda Seyfeddin Kalavûn, İzzeddin Hillî, Bedreddin Beyserî, Sungur el-Aşkar, İzzeddin Ugân gibi yetenekli ve sadık emirlerin katkısı da çok büyük olmuştur. Sultan Baybars, Haçlılarla mücadele ederken ticaretin önündeki engelleri kaldırmış, İtalyan şehir devletleri ve diğer devletlerle yapmış olduğu ticari anlaşmalarla herhangi bir ekonomik kriz yaşamadan bu mücadelesini başarıyla devam ettirmiştir. Tarihçiler Baybars'ın elde etmiş olduğu bu başarılarından dolayı kendisine "İskender-i Sâni, İskenderü'z-Zamân, Mısır Aslanı, Fetihlerin babası, Cihad sancağının taşıyıcısı" gibi lakaplar takmışlardır. Baybars'ın diğer bir başarısı da ülke genelindeki haberleri kısa zamanda merkeze ileten ve neredeyse kusursuz işleyen berid teşkilatı aktif bir şekilde kullanması olmuştur. Baybars'ın bu başarılarına ilaveten, savaş stratejisi, cesareti, cömertliği, adaleti, sert ve otoriter yapısı da etkin olmuştur. Sultan Baybars'ın temellerini atmış olduğu bu devlet iki buçuk asır kadar tarih sahnesinde yerini almış Mısır, Şam ve Hicaz gibi önemli bölgeleri elinde tutmuştur. Baybars, bu yönetim anlayışıyla temelini attığı Memlük Devleti, Orta Çağın en büyük Türk İslam Devletleri arasında yer almıştır. İlhanlı ve Haçlıların korkulu rüyası olmuş, Sis bölgesindeki Ermenileri baskı altında tutmuş ve toplum üzerinde büyük baskıları olan İsmâîlileri (Haşhaşi) de ortadan kaldırmıştır. Baybars, İslam dininin hükümlerine karşı saygılı olmuş ve bu hükümleri en doğru bir şekilde uygulanmasını emretmiş, şeriata aykırı davranışların yapılmasını da yasaklamıştır. Baybars saltanatının ilk yıllarında olabilecek iç isyanları göz önünde bulundurarak iç

huzuru temin etmiştir. Baybars, savaş işleriyle uğraşmayıp saltanatını güçlendirmeye ve devletin teşkilatlanmasına önem vermiştir. İktidarına engel olabilecek etkenleri de ortadan kaldırmıştır. Bu çalışma, Memlûk Devleti'nin en kudretli sultanı olan Baybars el-Bundukdârî'nin başarılı devlet yönetim politikalarını, askeri, ekonomik, dini ve siyasi devlet anlayışını ortaya koymak için hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Memlûkler, Baybars, Kişisel Özellikler, Yönetim Anlayışı.

SULTAN BAİBARS AL-BUNDUKDÂRÎ'S UNDERSTANDING OF GOVERNANCE

Abstract

The Mamluk State is one of the largest Turkish Islamic states founded in 1250, in Egypt. During the reign of Sultan Qutuz, (1259-1260), the Mamluks defeated the Mongols in the battle of 'Aynjâlûth 1260), attracted all the attention and had a respected position in the eyes of Muslims. After Qutuz, Baibars al-Bundukdârî (1260), the real founder of the state, took the Mamluk throne. Baibars came to the fore with his political genius, courage, justice, generosity, innovation, discipline and assertiveness and established the state on a solid foundation. The first of Baibars' actions was to win the favour of those who were disgruntled with the state. He restored them to their rightful positions and restored their property and their grant Islamic land (iqṭ'â) that had been taken from them. Afterwards, he reinstated the caliphate in Cairo in 1258 after the Mongols destroyed Baghdad and abolished it. Thus the Mamluk State gained its religious legitimacy in the Islamic world. Cairo, on the other hand, developed further in religious, political, economic and agricultural aspects; it became a centre of science and culture as well as a livable city. Baibars reintroduced the laws and customs of the period of the Ayyubid ruler al-Malik al-Sâlih (1240-1249), whom he was most influenced, to the Mamluk State. He preferred state officials from the experienced people of that period. Baibars reorganised the taxes which were a heavy burden on the people during the Qutuz period and abolished many taxes. Baibars personally dealt with all kinds of political, economic and religious problems of the state, found solutions to the problems of the people, and tried to relieve the distress of the people by using all the means of the state in cases such as earthquakes, epidemics and famine. Baibars, who seventeen years, visited cities such as Egypt, Palestine, Damascus, Alexandria, Bîre, and Antioch, and ensured the integration of people and state to a great extent. Baibars ascended to the Mamluk throne in a period of intense Mongol attacks, eliminated these attacks and prevented the Mongols from entering the inner parts of the Islamic world. Baibars built a disciplined and professional army with modern military equipment. With this army, he captured most of the Crusader castles in Syria and Palestine, such as Kaysâriyye, Arsûf, Şafed, Şhakif, Antioch, Husnu'l-Keyfâ, for more than a century and a half. The contribution of talented and loyal emirs such as Vefeddîn Kalavun, Izzeddin Hilli, Bedreddin Beyserî, Sungur al-Ashkar and Izzeddin Ugan to this success was also very great. Sultan Baibars removed the barriers to trade while fighting against the Crusaders and successfully continued this struggle without experiencing any economic crisis. Historians have nicknamed Baibars "Iskender Thâni, 'Alexander az-Zamân, the Lion of Egypt, the father of conquests, the bearer of the banner of Jihad" because of these achievements of Baibars. Another success of Baibars was the active role played by the almost perfectly functioning barîd organization, which transmitted news throughout the country to the center in a short time. This state, the foundations of which were laid by Sultan Baibars, has taken its place on the his-

torical stage for two and a half centuries. With this management approach, Baibars placed the Mamluk State among the largest Turkish Islamic States of the Middle Ages. It was the fearful dream of the Mongols and Crusaders, kept the Armenians in the Sis region under pressure and eliminated the İsmâîlis, who had great pressure on society. Baibars ordered the correct application of the provisions of the Islamic religion and prohibited all kinds of behavior contrary to Sharia. Baibars ensured internal peace in the first years of his reign, taking into account possible internal rebellions. He also eliminated factors that could hinder his power. This study has been prepared to reveal Baibars al-Bundukdâri's successful state administration policies military, economic, religious and political understanding of the state.

Keywords: Islamic History, Mamluks, Baybars, Personal Characteristics, Style of Governance.

GİRİŞ

Eyyübî Hükümdarı Turanşah, (1249-1250)¹ Mansûra zaferinin (1250) akabinde ordudaki memlûk askerlerini tasfiye etmek isteyince Baybars el-Bundukdâri ve arkadaşları tarafından öldürüldü² ve Mısır'daki Eyyübî Devleti 1250 yılında sona ermiş oldu. Turanşah'tan sonra tahta el-Melikûs-Salih'in eşi Şecerüddür geçti.³ Şecerüddür'ün kadın olmasından dolayı başta Halife Mustâsım Billâh olmak üzere toplumun pek çok kesimi tepki gösterdi. Şecerüddür, tepkilerden kurtulmak için atabekü'l-asâkir⁴ olan İzzeddîn Aybek et-Türkmânî ile evlendi.⁵ Böylece tarihçilerin çoğunluğuna göre İzzeddîn Aybek et-Türkmânî, 1250 yılında Mısır'da Memlûk Devleti'nin ilk sultanı oldu.⁶

Aybek, tahta Memlûk tahtına çıkınca iç ve dış sorunlarla karşılaştı. Suriye'ye hâkim olan Eyyübî hanedan mensupları bağımsızlığını ilan eden Memlûk Devleti'ne savaş açtı ve yapılan bu savaşta Eyyübîler yenildi. Bu yenilgiden sonra Eyyübîler, tekrardan Memlûklerin üzerine saldırdı. Fakat Moğol tehlikesi ortaya çıkınca Halife el-Mustâsım Billâh'ın araya girmesiy-

¹ Daha fazla bilgi için bkz. Musa Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri (1250-1291)*, (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2023), 75-83.

² Bedrettin Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübîler el-Melikûs-Sâlih Dönemi (637-647/1240-1249)*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Baskı, Nisan 2017), 172-187.

³ Makrizî'ye göre Memlûk Devleti'nin ilk sultanı Şecerüddür'dür. Bkz. Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitabü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düvel'l-Mülûk*, I-VIII, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/459.

⁴ Memlûklerde en büyük ordu komutanlarına verilen isimdir. Günümüz de Genelkurmay başkanına denktir. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, 1988,) 352.

⁵ Cemâleddin Muhammed b. Salim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Beni Eyyüb*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 140.

⁶ Seyfeddin Ebu Bekir b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdâri, *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'u'l-Gurer*, I-IX (nşr. Bernd Ratke-Edward Badeen-Ulrich Haarmann-Hans R. Roemer-Saïd A. Aşur vd. (Kahire-Beyrut: 1960-1994; a.g.e. VIII, nşr. Ulrich Haarmann, Kahire: 1971, nşr. Hans R. Roemer, Kahire 1960), 8/12.

le Eyyûbiler, Memlûklerle 1253 yılında anlaşma yaptı.⁷ Aybek, anlaşmanın akabinde Mısır'da iç karışıklık çıkarmak isteyen Bahrî Memlûkleri'nin lideri Aktay'ı 1254'te Mısır'da öldürttü.⁸ Ayrıca Yukarı Mısır'da isyan çıkartan bedevî Arapların isyanını da bastırdı. Aybek, siyasi amaçlarla Musul Eyyûbî meliki Bedereddin Lü'lü'nün kızıyla evlenmek isteyince karısı Şecerüddür tarafından tertiplenen bir suikast sonucunda 1257 yılında öldürüldü. Aybek'in annesi de Şecerüddür'ü öldürttü.⁹ Aybek öldürüldükten sonra Memlûk tahtına Kutuz geçti. Kutuz, 1260 yılında Aynicâlût savaşında İlhanlıları yendi. Kutuz bu savaşta büyük kahramanlıklar gösteren Bahrî Memlûklerinin lideri Baybars'a Halep emirliği sözünü verdi. Fakat Kutuz, bu sözünden durmadığı için Baybars ve arkadaşları tarafından 1260 yılında öldürüldü. Kutuz'dan sonra Memlûk Devleti'nin başına 1260 yılında Baybars el-Bundukdâri geçti.¹⁰

Turanşah (1249-1250)¹¹ ile Kutuz'un (1259-1260)¹² öldürülmesi olayına karışan Baybars'ın iktidarı diken üstündeydi ve her an bir iç ayaklanma çıkabilirdi. Baybars, iç isyanları önleyebilmek için ise Şam ve Halep gibi önemli şehirlere kendine tabi bölgesel emirleri, pek çok ihsanda bulunarak bu iki şehre atadı. Baybars, efendisi el-Melikûs-Salih'in¹³ yasal varisiymiş gibi davranıp onun dönemindeki yasaları ve devlet adamlarını yeniden yönetime getirdi.¹⁴ Yakınlarını da koruyup gözetip onların da birçok ihtiyaçlarını giderdi.¹⁵ Böylece Eyyûbî hanedan üyelerinin ayaklanmasının önüne geçmiş oldu. Baybars, Kahire'deki Kal'atü'l-cebelde Memlûk tahtına oturduktan sonra halk ona biat etti. Halkın isyan etmeden kendisine biat etmesine, halka ihsanlarda bulunarak karşılık verdi.¹⁶

1260'ta Memlûk tahtına geçtiğinde Doğu Akdeniz'deki siyasi krizi çözmek, İlhanlı ve Haçlı tehlikelerini bertaraf etmek istiyordu. Baybars'ın İlhanlı ve Haçlılara karşı koyabilmesi için güçlü bir ordu ve siyasi birliği

⁷ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, (Tedmuri), 17; Makrîzî, *Sülûk*, 1/477.

⁸ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb*, (Tedmuri), 178; Makrîzî, *Sülûk*, 1/483.

⁹ Daha fazla bilgi için bkz. İsmail Yiğit, *Memlûkler 648-923/1250-1517*, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 23-41; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, (İstanbul: İsam Yayınları, Haziran, 2015), 28-34; Ahmet Sağlam, *Sorularla Memlûk Tarihi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 1. Baskı, Nisan, 2023).

¹⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri*, 90-96.

¹¹ Daha fazla bilgi için bkz. Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri*, 75-83.

¹² Daha fazla bilgi için bkz. Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri*, 90-96.

¹³ Bu dönemle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbiler*, 73-162.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah b. Abdüzzâhir, *er-Ravdü'z-Zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz Huveytır (Riyad: 1976), 47; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru, (İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014), 622-623.

¹⁵ İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi II*, çev. Şerefüddin Yaltkaya, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, Maarif Matbaası, 1941), 139.

¹⁶ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 70.

elde tutabilen bir devlet anlayışı oluşturması gerekiyordu. Baybars'ın bunu gerçekleştirebilmesi için yapması gereken ilk şey Memlûk Devleti'ni Müslümanlara kabul ettirmektir. O, bu problemi ortadan kaldırmak için Abbâsi soyundan gelen Müstansır'ı 13 Haziran 1261'de Kahire'de halife ilan edip ona biat etti. Baybars, dine saygı duyacağına, Müslümanlar arasında adil olacağına, şeriata uyacağına, düşmanlara karşı cihat edeceğine, Sünni inancı koruyacağına, kendisine bağlı hareket edeceğine dair halifeye yemin etti. Baybars, halifeden tüm Müslümanların sultanı ve koruyucusu olduğuna dair taklid ve hil'at ile "Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerifeyn" ünvanını aldı. Böylece Müslümanların çoğunluğu Memlûk Devleti'ni destekledi.¹⁷

Baybars, İlhanlı ile Haçlıların ittifak kurmasını engelleyip Haçlılarla anlaşma imzaladı ve onların tarafsız kalmasını sağladı.¹⁸ Bununla beraber güçlü ve otoriter bir devlet yapısı oluşturdu. Yeni kurulan Memlûk Devleti'nin ordusunu ve teçizatını İlhanlı ve Haçlılara karşı savaşabilecek hale getirdi. Baybars saltanatının ilk yıllarında herhangi bir savaşa girişmeyip sadece bu işler için çaba sarf etti ve yeni kurulan bu devletin teşkilatını sağlamlaştırmaya çalıştı.¹⁹ Baybars, yapmış olduğu bu faaliyetler neticesinde devlet anlayışını disiplinli, adil, geleneğe bağlı, şeriata uygun bir zemine oturtmuş oldu.

Çalışmanın amacı, bu alanda herhangi bir çalışmanın yapılmaması ve Memlûk Devleti'ni kurumsallaştıran, devlet yönetim anlayışına getirmiş olduğu dinamizmle uluslararası ilişkilerde söz sahibi yapan, İlhanlı ve Haçlıları yenen, Sultan Baybars'ın devlet yönetim düşüncesini ele almaktır. Konuyu araştırırken en çok faydalanılan eser Baybars'ın biyografisini yazan, aynı zamanda divânü'l-inşâda çalışan, Baybars'ın yönetim anlayışıyla ilgili kıymetli bilgiler veren İbn Abdüzzâhir'in kaleme almış olduğu *Ravdü'z-Zâhir*²⁰ adlı eseri ve kaynakçadaki diğer eserlerdir. Konuyu öncelikle onun kişisel özellikleriyle başlamak uygun gördük.

¹⁷ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 99-100; Rükneddin Baybars el-Mansûri en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâi, *Zübdetü'l-Fikre fi Târihi'l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards (Beyrut: 1998), 60-61; Ahmed b. Abdülvehhâb Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, C. XXX-XXXI, nşr. Muahmed Ali el-Beydâvi, (Beyrut-Lübnan Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 30-31/13-14; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, (Ankara: Atatürk Kültür ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1992), 193-194; Peter Malcolm Holt, *Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan, (İzmir: İslık Yayınları, 2020), 157; Hasan Yılmaz, *Memlûkler ve Memlûk Halifeleri*, (Ankara: Elips Yayınevi, Ekim 2019), 123-124; Burak Gani Erol, *Mekke'de Güç ve Hâkimiyet Memlûkler Dönemi Mekke Emirleri*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, Mayıs, 2023), 71-72.

¹⁸ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 113.

¹⁹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 71; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 621; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan. 1-3 Cilt. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2019), 3/268-269.

²⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 66.

1. CESARETİ

Cesaret, devlet liderlerinde bulunması gereken en önemli bir vasıftır. Özellikle orduya savaş öncesi yapmış oldukları cesaretlendirici konuşmaları ve savaş anındaki almış oldukları cesur kararlarla bir savaşın gidişatını değiştirebilmişlerdir. Baybars, seferlerde cihat ruhunu ön plana çıkarmış, savaş meydanlarında cesareti, atılğanlığı, askeri ve stratejik akla sahip olmasıyla ön plana çıkmıştır. O, herhangi bir kale alınmak istenildiğinde askerleri tertip eder,²¹ kaleye delicilerin açmış olduğu deliklerden ilk olarak korkusuzca kendisi girmiş²² ve savaşlarda tıpkı bir asker gibi en ön saflarda savaşmıştır. Baybars, Haçlıların: “Hiç kimse buraya (Akka) yaklaşma cesaretinde bile bulunamaz” dedikleri Akka’ya 661/1263 yılında taarruzda bulunup, pek çok ganimet elde ederek, en güvendikleri kalelerinde bile onlara saldıraabileceğini göstererek gözdağı vermiştir.²³ Yine başka bir cesaret örneği olarak Baybars, Kaysâriyye fethinde (663/1265) kaleye bakan kilisenin üstüne çıkıp Haçlılara ok fırlatmıştır. Kaysâriyye fethinde debbâbenin²⁴ içine girip onu surlara kadar itilmesine yardım etmiştir. Kalede açılan gedikleri inceleyip eline kalkanını alıp Haçlılarla savaşmıştır. Bu kale alındıktan sonra Baybars eline keskinini alarak yıkım işine kendisi de katılmıştır.²⁵ Arsuf kuşatmasında ise (663/1265) siperde ok atarak iki Haçlı şövalyesini öldürmüştür.²⁶

Baybars, 669/1271 yılında Hısnü'l-Ekrâd üzerine yürümüş, kalenin etrafına mancınıklar kurdurmuş ve kendisinin ok atabilmesi için Başûre'de özel bir yer yaptırmıştır.²⁷ O, 1271'de Kureyn (Montfort) Kalesi kuşatılırken mancınığına çıkıp Haçlılara ok fırlatmış, bu esnada havadaki kuşu vurmuş ve kuşun kanadında Haçlılara ait bir mektup bulunmuştur.²⁸

2. ADALETİ

Baybars, adalet konusunda Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi olmaya çalışmıştır. Baybars, selefi Kutuz savaş döneminde kişi başına alınan bir dinar vergiyi, mirasların üçte birine el konulmasını ve halktan alınan diğer

²¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/163.

²² Yaltkaya, *Baybars Tarihi*, 149.

²³ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 159-160.

²⁴ Genelde kale muhasaralarında kullanılan birkaç kata sahip tekerlekleri vasıtasıyla yeri değiştirilebilen kuledir. Daha fazla bilgi için bkz. Kâtibü'l-İsfahâni İmâdüddin Muhammed b. Muhammed b. Hamid, *el-Barkü's-Şâmi, el-Fethü'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî*, thk. Muhammed Mahmud Subh (Kahire: Darü'l-Kavmiyye Neşriyat, 1965), 105.

²⁵ Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-Cümân fi Târîhi Ehli'z-Zamân Asrü Selâtinül-Memâlik*, nşr. Muhammed M. Emin, I-IV, (Kahire, 1987-1992), 1/396-397.

²⁶ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 237.

²⁷ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre*, 127-128; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/209.

²⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/211-213.

savaş vergilerini kaldırmıştır.²⁹ Devletin el koyduğu tüccarların mallarını onlara iade etmiş zararlarını da temin etmiştir. Bu durum halk tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanmış ve halk, Baybars'ı desteklemiştir.³⁰ O, adaleti tesis etmek için dârü'l-adl'i yeniden tesis etmiş, bu teşkilatın başına el-Emîr Fâriseddîn el-Atabek'i getirmiştir.³¹ Baybars, Kahire'de 1265 yılında dört mezhebe göre ilk kez kadı tayin etmiştir.³² Dımaşk ve Kahire'de adalet sarayları yaptırmış, zaman zaman adalet saraylarında bulunup kadıların vermiş olduğu hükümlerin adalete uygun olup olmadığını kontrol etmiştir. Kendisiyle ilgili bir konu kadıya intikal ettiğinde verilen hükme de razı olmuştur.³³

Baybars, 1264 yılında el-Garbiyye'ye avlanmak için gittiğinde buradaki halk, Vali İbn Hummâm'ı sultana şikâyet etmiş o, şikâyet edenlerden birini bir kenara çekip vali, nâib, hizmetçi ve idarecilerin durumunu sormuş, valinin kötü davranışlarını öğrenince onu valilikten azletmiştir. Ayrıca İbn Hallûf'un Hristiyan halka zulmettiği, Hz. Peygamber'in nübüvvetine hakaretlerde bulunduğu şikâyetleri almış ve bunun üzerine İbn Hallûf'u idam ettirmiştir.³⁴

Baybars, adalet konusunda çok titiz davranmış, büyük emirlerin veya askerlerin dârü'l-adle konu olan davalarında âdil hüküm verilmesini sağlamıştır. Örneğin, 1268 yılında Haçlılara ait Beaufort/Şakif Arnûn Kalesi'ni ele geçirmek için giderken Gazze'de bazı devecilerin halkın ekili alanına zarar verdiği şikâyeti kendisine ulaşmıştı. O, halkın ekili alanına zarar veren emir Alâmeddin Sencer el-Hamavî'yi cezalandırmış, emirin atının eyeri ve dizginini de ekin sahibine vermiştir.³⁵ Baybars, yine maiyetiyle birlikte avda iken bazı memlûk askerlerinin işret meclisi kurup alkol kullandığı haberini almış ve bu durumdan dolayı ilgili askerleri cezalandırmıştır.³⁶ Baybars döneminde Hristiyan ve Yahudilere dahi haksızlık yapılmamış, herhangi bir dava söz konusu olduğunda hak neyse onun tecelli etmesi için gerekli çabayı harcamıştır.³⁷

²⁹ Ebû Hâmid el-Makdisî, *İslâm Devletleri, Türkler ve İslâm*, çev. Ahmed Taha Ercan, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı Haziran, 2022), 58-59.

³⁰ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, 186.

³¹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 77.

³² Yaşar Kazım Kopruman, "I. Baybars", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/222.

³³ Yaltkaya, *Baypars Tarihi*, 133; Asbridge *Haçlı Seferleri*, 624.

³⁴ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, 186.

³⁵ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 193; daha fazla bilgi için bkz. Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Buğday Ticareti ve Ambargo", *Kilis Yedi Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:10, Sayı, 1, (2023), 40, vd.

³⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Av ve Avcılar*, (İstanbul: Çizgi Yayınevi, Temmuz 2020), 102.

³⁷ Yaltkaya, *Baypars Tarihi*, 135.

3. SAVAŞ STRATEJİSİ

Baybars, savaş alanlarının giriş çıkışlarını çok iyi bilen, düşmanın hamlelerini öngerebilen biriydi.³⁸ Baybars, askeri birlikleri aynı anda farklı yerlere göndererek düşmanın dikkatini dağıtır ve ana orduyla da önemli bir kaleye saldırırdı. Savaşlara bizzat kendisi de katılır, askerle birlikte ok atar, bazen mancınık kurulması ve taşınmasına da yardım ederdi.³⁹ Savaşa girmeden önce gerekli olan askeri teçhizatın tam olarak hazır olmasını emreder, zerdhaneyi⁴⁰ orduyla birlikte mutlaka gönderirdi. Savaş öncesi ve savaş esnasında emirlerle istişarede bulunurdu.⁴¹

Baybars, savaş için sefere çıktığında gizliliğe önem verir, mümkün meretebe kimseye nereye gideceğini bildirmezdi.⁴² Savaşa çıkmak istediğinde yavaş davrananları ve talimatları yerine getirmeyenleri cezalandırırdı.⁴³ Bazen ava çıkıyor gibi hareket eder, bir Haçlı kalesine saldırır bazen de av yaptıktan sonra bir kaleye saldırıda bulunurdu.⁴⁴ Ayrıca av yaparken silahları deneme fırsatı bulurdu. Bazı zamanlarda ise geceden yola çıkar, sabahleyin saldırmak istediği yerin yakınına kamp çadırını kurardı. Onu ve askerlerini gören düşman şaşırıp kalırdı. Bazen ise sefere çıkmadan öncü birlikleri gönderip gideceği yer hakkında bilgi edinirdi.⁴⁵ Mesela Kaysâriyye'yi almadan önce buranın zayıf noktalarını öğrenmek, mancınıkların kurulması için uygun yerleri tespit etmek ve bura hakkında bilgiler edinmek maksadıyla savaş öncesi saha çalışması yapmıştı.⁴⁶ Yine Safed kuşatmasında emirlerden oluşan birlikleri göndererek kaleyi abluka altına alıp, Haçlılara baskı kurmuş, kaleye Haçlılardan gelebilecek yardımların da önünü kesmişti.⁴⁷

Baybars, savaş esnasında askerleri sık sık teftiş eder ve onların sıkıntılılarıyla ilgilenir, şikayetlerini dinler, ihtiyaçlarını giderir, mancınıkları ve diğer silahları kontrol eder ve siperdeki askerlere moral verir⁴⁸ savaşın gidişatına etki eden şeyleri hemen ortadan kaldırırdı.⁴⁹ Memlûk askerinin

³⁸ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 75.

³⁹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 237; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/172-182; Makrizî, *Sülûk*, 2/70.

⁴⁰ Çeşitli silahların depolandığı ve savaş esnasında suç işleyenlerin hapsedildiği yere denir. Daha fazla bilgi için bkz: Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî, *Sübhü'l-Aşâ* (Kâhire: Bî'l-Matbaati'l-Emîriyye, 1914), 4/11-12; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/171.

⁴¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/172.

⁴² İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 121-235; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/171; Makrizî, *Sülûk*, 2/20; Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde İstihbarat ve Casusluk* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 24, 32.

⁴³ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 250.

⁴⁴ Baybars'ın yapmış olduğu av ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Av ve Avcı*, 94-104.

⁴⁵ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre*, 104; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/ 180-181; Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/270.

⁴⁶ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 230-231.

⁴⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/182.

⁴⁸ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 123.

⁴⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/ 183; Makrizî, *Sülûk*, 2/34.

sefih eğilimlerine de asla izin vermezdi.⁵⁰ Savaş esnasında kahramanlık gösterenlere ödülleri verip orduyu cesaretlendirirdi.⁵¹ Savaşlarda modern teknolojilerden yararlanmayı ihmal etmezdi. Mancınıklar, taş fırlatırken askerler ise yoğun bir şekilde ok atarlardı.⁵² Kale kuşatması başarıyla sonuçlanacağı zaman tablhänenin⁵³ çalmasını emredip orduya moral verirdi.⁵⁴ Şayet kuşatma esnasında askerlerin kalplerini kırmışsa (Safed) daha sonra gönüllerini alırdı.⁵⁵

Baybars'ın kale kuşatmalarında kullandığı yöntemlerden biri de Haçlı kalelerindeki bazı komutanlara emannâme yazarak onların arasına ihtilaf düşürüp teslim olmalarını sağlamaktı. Nitekim Şakif (Beaufort) Kalesini bu taktikle yıpratıp daha sonra orayı ele geçirmiştir.⁵⁶ Baybars, Haçlılara ait bir kaleyi aldığı anda o kalenin sahibine mektup göndererek psikolojik baskı kurar, kale ve kale halkı hakkında bilgiler alırdı.⁵⁷

Baybars, Haçlıların sahip olduğu stratejik öneme sahip Akdeniz sahilindeki Kaysâriyye, Arsuf, Yafa gibi kaleleri alarak Haçlıların askeri, ekonomik ve lojistik destek aldıkları Avrupa ülkeleriyle irtibatını kesmek istemiştir. Ayrıca alınan bu kaleleri yıktırarak buraları kullanılamaz bir hale getirmiştir.⁵⁸ Haçlılarla yapılan mücadelede Haçlıların siyasi ihtilafları Baybars'ın işini kolaylaştırmıştır. O, Haçlılara ait müstahkem kaleleri alarak Suriye ve Filistin bölgelerindeki Haçlıların hareket kabiliyetini sınırlandırmıştır.

Baybars'ın mücadele ettiği diğer unsur olan İlhanlılara karşı uyguladığı savaş yöntemi de kayda değerdir. O, İlhanlı ordusunun sıkıntı yaşaması için otlak ve meraları yakmıştı. Bu durumu el-Ömerî şöyle açıklamaktadır:

“İlhanlılar bir sefere çıktığı zaman atların yemesi için yanlarında herhangi bir şey taşımayıp yol üzerindeki mera ve otlaklardan faydalanırlardı. Eğer verimli mera ve otlak yoksa oraya gitmeye tercih etmezlerdi. Bu topraklar (el-Bire Şam arası) bir ordunun atlarına yetecek kadar verimliydi. Ekin ve bitkiler yakıldığında ülkeye civarına saldırmak isteyene engel olunurdu. Mera ve otlakları yakmak için yollara adamlar ve yanlarına av köpekleri ile vahşi tilkiler hazırlanırdı. Adamlar, köpekler ve vahşi tilkilerle birlikte mağaralara veya vadilerin derinliklerine gizlenirdi. Daha sonra ise fırtına çıkıp, hava-

⁵⁰ Makrîzî, *Sülûk*, 2/21; Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Sefahat ve Eğlence* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2021), 150.

⁵¹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 258-386.

⁵² İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, 8/155.

⁵³ Müslüman devletlerinde askeri musiki takımına denir. Daha fazla bilgi için bkz. Zeynep Tarım Ertuğ, “Tablhâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/333-334.

⁵⁴ Makrîzî, *Sülûk*, 2/34.

⁵⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 2/34.

⁵⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/192.

⁵⁷ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 310-314-376; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/196-199.

⁵⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Demir, *Memlük-Haçlı İlişkileri*, 78-172.

nın şiddetlenmesini beklerlerdi. Düşmanın yanındaki köpek ve tilkileri bula-bilmesi için tilkiler aç bırakılırdı. Köpek ve vahşi tilkilerin kuyruğuna sıkıca ateş bağlanırdı. Bu hayvanlar geçtikleri yerlerdeki bitki ve meraları yakalardı. Ateş, rüzgârın etkisiyle çevreye yayılırdı. Ayrıca bu yakma işini piyadeler de gece karanlığında yaparlardı.”⁵⁹

4. CÖMERTLİĞİ

Baybars, cömertlik ve alicenaplığını da başarılı yönetimine dahil etmiştir. Baybars, tahta çıkmasını destekleyen Hoşdaşlarına⁶⁰ gereken değeri vermiş ve onlara bolca ihsanda bulunmuştur. Emirlerle rütbelere göre her kış kürk, kılıç ve at gibi değerli şeyler ihsanda bulunmuştur. Ayrıca borcu olan emirlerin borcunu da ödemiş, ava çıktığı zaman çok cömert olur avdakilere değerli atlar, altın kemerler vermiştir. Kölelere dahi her yıl pek çok ihsanda bulunmuştur.⁶¹

Turanşah, Aybek ve Kutuz döneminde Hoşdaşlarının el konulan mallarını onlara iade etmiştir.⁶² Başarılı Arsuf muhasarasının sonunda her bir emire bin adet Haçlı esiri vermiştir.⁶³ Safed kuşatmasında ise askerleri cesaretlendirmek ve savaşa teşvik etmek için Haçlı şövalyelerinin kellesini getirene bir çift öküz vereceği haberini ilan etmiştir.⁶⁴ Herhangi bir yerin kuşatılması için bir birlik gönderdiğinde bu birliğin dönüşünde onlara bolca ihsanda bulunmuştur.⁶⁵ 1264 yılında Mısır'dı kuraklık ve buna bağlı olarak da kıtlık meydana gelmiştir. Baybars, önemli devlet adamlarıyla kıtlığın üstesinden gelmek için istişarelerde bulunmuş ve neticede piyasaya 35 ton buğday satarak piyasanın rahatlamasını sağlamıştır. Ayrıca toplumdaki fakir ve ihtiyaç sahiplerini tespit ederek bunlara erzak yardımında bulunmuştur. Baybars, devletin ambarındaki zahireleri halka ucuz bir şekilde satılmasını istemiştir. Halkın bu ucuz zahireyi almaya gücü yetemeyenlerini de emir ve zenginlere paylaştırarak onları açlıktan kurtarmıştır.⁶⁶ Baybars, 1269 yılında Medine'ye 200 irdeb⁶⁷ buğday göndermiş ve halkın temel ih-

⁵⁹ el-Kâdi b. Fazlullah el-Ömerî Şihâbuddin Ahmed b. Yahya, *et-Ta'rif bi'l-Mustalahi-Şerif*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1988), 254-255.

⁶⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Ahmed Abdürrazık, *el-Alâkâtü'l-Üseriyye fi'l-Mustalahi'l-Memlûki, el-Mecelletü't-Târihiyyetü'l-Mısıriyye*, 1976.13/155; Fatih Yahya Ayaz, “Hoşdaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/562.

⁶¹ Yaltkaya, *Baybars Tarihi*, 142.

⁶² İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 73-74.

⁶³ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 242.

⁶⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/180-181.

⁶⁵ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 124.

⁶⁶ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 187-189; Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Para* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 211.

⁶⁷ Hububat ölçüsünde kullanılan bir çeşit hacim ölçü birimidir. Daha fazla bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “İrdeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/440-442.

tiyacını gidermiştir. Baybars, savaşlarda ele geçirilen bütün ganimetleri askerlere uygun şekilde dağıtmıştır.⁶⁸

5. BERİD TEŞKİLATI

Berid teşkilatı, devletleri iç ve dış tehditlerden korunmak, onların dini, siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel faaliyetleri izlemek için kurulmuş bir teşkilattir. Sultan Baybars'ın en büyük reformlarında biri de Şam, Yemen, el-Bîre, İskenderiye, Hicaz ve Mısır'a⁶⁹ bağlı diğer şehirlerden gelen bütün haberlerin Kahire'deki Kal'atü'l-cebel merkezli⁷⁰ toplandığı berid teşkilatını kusursuz bir yapıya büründürmesi olmuştur. Baybars, bu teşkilatı ülkenin tamamına yayarak İlhanlı, Haçlı, Ermeni ve diğer unsurların askeri, ekonomik ve siyasi hareketlerinden anında haberdar olmuştur.⁷¹ O, kusursuz işleyen berid teşkilatıyla merkezi otoriteyi güçlü ve dinamik tutmuş, devletin çıkarlarını korumuş, olası iç karışıklıklardan haberdar olmuş, bu karışıklıklara anında müdahale etmiş⁷² ve devletin temelini bu teşkilat üzerine kurmuştur.⁷³

Baybars'tan önceki Eyyûbî Hükümdarları berid teşkilatına gereken önemi vermemiştir. Mesela Şam'daki bir bilgi, Kahire'ye yedi gün gibi uzun bir zaman diliminde gelirdi. Gelen bu bilgiye hemen cevap verilmez ve bu bilgi muhatabını bulmak için de bir müddet beklerdi. Muhatabını bulduktan sonra gereken cevap verilir yedi günde tekrar Şam'a gönderilirdi. Bu arada devletin acil müdahale etmesi gereken bir durum olduğunda geç kalınır ve devletin menfaati zedelenirdi.⁷⁴

Baybars, bu problemi çözmek için berid teşkilatını, ülkenin her tarafında olup biten haberleri en kısa zamanda Kal'atü'l-cebel'e iletilecek şekilde düzenledi. Örneğin; Kahire (Kal'atü'l-cebel)'den Kerek'e üç günde, Fırat sınırındaki Bîre (Bîrecik)'e altı günde, Antep'e on günde, Sis'e (Adana/Kozan) yedi günde, Mısır sınırları içinde olan Kus'a üç günde, İskenderiye Limanı'na bir günde ulaşabiliyordu.⁷⁵ Ülke genelindeki olaylar, cuma günü Kal'atü'l-cebel'e bir veya iki defa ulaklar tarafından bildirilirdi. Baybars, bu

⁶⁸ Demir, *Memlük-Haçlı İlişkileri*, 115-119-122-141-167.

⁶⁹ Kalkaşandı, *Sübhü'l-Aşâ*, 14/272; Abdülğanî Abdülaziz Ziyâdat, "Turukü'l-Berid fi'l-Mısır", *Dirâsetü fi'l-Coğrâfiyye et-Târihiyyeti*, (Kahire: Câmia'tü'l-Kahire), 157.

⁷⁰ Bazı kaynaklarda ana merkezin Kahire ve Şam olmak üzere iki tane olduğu söylenir. bkz. Nazir el-Hassan el- Su'dâvi, *Nizâmü'l-Beridi fi ed-Devleti'l-İslâmiyye*, (Dârü'l-Mısırî, 1935), 124; Ayrıca ana merkeze bağlı diğer şehirlerde kolları da vardı. Daha fazla bilgi için bkz. Ömerî, *et-Ta'rif*, 242-253.

⁷¹ Berid kelimesinin kökeni ve gelişmesiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular," *İslâmiyât Dergisi*, IV/2, 2001.

⁷² Ziyâdat, "Turukü'l-Berid fi'l-Mısır", 155; Yiğit, *Memlûkler 648-923/1250-1517*, 204; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 625.

⁷³ Crowley, *Lanetli Kule*, 78.

⁷⁴ Ebu el-Fadl Abdurrezâk el-Fütî Abbâsî, *el-Havâdisül'l-Câmiatü ve't-Tecâribü'n-Nâfiatü fi'l-Miâti's-Sâbiati*, thk. Mustafa Cevvâd, (Bağdad: el-Mektebetü'l-'Arabiyye.), 392.

⁷⁵ İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Şeddâd, *Târihü'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Ahmed Hutayt, (Beirut: 1983), 313.

haberler doğrultusunda orduyu savaşa hazırlar, iktâlar verir, görevden alma veya göreve tayin etme gibi tasarrufta bulunurdu.⁷⁶

Baybars, Kahire'ye giden anayollarda bakımlı kuleler ve duraklar inşa ettirmiştir. Buralarda sâhibü'l-berîd, bineğini değiştirebilmiş ve diğer ihtiyaçlarını da giderebilmiştir.⁷⁷ Baybars, berîd teşkilatını düzenlemek için masraftan kaçınmamış,⁷⁸ bu yolları denetleyip düzenlemek için hazineden yıllık yaklaşık on bin dinar harcamıştır.⁷⁹

Mısır ve Suriye arasında düzenli olarak bilgi akışını sağlamak için nöbetleşe postacılar görevlendirmiş olan Baybars, gerek Haçlılara ait olan gemileri gözetlemek olsun gerek diğer sebeplerden dolayı olsun denize kıyısı olan yerlerde kuleler inşa ettirmiştir.⁸⁰ Reşit Limanı'nda düşmanların gemilerini gözetlemek için inşa edilen kule, bu maksatla yapılmıştır.⁸¹

Sultan Baybars, tahtta kaldığı süre boyunca sâhibü'l-berîd gibi ülkesini sürekli gezmiştir. Bu durum şairlerin şiirlerine konu olmuştur. Bu hususta şairler, "Gökteki güneş gibi bakınca her yerde onun görüldüğünü belirterek bir gün Mısır'da bir gün Şam'da bir gün Fırat'ta bir gün Halep'in bir köyünde bir gün Hicaz'da bir gün Sis'te"⁸² diyerek Baybars'ın tahtında oturmadığını sürekli bir şekilde ülkeyi gezdiğini belirtmişlerdir.

Baybars döneminde haberleşme aracı olarak güvercin,⁸³

⁷⁶ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-* 95.

⁷⁷ Kalkaşandi, *Sübhü'l-'Aşâ* 14/272-373; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 625.

⁷⁸ İbn Abdüzzâhir, *Ravdüz'-Zâhir*, 95.

⁷⁹ Su'dâvi, *Nizâmü'l-Beridi*, 124.

⁸⁰ Harold Lamb, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar Haçlı Seferleri II*, çev. Sinem Ceviz, (İstanbul: İlgi Kültür Sanatı Yayınevi, 2. Baskı, 2016), 460.

⁸¹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdüz'-Zâhir*, 91.

⁸² İbnü'd-Devâdâri, *Kenzü'd-Düerer*, 8/212.

⁸³ Güvercinler genelde sâhibü'l-beridin yolu kesilip takip edileceği ve tehlikeli yollar ile acil durumlarda kullanılırdı. Güvercinlerin menzilleri, normal berid menzillerinin üç katı daha uzun idi. Bu güvercinleri eğitilmesi Schiltberger'in vermiş olduğu bilgilere göre şu şekildeydi: "Haber iletmek için yetiştirilen dişi ve erkek güvercin aynı mekâna (kafes)'e koyulur. Daha sonra burada güvercinlere şekerli yem verilir ve kafeste bir müddet bekletilir, uçmalarına izin verilmezdi. Bu iki güvercin birbirine iyice alıştıktan sonra dişi olan kafesten çıkartılıp baka bir yere gönderilirdi. Erkek güvercin ise üzerine belirli bir işaret konularak istenilen yere gönderilirdi. Bu erkek güvercin ayrı bir yerde tutulup yanına başka dişi güvercin konulmayıp yem ve şekerde az verilirdi. Böylece erkek güvercin ilk defa aynı yerde kaldığı dişi güvercinine özlem duyup onu yanına gitmek için ilk alıkonulduğu yere giderdi. Bu aşamalardan sonra erkek güvercinin kanadının altına gönderilmek istenilen mektup yerleştirilir ve gideceği yerde dişisini göreceği özlemle giderek haberi ulaştırmış olurdu." Usulünce eğitilen güvercinlerin belirli menzilleri vardı, güvercinler bu menzilleri geçmezlerdi. Haber götürüp yorulan güvercinler dinlenmiş olanlarla değiştirilip kanadındaki bitâka denilen haber alınıp diğer güvercinine takılır ve o güvercin zaman kaybetmeden hemen gönderilirdi. Daha fazla bilgi için bkz. Ömeri, 254-255; Johannes Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger: A Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*, J. Buchan Telfer-P. Brunn, London 1879, s. 53; Ağır, *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Memlûk Türk Devleti*, s. 274;

posta atı,⁸⁴ casus⁸⁵ ve tüccarlardan⁸⁶ vergi muafiyeti karşılığında bedevi Araplar ve Türkmenlerden faydalanılmıştır.⁸⁷ Baybars, bizzat tebdil-i kıyafetle berid teşkilatını denetlemiş ve üç günde Kahire'den Şam'a ulaşmıştır. Şam'dan da Kahire'ye dönüşü ise yine üç günde olmuştur. Böylece berid teşkilatındaki görevlileri, Şam-Kahire arasını üç günde kat etmeleri konusunda uyarmıştır. Bu zamanı aşanları ise çarmla geremekle tehdit etmiştir.⁸⁸ Onun döneminde Fırat Nehri sınırındaki belirli yerlerde ateş yakarak duman vasıtasıyla İlhanlı saldırılarından haberdar olunması sağlanmıştır.⁸⁹

6. İSYANLAR KARŞISINDA TAVRI

Baybars isyanlar karşısında farklı yöntemler izlemiştir. Öncelikle isyan eden kişileri isyandan vaz geçirmek için maddiyatı öne çıkarmıştır. Bu bağlamda 1260'ta isyan eden Alâmeddîn Sencer el-Halebi'nin yanına 120.000 gümüş dirhem, 2.000 dinar, hil'at ve pek çok elbiseyle birlikte isyandan vazgeçmesi için Cemâleddîn Muhammed'i göndermiştir. Bu teklifi kabul etmeyen el-Halebi, *el-Melikü'l-Mücâhid* ünvanıyla 12 Kasım 1260 yılında Dımaşk'ta sultanlığını ilan etmiştir. Baybars, bu isyanı bastırmak için Cemâleddîn Muhammed'i göndermiş ve Cemâleddîn Muhammed bu isyanı bastırmıştır. Alâmeddîn Sencer, Ba'lebek'e kaçmış orada yakalanıp Mısır'a getirilmiş ve hapse atılmıştır. Fakat Baybars onu hapisten çıkartıp hil'at giydirip affetmiştir.⁹⁰

Eyyûbi hükümdarlarından el-Melikü'l-Muğîs, Kerek'te Şehrazûrilerin desteğini alarak isyan etmiştir. Baybars, bu isyanın tehlikeli olacağını öngördüğü için Emîr Cemâleddîn Muhammed'i Kerek üzerine göndermiştir. el-Melikü'l-Muğîs, yenileceğini anlayınca Baybars'a anlaşma teklifinde bulunmuş, Baybars ise bu teklifi kabul etmiştir. Fakat el-Melikü'l-Muğîs, tekrardan isyan etmiş ve Baybars ile tek başına mücadele edemeyeceğini anlayınca oğlu el-Melikü'l-Azîz'i İlhanlılardan yardım istemesi için elçi olarak göndermiştir. el-Melikü'l-Azîz'i İlhanlıların yanından dönerken Dımaşk'ta yakalanmış ve hapse atılmıştır. el-Melikü'l-Muğîs, bu olay karşı-

⁸⁴ Baybars döneminde sâhibül-berin en çok atı kullanmıştır. Atlar için gerekli olan yem su vs. gibi her şey duraklarda mevcuttu. Haber için gönderilen elçinin kuşağında bir çan bulunurdu. Haberci durağa yaklaşınca çanı saklardı. Durağa vardığı zaman ise çanı çalardı. Duraktaki görevli haberci için lazım olan her şeyi ona verirdi. Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger*, s. 52-53.

⁸⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Hatice Güler, "Memlûklerde Berid Teşkilatı", *Tarih Okulu Dergisi*, (TOD), Yıl, 12, S. XXXIX, Nisan 2019, s. 217.

⁸⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Güler, "Memlûklerde Berid Teşkilatı", 218.

⁸⁷ İbn Abdüzzâhir, *Ravdüz-Zâhir*, 149.

⁸⁸ Fütî, *Havâdisül'l-Câmiatiü*, 392.

⁸⁹ Abdullah Mesut Ağır, *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Memlûk Türk Devleti 1250-1517*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 272.

⁹⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/20.

sında Baybars'a tekrardan anlaşma teklifinde bulunmuştur. Baybars yapılan bu ikinci barış teklifini kabul edip el-Melikü'l-Azîz'i hapisten çıkartmış ve ona Menşû-i Şerîf ve Dibyan'ı vermiştir. el-Melikü'l-Muğîs ise sancak ile saltanat alametleri göndermiştir.⁹¹ Emir er-Râşidî, el-Borlî ve ed-Dimyâtî'de isyan etmişlerdir. Fakat Baybars bunlara da baskı kurarak isyanlarından vazgeçirmiştir. Bu emirlere de pek çok ikta ve ihsanlarda bulunmuştur.⁹² Böylece bu isyanlar büyük mücadelelere yol açmadan bastırılmıştır.

Baybars, bu isyanları sükûnetle bastırmayı tercih edip anlaşma yoluna gitmiştir. İsyân eden emirlere de bolca ihsanda bulunarak olası isyanın önüne de geçmiştir. Ayrıca isyanlarla silahlı mücadele edildiğinde isyanın büyümesi ve üçüncü tarafların isyana destek vermesi, isyanları daha da büyütecek ve yeni kurulan devleti bir çıkmaza sürükleyebilecekti. Baybars, bu durumları göz önünde bulundurarak anlaşma imzalamış, böylece zaman ve insan kaybının önüne geçerek ordunun tüm enerjisini İlhanlı ve Haçlılarla mücadele etmek için harcamıştır.

7. ANLAŞMA STRATEJİSİ VE DEVLETLER ARASI İLİŞKİLER

Baybars, yapmış olduğu anlaşmalarda geçicilik ilkesini koymuş ve şartlar oluştuğunda anlaşmaları feshetme yetkisini inisiyatifine almıştır. Baybars, ilk olarak Yafa kontu Jean d'İbelin ile 659/1261 yılında anlaşma yapmıştır. Bunun sebebi ise ticaret yollarının Haçlıların elinde olmasıdır. Haçlılar ticarete engel oldukları için Şam'da pahalılık baş göstermiştir. Bu anlaşma yolların güvenliği ve ticaretin devamlılığı ile esirlerin karşılıklı salıverilmesi üzerine yapılmıştır.⁹³ Baybars, aynı anda İlhanlı ve Haçlılarla savaşmanın stratejik bir hata olacağını düşündüğü için Haçlılara anlaşma yapmıştır. Aynı zamanda saltanatın anahtarı olarak bilinen⁹⁴ ve Irak ile Suriye toprakları arasında önemli bir konuma sahip el-Bîre⁹⁵ tarafından İlhanlı saldırıları devam etmekteydi. Baybars, İlhanlılar, saldırılarını durdurunca her yıl düzenli bir şekilde Haçlılara sefer düzenlemeye başlamıştır.⁹⁶ Haçlılara ait birçok büyük ve önemli kaleleri ele geçirmiştir.⁹⁷ Baybars, Hülâgû'nün saldırılarını göz önünde bulundurarak İlhanlılara karşı Altın Orda Sultanı Berke Han (1256-1266) ile ittifak yapmıştır.⁹⁸ Baybars, Berke Han'a, pek

⁹¹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 122-123.

⁹² İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-zâhir*, 134-135-156-157-170.

⁹³ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, 118.

⁹⁴ İsimiz, *Târihü'l-Beridi fi Mısır, el-Matbaatü'l-Emîriyyetü bi'l-Kahire*, (Kahire:1934), 37.

⁹⁵ Bahattin Keleş, *Bahri Memlûklerde Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler (1250-1382)*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 115.

⁹⁶ Holt, *Haçlılar Çağı*, 161.

⁹⁷ Daha fazla bilgi için bkz. Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri*, 115 vd.

⁹⁸ Akdes Nimet Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 99.

çok değerli hediyelerle birlikte elçiler göndermiştir. Ayrıca İslamiyet'i seçen Berken Han'ın adını hutbelerde kendi adıyla birlikte okutmuştur.⁹⁹ Böylece Berke Han'ı Müslümanların koruyucusu durumuna getirmiş, Berke Han'ın Müslümanlar üzerine olası saldırısının da önüne geçmiştir.¹⁰⁰ İlhanlı ile Altın Orda arasındaki rekabeti de körüklemiştir. Berke Han ise Hülâgû'ye karşı, onları ilk kez yenen güçlü Memlük ordusunun desteğini almıştır.¹⁰¹ Berke Han, bu anlaşmadan sonra Hulâgû'nün emri altında bulunan ve Altın Orda Devleti'ne mensup askerlere ya memleketlerine dönmeyi ya da Memlük Devleti'ne sığınmalarını istemiştir. Bu çağrı karşılık bulmuş ve Hülâgû'nün ordusunda bulunan pek çok İlhanlı askeri Memlük Devleti'ne sığınmıştır.¹⁰²

Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palailogos, (1261-1282) 1269 yılının başlarında anlaşma yapmak için Baybars'a elçilerini yollamıştır. Baybars, bu anlaşmayı kabul ederek VIII. Mikhail Palailogos'a hediye olarak zürafa ve İlhanlı esirleri göndermiştir. O, Bizans İmparatoruna zürafa göndererek Nûba'ya kadar hâkim olduğunu ve İlhanlı esiri göndererek de Bizans'la ittifak düşündüğünü, ayrıca İlhanlıların da güçsüz olduğu mesajını vermiştir.¹⁰³ Baybars, İlhanlıların Avrupalı devletlerle diplomatik iş birliği kuracağı bilgisini aldığı anda papalığın siyasi rakibi olan Hohenstaufen Hanedanı ve Sicilya hükümdarıyla sıcak ilişkiler kurmuştur. Böylece İlhanlı ile Avrupa Devletlerinin ittifakının önüne geçmiştir.¹⁰⁴

Baybars, Bizans ile anlaşarak Avrupa devletlerinden gelebilecek bir Haçlı Seferi ihtimaline karşı Memlük Devleti'ni korumuş¹⁰⁵ ve deniz yoluyla boğazlar üzerinden gelen ordunun temelini oluşturan memlük sevkiyatını garanti altına almıştır.¹⁰⁶ Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palailogos, bu anlaşmaya Abaka Han'ında katılmasını istemiştir. Fakat Baybars, Abaka Han'ın Müslümanlara düşman olduğunu öne sürerek *onunla aramda kılıçtan başka bir şey işlemez* yanıtını vererek bu teklifi reddetmiştir.¹⁰⁷

Baybars, İlhanlıları destekleyen ve onların askeri gücünden faydalanmak isteyen Ermenilerine de sık sık taarruzda bulunmuş ve onları anlaşma yapmaya zorlamıştır. Yapılan anlaşmada ise Ermenilere ait olan Haleb'teki

⁹⁹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/269.

¹⁰⁰ Crowley, *Lanetli Kule*, 79.

¹⁰¹ Holt, *Haçlılar Çağı*, 158.

¹⁰² Holt, *Haçlılar Çağı*, 159; Nadir Karakuş, *Baybars*, ed. Adnan Demircan-Şaban Öz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 55-61.

¹⁰³ Karakuş, *Baybars*, 65.

¹⁰⁴ Crowley, *Lanetli Kule*, 79.

¹⁰⁵ Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 194.

¹⁰⁶ Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Köle Ticareti Üzerine Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 23, Sayı, 1, Haziran, 2023), 124.

¹⁰⁷ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, 334-335.

Merzübân, Ra'bân, Şeyhü'l-Hadîd, Zerb, Behisni ve Derbsak kaleleri o yılın mahsulüyle birlikte alınmıştır.¹⁰⁸ Baybars, İlhanlı tehlikesi karşı Haçlılarla tekrardan anlaşma yapmış bu tehlike geçince yine Haçlılara ait kaleleri ele geçirmeye devam etmiştir.

Baybars, Hospitalier şövalyeleriyle 1271 yılında on yıl¹⁰⁹ sürecek bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşma, Baybars'ın giderek artan fetih politikasını yavaşlatmak için Hospitalier şövalyelerinin isteği üzerine imzalanmıştır. Baybars'ın amacı ise bu anlaşmayı imzalayarak Haçlılarla etkin bir şekilde mücadele etmek şeklindedir.¹¹⁰ Baybars, İlhanlı tehlikesinin başlamasından ötürü Akka Kralı Hugue de Lusignan ile 1272 yılında yeni bir anlaşma imzalamıştır.¹¹¹

Kıbrıs Kralı Hugue, 4 Temmuz 1275 tarihinde Trablus kontluğuna ait Lazıkiye adına Baybars ile bir anlaşma imzaladı. Bu anlaşmaya göre Haçlılar, Memlük Devleti'ne 20.000 Suriye altını vermeyi ve 20 Müslüman esiri de serbest bırakmayı kabul etti. Bu miktar Haçlıların İslam coğrafyasına geldiklerinden beri verdikleri en fazla miktardı.¹¹² Bu anlaşmanın imzalanmasının ve yüksek miktarda para verilmesinin sebebi Trablus'un yakınındaki önemli kalelerin Baybars tarafından alınmış olmasıdır. Kontluk bu anlaşmayı imzalayarak Trablus'un alınmasını erteleyebilmiştir.

Baybars, anlaşmalar yaparken stratejik düşünmüş ve devleti tehdit eden bir durum olduğunda Haçlılarla geçici anlaşmalar yapmış şartlar oluştuğunda ise anlaşmaları feshetmiştir. Herhangi bir tehlike olmadığı zaman ise Haçlılara ait yerleri almıştır. Anlaşma yapılan yerlerin bazıları da Baybars'ın sultanlığından sonra halefleri Kalavun (1279-1290) ve Eşref Halil (1290-1293) döneminde alınmıştır.¹¹³

Baybars'ın Türkiye Selçukluları ile de yoğun diplomatik faaliyetleri olmuştur. Baybars ile Selçuklu Devleti arasındaki ilk münasebet, II. İzzeddin Keykavus döneminde (1246-1262) kardeşi IV. Rükneddin Kılıç Arslan (647-652/1249-1254) ile yaşamış olduğu problemle başlamıştır. II. İzzeddin Keykavus kardeşine karşı Baybars'tan yardım talep etmiştir. Baybars, II. İzzeddin Keykavus'a her türlü yardımı yapacağını söylemiştir.¹¹⁴ Bu ittifaktan

¹⁰⁸ Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-Fikre*, 115; Daha fazla bilgi için bkz. Fatma Akkuş Yiğit, "Memlük-Ermeni Münasebetleri", *Akademik Bakış*, 8/16, 2015).

¹⁰⁹ Memlük Devleti'nin anlaşmalarda on yıl şartıyla ilgili bkz. Süleyman Özbek, Esra Çıplak, "Memlükler ve Haçlılar Arasındaki Antlaşmalarda On Yıl Kuralı", *Türk Tarihine Dair Yazılar-II*, 57-70.

¹¹⁰ P. M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290)*, Treaties of Baybars and Qalavûn with Christian Rulers, Brill Publishing, 1995; Anlaşma maddeleri için bkz. Zeynep Güngör, "Memlük Sultanı I. Baybars Hospital Şövalyeleri ile İlişkileri", *The Legends Journal of European History Studies (LJEHS)*, E-ISSN 2718-0190, Issue/Sayı: 3, Year/Yıl: 2022, 60-65.

¹¹¹ İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, 398.

¹¹² İbn Abdüzzâhir, *Ravdü'z-Zâhir*, 359; Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/292.

¹¹³ Alınan yerlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Demir, *Memlük-Haçlı İlişkileri*, 203-267.

¹¹⁴ Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Câferî er-Rugadi İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-ümürü'l-Alâiyye*,

haberdar olan İlhanlılar, Konya üzerine büyük bir orduyla yürümüşlerdir. II. İzzeddin Keykavus, İlhanlı saldırısını bildirmiş fakat saldırı ani olduğu için Baybars, II. İzzeddin Keykavus'a yardım birliklerini gönderememiştir. II. İzzeddin Keykavus ise Konya'yı kardeşi IV. Rükneddin Kılıç Arslan'a bırakarak Bizans'a sığınmıştır.¹¹⁵ Baybars ve Selçuklu Devleti'nin ikinci münasebeti ise vezir Muineddin Pervane'nin Selçuklu devlet yönetiminde söz sahibi olduğu döneme rastlamaktadır. Muineddin Pervane, Baybars'ı İlhanlılara karşı savaşması için davet etmiştir. Baybars bu davete icabet ederek İlhanlı ordusunu 15 Nisan 1277 tarihinde Elbistan ovasında yenilgiye uğratmıştır. Daha sonra ise Kahire'ye dönmüştür.¹¹⁶

8. TİCARET

Mısır, bulunmuş olduğu stratejik konumu ile ticaretin canlı olduğu bir ülkeydi.¹¹⁷ Özellikle İskenderiye ve Dimyat gibi limanlarda İtalya, Avrupa devletleri, Anadolu, İran ve Kuzey Afrikalı pek çok tüccar buraya gelerek ticaretlerini yaparlardı. Baybars döneminde Aragon Kralı I. Jaime İskenderiye'de bir konsolosluk kurması için Montpellerli tüccar Raimondo de Conchas'ı Mısır'a elçi olarak gönderdi. Baybars ile yapılan görüşmeler neticesinde elçinin 1262 yılında İskenderiye de bir funduk otel değil ticari antrepo ve konsolosluk kurmasına izin verildi. 1264 yılında ise Barselonalı tüccar Ramon Richart'a Katalanlara ait ticaret kolonisinin kontrolü için gönderildi. Daha sonra ise buraya Barselonalı Guillem de Moncada görevlendirildi.¹¹⁸ Baybars, Kutuz döneminde sarsılan ilişkileri tekrardan faal hale getirmek için Aragon kralı Şarl ve İşbiliyye idarecisi Alfonso ile anlaşmalar yaparak ticareti eskisi gibi canlandırdı.¹¹⁹

Baybars döneminde Haçlılarla aktif bir şekilde mücadele edildiği için Papa, Memlük Devleti'yle ticaret yapmayı Avrupa devletlerine yasaklamıştı. Baybars, bu yasağı delmek için Ceneviz, Venedik ve Pisalılarla ticari iş birliği anlaşması imzalamıştır. Baybars, böylece bu ambargoyu delmiş, ay-

Selçuknâme, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 587; Bahattin Keleş, *Bahri Memlüklere Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler (1250-1382)*, (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018), 26-27; Daha fazla bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Memlük-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, c.1, sayı, 1, (2016), 87; Süleyman Özbek, "Türkiye Selçukluları-Memlük Münasebetleri, (1250-1277)", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2, (1999), 43.

¹¹⁵ Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-Fikre*, 47.

¹¹⁶ Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb*, 30-31/224-229; daha fazla bilgi için bkz. Ayaz, "Memlük-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri"; Özbek, "Türkiye Selçukluları-Memlük Münasebetleri, (1250-1277).

¹¹⁷ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 422.

¹¹⁸ Abdullah Mesut Ağır, *Memlüklarda Ticaret*, (Konya: Çizgi Yayınevi, Nisan 2015), 110-111.

¹¹⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Altan Çetin, "Memlükler Devrinde Kârimî Tüccarları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 23/35 (Mayıs 2004), 73; Keleş, Bahattin. "Memlükler Döneminde Kârimî Tüccarlarının Uluslararası Ticaretteki Yeri ve Önemi", *Turkish Studies*, 13/1 (2018), 81-96.

rıca Anadolu üzerinden de ticareti devam ettirmiştir. Bu güzergâhta ticarete engel olan Ermenistan'a da seferler düzenlemiştir.¹²⁰

Steven Runciman İtalyan şehir devletlerinin yapmış olduğu bu ticari anlaşmaları şu şekilde eleştirmiştir.

“İtalyanlar kibirli, rekabetçi oluşlarıyla Haçlılara onulmaz yaralar açıp birçok zarara sebep oluyorlardı. Hayati öneme sahip olan savaşlara katılmıyorlardı. Hristiyanlar arasındaki anlaşmazlıkları tüm dünyaya duyuruyorlardı. Müslümanların orduları için elzem olan savaş aletlerini onlara satıyorlardı. İsyan çıkarıp Haçlıların şehirlerinde birbirleriyle mücadele ediyorlardı. Haçlılar, bu tehlikeli ve azgın müttefiklerinden şikayetçiydiler...”¹²¹

İtalyan şehir devletleri, Müslümanlar ile Hristiyanların arasındaki mücadelenin zirvede olduğu bir dönemde Mısır'daki limanlarda ticareti canlı tutarak Müslümanlara askeri güç tedarik ederek önemli bir hizmet sunmuş oldular.¹²² Aşağıda da belirtildiği gibi ihtiyaç duyulan pek çok şey İtalyanlar tarafından temin edilmiştir. Baybars döneminde bu tüccarlardan özellikle mancınık ve gemi yapımında kullanılan ve İskenderiye Limanı kullanılarak getirilen kereste, silah yapımında ve diğer şeylerde kullanılan demir, katran, kurşun, kalay ve gümüş madeni, Cuh-ı Bunduk adında Avrupâda üretilen kumaş, saraylarda ve evlerde kullanılan züccaciye takımları, zeytin, zeytin yağı, tuz, balık, keten, ipekli ve pamuklu kumaş, kıymetli taşlar, abanoz ağacı, mescit, hamam, medrese yapımı ve süslemesinde kullanılan yeşil, siyah, kırmızı, beyaz çeşit çeşit renklerde mermer vb. şeyleri ithal etmişlerdir.¹²³

Baybars döneminde bu devletlere satılan ürünlerin başında Mısır keteni gelmektedir. Ayrıca ipek, pamuk ve yünlü kumaşlar ile şeker kamışı, keçe, boya, dokuma ve deri imalatında kullanılan şap da en çok alınan maddeler arasındaydı.¹²⁴ Batılı tüccarlar, her çeşit baharatla birlikte özellikle zencefil, tuz, papağan yemi, boya ve Arap sakızı, Mısır'da bol miktarda çıkarılan sodyum karbonat ve sodyum bikarbonat bileşiminden meydana gelen yeşil ve kırmızı renkte Natrun'u¹²⁵ ve sadece Mısır'da yetişen Belsem ağacının ya-

¹²⁰ Keleş, *Bahrî Memlûklerde Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler*, 155; Usta, *Hilal ile Haç Arasında Hayatlar*, 172-173 Altan Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları Bir Kültür Denemesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Baskı, Ekim, 2020), 31; Janet Abu Lughod, *Avrupa Hegemonyasından Önce 1250-1350 Yılları Arasında Dünya Sistemi*, çev. Cansen Mavituna, (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 1. Baskı, Ekim, 2020), 225.

¹²¹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/310.

¹²² Janet, *Avrupa Hegemonyasından Önce 1250-1350 Yılları Arasında Dünya Sistemi*, 225-226.

¹²³ Cozif Nesim Yusuf, *Dirâsâtü fi Târihi'l-'Alâkâti Beyneş-Şarki ve'l-Garbi fi 'Usûril el-Vustâ*, (İskenderiye: 1988), 309; Seyyid Ali, *'Alâkatü'l-İktisâdiyye*, 11; Lughod, *Avrupa Hegemonyasından Önce 1250-1350 Yılları Arasında Dünya Sistemi*, 163; Keleş, *Bahrî Memlûklerde Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler*, 161.

¹²⁴ Es'ad b. Mammâti, *Kavâninü'd-Davâvin*, (Metbatü Mısır, 1943), 328.

¹²⁵ Makrizî, *Hittat*, 1/314.

ğını da alırlardı.¹²⁶ İtalyan şehir devletleri, Memlûk Devleti'yle genel olarak İskenderiye, Dimyat, Kahire, Beyrut, Trablus, Cidde ve Yenbu limanlarını kullanarak ticaret yapmaktaydı.¹²⁷

Baybars, Avrupa devletlerinin ambargosuna rağmen İtalyan şehir devletleriyle ticareti devam ettirmiş ve aynı anda Haçlılarla da mücadele etmiştir. Böylece Papa'nın ekonomik olarak yıkmak istediği Memlûk Devleti, Baybars'ın uygulamış olduğu ticari siyaseti sayesinde bu ambargodan çok fazla etkilenmemiştir.

SONUÇ

Kritik bir dönemde Memlûk tahtına geçen Baybars, devletin emniyet ve istikrarını temin etmiş, devlet-halk bütünleşmesini sağlamış, siyasi yapıyı kurumsallaştırmıştır. Halifeliği Kahire'de ihdas ederek halifeden siyasi yetkiler almış, Memlûk Devleti'ne dini hüviyet kazandırmış ve devleti şer'i bir zemine oturtmuştur. Baybars, disiplinli yönetim anlayışıyla devleti sağlam temeller üzerine kurmuştur. O, iç isyanlarda itidalli davranmayı tercih etmiş, isyanlarda halkı cezalandırmayarak halkın desteğini almış ve devleti karanlık bir mecraza sürüklememiştir.

Baybars, düzenli bir ordu ve ülkenin her yerinden haberler getiren ber'îd teşkilatını kurduktan sonra orduyu savaşlara hazır hale getirmiştir. Baybars, İlhanlıların el-Bire üzerindeki saldırılarını geri püskürtürken Haçlılara ait kaleleri de ele geçirerek Haçlıların Avrupa devletleriyle irtibatını büyük oranda kesmiş, Haçlıların Avrupalı devletlerden askeri teçhizat, erzak ve insan gücü yardımı almasının önüne geçmeye çalışmıştır. Baybars, İlhanlı ve Haçlılara karşı mücadeleyi tercih etmiş ve onlarla aynı coğrafyayı paylaşmak istememiştir. Baybars, Haçlılarla mücadele ederken bir yandan da onlarla devletin devamı adına ticareti de devam ettirmiştir. Bu iki güç ile aynı anda savaşma yerine biriyle anlaşarak diğeriyle mücadele etmiş, böylece gücünü tek bir hedefe yönlendirmiştir.

Yapmış olduğumuz bu inceleme neticesinde Baybars'ı yönetim anlayışında başarıya götüren en etkili amilin, merkezîyetçi bir devlet anlayışı, adil, gizliliğe dayanan, sağlam ve kararlı bir şekilde uyguladığı yönetim stratejisidir. Sultan Baybars, köle olarak geldiği Mısır'da gerçek bir rönesansın mimarı olmuş, Memlûk Devleti'ne en parlak dönemini yaşatmış, devleti bölgesel ve küresel bir güç haline getirmiş, kendinden sonraki varislerine takip edebilecekleri merkezîleşmiş ve kurumsallaşmış bir devlet düzeni bı-

¹²⁶ İbn Zâhira Muhammed b. Muhammed, *el-Fezâil el-Bahîra fî Mehâsini Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Mustafa Saka- Kâmil Mühendis, (Kahire: 1969), 133.

¹²⁷ Dâha fazla bilgi için bkz. Keleş, *Bahri Memlûklerde Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler*, 233-236.

rakmıştır. Bu devlet, iki buçuk asır kadar Mısır merkezli varlığını sürdürmüş İslam kültür ve medeniyetine büyük katkılar sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdürrâzık, Ahmed. *el-Alâkâtü'l-Üseriyye fi'l-Mustalahi'l-Memlûki. el-Mecelletü't-Târihiyyetü'l-Mısriyye*, 1976.
- Ağır, Abdullah Mesut. *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Memlûk Türk Devleti (1250-1517)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru, İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Ayaz, Fatih Yahya. “Hoşdaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1, 562-563. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ayaz, Fatih Yahya. “Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. C.1, Sayı, 1, 2016.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, Haziran, 2015.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *'İkdü'l-Cümân fi Târîhi Ehli'z-Zamân Asrî Selâtinü'l-Memâlik*. nşr. Muhammed M. Emin, I-IV, Kahire, 1987-1992.
- Basuğuy, Bedrettin. *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Atatürk Kültür ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1992.
- Cozif, Nesim Yûsuf. *Dirâsâtü fi Târîhi'l-'Alâkâti Beyneş-Şarki ve'l-Ğarbi fi 'Usûril el--Vustâ*. İskenderiye: 1988.
- Çetin, Altan. *Türk Tarihinde Memlûk Asırları Bir Kültür Denemesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Baskı, Ekim, 2020.
- Demir, Musa. *Memlûk-Haçlı İlişkileri (1250-1291)*. İstanbul: Çizgi Yayınları, 2023.
- Ertuğ, Zeynep Tarım. “Tablhâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erol, Burak Gani. *Mekke'de Güç ve Hâkimiyet Memlûkler Dönemi Mekke Emirleri*, İstanbul: Ketebe Yayınları, Mayıs, 2023.
- Fütî, Ebu el-Fadl Abdurrezzâk Abbâsî. *el-Havâdisül'l-Câmiatü ve't-Tecâribü'n-Nâfiatü fi'l-Miâti's-Sâbiati*. thk. Mustafa Cevvâd. el-Mektebetü'l-'Arabiyye, Bağdat.

- Güler, Hatice. “Memlûklerde Berid Teşkilatı”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Yıl, 12, S. XXXIX, Nisan 2019.
- Güngör, Zeynep. “Memlûk Sultanı I. Baybars’ın Hospital Şövalyeleri ile İlişkileri”. *The Legends Journal of European History Studies (LJEHS)*, E-ISSIN 2718-0190, /Sayı: 3, Year/Yıl: 2022.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. Enver Ziya Karal, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Holt, P. M. *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290)*. Treaties of Baybars and Qalavûn with Christian Rulers, Brill Publishing, 1995.
- İbn Abdüzzâhir, Ebü’l-Fazl Muhyiddin Abdullah. *er-Ravzû’z-zâhir fî Sîreti’l-Meliki’z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytır, Riyad 1976.
- İbn Bibî, Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Câferî er-Rugadi. *el-Evâmîrül-‘Alâiyye fî’l-ümûri’l-‘Alâiyye, Selçuknâme*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014.
- İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*. çev. Yaltkaya, Şerafeddin. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- İbn Şeddâd, İzzeddîn Muhammed b. Ali b. İbrahim. *Târîhü’l-Meliki’z-Zâhir*. nşr. Ahmed Hutayt, Beyrut 1983.
- İbn Zâhira. *Muhammed b. Muhammed. el-Fedâil el-Behira fî Mehâsini Mısır ve’l-Kahire*. thk. Mustafa Saka- Kâmil Mühendis, Kahire: 1969.
- İbnü’d-Devâdârî, Seyfeddin Ebu Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü’d-Dürer ve Câmi’u’l-Gurer, I-IX* (nşr.Bernd Ratke-Edward Badeen-Ulrich Haarmann-Hans R. Roemer-Said A. Aşûr vd. (Kahire-Beyrut: 1960-1994; a.g.e. VIII, nşr. Ulrich Haarmann, Kahire: 1971, nşr. Hans R. Roemer, Kahire 1960.
- İbn Vâsıl, Cemâleddin Muhammed b. Salim. *Müferricü’l-Kürûb fî Ahbâri Beni Eyyûb*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2004.
- İsimsiz. *Târîhü’l-Berîdi fî Mısır*. el-Matbaatü’l-Emîriyyetü bi’l-Kahire, Kahire:1934.
- Kallek, Cengiz. “İrdeb,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/440-442. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kalkaşendî, Ebü’l-Abbâs Ahmed. *Sübhü’l-‘Aşâ*. Kâhire: Bî’l-Matbaatü’l-Emîriyye, 1914.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde İstihbarat ve Casusluk*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Karakuş, Nadir. “Haçlı Seferlerinde Buğday Ticareti ve Ambargo”, *Kilis Yedi Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:10, Sayı, 1, 2023.

- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Para*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Sefahat ve Eğlence*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2021.
- Karakuş, Nadir. “Haçlı Seferlerinde Köle Ticareti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 23, Sayı, 1, Haziran, 2023.
- Karakuş, Nadir. *Baybars*. ed. Adnan Demircan-Şaban Öz, İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Av ve Avcılar*. İstanbul: Çizgi Yayınevi, Temmuz 2020.
- Kâtibü'l-İsfahânî, İmâdüddin Muhammed b. Muhammed b. Hamîd. *el-Barkü'ş-Şâmî, el-Fethü'l-Kusî fi'l-Fethi'l-Kudsî*, thk. Muhammed Mahmud Subh Kahire: Darü'l-Kavmiyye Neşriyat, 1965.
- Keleş, Bahattin. “Memlükler Döneminde Kârimî Tüccarlarının Uluslararası Ticaretteki Yeri ve Önemi”. *Turkish Studies*. 13/1, 2018.
- Keleş, Bahattin. *Bahri Memlüklerde Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler (1250-1382)*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Keleş, Bahattin. *Bahrî Memlüklerde Bölgesel ve Uluslararası İlişkiler (1250-1382)*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018.
- Koprıman, Yaşar Kazım. “I. Baybars”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/221-223, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kurat, Akdes Nimet. *Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Lamb, Harold. *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar Haçlı Seferleri II*. çev. Sinem Ceviz, İstanbul: İlgî Kültür Sanatı Yayınevi, 2. Baskı, 2016.
- Lughod, Abu Janet. *Avrupa Hegemonyasından Önce 1250-1350 Yılları arasında Dünya Sistemi*. çev. Cansen Mavituna, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 1. Baskı, Ekim, 2020.
- Makdisî, Ebû Hâmid. *İslâm Devletleri, Türkler ve İslâm*, çev. Ahmed Taha Ercan, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı Haziran, 2022.
- Makrîzî, Takîyyüddîn Ahmed b. Ali. *Kitabü's-Sülûk li-Ma'rîfeti Düvelî'l-Mülûk*. I-VIII, thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. nşr. Muahmmmed Ali el-Beydâvî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2004.
- Ömerî, el-Kâdi b. Fazlullah Şihâbuddin Ahmed b. Yahya. *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahi's-*

- Şerîf. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1. Baskı, 1988.
- Özbek, Süleyman. “Türkiye Selçukluları-Memlûk Münasebetleri”. (1250-1277), *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/2, 1999.
- Özbek, Süleyman. Çıplak, Esra. “Memlûkler ve Haçlılar Arasındaki Antlaşmalarda On Yıl Kuralı”, *Türk Tarihine Dair Yazılar-II*.
- Runcıman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. 1-3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2019.
- Sağlam, Ahmet. *Sorularla Memlûk Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Baskı, Nisan 2013.
- Schiltberger, Johannes. *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger: A Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*. J. Buchan Telfer-P. Brunn, London 1879.
- Su'dâvi, Nazir el-Hassan. *Nizâmü'l-Beridi fi ed-Devleti'l-İslâmiyye*. Dârü'l-Mısırî, Mısır 1935.
- Ulyân, Azmi Abd Muhammed. *Mesîratü'l-Cihâdi'l-İslâmî did Salîbiyyine fi Ahdi'l-Memâlik*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, 1988.
- Yılmaz, Hasan. *Memlûkler ve Memlûk Halifeleri*. Ankara: Elips Yayınları, 1. Baskı, Ekim, 2019.
- Yiğit, Fatma Akkuş. “Memlûk-Ermeni Münasebetleri”. *Akademik Bakış*, 8/16, 2015.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler 648-923/1250-1517*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2015.
- Ziyâdât, Abdulğani Abdulaziz. “Turukü'l-Berid fi'l-Mısır”. *Dirâsetü fi'l-Coğrâfiyye et-Târîhiyye*. Kahire: Câmîatü'l-Kahire.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA NOTU/ RESEARCH NOTE

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2024/1 | CİLT: 11 | SAYI: 1

SUDAN MENŞELİ İKİ MEKKÎ-MEDENÎ YAKLAŞIMI: MAHMÛD MUHAMMED TÂHÂ (Ö.1985)-İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI ABDÛLKADİR HAMÎD-KUR'ÂN VE SİYASET: SİYÂSÎ DÜŞÜNCENİN MEKKÎ AYETLERDEKİ TEMELLERİ

TWO MECCAN-MEDANI APPROACHES ORIGINATING IN SUDAN: MAHMUD
MUHAMMED TAHA (D.1985) - THE SECOND MESSAGE OF ISLAM ABDÛLKADİR
HAMÎD-QURAN AND POLITICS: FOUNDATIONS OF POLITICAL THOUGHT IN
MECCAN VERSES

AYŞENUR FİDAN KARATEKE

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ, TEFSİR ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY BASIC

ISLAMIC SCIENCES

DEPARTMENT OF TAFSİR

KİLİS, TÜRKİYE

aysenurfidan@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7721-3245>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1462932>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Notu / Research Note

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Accepted
27 June / Haziran 2024

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Fidan Karateke, Ayşenur, "Sudan Menşeli İki Mekkî-Medenî Yaklaşımı: Mahmûd Muhammed Tâhâ (Ö.1985)-İslam'ın İkinci Mesajı Abdülkadir Hamîd-Kur'ân Ve Siyaset: Siyâsî Düşüncenin Mekkî Ayetlerdeki Temelleri [Two Meccan-Medani Approaches Originating in Sudan: Mahmud Muhammed Taha (d.1985) - The Second Message of Islam Abdülkadir Hamîd-Quran and Politics: Foundations of Political Thought in Meccan Verses]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/1 (Haziran/June 2024): s547-554.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Türkiye.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



**SUDAN MENŞELİ İKİ MEKKÎ-MEDENÎ YAKLAŞIMI:
MAHMÛD MUHAMMED TÂHÂ (Ö.1985)-İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI
ABDÛLKADİR HAMÎD-KUR'ÂN VE SİYASET: SİYASÎ DÜŞÜNCENİN
MEKKÎ AYETLERDEKİ TEMELLERİ¹**

Öz

Kur'ân vahyinin nüzûl süreci Mekke ve Medine olmak üzere iki zeminde gerçekleştiğinden tarihi süreçte ayetlerin doğru anlamının tespitinde bu zeminler müfessirlerin değişmez gündemi olmuştur. Bu ortak gündem farklı kalemlerin elinde farklı şekillerde kendini göstermiş, bu durum da çeşitli vahiy tasavvurları ortaya çıkarmıştır. Bu çalışma aynı topraklardan doğan iki ayrı Mekkî-Medenî teorisini birinin diğerinden etkilenip etkilenmediği sorusu üzerinden kritik etmiştir. Çalışma, Abdülkadir Hamîd'in teorisinin bazen aşikâr fakat çoğu zaman örtük olarak Mahmut Muhammed Tâhâ'nın (ö.1985) teorisine cevap ürettiği varsayımına dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mekkî-Medenî, Sudan, Mahmûd Muhammed Tâhâ, Abdülkadir Hamîd.

Bilimsel araştırmalarda disiplinlerarası çalışmalara duyulan ilgi giderek artmaktadır. Bir metnin asıl alanının dışında örtük başka bir alanının daha oluşu alanlardan birine yapılmış haksızlık değil, ancak alanlar arası liyakat paylaşımı olarak görülebilir. Sudanlı müellif Abdülkadir Hamîd'in "Kur'ân ve Siyaset" isimli eseri² alanlararası bir çalışmadır.³ Hamîd, eserin bu disiplinlerarası yönünün en çok tefsircileri rahatsız edeceğini düşünmüş olmalı ki çalışmasının önsözünde bu durumun bir siyaset bilimcinin tefsire

¹ Çalışmanın konusunu yansıtmaması dolayısıyla her iki eserin de tercüme isimleri tercih edilmiştir. İçerikte ise eserlerin orijinallerinden istifade edilmiştir. Bkz. Mahmûd Muhammed Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye mine'l-İslâm* (y.y., 3.bsm, 1969); Abdülkadir Hamîd et-Ticânî, *Usûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'ânî'l-Mekki* (Amman, el-Ma'hadü'l-A'lemi li'l-fikri'l-islâmî, Dâru'l-Beşir, 1995).

² Eserin ilk baskısı 1995'te gerçekleşmiş, 2004 yılında ise eser, IIIT (Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü) tarafından Arapçadan İngilizce'ye tercüme edilmiştir. 2001 yılında "Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi" adıyla, 2008 yılında ise "Kur'ân ve Siyaset: Siyasi Düşüncenin Mekki Ayetlerdeki Temelleri" adıyla iki ayrı defa Türkçe'ye kazandırılmıştır.

³ Eser daha önce Arş. Gör. Abdullah Karaca tarafından değerlendirilmiş olmasına rağmen kanaatimizce ikinci bir değerlendirmeyi hak etmektedir. (Bkz. Abdullah Karaca, "Abdülkadir Hamîd et-Ticânî, Usûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'ânî'l-Mekki", TADER, 4/2 (2020), 675-686.) Karaca, eseri yalnızca tefsir muvacehesinden değerlendirmiş, eserin bir diğer vechesi olan siyaset kısmını dikkate almamıştır. Halbuki yazar çalışmasında eserin disiplinler arasılığına vurgu yapmakta, aslında böylece ilgililerine kendisinin oluşturduğu bir okuma gözlüğü sunmaktadır. Bu yönüyle yazarın isteği üzerine eserin disiplinler arasılığına vurgu yapılmalıdır. İkinci kritiği gerektiren bir diğer durum da çalışmanın barındırdığı örtük metindir. Kanaatimizce Abdülkadir Hamîd'in bu çalışması Sudan'ın siyasi tarihindeki İslamcı hareketlere ve bu hareketlerin sonucunda ortaya çıkan Kur'ân tasavvuruna bir takım örtük cevaplar üretmektedir. Bu cevaplar görüldüğünde yazarın niyeti daha anlaşılır hale gelecek ve çalışma yazarının hedeflediği anlam zeminine oturmuş olacaktır.

“el uzatması” olarak görülmemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre bu disiplinlerarasılık “bir sınır ihlali” değil, müfessir, siyaset bilimci ve filozofun birbirlerinin kaynaklarını sorgulamalarını sağlayan bir imkandır.

Abdülkadir Hamîd, Hartum Üniversitesi Siyaset Bilimi mezunudur. Müellif, yüksek lisansını Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde tamamlamıştır. Ele alınan bu eser ise onun 1989 yılında Londra Üniversitesi Siyaset bilimi bölümünde tamamladığı doktora çalışmasıdır.⁴ “Kur’ân ve Siyaset”, Felsefe, Siyaset bilimi ve İlahiyat alanlarının tarih teorilerini irdeleyen bir eserdir. Bu yönüyle yazar aslında okuyucuya yeni bir İslam siyaset felsefesi teklif etmektedir. Bunu yaparken önce tarih teorilerini etkileyen felsefi temelleri ortaya koymakta daha sonra Kur’ân’ın tarih ve siyaset yaklaşımını tespit edip bunu diğer ideolojilerle kıyaslamaktadır.

Anlaşılabacağı üzere eser ne bir ilahiyat tezidir ne de yeni bir çalışmadır. Dolayısıyla eserin bizim tarafımızdan gündeme getirilme sebebi yeni bir yayını tanıtmak ya da tefsire dair bir kitap kritiği yapmak değil, söz konusu eserin ardındaki örtük metni irdelemektir. Yazar, Kur’ân’ın siyaset felsefesini ortaya koyarken bu felsefenin temellerinin Mekki âyetlerde olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Mekki âyetlerde Kur’ân’ın siyaset felsefesine dair en müteakim mesajlar yer almaktadır. Söz konusu bu mesajların post-modern dönemin Müslümanlarına yeni bir siyaset felsefesi vadettiği düşüncesi çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Kanaatimizce yazarın tezinin alt metni de tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Abdülkadir Hamîd’in bu tezi kendisi gibi Sudanlı bir düşünür aynı zamanda aktivist ve siyasetçi olan Mahmut Muhammed Tâhâ’nın (ö. 1985) “İslâm’ın ikinci mesajı” teorisine verilmiş cevaplar içermektedir. Abdülkadir Hamîd Hartum Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde henüz lisans öğrencisiyken Tâhâ Sudan’da kurduğu “Cumhuriyetçi Parti”nin lideri olarak demokratik sosyalizm hedefiyle mevcut hükümete karşı siyasi hareketler yürütmektedir. Onun gençlik dönemlerinde siyasi olarak başlayan bu aktivizmi ilerleyen tarihlerde dini bir nosyon da yüklenmeye başlamış ve Cumhuriyetçiler, Tâhâ etrafında İslâmî bir cemaat halini almıştır. 1983 yılında Numeyrî rejimi devletin resmi yönetim biçiminin şeriat olduğunu deklare ettiğinde Tâhâ ve Cumhuriyetçiler muhalefet dilini sertleştirmiş, sürecin sonunda Tâhâ başta olmak üzere pek çok Cumhuriyetçi tutuklanmıştır. Son çıkarıldığı mahkemede irtidatla suçlanan Tâhâ, 18 Ocak 1985 günü idam edilmiştir.⁵

⁴ Siyasal akımlar, Demokrasi ve Sudan Devrimi üzerine eserleri bulunan müellif, Amerika’da Graduate School of Islamic and Social Sciences’ta akademik çalışmalarına devam etmektedir.

⁵ Mahmûd Muhammed Tâhâ ve gelenekteki mevcut Mekki-Medenî yaklaşımını reddeden “İslâm’ın İkinci Mesajı” teorisinin detayları için bk. Ayşenur Fidan, “Klasik Mekki-Medenî Yaklaşımına İhyâcî Bir Tenkit Örneği: Mahmûd Muhammed Tâhâ (1910-1985) ve “İslâm’ın İkinci Mesajı””, *İslam ve Medeniyet Serisi: 2, İhya*, ed. Veysel Özdemir v.dğr. (İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2022), 2/575-592.

Tâhâ'nın Kur'ân tasavvuru, onun "İslam'ın ikinci mesajı" olarak isimlendirdiği teoriye dayanmaktadır. Bu teori Mekkî ayetleri ikinci mesaj, Medenî ayetleri ilk mesaj olarak görmekte, bu şekilde tersten bir kronoloji ortaya koymaktadır. Teorinin temelinde nüzûl ortamında Mekkî ayetlerin muhataplar tarafından yeterince anlaşılamadığı, akabinde gelen Medenî ayetlerin ise daha lokal, daha müşahhas konular barındırdığından Mekkî ayetlere kıyasla anlaşılır olduğu varsayımı bulunmaktadır. Tâhâ'ya göre nüzûl döneminde anlaşılamayan Mekkî ayetler gelecekte kendilerini anlayacak "müslimler toplumu"nu beklemektedir. İlginçtir ki Tâhâ kendi cemaatini de "müslimler toplumu" olarak isimlendirmektedir. O, nüzûl dönemi muhataplarının ibtidâî düzeydeki zihinsel yapılarının en temel, kapsayıcı ve soyut mesajları içeren Mekkî ayetleri anlayamadığını, bu sebeple nüzûlün ikinci yarısında vahyin hitap dilinin somut ve lokal mesajlar barındıracak şekilde değiştiğini iddia etmektedir.⁶ Kendi cemaatini "müslimler toplumu" olarak isimlendirmekte, onları, nüzûl ortamında anlaşılmadığı için askıya alınan Mekkî ayetleri anlayacak ve bihakkın uygulayacak olan topluluk olarak görmektedir.⁷

Tâhâ'nın tezi de tıpkı Abdülkadir Hamîd'in tezi gibi felsefi ve siyâsî bir arka plana sahiptir. Sosyalizm savunusu yapan Tâhâ, Mekkî ayetlerin üst düzey ayetler olduğu fakat muhatapları tarafından anlaşılamadığı tezini, Auguste Comte'un üç hal yasası teorisinden istifadeyle ortaya koymakta, eseri boyunca Comte ve Marx gibi teorisyenlerin fikirlerine atıflarda bulunmaktadır. Abdülkadir Hamîd ise insan zihninin boş bir levha olduğu düşüncesiyle bilinen John Locke'un felsefesine Kur'ândan itirazlar getirmektedir (s. 46). Mahmut Muhammed Tâhâ'nın aktif siyaset dönemine yetişemeyen fakat onun fikirlerinin Sudan'ın dini-siyasi tarihinde bıraktığı etkinin farkında olan Abdülkadir Hamîd, eserinde Tâhâ'nın ismini yalnızca iki kez zikretmekte (s. 24, 25), fakat ortaya koyduğu tez onun teorisine örtük bir biçimde cevap teşkil etmektedir.

Abdülkadir Hamîd, geleneğin Mekkî-Medenî ayrımında da görüldüğü üzere Mekkî ayetlerde temel konuların ve kuralların, Medenî ayetlerde ise ahkam içeriğinin yoğunlukta olduğunu söylemektedir. Görüldüğü üzere onun bu teorisi başlangıç noktası itibariyle gelenekten farklı, iddiası itibariyle de Tâhâ'nın teorisinden daha orijinal değildir. Hamîd'in tezi ni kıymetli yapan şey, onun Mekkî ve Medenî üzerine kurduğu irtibatır. Hamîd, Mekkî'nin işlevinin Medine'yi hazırlamak olmadığını, Medine'nin

⁶ Tâhâ'nın hayatı ve fikirleri hakkında bk. Abdülaziz Kıranşal, *İslâmî Solun Müfessiri, Mahmûd Muhammet Tâhâ Ve İslâm'ın İkinci Mesajı* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015).

⁷ Mahmûd Muhammed Tâhâ, *er-Risâletü's-sâniye mine'l-İslâm*, (y.y., 3.basım, 1969), 179.

ise temel konular bağlamında Mekkî döneme mahkûm olmadığını iddia etmektedir. Oysa Şâtîbî ile anılan geleneksel Mekkî-Medenî yaklaşımında temel ilkelerle çevrili Mekkî ayetler, sonradan gelecek olan Medenî ayetlerin zeminidir, Medine'nin hazırlayıcısıdır.⁸ Halbuki Hamîd'in tezinde Mekke için kullanılan "temel" vasfı, Medenî ayetlerin sırtını yaslacağı bir temel değil, Mekkî ayetlerin kendi içindeki bir statüdür. Hatta tersinden Hamîd, Medine'nin de kendi içinde Mekke'den bağımsız olan müstakil pek çok temel ilke barındırdığını söylemekte, bu şekilde ilke temelli mesajları Mekke'ye hasretmemektedir (s. 20). Hamîd bu iddiasının, Mekkî ayetlerde yalnızca ceza-mükafat, ahiret anlatılarının yer aldığı dolayısıyla İslam siyasi düşüncesinin hicret sonrası başladığını söyleyen oryantalist isimlere cevap verdiğini söylemektedir (s. 22). Diğer yandan onun siyasi düşüncesinin Mekke'de başladığı yönündeki bu söylemi, Tâhâ'ya da cevap içermekte, çünkü nihayetinde Mekke'de de kendi dönemi içinde anlaşılan ve uygulanan ayetler olduğu söylenmiş olmaktadır. Ona göre İslam, boşluğa vahyedilmiş ilkelerden ibaret değildir. Dolayısıyla Mekkî ayetlerin, en yakın Medenî dönemde uygulama alanı bulabileceği düşüncesi tarihi gerçeklere aykırıdır (s. 110, 111). Nitekim Hamîd, tam bu bağlamda Tâhâ'nın da teorisini zikretmekte, onun iddia ettiği üzere siyasi ayetlerin Mekke'de uygulama alanı bulamadığı için ertelendiği düşüncesinin sorunlu bir yaklaşım olduğunu dile getirmektedir (s. 25).

Abdülkadir Hamîd'e göre İslam dini müntesiplerine pasif değil aktif bir alan sunmaktadır. Bundan dolayı Tâhâ'nın iddia ettiği gibi Mekkî ayetlerin kendi dönemi içinde işlevini gerçekleştirememiş oluşu kabul edilebilir bir görüş değildir. Ayrıca siyasî temeller bütünüyle tek bir dönemde nazil olmamış, her dönem şartlara uygun olarak kendine ait olan siyasi hükümlere işlerlik kazandırmıştır. Hamîd'e göre Rasulullah'ın Medine'ye hicretten önceki stratejik uygulamaları bunun göstergesidir (s. 25).

Abdülkadir Hamîd'in hicretle ilgili yaklaşımı da onun temel teorisini destekler niteliktedir. O, hicretin Rasulullah'ın en baştan beri ulaşmayı istediği bir hedef olmadığını, yani Mekkî dönemde bir Medine hayaliyle hareket edilmediğini nitekim hicretin ardında dini bir emrin de olmadığını ifade etmektedir (s. 25). Onun bu düşüncesinde de Tâhâ'nın teorisine örtük olarak verilmiş cevaplar görmek mümkündür. Hicretin planlı şekilde hedeflenmediği bir ortamda Medenî ayetler, mevcut ayetlerin muhataplar tarafından anlaşılmasında durumunun çözümü olarak okunamayacak, bu

⁸ Bk. Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli'l-şeria* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 450, 478, 479. Ayrıca bk. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kurân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 155; Muhammed el-Emin el-Muhtar eş-Şinkîti, *Advâu'l-beyân fî idâhi'l-Kurân bi'l-Kurân* (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006) I/206; VIII/223.

şekilde Mekki ayetlerin hicret sonrası uzak bir dönemde işlerlik kazana- cağı düşüncesinin de önü kapanmış olacaktır. Böylece Abdülkadir Hamîd, Tâhâ'nın aksine Mekki dönemin muhataplarının zihin dünyalarının ayet- leri anlamaya oldukça elverişli ve hazır olduğunu söylemektedir. Hamîd'e göre Mekki dönemde zihinler boş bir levha misali ibtidâi değildir. Kur'ân'da bağlantısız sıfırdan bir konuşma değil, teselsül halinde bir tarih anlatısı var- dır. Kur'ân'ın Mekke'de inşa ettiği tarih ve siyaset felsefesinde mesaj, mu- hatapların vahiy öncesinde de kültürel olarak bildiği durumlar üzerinden verilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân, muhatapların önceki tecrübelerinden yani tarihten soyutlanmış fikirler üretmemiştir. Aksine Kur'ân, muhatapla- rını kendinden önceki kültürlerin birikimiyle de karşılaştırmaktadır. Zaten Hamîd'e göre hiçbir beşerin kendi zihinsel geçmişinden bağımsız olarak Kur'ân'ı okuması mümkün değildir (s. 25). Tam da bundan dolayı vahyin ilk muhatapı olan ashab da ibtidâilikle vasıflanmamalıdır. Onlar, boş bir zihinle, kendi zihinsel tecrübelerinden bağımsız olarak değil, fiziki ve akli olgunlaşmışlık seviyesinde vahye muhatap olmuşlardır. Zihinleri onları iman edecekleri ana kadar gerek yerel gerek uluslararası bazda ister şirk ol- sun ister İbrâhimî olsun pek çok kültürle meşgul etmiştir (s.47,48). Hamîd, Kur'ân'ın kültürel-tarihsel bir yekün üzerine konuştuğu düşüncesinde de yine Tâhâ'nın "ibtidâi seviyedeki muhataplar" teorisini örtük biçimde red- detmektedir.

Abdülkadir Hamîd'in İslam tarih felsefesinde başlangıç noktası Muham- med (as) ve ona verilen vahiy değildir. Şüphesiz insanlık tarihi de Ashab-ı Kiram'la başlamamıştır. İslam tarihinin ve İslam dünya görüşünün başlan- gıcı Âdem (as) ile (s. 47). Bu düşüncesiyle Hamîd, son elçinin mesajına İslam'ın sıfır noktası muamelesinin yapılmasını eleştirmekte, bunun, dini, içinde bulunduğu tevhid geleneğinden koparmak olduğunu düşünmekte- dir. Üstelik İslam'ın muhatapları sadece önceki tevhid geleneğine değil, şirk sisteminin oluşturduğu geleneğe de aşınadır. Nitekim İslam da şirk gelene- ğinin tümünü reddetmemiş, tevhide zarar veren unsurlarını ıslah etmiştir (s. 51). Hamîd'e göre bu da Kur'ân'ın süregelen bir gelenek içine konu- tuğunun, muhatapların zihinlerinin "tabula rasa" olmadığını göstergesi- dir. Mekki sûrelerde yer alan önceki kavimlerin anlatıları da muhatapların zihninde bir tarih tasavvuru oluşturmakta, iman edip etmeme konusunda zihinsel bir çaba ortaya çıkarmaktadır (s. 97,98). Hamîd'in bu yaklaşımı da Tâhâ'nın "mesaj anlaşılmalı" tezine cevap vermektedir. Onun, muha- tapların temiz bir fitrat üzere iman etme kapasitesiyle doğmuş olmalarını da bu bağlamda okuduğu anlaşılmaktadır (s. 66, 67). Bizce Hamîd'in tezi, Mekki ayetlerin ve muhatapların, İslam'ın sıfır noktası olmadığını söyle-

meye çalışan, bunun örneklemini siyasî mesajlı ayetlerle sağlayarak hem bazı Oryantalistlere hem de Mahmut Muhammed Tâhâ'ya cevap üreten geniş kapsamlı bir çalışmadır. Eserde siyasî mesajlı ayetlerin temel alınması, Mekkî dönemde İslâm'ın pasif olmadığını ortaya koymaktadır. Bu da ayetlerin anlaşılmadığı iddiasını "anlaşılmanın ötesinde uygulanmıştır da" mesajıyla reddetmektedir.

Tâhâ, İslâm'ın ikmalini Mekkî ayetleri hakkıyla anlayıp uygulayacak "müminler toplumu"na bağlamaktır. Ona göre Mekkî ayetler kendi muhatapları tarafından anlaşılmadığı gibi Medenî ayetler de yalnızca nüzûl dönemi muhataplarının zihinsel ve kültürel seviyelerine uygun mesajlar içermektedir. O, dinin ikmalini henüz mevcut olmayan vahyin inzalından çok sonra gelecek muhataplara has kılarak vahyin 23 yıllık sürecinin 13 yılını işlevsiz bırakmaktadır. Üstelik onun tezinde muhataplar homojen bir geri kalmışlık içinde hayal edilmekte, Mekke'de Rasulullah'ın birinci dereceden yakınları olan ashabın dahi vahiy ile olan ilişkisi zan altında bırakılmaktadır. İslâm'ın ikinci mesajı teorisinde "Vahyin istediği anlayış, kavrayış, uygulayış seviyesine tek bir muhatap bile erişmemiş midir?" sorusu yanıtız kalmaktadır. Tâhâ'nın bu teorisi sıkıntılı bir Allah tasavvurunu da beraberinde getirmektedir. Teori, muhatapın seviyesini dikkate almayı hitap esnasındaki tecrübeleriyle anlayan ve vahyin ancak ikinci yarısında dilini muhataba uygun hale getiren bir Allah ortaya çıkarmaktadır. Üstelik bu Allah, mesajını, nüzûl dönemi muhataplarını atlayıp henüz var olmamış başka muhataplara iletmek hedefindedir. Abdülkadir Hamîd'in teorisi ise Tâhâ'ya örtük biçimde cevap vermekte, İslâm'ın tevhit mesajının insanlığın farklı tarihlerinde farklı Rasuller döneminde tekemmül ettiğini söylemektedir. Fakat Allah Teala, bu ikmalin sonsuza dek süreceğini vadetmediğinden ikmal arayışı devam etmektedir (s. 86).

Bu çalışmada Abdülkadir Hamîd'in, siyasî düşüncenin temellerini Mekkî dönemde arama gayreti kendisi gibi Sudan'lı bir düşünür olan Mahmûd Muhammed Tâhâ'nın Mekke'yi esas alan teorisiyle karşılaştırılmıştır. Her iki eser de müstakil olarak incelendiğinde değinilecek başka noktaların da var olduğu görülecektir. Fakat bu çalışma, siyasî tarihini sömürgeci politikaların şekillendirdiği bir ülkede müslümanca yaşamaya çalışan iki düşünürün ürettikleri tarih felsefelerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Tâhâ'nın teorisi bir ihya hareketinin parçası, hatta temelidir. O, ülkesindeki keşme-keşliğe inandığı değerlerden çözüm bulmaya çalışmış, Medenî ayetlerin lokallığı beklediği çözümü üretemeyince teorisini Mekkî ayetleri merkeze alarak kurmuştur. Tâhâ, Sudan'daki müslümanların İslâm'la yeniden dirilişi için bu vahiy tasavvurunu bir çıkış yolu olarak görmüş, fakat arızı bir ce-

vap olan çözümleri Abdülkadir Hamîd tarafından daha büyük, kanaatimizce daha tutarlı bir tezle eleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Fidan, Ayşenur. “Klasik Mekkî-Medenî Yaklaşımına İhyacı Bir Tenkit Örneği:Mahmûd Muhammed Tâhâ (1910-1985) ve “İslâm’ın İkinci Mesajı””. *İslam ve Medeniyet Serisi: 2, İhya.* ed. Veysel Özdemir v.dğr. İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2022.
- Hamîd, Abdülkadir. *Kur’an ve Siyaset: Siyasi Düşüncenin Mekki Ayetlerdeki Temelleri*, çev. Enise Anaş. İstanbul: İnkılab Yay., 2008.
- Hamîd, Abdülkadir. *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi.* çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yay., 2001.
- Karaca, Abdullah. “Abdülkadir Hamîd et-Ticânî, Usûlü’l-fikri’s-siyâsî fi’l-Kur’ânî’l-Mekkî”. *TADER*, 4/2 (2020), 675-686.
- Kıranşal, Abdülaziz. *İslâmî Solun Müfessiri, Mahmut Muhammed Tâhâ Ve İslam’ın İkinci Mesajı.* İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât fi usûli’ş-şeria.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Şinkîti, Muhammed el-Emin el-Muhtar. *Advâu’l-beyân fi idâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an.* Kahire: Dâru’l-hadis, 2006.
- Tâhâ, Mahmûd Muhammed. *er-Risâletü’s-sâniye mine’l-İslâm.* y.y., 3.basım, 1969.
- Ticânî, Abdülkadir Hamîd. *Usûlü’l-fikri’s-siyâsî fi’l-Kur’ânî’l-Mekkî.* Amman: el-Ma’hedü’l-A’lemi li’l-fikri’l-islâmî, Dâru’l-Beşîr, 1995.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’an.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.